اِذَا اَرَادَ اللّٰہُ بِعَبْدٍ خَیْرًا یُفَقِّہْہُ فِی الدِّیْنِ

الحمد للہ والمنۃ کہ فقہ الحنفیہ مین کتاب جامع مدار و معتمد علیہ علماء عامۂ بلاد اسلام مثل بخارا و بلخ و کابل و ماوراء النہر و ہندوستان و عرب و روم و شام اعنی الہدایہ کا ترجمہ

عین الہدایہ

جلد اول

مدلل بطریقۂ اجتہاد و آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذییل مسائل فتوی کے العلامۃ الفہامہ جامع فروع و اصول حاوی منقول و معقول مولانا السید امیر علی مترجم فتاوی عالمگیری تحشیۂ ...

مطبع فیض منبع منشی نولکشور مین صحت سے طبع ہوا

اطلاع - اس مطبع میں ہر علم و فن کی کتب کا ذخیرہ سلسلہ وار فروخت کے لیے موجود ہے جسکی فہرست مطول ہر ایک شائق کر چھاپہ خانہ سے مل سکتی ہے جسکے معائنہ و ملاحظہ سے شائقین اصلی حالات کتب کے معلوم فرما سکتے ہیں قیمت بھی ارزان ہے اس کتاب کے ٹیٹل پیج کے تین صفحے جو سادے ہیں انمین بعض کتب فقہ و اصول فقہ عربی فارسی وغیرہ کی درج کرتے ہیں تاکہ جس فن کی یہ کتاب ہے اُس فن کی اور بھی کتب موجودہ کارخانہ سے قدر دانون کو آگاہی کا ذریعہ حاصل ہو

کتب فقہ اردو

غایۃ الاوطار - ترجمہ اُردو درمختار مترجمہ مولوی خرم علی و مولوی محمد احسن کامل چار جلد مین -
راہ نجات - ضروری مسائل نماز و روزہ وغیرہ -
مفتاح الجنۃ - از مولوی کرامت علی جونپوری -
حقیقۃ الصلوۃ - مع رسالۂ بے نمازان -
ترجمۂ فتاوی عالمگیری کامل ہر چہار جلد مع مقدمہ یعنے جلد اول مترجمۂ مولانا احتشام الدین و مابقی ہر سہ جلد مع مقدمہ مترجمۂ مولانا امیر علی -
کشف الحاجات - ترجمۂ اُردو مالا بد منہ از مولوی محمد نور الدین -
نور الہدایہ ترجمۂ شرح وقایہ اُردو چہار جلد چھپائی مطبوعۂ نظامی -
ہزار مسئلہ شامل ہفت رسالہ (۱) ہزار مسئلہ (۲) مسائل ثانیہ (۳) صد و سی مسئلہ (۴) مناجات بدرگاہ باری تعالے (۵) حلیۂ شریف (۶) نور نامہ (۷)
چہل مسائل - مولفۂ مولوی عبد اللہ بن عبد السلام -
شرح محمدی منظوم - مسائل فقہیہ از محمد خان قندھاری -
تنبیہ الغافلین - مسائل دینیہ -
حیرت الفقہ - مسائل مشکلۂ فقہ از مولوی ابراہیم حسین بنگلوری -
جواب السائلین - بطور استفتا -
کنز الدقائق - اُردو ترجمہ از مولوی محمد سلطان خان -
چہل مسائل فقہ - از مولوی ابراہیم حسین بنگلوری -
اشرف المسائل - از مولوی اشرف علی خان -
رسالۂ تجہیز و تکفین میت - از محمد عمر -

کتب فقہ فارسی

ہدایہ - پیشانی پر اصل عربی اور تحت مین ترجمہ فارسی مع شرح از علمائے کلکتہ جو مدت سے متداول ہے دو مجلد کامل -
شرح سفر السعادت - از مولانا عبد الحق دہلوی معروف
گنج الحج - مسمی بہ غایۃ الشعور از ملا محمد شاہ -
تذکرۃ الجمعہ - احکام جمعہ از مولوی عبد السلام -
تبیان - در حکم تمباکو و حقہ از ملا معین الدین -
بدائع منظوم - مسائل فقہ نظم فارسی ملا ناظم علی
تام حق - مشہور درسی از شیخ شرف الدین بخاری -
مائۃ مسائل - سو مسائل از مولانا احمد اللہ رحمہ اللہ
شرح وقایہ فارسی - مع حاشیہ ملتقی الابحر از شاہ عبد الحق محدث دہلوی -
مسالک المتقین - مرغوب علمائے ولایت از مولوی اللہ یار خان -
فتاوی برہنہ - جامع ابواب فقہ از مفتی نصیر الدین
قدوری - مترجمۂ مولانا ابو القاسم -
شرح فارسی مختصر وقایہ - از عبد الرحمن جامی
کنز فارسی - از مفتی نصیر الدین کرمانی محشے مع فرہنگ -
مالا بد منہ - از قاضی ثناء اللہ رحمہ اللہ مع وصیت نامہ
شرح مختصر وقایہ کو رمیری - از مولانا جلال الدین سمرقندی -
رسالۂ تنبیہ الانسان - در حلت حرمت جانوران -
رسالۂ قاضی قطب - ذکر ایمان و ارکان -

مَن یُّرِدِ اللّٰہُ اَن یَّہدِیَہٗ یَشرَح صَدرَہٗ لِلاِسلَام

الحمدللہ کہ مقدمۂ جامع الدرر حسبین ترجمۂ فقہ اکبر مع کتاب الوصیۃ امام ہمام ابو حنیفہ مع زوائد شرح الفقہ الاکبر
و فوائد نسفے متعلق عقائد اصول ایمان اور فصول متعلق قواعد فروع اجتہاد و اعمال ارکان ہیں مسمّی بہ

مقدمہ عین الہدایہ

یعنے ترجمہ کتاب الہدایہ جو کہ مسائل اصل مذہب کے ساتھ مسائل مفتی بہا کو جامع بکمال تحقیق آیات
بتدقیق احادیث مطبع کے جانب سے عالم اجل مولینا امیر علی صاحب مترجم فتاوی عالمگیری نے تالیف و ترجمہ فرمایا ہے

در مطبع منشی نولکشور واقع لکھنؤ مزین بہ طبع گردید

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ حمدا یوافی نعمہ ویکافی مزیدہ والصلوٰۃ والسلام علی سید رسلہ وانبیائہ وعلی آلہ واصحابہ واتباعہ الی یوم الدین وعلی جمیع الانبیاء والمرسلین اجمعین - اما بعد - یہ ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ فی شرح البدایہ اپنی نہایہ تنقیح مع توضیح سے معراج الدرایہ ہے اور کامل تحقیق مع تہذیب سے منحز کفایہ ہے مع ہذا ذخیرہ مسائل اصول سے کنز دقائق اور خلاصہ زیادات فتاوی سے تبیین الحقائق ہے بدائع معانی نوازل وواقعات صحیحہ کا جامع مجمع بحار بدر رنافع ہے لفظ مین مختصر کافی ومعانی مین بسوط وافی ہے تحقیق فقہ [illegible] یہ مین منتصر نافع کثیر گویا جامع کبیر بجسم صغیر ہے فللہ الحمد والمنۃ ومنہ الہدایہ فی البدایہ والنہایہ وصل اللہ تعالیٰ جل شانہ نے اجتہادات افضل المجتہدین امام الائمہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو ایسا قبول عام عنایت فرمایا کہ ملت اسلامیہ جہانتک روے زمین پر پہیلی ہے نصف سے زائد مومنون کو انہی فقہ پر اپنا عبادت کردالا رہا اور مین بہت سے اکابر اولیاء صاحب آیات وکرامات ظاہر فرمائے یہ دلیل بدیہی حقیت اجتہاد اور برہان روشن صدق اعتقاد امام اہل حق رحمہ اللہ ہے اور قوی دلائل فروع فقہی کے عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ کتاب مین مذکور ہونگے - وصل فقہ کے تین جزو ہین اول فقہ اکبر یعنی اعتقادات حقہ کہ جب تک صحیح اعتقاد نہو بدنی اعمال رائگان ہین دوم فقہ اوسط یعنی قلبی خلوص نیت وغیرہ کہ جیسی نیت ہو ویسی عمل کا ثمرہ ہے - سوم فقہ اصغر یعنی ظاہری اعضاء کے اعمال مانند رکوع وسجود وغیرہ جب تک علم نہو یہ اعمال صحیح نہونگے - اور تنقیح توضیح مین تصریح کی کہ فقہ دوم یعنی باطنی اعمال وتہذیب اخلاق جنکو تصوف کہنے لگے ہین یہ امام رح کے عہد مین داخل فقہ تہے لہذا مترجم نے جملہ اجزاء فقہ کو جمع کر لیا اسطرح کہ اول مقدمہ مین ترجمہ فقہ اکبر مع افادات عقائد نسفی وشرح ملا علی قاری رح شامل کیا اور فقہ دوم کی ضروریات کتاب کے ترجمہ مین علیحدہ نشان سے شامل کیے - پہر مسائل کتاب یعنی متن تو اصول مذہب ظاہر الروایات

کے صحیح مسائل ہین جو امام رح نے مروی کی ہین اور امام محمد کے جامع صغیر وغیرہ چھ کتابون کے بعضے زائد مسائل بھی مع حوالہ کے فائدہ مین بڑہاے وہ بھی اصول ہین - پھر بعد زمانہ امام وصاحبین کے جو واقعات جدید پیش آئے جنمین مشائخ نے فتوے دیے یا اصول سے استنباط کیے اُنکی ضرورت بہت ظاہر ہے پس ذیل فائدہ مین ان مسائل کو بڑہا دیا تاکہ اس کتاب سے باہر تلاش کی حاجت نہو بلکہ مختلف اقوال چھوڑکر جس قول پر فتوے تھا وہی لکھا تاکہ ہر مسئلہ مین مفتی بہ قول معلوم ہو وصل ادر علم نعمت عظمی ہے عظمت وجلال الٰہی کو وہی پہچانے جو عالم ہو قال تعالی انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء - اور جس نے اللہ تعالی کو پہچانا اُسکا اعلی درجہ ہے قال تعالی شہد اللہ انہ لا الہ الا ہو والملائکۃ واولوا العلم - پھر جو کوئی اس علم کو حاصل کرنے مین سعی کرے اُسکی فضیلت مین حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو کوئی ایسی راہ چلا جسمین علم طلب کرتا ہے تو اللہ تعالی اُسکو جنت کی راہون سے ایک راہ چلاتا ہے - اور علم طلب کرنیوالے کی خوشی کے لیے ملائکہ اپنے بازو بچھاتے ہین اور عالم کے لیے جو چیزین آسمانون وزمین مین ہین حتی کہ مچھلیان پانی کے اندر اللہ تعالی سے مغفرت کی دعا مانگتی ہین - اور عالم کی فضیلت عابد پر ایسی جیسے چودھوین رات کے چاند کی فضیلت باقی ستارون پر ہے اور انبیاء کے وارث علماء ہین - اور انبیاء نے کچھ درم ودینار کی میراث نہین چھوڑی بلکہ علم ہی میراث چھوڑا ہے سو جس نے اس علم کو لیا اُسنے بھرپور حصہ پایا - رواہ الامام احمد والترمذی وابو داؤد وابن ماجۃ والدارمی - واثلہ بن الاسقع رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے علم طلب کیا پھر اُسکو پا گیا تو اُسکے لیے دوگنا ثواب ہے اور اگر نہ پایا تو اُسکے لیے ایک ثواب ہے - رواہ الدارمی - ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رات مین ایک ساعت علم پڑھنا پڑھانا تمام رات کی عبادت سے بہتر ہے - رواہ الدارمی وغیرہ - حدیث مین فرمایا کہ ایک فقیہ بہ نسبت ہزار عابدون کے شیطان پر سخت ودشوار ہوجاتا ہے - رواہ الترمذی وابن ماجۃ - یہ اُس فقیہ کا مرتبہ اعلی ہے جو شیطان ونفس کے مکائد سے آگاہ اور معارف الٰہیہ مین راسخ ہو پھر فضائل علم وفقہ مین آیات کریمہ واحادیث صحیحہ بہت کثیرہ ہین یہ صرف نمونہ ہے - پس جو وحدانیت الٰہی جل شانہ وصدق رسالت حضرت سرور انبیاء محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایمان ویقین سے مشرف ومنور ہوا برابر صدق دل سے فقہ کے اعلی واوسط واصغر سب کے حاصل کرنے مین سعی بلیغ کرکے مرتبہ اعلی پر پہونچیگا - وصل بیان فقہ اعلی یعنی عقائد ترجمہ فقہ اکبر امام ہمام قدوۃ الانام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم قال الامام یجب ان یقول امام نے فرمایا کہ اسطرح کہنا واجب ہے ف اسمین اشارہ ہے کہ دلی تصدیق کا زبان سے اقرار کرنا واجب ہے بطور شرط تاکہ مومن جان کر اسکے ساتھ کافرون کا برتاو نہو یہی امام ابو حنیفہ رح سے روایت اور یہی شیخ ماتریدی وشیخ اشعری کے نزدیک صحیح ہے اور آیات اسی پر شاہد کہ ایمان کا محل دل ہے کقولہ تعالی اولئک کتب فی قلوبہم الایمان اور کقولہ تعالی ولما یدخل الایمان فی قلوبکم - اور زبان کا اقرار اسکو مومن کہنے کے لیے ہے یہی محققین فقہاء کا مذہب ہے پھر زبان سے گواہی کا لفظ کہنا ضروری نہین بلکہ یہ کہنا کافی کہ آمنت باللہ مین ایمان لایا اللہ تعالی کا ف کہ وہ موجود برحق ذات مین اکیلا اور صفات مین نرالا ہے قال تعالی قولوا آمنا باللہ وما انزل علینا وما انزل الخ وقولہ تعالی آمن الرسول بما انزل علیہ من ربہ الآیۃ م - وملائکتہ اور اللہ تعالی کے ملائکہ کا ف کہ ملائکہ موجود اور اللہ تعالی کے معصوم بندے ہین گناہ ونافرمانی نہین کرسکتے اور عقل کیطرح نر وماده نہین ہوسکتے قال تعالی بل عباد مکرمون لا یسبقونہ بالقول الآیۃ وقال لا یعصون

اللہ ما امرہم ویفعلون ما یومرون الآیۃ۔ وکتبہ اور اُسکی کتابون کا ف مانند توریت وانجیل وزبور وقرآن کے اور جسقدر ہون کوئی تعداد معین نہین ہی۔ ق۔ ورسلہ اور اُسکے سب رسولون کا ف یعنے اللہ تعالی کے سب پیغمبر حضرت آدم سے لیکر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک برحق ہین خواہ اُنپر کتاب یا صحیفہ نازل ہوا ہو یا صرف وحی بھیجی گئی ہو۔ خواہ ہم کو انکا نام معلوم ہو یا نہو۔ والیوم الآخر اور روز قیامت کا ف کہ وہ ضرور آنے والا دن ہی والبعث بعد الموت اور اُٹھائے جانے کا بعد موت کے ف اول تو قبر مین واسطے سوال منکر ونکیر کے اور دوم قیامت کبری مین ہر جاندار کا حشر ہوگا اگرچہ روح پھونکے جانیکے بعد مردہ پیدا ہوا یا گر گیا ہو بقول صحیح۔ مق۔ بقولہ تعالی قل یحییھا الذی انشاہا اول مرۃ الآیۃ والقدر خیرہ وشرہ من اللہ تعالی اور مین ایمان لایا اللہ تعالی کی طرف سے تقدیر پر ف کہ بھلائی وبُرائی سب اللہ تعالی کی طرف سے مقدر ہی کسی کی تدبیر سے بدلتی نہین ہی لیکن کسی معاملہ مین پہلے یہ نہین معلوم کہ اللہ تعالی کی کیا تقدیر ہی پھر جو واقع ہوا یہی مقدر ہونا معلوم ہوگیا لقولہ تعالی قل کل من عند اللہ الآیۃ۔ والحساب والمیزان والجنۃ والنار حق کلہ اور مین ایمان لایا کہ حساب قیامت کا اور تلنا اعمال کا میزان مین اور جنت ودوزخ سب برحق ہین ف یون ہی صراط وحوض کوثر و دیگر احوال ووقائع قیامت کے سب حق ہین۔ پھر امام رح نے جزو اعظم یعنی معرفت الٰہی کی توضیح شروع کی۔ واللہ تعالی واحد لا من طریق العدد ولکن من طریق انہ لا شریک لہ اور اللہ تعالی واحد ہی مگر گنتی کے طریقہ سے نہین بلکہ اس معنی مین واحد ہی کہ اُسکا کوئی شریک نہین ف یعنی وحدانیت یہ نہین کہ وہ ایک دو تین گنتی مین ایک ہی بلکہ گنتی اُسکی پیدا کی ہوئی چیز ہی تو معنی یہ کہ لا الہ الا اللہ یعنی الوہیت کسی مین نہین سوائے اُسکے۔ لہذا سورۂ توحید تلاوت کی قل ہو اللہ احد کہدے اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ اکیلا ہی ف یعنی ذات وصفات مین اُسکا شریک نہین ہی۔ اللہ الصمد اللہ تعالی ہی صمد ہی ف کسی کا محتاج نہین اور سب اُسی کے محتاج ہین لم یلد۔ نہ وہ کسی کو جنا ف تو جسنے کہا کہ اُسکا بیٹا اُسنے اللہ تعالی کو نہ پہچانا وہ کافر ہی۔ ولم یولد اور نہ وہ کسی سے پیدا ہوا۔ ولم یکن لہ کفوا احد۔ اور نہ اُسکا کوئی کفو ہی ف تو جورو بچہ محال ہی اور نہ کوئی اُسکے مثل نہ ہمجنس ونہ مشابہ اور نہ مانند ہی۔ لا یشبہ شیأ من الاشیاء من خلقہ وہ پاک عزوجل مشابہ نہین اپنی مخلوق مین سے کسی چیز کے ساتھ ف یعنی جو کچھ اُسکے سوائے ہی وہ قطعاً اُسی کی مخلوق ہی وہ اس مخلوق مین سے کسی کے ساتھ مشابہ بھی نہین ہی۔ ولا یشبہہ شئی من خلقہ اور نہ کوئی چیز اُسکے خلق مین سے اُسکے ساتھ مشابہ ہی ف لقولہ تعالی لیس کمثلہ شئی وہو السمیع البصیر۔ یعنی نہین اسکی مثال کوئی چیز اور وہی سمیع بصیر ہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سُننے والا و دیکھنے والا جسطرح اللہ تعالی کی صفت ہی اُسمین کسی مخلوق کی مشابہت بالکل نہین ہی پس جسنے اللہ تعالی کی کسی صفت کو کسی مخلوق کی صفت سے مشابہ کیا تو وہ اللہ تعالی سے کافر ہوا لم یزل ہمیشہ سے ہی ولا یزال اور ہمیشہ رہیگا ف یعنی ایک شان پر بدون تغیر وتبدل کے۔ باسمائہ اپنے نامون کے ساتھ۔ وصفاتہ الذاتیۃ والفعلیۃ اور اپنے سب صفات کے ساتھ خواہ وہ صفات ذاتی ہین یا فعلی ہین ف یعنی اُسکی سب صفات کمال ہین اور قدیم لم یزل ولا یزال ہین اور صفات کا ظہور دو طرح سے ہی ایک صفات ذاتیہ دوم صفات فعلیہ اور ہمارے نزدیک صفت ذاتی ہر وہ صفت ہی جس سے اللہ تعالی نے اپنا وصف فرمایا اور اس صفت کی ضد جائز نہین جیسے علم پس اللہ تعالی علیم ہی یہ صفت ذاتی کیونکہ اُسکا ضد تو جہل ہی جو اللہ تعالی کی شان مین محال ہی۔ اور صفت فعلی وہ کہ اُسکا

صفتہ بھی ہوسکے جیسے رحمت وغضب ہیں۔ اما الذاتیۃ فالحیوۃ پس صفات ذاتیہ یہ ہیں ایک حیات ف کقولہ تعالی الحی القیوم
ما القدرۃ دوم قدرت۔ والعلم سوم علم۔ ف والکلام اور چہارم کلام ف کقولہ تعالی کلم اللہ موسی تکلیما۔ والسمع والبصر اور پنجم
سمع اور ششم بصر ف کقولہ تعالی وہو السمیع البصیر۔ والارادۃ ہفتم ارادہ ف کقولہ تعالی یرید اللہ بکم الیسر۔ واضح ہو کہ صفات
ذاتی میں سے احدیت ذات اور واحدیت صفات اور صمدیت اور عظمت و کبریا بھی ہیں بحق۔ واما الفعلیۃ اور ہیں صفات فعلیہ
فالتخلیق تو پیدا کرنا ف اللہ خالق کل شیء۔ والترزیق اور رزق دینا ف یرزق من یشاء۔ والانشاء نوجود میں لانا ف
ہو الذی انشأ جنات۔ والابداع اور بے مثال چیزوں کو ظاہر کرنا ف ہو یبدئ و یعید۔ والصنع اور صنعت کرنا ف صنع اللہ الذی
اتقن کل شیء۔ وغیر ذلک من صفات الفعل اور اسکے سوا جو صفات فعل میں سے ہیں ف سب اسکے صفات فعلی
ہیں مثل رحمت و غضب و رضا و محبت وغیر ذلک بہت ہیں۔ لم یزل ولا یزال باسمائہ وصفاتہ لم یحدث لہ اسم ولا صفۃ
وہ اپنے اسماء و صفات کے ساتھ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگا کوئی اسم یا کوئی صفت اسکے لیے حادث نہیں ہوئی ہے
ف اسکی توضیح یہ ہے کہ لم یزل عالما بعلمہ والعلم صفۃ فی الازل وہ ہمیشہ سے عالم ہے اپنے علم کے ساتھ اور علم اسکی
صفت ازلی ہے۔ وقادرا بقدرتہ والقدرۃ صفۃ فی الازل اور ہمیشہ سے قادر ہے اپنی قدرت کے ساتھ اور قدرت
اسکی صفت ازلی ہے ف یعنی یوں ہی ہمیشہ سے ہے ہمیشہ اسکی صفت رہیگی۔ ومتکلما بکلامہ والکلام صفۃ فی الازل
اور ہمیشہ سے متکلم ہے اپنے کلام کے ساتھ اور کلام اسکی صفت ازلی ہے۔ وخالقا بتخلیقہ والتخلیق صفۃ فی الازل اور
ہمیشہ سے خالق ہے اپنی تخلیق کے ساتھ اور پیدا کرنا اسکی صفت ازلی ہے۔ وفاعلا بفعلہ والفعل صفۃ فی الازل
اور ہمیشہ سے فاعل اپنے فعل کے ساتھ ہے اور کرنا اسکی صفت ازلی ہے ف غرضکہ مخلوق یا مفعول کے پیدا ہونے سے
اسکی صفت کوئی حادث نہیں ہوتی لہذا فرمایا۔ الفاعل ہو اللہ تعالی والفعل صفۃ فی الازل والمفعول مخلوق
وفعل اللہ غیر مخلوق اور فاعل وہی اللہ تعالی ہے اور فعل اسی کی صفت ازلی ہے اور فعل سے جو مفعول ہوا وہ البتہ
مخلوق ہے اور اللہ تعالی کا فعل کچھ مخلوق نہیں ہے۔ وصفاتہ فی الازل غیر محدثۃ ولا مخلوقۃ اور ازل میں صفات الہی
نہ پیدا ہوئی ہیں اور نہ مخلوق ہوئی ہیں ف یعنی نہ خود پیدا ہو گئی ہیں اور نہ اسنے پیدا کر دی ہیں بلکہ صفات کی شان
اسکی ذات پاک کے ساتھ ہی ہے فمن قال انہا مخلوقۃ او محدثۃ او وقف فیہا او شک فیہا فہو کافر باللہ تعالے
پس جو کوئی کہے کہ یہ صفات الہی مخلوق ہیں یا نئی پیدا ہو گئی ہیں یا اسکے بارہ میں توقف کرے یا انہیں شک لاوے
تو وہ اللہ تعالی سے کافر ہے ف توقف کے معنی یہ ہیں کہ بالفعل یہ یقین نہ کرے کہ یہ صفات یوں ہی ازلی قدیم ہیں اور
اسکے کہ سمجھ کر پہچانونگا تو وہ اسوقت کافر رہیگا یہانتک کہ یقین کرے کہ قدیم ہیں۔ والقرآن کلام اللہ فی المصاحف
مکتوب وفی القلوب محفوظ وعلی الالسن مقروء وعلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم منزل۔ اور قرآن اللہ تعالے کا
کلام ہے مصحفوں میں لکھا گیا اور قلوب میں حفظ کیا گیا اور زبانوں پر پڑھا گیا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا
وتلفظنا بالقرآن مخلوق وکتابتنا وقرائتنا لہ مخلوقۃ والقرآن غیر مخلوق اور قرآن کے ساتھ ہمارا تلفظ کرنا
مخلوق ہے اور ہمارا اسکو لکھنا و تلاوت کرنا بھی مخلوق ہے ولیکن خود قرآن پاک مخلوق نہیں ہے ف یعنی کلام الہی اسکی

صفت ازلی ہے ولیکن عوام پر شبہہ ہوتا تھا کہ ہم پڑھنے لکھنے مین اُسکے لفظ آواز و حروف سے نکالتے ہین ادراس سے
زیادہ یہ انکی نظر کلام نہین کرتی تو فرمادیا کہ تلفظ و قرارت و کتابت یہ ہمارے افعال مخلوق ہین اور قرآن عظیم مخلوق
نہین ہے سو تنبیہ) قدیم کہنا سلف صالحین وائمہ مجتہدین سے ثابت نہین اور نہ اسماء الحسنی مین ہے لہذا اللہ تعالے پر
قدیم کا اطلاق نہ چاہیے۔ جو پھر وہم ہوتا تھا کہ اللہ تعالی نے قرآن مین موسی و فرعون کے واقعات فرمائے حالانکہ
یہ سب حادث ہین تو قرآن قدیم ہونے کے کیا معنی ہین امام رح نے فرمایا۔ وما ذکرہ اللہ تعالی فی القرآن عن موسی
وغیرہ من الانبیاء علیہم السلام وعن فرعون وابلیس فان ذلک کلہ کلام اللہ تعالی اخبار اعنہم وکلام
اللہ تعالی غیر مخلوق وکلام موسی وغیرہ من المخلوقین مخلوق والقرآن کلام اللہ تعالی لا کلامہم اور جو کچھ
اللہ تعالی نے قرآن مین موسی وغیرہ انبیاء علیہم السلام کو یا فرعون و ابلیس وغیرہ کو ذکر کیا تو یہ سب اللہ تعالی کا کلام
ہے جو ان لوگون سے خبر فرمائی ہے اور یہ اللہ تعالی کا کلام مخلوق نہین اور موسی وغیرہ مخلوقات کا کلام البتہ مخلوق ہے اور قرآن
اللہ تعالی کا کلام ہے کچھ انکا کلام نہین ہے ف یعنی اللہ تعالی نے اپنے علم ازلی سے کلام قدیم ازلی فرمایا کہ مثلا موسی نے
یون کہا اور فرعون نے یہ جواب دیا حالانکہ اسوقت موسی و فرعون کا وجود نہین تھا پھر اسی کے موافق ابلیس سے جب
وہ پیدا ہوگیا ہے تب سرزد ہوا اور اسی کے موافق موسی علیہ السلام و فرعون سے مخلوق ہو جانے مین سرزد ہوا ہے تو کلام
اللہ تعالی ازلی غیر مخلوق ہے اور اسی کے موافق جو موسی وغیرہ سے سرزد ہوا وہ انکا کلام ہوا اور جیسے یہ لوگ مخلوق تھے
انکا کلام بھی مخلوق ہے۔ وسمع موسی کلام اللہ کما قال تعالی وکلم اللہ موسی تکلیما اور موسی نے کلام الٰہی کو سنا
چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا وکلم اللہ موسی تکلیما ف یعنی موسی علیہ السلام نے حقیقۃً کلام اللہ تعالی کو سنا اور وہ کلام ازلی ہے
اور موسی علیہ السلام حادث اور انکا سننا حادث ہے۔ وقد کان اللہ تعالی متکلما ولم یکن کلم موسی وقد کان
اللہ تعالی خالقا فی الازل ولم یخلق الخلق لیس کمثلہ شئی وہو السمیع البصیر فلما کلم موسی کلمہ بکلامہ الذی ہو لہ صفۃ
فی الازل اور بیشک اللہ تعالی متکلم تھا حالانکہ اسنے موسی سے کلام نہ کیا تھا اور بیشک اللہ تعالی خالق تھا ازل مین
حالانکہ اسنے خلق پیدا نہ کی تھی (اُسکی شان مین قیاس و وہم عاجز ہین کما قال تعالی) لیس کمثلہ شئی وہو السمیع البصیر یعنی
کوئی شی اسکے مثل نہین اور وہ سمیع بصیر ہے۔ پس جب اسنے موسی علیہ السلام سے کلام فرمایا تو اُس سے اپنے اسی کلام سے
تکلم کیا جو اللہ تعالی کی صفت ازلی ہے۔ وصفاتہ کلہا بخلاف صفات المخلوقین اور صفات الٰہی سب برخلاف
مخلوقین کی صفات کے ہین یعنی باہم کچھ مشابہت نہین ہے یعلم لا کعلمنا ویقدر لا کقدرتنا ویری لا کرؤیتنا ویسمع لا
کسمعنا اور جانتا ہے بدون مشابہت ہمارے جاننے کے اور وہ قدرت رکھتا ہے بلا تشبیہ ہماری قدرت کے اور وہ
دیکھتا ہے بدون مشابہت ہمارے دیکھنے کے اور سنتا ہے نہ اس تشبیہ کے ساتھ جیسے ہم سنتے ہین ف یعنی اللہ تعالے
و مخلوقات کی صفات مین کچھ مشابہت نہین ہے صرف لوگ اپنی زبان مین مشترک لفظ بولتے ہین۔ ویتکلم لا کلامنا
نحن نتکلم بالآلات والحروف واللہ تعالی یتکلم بلا آلۃ ولا حروف والحروف مخلوقۃ وکلام اللہ تعالی غیر مخلوق اور
اللہ تعالی کلام فرماتا ہے نہ مانند ہمارے کلام کرنے کے کہ ہم تو زبان و منھ و دانت وغیرہ آلات اور حروف سے کلام

کرستے ہین اور اللہ تعالی بدون کسی آلہ اور حروف کے کلام فرماتا ہی اور حروف تو مخلوق ہین اور اللہ تعالی کا کلام مخلوق
نہین ہی۔ واللہ تعالی لیس بجسم ولا جوہر ولا عرض اور اللہ تعالی جسم نہین ہی اور نہ جوہر اور نہ عرض ہی۔ عرض
اسکو کہتے ہین جو بغیر دوسری چیز کے خود قائم نہو جیسے خوشبو یا رنگ وغیرہ اور جوہر وہ جو کہ خود قائم ہو جیسے وہ چیز جس مین
خوشبو قائم ہو اور جسم ان دونون سے مرکب ہوا کرتا ہی اور جوہر جزو لا یتجزی کو بھی کہتے ہین۔ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ
اللہ تعالی جہم بن صفوان پر لعنت کرے کہ اسی نے لوگون مین جوہر و عرض و اجسام کی بحث کا دروازہ کھولا۔ واضح ہو کہ جس نے
اللہ تعالی کی شان مین کچھ تصور باندھا اسنے کبھی اللہ تعالی کی عبادت نہ کی بلکہ اس تصویر کی عبادت کی جو اسکے وہم
مین ہی۔ ولا حد لہ ولا ضد لہ ولا ند لہ ولا مثل لہ آمد اللہ تعالے کے واسطے حد و نہایت نہین ہی اور نہ اسکا کوئی ضد
یعنے مخالف و مانع ہی اور نہ اسکا کوئی شبیہ و شریک ہی اور نہ اسکا ہمسر و ہمجنس ہی قال تعالی لیس کمثلہ شئی وہو السمیع
البصیر اسکے مثل کوئی چیز نہین اور وہ سمیع بصیر ہی۔ ملا علی قاری رح نے کہا کہ حاصل کلام یہ ہی کہ اللہ تعالی نہ مخلوق کے
مشابہ ہی اور نہ کوئی مخلوق کسی طرح خالق عز وجل کے مشابہ ہی پس اللہ تعالی جل جلالہ نہ محدود ہی اور نہ گنتی مین ہی
اور نہ وہ تصور مین آسکتا ہی اور نہ اسکے بعض ہین اور نہ اسکے اجزا ہین اور نہ وہ مرکب ہی اور نہ اسکی انتہا ہی اور نہ اسکی
ماہیت اور نہ کیفیت مانند رنگ و خوشبو و سردی و گرمی وغیرہ کے جو اجسام وغیرہ مین ہوا کرتے ہین اور نہ وہ کسی
جگہ مین متمکن ہی اور نہ اسپر زمانہ جاری ہوتا ہی۔ ولہ ید و وجہ و نفس اور اللہ تعالی کے واسطے ید و وجہ و نفس ہی
فما ذکر اللہ فی القران من ذکر الوجہ پس جو ذکر کیا اللہ تعالے نے قرآن مین بیان وجہ سے کقولہ تعالے
کل شئی ہالک الا وجہہ۔ وقولہ تعالی فاینما تولوا فثم وجہ اللہ۔ وقولہ تعالی ویبقی وجہ ربک۔ وقولہ تعالی الا ابتغاء وجہ ربہ
الاعلی۔ ان آیات مین وجہ مذکور ہی۔ والید۔ اور جو ذکر کیا بیان ید سے کقولہ تعالی ید اللہ فوق ایدیہم۔ وقولہ بل یداہ
مبسوطتان۔ وقولہ خلقت بیدی۔ والنفس اور بیان نفس سے کقولہ تعالی لا اعلم ما فی نفسک۔ بالجملہ قرآن مین جو
ذکر وجہ و ید و نفس کا ہی فہو لہ صفات بلا کیف۔ تو یہ سب اللہ تعالی کی صفات ہین بلا کیفیت یعنی یہ بات مجہول ہی کہ
انکی کیفیت کیا ہی اور یہی ائمہ سلف اور فقہاء و علمائے راسخین کا قول ہی۔ علی قاری رح نے کہا کہ سلف صالحین
رضی اللہ عنہم اسی پر گذرے ہین اور کچھ تاویل نہین کرتے تھے اور پچھلون مین بعض نے تاویل کی ہی اسکو امام رح نے
منع فرمایا بقولہ ولا یقال ان یدہ قدرتہ او نعمتہ لان فیہ ابطال الصفۃ۔ اور یون نہ کہا جاوے کہ ید اللہ سے مراد
اللہ تعالی کی قدرت یا نعمت ہی کیونکہ ایسے کہنے سے صفت کا باطل کرنا لازم آتا ہی۔ وہو قول اہل القدر والاعتزال
اور یہ انکا کرنا فرقہ قدریہ و معتزلہ کا قول ہی۔ فرقہ قدریہ وہ بدتر گروہ ہی جو بندہ کو خود نیکی و بدی کا خالق کہتے ہین اور انھین
مین سے معتزلہ و روافض بھی ہین جنھون نے سلف صالحین صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کے طریقہ سے انحراف کیا
کیونکہ سلف رضی اللہ عنہم انکو صفات الہی بلا کیف کہتے ہین لہذا امام رح نے فرمایا۔ ولکن یدہ صفتہ بلا کیف ولیکن
ید اللہ اسکی صفت ہی بلا کیف۔ وغضبہ ورضاہ صفتان من صفاتہ بلا کیف اور غضب الہی اور رضائے الہی
یہ بھی دونون اللہ تعالی کی صفات مین سے ہین بلا کیف اور کسی مخلوق سے مشابہت نہین اور یہی اعتقاد حق ہی

فخر الاسلام رحمہ اللہ نے کہا کہ الوجہ والید کا اثبات ہمارے اعتقاد میں حق ہے لیکن ہمارا علم اسکو حاوی نہیں ہو سکتا پس
ہمکو اصل تو آیات قطعیہ سے یقینی معلوم ہے ہان کیفیت مجہول تو اصل سے انکار نہیں ہو سکتا اور فرقہ معتزلہ وغیرہ اسی جہت سے
گمراہ ہوگئے کہ کیفیات صفات کے ادراک سے عاجز ہوے تو انھون نے اصل صفات سے بھی انکار کردیا - یون ہی شمس الائمہ
سرخسی رح نے بھی ذکر فرمایا - علی القاری رحمہ اللہ نے کہا کہ احادیث صحیحہ مین جو عبارات متشابہات آئی ہین انمین بھی یہی حکم
واعتقاد ہے کہ انپر ایمان لاوے اور اپنی ہستی سے زائد انکی کیفیات کے پیچھے نہ پڑے منجملہ ان احادیث کے قولہ صلے اللہ
علیہ وسلم ان اللہ خلق آدم من قبضۃ قبضہا من جمیع الوان الارض وعجنت بالمیاہ المختلفۃ وسواہ ونفخ فیہ الروح فصار بشرا انا
حساسا بعد ان کان جمادا الحدیث - یعنی اللہ تعالی نے پیدا کیا آدم کو ایک مٹھی خاک سے جسکو لیا تمام اقسام زمین سے اور
وہ گوندھی گئی مختلف پانیون سے اور اسکو ٹھیک اعتدال پر درست کیا اور اسمین روح پھونکی پس وہ جماد کی حالت سے
حیوان حس وحرکت والا ہوگیا آخر حدیث تک - از انجملہ قولہ علیہ السلام ان قلوب بنی آدم کلہا بین الاصبعین من اصابع
الرحمن کقلب واحد یصرفہا کیف یشاء - یعنی آدمیون کے دل سب کے سب حضرت الرحمن کے اصابع سے دو اصبع کے
بیچ مین مانند ایک دل کے ہین انکو جیسے چاہتا ہے پھیرتا ہے - رواہ مسلم - از انجملہ قولہ علیہ السلام لا تزال جہنم تقول ہل من مزید
حتی یضع الجبار رب العزۃ فیہا قدمہ فینزوی بعضہا الی بعض فتقول قط قط الحدیث - پس اول حدیث مین بیان صفت اصابع
ہے اور اسمین بیان صفت قدم ہے - از انجملہ قولہ علیہ السلام ان اللہ یبسط یدہ باللیل لیتوب مسیء النہار ویبسط یدہ بالنہار
لیتوب مسیء اللیل حتی تطلع الشمس من مغربہا - رواہ مسلم - اسمین بیان ید اللہ کی صفت کا ہے - از انجملہ قولہ علیہ السلام الحجر
الاسود یمین اللہ فی ارضہ یصافح بہا عبادہ - یعنی حجر اسود زمین مین یمین اللہ ہے اسکے ساتھ بندون سے مصافحہ فرماتا ہے
اور حدیث ابو ہریرہ مین مرفوع آیا کہ جس نے مفاوضہ کیا حجر اسود سے تو یہی ہے کہ اسنے ید الرحمن سے مفاوضہ کیا - رواہ
ابن ماجہ - مترجم کہتا ہے کہ علامہ قاری رح نے بہت کم نمونہ کے طور پر لکھے ہین اور یہ احادیث شمار سے باہر ہین پھر
جیسے حجر اسود کی حدیث ہے یہ بالکل صریح ہے کہ تاویل یہان باطل ہے اور جو کوئی اسکو ظاہر معنی پر محمول کرے وہ کافر گمراہ ہے
بلکہ معنی اس سے صفات الٰہی ہین اور عقول بیچارے اسکے ادنی مخلوق ہین یہ انپر ایمان لانے سے سرفراز ہین اور اگر
اسکی حقیقت وکیفیت ادراک کرنے کی بے ادبی کرین تو نامعقول ہین کیونکہ جیسی ذات باری عز شانہ ادراک سے
عالی متعالی ہے ویسے ہی اسکے تمام صفات وہم وادراک سے برتر ہین اور انپر ایمان لانا یہ بالفعل کمال ہے اور عارفون کے
واسطے ایک منظر مشاہدۂ عالی وحسن الحال ہے جسکا قیاس مین لانا بالکل محال ہے - پھر قاری رح نے لکھا اور امام
ابو حنیفہ رح سے پوچھا گیا کہ حدیث مین وارد ہوا کہ اللہ تبارک وتعالی آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے تو جواب دیا کہ ہان
بلا کیف - یعنی تمہاری عقل اسکی کیفیت کی چون وچرا کے لائق نہین ہے اور نہ تم نزول کو مشابہ کسی مخلوق کے نزول
کے قیاس کرو کہ یہ تشبیہ کفر ہے - قاری رح نے لکھا کہ اور جیسے وارد ہوا کہ اللہ تعالی نے پیدا کیا آدم کو - علی صورۃ الرحمن
تو ایسی آیات واحادیث کو جسطرح وارد ہین اسی طرح ظاہر پر رکھنا چاہیے اور یہ قطعی ہے کہ حضرت باری تعالی جسم وجسمانیات
ومشابہت مخلوقات سے پاک برتر ہے اسمین کوئی صفت حدوث کی نہین ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ

فرمایا کہ ہم دلی اقرار کرتے ہین کہ اللہ تعالی عرش پر مستوی ہوا بدون اسکے کہ اللہ تعالی کو عرش کی کوئی احتیاج ہو یا عرش پر
اسکا ٹھہراو اور قرار ہو بلکہ وہی عز وجل عرش کا اور عرش کے سواے سب کا حافظ قیوم ہی آسی کی حفاظت و قیومیت سے
سب قائم ہین سو پناہ اللہ تعالی کی اگر آسکو کسی چیز کی احتیاج ہو تو وہ عالم پیدا کرنے اور اسکی تدبیر کا قادر نہوتا اور عرش کو
تو آسنے پیدا کیا ہی اور وہ عرش سے پہلے تھا پس وہ احتیاج و مشابہت سے منزہ ہی انتہی مترجما - امام مالک رح سے
کسی نے عرش کا استوار پوچھا تو اچھا جواب دیا کہ استوار ہونا تو معلوم ہی اور کیفیت مجہول ہی یعنے اسکے ادراک کی
طاقت نہین ہی اور اسپر ایمان لانا واجب ہی اور پوچھنا بدعت ہی - قاری رح نے کہا کہ یہی طریقہ سلف رضی اللہ عنہم کا ہی
اور یہی بہت راست و سلامت ہی - بعضے شافعیہ نے نقل کیا کہ امام الحرمین استاذ امام غزالی کے ابتدار مین تاویل کرتے
پھر آخر عمر مین اس سے رجوع و توبہ کی اور ذکر کیا کہ سلف صالحین رضی اللہ عنہم اجمعین نے تاویل سے منع کرنے پر
اجماع کیا ہی پس تاویل کرنا حرام ہی - یہ قول ہمارے اصحاب ماتریدیہ کے موافق ہی - ابن الہمام رح نے تاویل کا جواب
اس صورت مین رکھا ہی کہ جب بعضے عوام بالکل نہ سمجھ سکین اور ضرورت پڑے تو جائز ہی کہ تاویل کر دی جاوے -
علی قاری رح نے کہا کہ عقیدہ طحاویہ کے شارح نے لکھا کہ یون کہنا نہ چاہیے کہ رضای الٰہی سے مراد ارادہ اکرام ہی
اور غضب الٰہی سے مراد ارادۂ انتقام ہی کیونکہ یون کہنے سے صفت کی نفی ہوئی جاتی ہی - اور قاری رح نے لکھا کہ
ظاہر قرآن کو بغیر موجب کے اپنی ظاہر و حقیقت سے پھیرنا حرام ہی و اقول بلکہ تعمدا ایسین جماعت علماء کے نزدیک کفر ہی
اب حاصل کلام یہ ہی کہ جو ذکر قرآن و احادیث صحیحہ مین ید و وجہ و عین و یمین و قدم و استوا و نزول وغیرہ کا وارد ہی
تو یہ اللہ تعالی کی صفات ہین اور ہمارے محاورہ مین ایسے الفاظ اعضار وغیرہ کے معنی مین ہین اور ہمکو خوب معلوم ہی
کہ اللہ تعالے کے مانند و مشابہ و مثل کوئی چیز نہین ہی تو قطعی معلوم ہی کہ یہ اللہ تعالی کی صفات ہین اور رہا یہ کہ وہ کیونکر
اور کس کیفیت سے ہین تو جیسے ذات الٰہی مین کیونکر اور کس کیفیت کو گنجایش نہین ہی ویسے ہی اسکے صفات بھی
وہم و خیال سے برتر ہین پس ہم جانتے ہین کہ ذات الٰہی او جملہ صفات الٰہی ازلی برحق ہین کوئی چیز ایسین حادث نہین
اور نہ کبھی اسکو تغیر ہی اور نہ وہان زمانہ و مکان کو دخل ہی بلکہ زمانہ و مکان و عقل و حواس سب اسکے مخلوقات ہین
اور ہم اسکی کسی صفت سے انکار نہین کرتے ہین پس سلف صالحین رضی اللہ عنہم اور تابعین صالحین رحمہم اللہ اور ائمہ مجتہدین
و علمار ربانیین و اولیاے کرام بالاجماع سب اسی طریقہ پر ہین - پھر امام اعظم رح نے فرمایا - وخلق اللہ تعالی الاشیاء
لا من شیء اور اللہ تعالی نے مخلوقات کو پیدا کیا نہ کسی چیز سے ف یعنی کوئی مادہ پہلے سے نہ تھا جس سے اشیاء کو پیدا کیا
بلکہ بے مادہ و بے مثال کے ابداع و اختراع فرمایا ہی - وکان اللہ عالما فی الازل بالاشیاء قبل کونہا اور اللہ تعالی
ازل مین اشیار کا عالم تھا قبل انکے وجود کے ف یعنی جیسے بعد پیدا کرنے کے عالم ہی اسکا علم اول و آخر یکسان ہی
کیونکہ زمانہ ان مخلوقات پر جاری ہی اور آسنے تو زمانہ پیدا کیا ہی - وہو الذی قدر الاشیاء وقضاہا اور اسی نے
اشیاء کو مقدر کیا اور قضار کیا - ولا یکون فی الدنیا ولا فی الآخرۃ شیء الا بمشیتہ وعلمہ وقضائہ وقدرہ وکتبہ
اور نہ ہوگی کوئی چیز دنیا مین اور نہ آخرت مین مگر اسی کی مشیت - یعنی چاہنے سے اور علم سے اور قضاء و قدر سے اور

لکھے سے - ولکن کتبہ بالوصف لا بالحکم - ولیکن اسکا لکھنا بوصف ہی نہ بحکم ف شلاً یہ چیز فلان وقت یون ہوگی اور لکھنا
بحکم نہین ہی شلاً یون ہوجا - امام اعظم رح نے کتاب الوصیۃ مین فرمایا پھر ہم اقرار کرتے ہین کہ تقدیر بھلائی و برائی کی سب
اللہ تعالی ہی کی طرف سے ہی لقولہ تعالی قل کل من عند اللہ - یعنے کہدے اے محمد کہ اللہ تعالی ہی کیطرف سے کل ہی
اور جسنے گمان کیا کہ بھلائی یا برائی غیر کی طرف سے ہوتی ہی تو وہ اللہ تعالی سے کافر ہوا اور اسکی توحید باطل ہوئی
بشرطیکہ اسکی توحید ہو - انتہی مترجما - اور امام اعظم رح نے کتاب الوصیۃ مین نوشتہ تقدیر کے واسطے حدیث کے ساتھ اس
آیت کو لکھا قال تعالی وکل شئ فعلوہ فی الزبر وکل صغیر وکبیر مستطر - وقاری رح نے لکھا کہ حاصل یہ کہ جو بھلائی و برائی وگوارا
و ناگوار کہ بندہ سے موافق مقدر ازلی کے واقع ہوتی ہی وہ اللہ تعالی ہی سے ہوتی ہی جو اللہ تعالی کی مشیت مین ہی وہ ہوا اور
جو نہین وہ نہوا - اگر وہم ہو کہ قضاے الہی پر راضی ہونا ضرور ہی اور کفر جب قضاے الہی ہوا تو اسپر راضی ہونا چاہیے لیکن
کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہی تو یہ مغالطہ ہی اور جواب یہ ہی کہ کفر قضاے الہی نہین ہی کیونکہ قضاے الہی تو اللہ تعالی کی صفت ہی
اور کفر بندہ کا فعل ہی یہ دونون مبائن ہین پس کفر مقضی ہی نہ قضا اور اللہ تعالی نے اپنی حکمت و مشیت سے کفر کو پیدا
کردیا اور اسمین کوئی اعتراض نہین ہی اور جس بندے نے کفر کو اپنے ارادہ و اختیار سے حاصل کیا وہ کافر مذموم ہی اور
خالق عزوجل کیطرف کچھ وہم نہین ہوسکتا ہی مسئلہ جو کوئی اپنی ذات کے کفر پر راضی ہو بالاتفاق کافر ہی اور جو کوئی غیر کے
کفر پر راضی ہو دو صورتین ہین اگر کفر کو پسند کرتا ہی تو بھی کافر ہی اور اگر غیر کی ایذا وغیرہ سے چاہا کہ اس سے ایمان چھین جاوے

تو اصح یہ ہی کہ کافر نہوگا کذا فی التاتارخانیہ اور موید اسکا قولہ تعالی ربنا اطمس علی اموالہم واشدد علی قلوبہم فلا یومنوا حتی یروا
العذاب الالیم - موسی علیہ السلام نے فرعونیون کو کہا تھا جیسا کہ اللہ تعالی نے کلام ازلی مین حکایت فرمایا ہی - والقضاء
والقدر والمشیۃ صفاتہ فی الازل بلا کیف اور قضاء وقدر و مشیت یہ اللہ تعالی کی صفات ہین ازل مین بلا کیف
ف یعنی مانند دیگر صفات و آیات متشابہات کے انکی کیفیت مجہول ہی - ویعلم اللہ تعالی المعدوم فی حال عدمہ معدوما
ویعلم انہ کیف یکون اذا اوجدہ ویعلم اللہ الموجود فی حال وجودہ موجودا ویعلم انہ کیف یکون فناؤہ ویعلم اللہ القائم
فی حال قیامہ قائما فاذا قعد علمہ قاعدا فی حال قعودہ من غیر ان یتغیر علمہ او یحدث لہ علم ولکن التغیر واختلاف الاحوال
یحدث فی المخلوقین - اور اللہ عزوجل معدوم کو اسکے حالت عدم مین معدوم جانتا ہی اور یہ بھی جانتا ہی کہ جب اسکو ایجاد
فرماویگا تو وہ کس کیفیت سے ہوگا اور اللہ عزوجل موجود کو اسکی حالت وجود مین موجود جانتا ہی اور یہ بھی جانتا ہی کہ اسکا فنا کس کیفیت سے
ہوگا - اور اللہ تعالی شلاً کھڑے ہوے کو اسکے کھڑے ہونیکی حالت مین جانتا ہی اور یہ بھی جانتا ہی کہ کس کیفیت سے بیٹھیگا اور جب بیٹھا تو
اسکو بیٹھے ہونیکی حالت مین جانتا ہی ان سب تغیر مختلف حالتون مین اسکو جانتا ہی بدون اسکے کہ اللہ تعالی کے علم مین کچھ تغیر ہو یا اسکے
علم مین کوئی جدید بات پیدا ہو ولیکن تغیر و اختلاف احوال پیدا ہونا ان مخلوقات مین ہی - خلق اللہ الخلق سلیما من الکفر والایمان ثم
خاطبہم وامرہم ونہاہم فکفر من کفر بفعلہ وانکارہ وجحودہ بخذلان اللہ تعالی ایاہ وآمن من آمن بفعلہ واقرارہ وتصدیقہ
بتوفیق اللہ تعالی ایاہ ونصرتہ لہ - اللہ تعالی نے اپنی خلق کو کفر و ایمان دونون سے سالم پیدا کیا پھر انکو خطاب فرمایا اور حکم
کیا اور نہی فرمائی تو پھر جس نے کفر کیا اسنے کفر کیا اپنے فعل و اپنے انکار اور اپنے نہ ماننے سے باینکہ اللہ تعالی نے اسکو خوار کیا

اور اسکی نصرت متروک فرمائی اور جو کوئی ایمان لایا تو وہ ایمان لایا اپنے فعل سے اور اپنے اقرار و تصدیق سے باینکہ اسکو اللہ تعالی نے توفیق دی اور اسکی نصرت فرمائی ف امام رح نے جو یہان بیان فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ جو مخلوق پیدا ہوتی ہی نہ وہ کافر ہوتی ہی نہ مومن بلکہ فطرت سالم ہوتی ہی کقولہ علیہ السلام کل مولود یولد علی الفطرۃ الخ الصحیحین - اور بعض آیات و احادیث دلالت کرتی ہین کہ بعضے مخلوق کافر ہین اور بعضے مومن ہین تو علی قاری رح نے افادہ فرمایا کہ انکا کفر و ایمان علم الٰہی مین ہی یعنے پیدا کیا تو سالم پیدا کیا ولیکن وہ اپنے علم ازل مین جانتا تھا کہ یہ کافر ہوگا یا مومن تو یہان بیان فطرت پیدایش کا ہی اور آیات و احادیث مین بیان علم الٰہی کا ہی یہ اَور ہی اور وہ اَور ہی منجملہ آیات کے قولہ تعالی ولقد ذرانا لجہنم کثیرا من الجن والانس لہم قلوب لا یفقہون بہا الآیۃ - یعنی ہمنے اپنی عظمت و حکمت سے پیدا کر دیا جہنم کے لیے بہتون کو جن و انس سے جنکے دل ایسے ہین کہ انسے سمجھتے نہین ہین آخر آیت تک - اور منجملہ احادیث کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالی کا فرمان حکایت فرمایا کہ خلقت ہولاء للجنۃ ولا ابالی وخلقت ہولاء للنار ولا ابالی - یعنی مین نے اس گروہ کو جنت کے لیے پیدا کیا اور مجھے پروا نہین ہی اور مین نے اس گروہ کو جہنم کے لیے پیدا کیا اور مجھے پروا نہین ہی - وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم فرغ ربکم من العباد فریق فی الجنۃ وفریق فی السعیر - تمھارا رب بندون سے فارغ ہوا ایک فریق جنت مین اور ایک فریق دوزخ مین ہی - اور حدیث جامع مانع یہ ہی اعملوا فکل میسر لما خلق لہ - تم لوگ عمل کرو کہ ہر ایک جسکے لیے پیدا کیا ہی اسی کی آسانی دیا گیا ہی یعنی وہی کام اسکو میسر آویگا - امام اعظم رح نے فرمایا - اخرج ذریۃ آدم علیہ السلام من صلبہ اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام کی ذریات کو انکی پشت سے نکالا ف یعنی ایک تو نسل آدم علیہ السلام جو مرد و عورتون کے ازدواج سے پیدا ہوتی ہی یہ تو معائنہ ہی ولیکن اس سے پہلے آدم علیہ السلام کی پشت سے قیامت تک کے تمام ذریات کو عہد لینے کے لیے ایکبارگی طبقہ طبقہ نکالا - علی صور الذر بیض و سود بصورت چھوٹے چیونٹیون کے سپید و سیاہ - فجعلہم عقلاء فخاطبہم الست بربکم قالوا بلی - سو انکو عاقل کر کے خطاب فرمایا - الست بربکم یعنے کیا مین تمھارا رب نہین ہون - قالوا بلی - بولے کہ کیون نہین یعنے بیشک تو ہمارا رب ہی - وامرہم ونہاہم فاقروا لہ بالربوبیۃ فکان ذلک منہم ایمانا فہم یولدون علی ذلک اور انکو حکم کیا یعنے ایمان و خیر کا اور انکو منع کیا یعنے شرک و شر سے سو ان سبھون نے اللہ تعالی کے واسطے اسکی ربوبیت کا اقرار کیا سو یہ تو ان لوگون سے ایمان تھا بس وے اسی حال پیدا ہوتے ہین ف یہی فطرت اسلامی ہی - ومن کفر بعد ذلک فقد بدل وغیر ومن آمن وصدق فقد ثبت علیہ وداوم اور جس نے اسکے بعد کفر کر لیا تو اسنے تو وہ حالت بدل ڈالی و متغیر کر دی اور جس نے ایمان ظاہر کیا اور تصدیق کی تو وہ دین اول پر ثابت رہا و مداومت کی ف اگر وہم ہو کہ ہم کو تو یہ اقرار یاد نہین ہی - جواب دیا گیا کہ یہ اللہ تعالی کی طرف سے امتحان ہی اور اگر یاد ہوتا تو انبیاء علیہم السلام یاد دلانے والے بھیجنے کی ضرورت نہوتی سو ہم پر ایمان بالغیب فرض ہی اور اگر وہم ہو کہ جو بات آدمی بھول گیا اسپر کچھ الزام نہین ہی تو جواب یہ کہ یاد دلانے پر نہ مانو گے تو الزام شدید ہی ہمنے بہت سے اعمال بُرے کیے اور بھول گئے حالانکہ اللہ تعالی نے فرمایا - احصاہ اللہ ونسوہ - یعنی اللہ تعالی نے انکا شمار کر دیا ہی اور وے خود بھول گئے ہین - یعنے اعمال پر عذاب و ثواب ہوگا - واضح ہو کہ روح ہی

نسیان نہین ہی بلکہ یہ نسیان اِس جسم وحواس کے مکدر کرنے سے ہو جاتا ہی حتی کہ بعض امور کو یاد دلانے سے آدمی یاد کر جاتا ہی اور آخرت مین اِن اعمال کو جنھین یہان بھولا ہی صاف یاد کریگا اور اسپر لازم ہونگے - ولم یجبر احدا من خلقہ علی الکفر ولا علی الایمان ولا خلقھم مومنا ولا کافرا - اور اللہ تعالی نے قہر کے ساتھ مجبور نہین کیا کسی کو اپنی خلق مین سے کفر پر اور نہ ایمان پر اور نہ انکو مومن پیدا کیا اور نہ کافر پیدا کیا - ولکن خلقھم اشخاصا والایمان والکفر فعل العباد ولیکن انکو اشخاص پیدا کیا ہی (یعنی بحالت فطرت) اور اِس حالت پر ایمان بالغیب کو ظاہر اور تصدیق کرنا یا اِس حالت کو متبدل و متغیر کر کے انکار و کفر کرنا یہ خود بندون کا فعل ہی ف یعنی بندون کے اختیار سے ہی قہری مجبوری سے نہین ہی یعلم اللہ تعالی من یکفر فی حال کفرہ کافرا فاذا آمن بعد ذلک علمہ مومنا فی حال ایمانہ من غیر ان تغیر علمہ وصفتہ - جو شخص کفر کرتا ہی اللہ تعالی اُسکو اُسکے حال کفر مین کافر جانتا ہی پھر جب اِسکے بعد ایمان لایا تو اِسکے حال ایمان مین مومن جانتا ہی بغیر اِسکے کہ اللہ تعالی کا علم و صفت متغیر ہو ف یعنی علم الٰہی پر زمانہ جاری نہین ہی اُسکا علم ہر حال مین اپنی شان پر بدون تغیر کے ہی اور تغیرات حوادث و مخلوقات مین ہی وجمیع افعال العباد من الحرکۃ والسکون کسبھم علی الحقیقۃ اور تمام افعال بندون کے از قسم حرکت ہون یا از قسم سکون ہون یہ افعال انھین بندون کی کمائی در حقیقت ہین ف اور اِنکی پیدا کی ہوئی چیزین نہین ہین واللہ تعالی خالقھا - اور خالق ان افعال کا اللہ تعالی ہی ف وقد قال تعالی واللہ خلقکم وما تعملون - اللہ تعالی نے پیدا کیا تمکو اور اسکو جو تم کرتے ہو یعنے تمھارے کام و فعل کو - اور آیات اِسمین بہت ہین کہ خالق کسی چیز کا سوائے اللہ تعالی کے کوئی نہین ہی - امام رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ مین فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہین کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہی سو جب فاعل خود مخلوق ہو تو اِسکے افعال بدرجہ اولی مخلوق ہین انتہی مترجما پس اللہ تعالی بندون کے افعال کا پیدا کرنے والا ہی - والمعاصی کلھا بعلمہ وقضائہ وتقدیرہ ومشیتہ لا بمحبتہ ولا برضائہ اور سب گناہ چھوٹے ہون یا بڑے ہون اللہ تعالی کے علم و قضا و تقدیر و مشیت کے ساتھ ہین کچھ اِسکی محبت سے نہین اور نہ اِسکی رضامندی سے - ولا بامرہ اور نہ اِسکے حکم سے ہین - وہی اور یہ افعال بندون کے خواہ بھلے ہون یا بُرے ہون - کلھا بمشیتہ وعلمہ وقضائہ وقدرہ سب کے سب اللہ تعالے کی مشیت و علم و قضا و قدر سے ہین ف یعنی اگرچہ بندون کی کمائیان ہین - والطاعات کلھا ایا ما کانت واجبۃ بامر اللہ تعالی وبمحبتہ وبرضائہ اور طاعات کوئی ہون سب کے سب ثابت ہین اللہ تعالی کے حکم کے ساتھ اور اِسکی محبت و رضامندی کے ساتھ - ف حاصل یہ کہ کل افعال بندون کے اللہ تعالی کے مخلوق ہین ان مین سے جو معاصی ہین وہ اللہ تعالی کے حکم و محبت و رضامندی کے ساتھ نہین ہین اور جو طاعات ہین وہ حکم و محبت و رضامندی کے ساتھ ہین پھر یہ معاصی و طاعات دونون اللہ تعالی کے علم و مشیت و تقدیر کے ساتھ ہین - والانبیاء علیھم السلام کلھم منزہون عن الصغائر والکبائر والکفر والقبائح اور انبیاء علیھم السلام سب کے سب بالکل پاک ہین صغیرہ و کبیرہ گناہون اور کفر و ہر طرح کے قبائح سے ف انبیاء مین سے اول آدم علیہ السلام اور آخر محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہین اور درمیان ہین مشہور و غیر مشہور بہت گذرے جنکی تعداد اللہ تعالی کو معلوم ہی اور جہ آدم علیہ السلام کی مبعوث سے

انکار کرے تو کفر ہی - اور واضح ہو کہ گناہ صغیرہ و کبیرہ شرع مین معروف ہین اور کفر سے نکلکر جو ایمان مین جو داخل ہوا اُس آدمی کی ابتدائی حالت ہی اور غفلت وغیرہ سے اُس سے صغیرہ یا کبیرہ گناہ ہوجاتے ہین - اب واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کا حال یہ ہی کہ اپنے سواے عام مومنون کے ایمان کے اعلیٰ درجہ سے بھی انکی منزلت بڑھی ہوئی ہی تو وہ اس حد ہی مین نہین ہین کہ صغیرہ و کبیرہ بمعنی معروف ایسے صادر ہوں ہان انکے مرتبہ کے مناسب جو امور ہین کبھی انہین لغزش ہو سکتی ہی ولیکن یہ لغزش اس صغیرہ گناہ کے معنی مین نہین ہی کیونکہ یہ انکی حد ہی نہین ہی لہذا امام رح نے فرمایا وقد کانت منهم زلات اور البتہ انبیاء سے یعنی بعض سے کچھ لغزش ہوگئی ہی ف علی قاری رح نے ابن الہمام رح سے نقل کیا کہ جمہور اہل سنت کے نزدیک انبیاء صغائر و کبائر سے معصوم ہین مگر سہو سے صغیرہ ہو سکتا ہی اور بعض اہل السنۃ نے سہو کو ممنوع کہا ہی ولیکن اصح یہ ہی کہ سہو و نسیان جائز ہی اور حاصل یہ کہ اہل سنت مین سے کسی نے ممنوع کا ارتکاب انبیاء علیہم السلام سے قصد کے ساتھ تجویز نہین کیا مگر بطور سہو و نسیان کے جائز قرار دیا ہی - مترجم کہتا ہی کہ غور کے بعد ظاہر ہوگا کہ جن اہل سنت نے سہو سے منع کیا ہی انکی مراد یہ ہی کہ جو مفہوم سہو کا ہم لوگ سمجھتے ہین یہ سہو انکی شان نہین ہی اور کلام اسی مین ہی تو یہ سہو نہین ہی ولیکن انکے مرتبہ مین ایک سہو کی شان ہی کہ اسکا نام سہو ہی تو وہ سہو جائز ہی اور وہ نہ صغیرہ ہی نہ کبیرہ ہی بلکہ اس لحاظ سے اسکا نام لغزش و زلت ہی جیسا کہ امام رح نے کہا پس معلوم ہوا کہ کچھ اختلاف حقیقت مین نہین ہی والحمد للہ علی ذلک - ومحمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبیہ وعبدہ ورسولہ وصفیہ لم یعبد الصنم ولم یشرک باللہ طرفۃ عین قط ولم یرتکب صغیرۃ ولا کبیرۃ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے نبی و بندے و اسکے رسول و برگزیدہ ہین کبھی آپ نے نہ بُت پوجا اور نہ کسی اور طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ پلک مارنے برابر کبھی شرک کیا اور نہ کبیرہ و صغیرہ کے کبھی مرتکب ہوئے ف یہ قطعی یقینی ہی اور کسی ظاہر آیت سے اگر کوئی عامی کچھ شبہہ کرے تو یہ اُسکی غلط فہمی ہی اُس نے شان نبوت کو سمجھا نہین اور خصوص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مرتبہ کہ وہ سب انبیاء و رسل سے اعلیٰ و افضل ہین نسب آپ کا محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرۃ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان یہانتک نسب معروف ہی اور آگے تاریخ مین اختلاف ہی - وافضل الناس بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکر الصدیق - اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب لوگون سے افضل ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ ہین ف ابو بکر الصدیق بن عثمان بن عامر بن کعب بن سعد بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب القرشی التیمی - آپ سب اولیاے اولین و آخرین سے افضل ہین باجماع امت و احادیث صحیحہ - ثم عمر بن الخطاب پھر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ہین ف عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن ریاح بن عبد اللہ بن قرط بن رزاح بن عدی بن کعب القرشی العدوی - ثم عثمان بن عفان پھر عثمان رضی اللہ عنہ ہین ف عثمان بن عفان بن العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصی بن کلاب القرشی الاموی - آدم علیہ السلام سے لیکر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم تک کسی فرد بشر کو کسی پیغمبر کی دو بیٹیان نکاح مین نہین ملین سواے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے - ثم علی

بن ابیطالب۔ پھر علی بن ابی طالب ہین کرم اللہ وجہہ ف علی بن ابی طالب بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف القرشی الہاشمی لفضائل جلیلہ ومناقب کبیرہ آپکے بیشمار ہین۔ عقائد نسفی مین زیادہ کیا کہ ان چارون خلفاے راشدین کے بعد باقی عشرہ مبشرہ ہین یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دس کے قطعی جنتی ہونے کی بشارت دی جو مشہور مستفیض ہے ان دس مین چارون خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم ہین اور چھ باقی حضرت طلحہ بن عبید اللہ و زبیر بن العوام و سعد بن ابی وقاص و عبد الرحمن بن عوف و سعید بن زید بن عمرو بن نفیل اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم اجمعین ہین۔ پھر فضیلت مین اہل بدر پھر اہل احد پھر اہل بیعۃ الرضوان ہین۔ اور مترجم کہتا ہی کہ جنتی ہونے کی بشارت حضرت فاطمہ وحسن وحسین وخدیجہ کبری وعائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم نیز مشہور ہی اور احاد احادیث صحیحہ مین جمیع صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے جنتی ہونے کی بشارت ہی لیکن یہ روایات مشہور متواتر نہین ہین اور شیخ عبد الحق رحمہ اللہ نے کتاب تحقیق الاشارہ فی تعمیم البشارہ مین اس مقام کو تفصیل سے بیان کیا ہی۔ واضح ہو کہ عقائد نسفی مین یہان چند عقائد زیادہ کیے اول یہ کہ جمیع انبیاء ورسولون مین سے افضل محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم ہین۔ دوم آپ کی امت سب امتون سے بہتر ہی۔ سوم آپ کی شریعت سب شرائع سے اکمل اور سب دینون کی ناسخ ہی۔ چہارم آپ کی تمام امت مین آپکے اصحاب سب سے بہتر ہین۔ پنجم خلفاے راشدین کی خلافت اسی ترتیب سے ہی۔ ششم خلافت تیس سال ہی پھر بادشاہت وامارت ہی۔ ہفتم مسلمانون کے لیے دنیاوی انتظام مین ایک امام ضرور ہی جو احکام نافذ کرے وحدود قائم کرے اور لشکرون کو آراستہ کرے اور صدقات وزکوۃ وصول کرے اور تغلب کرنے والون ورہزنون کو مغلوب کرے اور جمعہ وعیدین کو قائم کرے اور لوگون کی منازعات فیصل کرے اور بغیر وارث بچون کا نکاح کرے اور غنیمت جہاد کو تقسیم کرے۔ ہشتم یہ امام ظاہر ہونا ضرور ہی یعنی اسطرح نہو کہ جیسے شیعہ اپنے امام کو خوف سے بالکل غائب کہتے ہین اور انکے منتظر ہین کیونکہ ایسے امام کا ہونا ونہونا برابر ہی۔ نہم یہ امام قریش سے بناوین غیر سے نہ بناوین ف یعنی جب جماعت مسلمانون کی اختیار سے تجویز کرے تو قریش سے ہو اور اگر انکا انتظام درہم برہم ہو اور کوئی غلبہ کرکے خلافت حاصل کرے تو وہ امام ہی اسکی طاعت واجب ہی یا کوئی حاکم کسی کفرستان کو فتح کرکے اسلام کا تابع کرے تو اپنے غلبہ پر وہ امام ہی اس سے مخالفت روا نہین ہی۔ دہم مقصود امام سے اوپر مذکور ہوا تو یہ ضرور نہین کہ وہ بنی ہاشم ہو یا معصوم ہو اور نہ سب سے افضل ہو مگر یہ ضرور ہی کہ وہ عاقل بالغ مسلمان آزاد اور مرد ہو سیاست والا وقدرت والا ہو کہ احکام نافذ کرسکے وحدود اسلام کی حفاظت کرسکے اور شوکت سے ظالم سے مظلوم کا انصاف دلاوے اور ولایت مطلقہ کی شرائط پوری ہون یعنی جو فقہ کے قاضی وگواہ مین مذکور ہین۔ یازدہم صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے جسکو یاد کرے صرف بھلائی ہی کے ساتھ یاد کرے۔ دوازدہم ملا علی قاری رح نے شرح فقہ اکبر مین لکھا کہ خلافت علی کرم اللہ وجہہ برحق ہی اور جس نے آپکے ساتھ لڑائی کی اسنے خطا کی صحیح یہ ہی کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی کہنا جائز ہی بدلیل حدیث یا عمار تقتلک الفئۃ الباغیۃ۔ یعنی اے عمار تجھکو گروہ باغی قتل کریگا۔ مترجم کہتا ہی کہ حدیث سے اتنا نکلا کہ جس وقت تجھے قتل کرینگے وہ بغاوت کی حالت مین ہونگے۔ پھر جب بغاوت ختم ہوگئی تو اب وہی لفظ کرکے کہنا جائز ہی یا نہین تو ظاہر یہ ہی کہ اگر بہ نیت

کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ لڑائی کے وقت معاویہ رضہ کس صفت پر تھے تو جواب یہ کہ باغی تھے اور
پوچھا جاوے کہ اب باغی کہین تو جواب یہ کہ نہین بقولہ تعالی ولا تنابزوا بالالقاب - واللہ اعلم - واضح ہو کہ ملا علی قاری
نے ذکر فرمایا کہ خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی قطعی اجماعی ہے اور صحیح روایت ہے کہ جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہید ہوے
تو آپ باہر تھے اور مدینہ منورہ مین باغیون سے فتنہ پھیلا اور باغیون نے چاہا کہ مدینہ پر غالب ہو جاوین اور لوگون کو قتل
کرین تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس فتنہ کو فرو کرنا چاہا پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے خلافت پیش کی آپ نے انکار
کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اسطرح شہید ہونا ایک امر عظیم قرار دیا اور لوگون کو اپنے پاس سے منع کر دیا اور اپنے
گھر بیٹھ رہے پھر لوگون نے خلافت کو حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ پر پیش کیا آپ نے بھی انکار کیا اور اس سے کراہت کی پھر
انھون نے زبیر رضی اللہ عنہ پر خلافت پیش کی کہ سرداری قبول کرو اور ہم تمھاری فرمانبرداری کو موجود ہین آپ نے بھی
انکار کیا اور یون ہی حضرت عثمان رض کی اسطرح شہادت کو امر عظیم قرار دیا اسمین تین روز گذر گئے چوتھے روز مہاجرین و انصار
نے جمع ہو کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے مکان پر ہجوم کیا اور خوشامد کی اور آپ کو اللہ تعالی کی قسم دلائی کہ اسلام کی حفاظت
کرین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دار الہجرۃ کی حفاظت کرین پس آپ نے بعد غدرت کے اسکو قبول کیا اور
یہ بھی دیکھا کہ مصلحت اسلام و اہل ایمان کے لیے اسی مین ہے کہ مین قبول کرون کیونکہ وہ بھی جانتے تھے اور دیگر صحابہ
رضی اللہ عنہم بھی مانتے تھے کہ سب سے افضل آپ ہی ہین پس سب نے آپ سے بیعت کی - اور یہ جو بعضے جھوٹے لوگ
کہتے ہین کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما نے آپ سے کراہت کے ساتھ بیعت کی تھی بالکل غلط ہے - اور مترجم کہتا ہے کہ
اسیطرح معاویہ رضی اللہ عنہ کو بھی آپ کے صدق خلافت مین کچھ شک و انکار نہ تھا - پھر جب آپ خلیفہ ہو گئے تو ایک
جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کو انتظار تھا کہ ان باغیون کے قتل و قصاص کا حکم دینگے جو واقعہ حضرت عثمان رض مین شریک
تھے اور شام مین معاویہ رض کو بھی یہی انتظار تھا کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اولیا رمین سے امیر معاویہ رض زیادہ قریب
تھے اور خون ناحق کا مطالبہ ولی کو پہونچتا ہے اور ان باغیون کو ہرگز اپنے امام برحق و خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کا شہید کرنا روا نہ تھا - حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیون کو قتل نہین کیا اور یہ آپ کا اجتہاد تھا اور ہم یقین کرتے ہین
کہ وہ اجتہاد صحیح تھا اور علی قاری رحمہ اللہ نے اسکو یون نقل کیا ہے کہ باغیون نے تاویل کی تھی اور انکی جماعت کثیر تھی اور
باغیون کا حکم یہ ہے کہ باغی لوگ جب امام عدل کے فرمانبردار ہو جاوین تو جو کچھ انھون نے حالت بغاوت مین اہل عدل
کے مال و جان مین تلف کیے یا زخم پہونچائے ہین انسے اسکا مطالبہ نہ کیا جاوے اور حالت لڑائی مین جو مال باغیون کا لوٹ
مین آیا ہو وہ ان باغیون کو بعد اطاعت کے واپس دینا واجب ہے اور جو باغی گرفتار ہون وہ رہا کر دیے جاوین پس جب
وے لوگ ایسی جماعت کثیر تھے کہ انکو منعت و شوکت حاصل تھی اور جب صحابہ مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے حضرت
علی کرم اللہ وجہہ سے بیعت کی تو باغیون نے آپ سے بغاوت کرنا خوب نہ دیکھا اور مطیع ہو گئے تو آپ پر انکو قصاص مین
قتل کرنا یا پکڑ کر اولیاے مقتول کو دینا واجب نہ تھا - اور بعض کے نزدیک باغیون سے مواخذہ و قصاص لازم ہے
لیکن یہ بھی اسوقت واجب ہے کہ جب باغیون کی قوت ٹوٹ جاوے اور شوکت جاتی رہے اور فتنہ برپا ہونے کا خوف

جائز ہے اور اسوقت مین جبکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مطالبہ کرتے تھے یہ بات حاصل نہ تھی اور یہی قصاص نہ لینا حضرت طلحہ و زبیر کے مطالبہ کا باعث ہوا اور وے بھی اہل علم و اجتہاد تھے اگرچہ ہمکو دوسرے نصوص سے معلوم ہوا کہ اجتہاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ برحق تھا اور ان دوسرون سے اجتہاد مین خطا ہو گئی اور صحیح ہوا کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما آخر مین نادم ہوے اور یون ہی حضرت ام المومنین عائشہ نادم ہوئین اور بعض اوقات اسقدر روتین کہ اوڑھنی تر ہو جاتی تھی اور یون ہی امیر معاویہ رضہ تھے جو کیا تاویل اجتہاد سے کیا لہذا فسق انپر لازم نہین آتا ہے اگرچہ اس اجتہاد مین خطا ہوئی مترجم کہتا ہے کہ عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اگرچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف تھے لیکن انھون نے قرآن سے استنباط کر کے نکالا تھا کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مغلوب نہونگے تو انسے پوچھا گیا کہ آپ کہان سے کہتے ہین کہا کہ اللہ تعالی فرماتا ہے ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیہ سلطانا فلا یسرف فی القتل انہ کان منصورا یعنی جو شخص مظلوم قتل کیا گیا تو ہمنے اسکے ولی وارث کے واسطے غلبہ دیا ہے تو کوئی قتل مین اسراف نہ کرے وہ ولی منصور ہے۔ شیخ ابن کثیر رحمہ اللہ نے تفسیر مین لکھا کہ یہ استنباط جید ہے اور یہی واقع ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ معاویہ رضہ کو خلافت علی رضی اللہ عنہ مین مناقشہ نہ تھا ولیکن قاتلون کا مطالبہ تھا اور ہنوز بیعت کی نوبت نہ پہونچی تھی کہ درمیان مین جھگڑا ہو گیا اور مترجم نے اہل ایمان کے اطمینان کے واسطے مفصل حال ذکر کر دیا اور امر الٰہی مقدر تھا اور حق صریح یہی ہے جو اہل السنۃ کا اجماعی اعتقاد ہے کہ اللہ تعالی نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو اصحاب خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کہا اور خیر امۃ قرار دیا پس وے سب اللہ تعالی کے نزدیک چاند کے تارے ہین اور انکی فضیلت مین قرآن کلام الٰہی ناطق حق ہے اور اللہ تعالی کی شہادت کے بعد پھر کسی دلیل و گواہی کی حاجت نہین ہے اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خالد بن الولید کو جبکہ خالد نے عبد الرحمن بن عوف کو کچھ برا کہا تھا تو خالد کو کہا کہ مت برا کہو میرے اصحاب کو یعنے سابقین کو سو اگر تم مین کوئی کوہ احد کے برابر سونا خیرات کرے تو نہ پہونچیگا انکی ایک مد کو اور نہ اسکے آدھے کو۔ رواہ البخاری فی صحیحہ ومسلم فی صحیحہ اور احادیث ان صحابہ کے فضائل مین بکثرت و معنی مین متواتر ہین اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اے تم اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی مت کرنا کہ انہین سے ایک کا قیام ایک دم بھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تمھاری عمر بھر کی عبادت (شب و روز سے) بہتر ہے۔ رواہ ابن بطہ باسناد صحیح۔ اور صحیح بخاری مین روایت ہے کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک روز جماعت اصحاب مین کہا کہ فتنہ کے باب مین تم مین سے کس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے پھر حذیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اے امیر المومنین آپ کو اس فتنہ سے کیا لگاؤ ہے آپ کے اور فتنہ کے درمیان تو ایک بند دروازہ ہے۔ حضرت عمر رضہ نے کہا کہ وہ دروازہ کھلیگا یا ٹوٹ جائیگا تو حذیفہ نے کہا کہ نہین بلکہ توڑا جائیگا راوی کہتا ہے کہ وہ دروازہ خود حضرت عمر رضہ تھے اور خود خوب جانتے تھے جیسے آدمی آج کے پیچھے کل کا دن ہونا جانتا ہے۔ والحدیث فی البخاری۔ اور حضرت عثمان رضہ جس رات شہید ہونگے اسکے اول مین کوٹھے پر آئے اور باغیون کو جو گھیرے ہوے تھے آگاہ کیا اور اپنے حق مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارات بیان کیے اور انسے قسم لی تو انھون نے کہا کہ ہان سچ ہے پھر انکو قسم دلائی کہ تم جانتے ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ

ابو بکر و عمر دین تھا تو کوہ اُحد کو زلزلہ ہوا پس آپ نے فرمایا کہ ٹھہر تجھپر فقط نبی و صدیق و شہید ہین باغیون نے کہا کہ ہان
سچ ہی پس حضرت عثمان رضہ نے تکبیر کہی اور کہا کہ قسم ہی رب کعبہ کی کہ مجھپر گواہی دیتے ہین کہ مین شہید ہون پھر کوٹھے سے
نیچے اُتر گئے - صحیح روایت ہی کہ جب عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس فتح کیا اور وہان کے بڑے عالم نے آپ کو پہچانکر
عالم بیت المقدس سے کہا تھا کہ قسم مسیح کی وہ یہی شخص ہی جو ان ملکون کو فتح کریگا دروازہ کھول دو اور اس سے اپنے
حق مین امان حاصل کرو چنانچہ یہی ہوا اور حضرت عمر رضہ نے بیت المقدس کے اندر نماز جمعہ ادا کرنے کے بعد اُس
نصرانی عالم کو بلوایا اور پوچھا کہ تو نے مجھے کیونکر پہچانا اُسنے کہا کہ ہمارے یہان تمہارے سب حلیہ موجود ہین اور
مین آپ کے بعد والون کو بھی جانتا ہون حضرت عمر رضہ نے اس سے پوچھا تو اسنے کہا کہ آپ کے بعد ایک خلیفہ آپ کے
پیغمبر کے قرابت والون سے ہوگا وہ مرد صالح ہی ولیکن اپنی قرابت کا صلہ رحم بہت کریگا حضرت عمر رضہ نے فرمایا اللہ تعالے
عثمان پر رحم کرے اور پوچھا کہ پھر کون ہوگا اسنے کہا کہ پھر ایک خلیفہ ہوگا خون مین پھرتا ہوا تو عمر رضی اللہ عنہ نے اسکے
سر پر دھپ ماری اور کہا یا دفراہ یا دفراہ یعنے او گندے او گندے تو اسنے کہا کہ اے مومنون کے سردار مین اسکی
مذمت نہین کرتا وہ تو مرد صالح ہی میرا یہ مطلب ہی کہ وہ ایسے وقت مین خلیفہ ہوگا کہ تلوارین کھنچی ہوئی اور خون جاری
ہوگا پس حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ اللہ تعالی علی رضہ پر رحم فرماوے - بالجملہ یہ حضرات ان واقعات سے آگاہ تھے اور
امر الٰہی قدر مقدور ہی پھر خوارج و روافض بے شبہہ جہالت سے گمراہ ہوے کہ اُنھون نے افضل الانبیاء والمرسلین
خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی شان مین زبان درازی کی اور کلام الٰہی عزوجل سے معارضہ کیا اور
حرمت صحبت خیر البشر صلی اللہ علیہ وسلم کا پاس ولحاظ نہ رکھا - خبردار خبردار کہ تو کسی صحابی کے حق مین بدگمان ہوکر
گمراہ نہو - امام رح نے فرمایا - ولا نذکر الصحابۃ الا بخیر - اور ہم کسی اور طرح صحابہ کا ذکر نہین کرتے سوا نے بھلائی
وخوبی کے ف ہر مومن انسے محبت کریگا اور ہر منافق انسے بغض رکھیگا الوصیۃ - ولا نکفر مسلما بذنب من الذنوب
وان کانت کبیرۃ اذا لم یستحلہا اور ہم کافر نہین کہتے کسی مسلمان کو بوجہ ارتکاب کسی گناہ کے اگرچہ کبیرہ گناہ
ہو بشرطیکہ اُسنے اس کبیرہ کو حلال نہ کر لیا ہو ف یعنی جس امر کا گناہ کبیرہ ہونا تو قطعی ظاہر و ثابت ہی پھر اُسنے اسکو
حلال اعتقاد کر لیا جیسے زنا کاری کو حلال کہے تو کافر ہی - قاری رح نے لکھا کہ سب الشیخین کبیرہ گناہ ہی مگر کفر نہین ہی اسی کو
صحیح کہا پھر لعنت دو معنی ایک یہ کہ کفر مین متمرس اور ایمان سے بالکل دور ہی دوم یہ کہ فسق وفجور و گناہون سے بدکار خوار
تفتازانی رح نے شرح عقائد مین کہا کہ سلف صالحین وعلماے مجتہدین سے معاویہ رضی اللہ عنہ و اسکے احزاب پر لعن منقول
نہین ہی کیونکہ غایت الامر انکے بارہ مین یہ ہی کہ اُنھون نے امام برحق سے بغاوت کی اور یہ امر موجب لعن نہین ہوسکتا ہان
اختلاف دربارہ یزید کے ہی - خلاصہ وغیرہ مین مذکور ہی کہ لعنت نہ کرنا چاہیے یزید پر اور نہ حجاج پر - مترجم کہتا ہی کہ یہی امام
غزالی رح نے اختیار کیا ہی - اور یہی احوط ہی اور اُسکا نام زبان پر لانے اور اسکے ساتھ مشغول ہونے سے سوا اسکی
برائی کے کچھ حاصل نہین ولیکن ہم اُسکو اور اسکے مددگارون سے بالکل لگاو نہین رکھتے - شیخ ابن الہمام رح نے
یزید کے کافر جاننے مین اختلاف نقل کیا بعض نے کہا کہ ہان اور امام احمد رح سے بھی یہ منقول ہی اور بعض نے کہا کہ

ہین بلکہ توقف کیا جاوے اور اللہ تعالی کے تفویض رکھا جاوے۔ پھر امام رح نے مرتکب کبیرہ کے حق مین للمصا-
نسمیہ مومنا حقیقۃ۔ اور ہم مرتکب کبیرہ کو حقیقت مین مومن کہتے ہین ف معتزلہ مرتکب کبیرہ کو مومن حقیقی نہین کہتے لہٰذا
امام رح نے فرمایا۔ و یجوز ان یکون الرجل مومنا فاسقا غیر کافر۔ اور یہ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص دل سے تصدیق کرنے
سے مومن ہو بدکاری کے ارتکاب سے فاسق ہو وہ کافر نہو۔ والمسح علی الخفین سنۃ۔ اور دونون موزون پر مسح کرنا
سنت ہے ف یعنی سنت قریب بتواتر سے ثابت ہے۔ والتراویح فی شہر رمضان سنۃ اور تراویح ماہ رمضان مین سنت
ہے ف یعنی اصل تراویح یہ سنت مشہورہ ثابت ہے اگرچہ تعداد رکعات مین کمی بیشی ہے۔ والصلوۃ خلف کل بر وفاجر
من المومنین جائزۃ۔ اور نماز ہر مومن کے پیچھے خواہ نیکوکار صالح ہو یا بدکار ہو جائز ہوتی ہے ف قاری رح نے کہا کہ
جو کوئی امام فاجر کی وجہ سے جمعہ و جماعات ترک کرے وہ خود مبتدع ہے اور صحیح یہ کہ اسکا اعادہ کرنا بھی لازم نہین۔ ولا
نقول ان المومن لا یضرہ الذنوب وانہ لا یدخل النار۔ اور ہم یہ نہین کہتے کہ مومن کو گناہ ضرر نہین کرتے اور وہ دوزخ
مین داخل نہوگا ف یہ فرقہ مرجیہ واباحیہ کا رد ہے پھر معتزلہ کا رد کیا بقولہ۔ ولا انہ یخلد فیہا وان کان فاسقا بعد ان یخرج
من الدنیا مومنا۔ اور نہ ہم یہ کہتے ہین کہ مومن جو دوزخ مین داخل کیا گیا وہ اسمین ہمیشہ رہیگا اگرچہ وہ مومن فاسق ہو یعنی
بغیر توبہ مرا ہو بعد ازانکہ وہ دنیا سے ایمان پر نکلا ہے۔ ولا نقول ان حسناتنا مقبولۃ وسیاتنا مغفورۃ کقول المرجیۃ
اور ہم یہ نہین کہتے کہ ہماری نیکیان مقبول ہین اور ہماری برائیان بخشی ہوئی ہین جیسے مرجیہ فرقہ کے لوگ کہتے ہین۔ ولکن
نقول بینیہ مفصلۃ ولیکن ہم اس مسئلہ اعتقادی مین بیان تفصیلی رکھتے ہین وہ بیان یہ ہے کہ۔ من عمل حسنۃ بشرائطہا
خالیۃ عن العیوب المفسدۃ والمعانی المبطلۃ ولم یبطلہا حتی خرج من الدنیا فان اللہ تعالی لا یضیعہا بل یقبلہا
منہ ویثیبہ علیہا۔ جس نے کوئی نیکی اُسکے تمام شرائط کے ساتھ کی درحالیکہ وہ فاسد کرنیوالی عیبون ظاہری سے اور
باطل کرنیوالی عیبون باطنی سے پاک ہو اور اسنے اس نیکی کو باطل نہ کردیا مثلاً مرتد نہوگیا یہانتک کہ وہ دنیا سے نکل گیا تو
اللہ تعالی اس نیکی کو ضائع نہ فرماویگا بلکہ اس بندے سے قبول فرماکر اسکو اس نیکی کا ثواب عطا کریگا۔ یہ تو تفصیل نیکی کی ہے
اور رہا بیان بدی کا تو فرمایا۔ وما کان من السیات دون الشرک والکفر ولم یتب عنہا حتی مات مومنا فانہ
فی مشیتہ اللہ تعالی ان شاء عذبہ وان شاء عفا عنہ ولم یعذبہ بالنار ابدا۔ اور جو بدی کی خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ
ہو سواے شرک و کفر کے اور اس بدی سے اسنے توبہ نہ کی یہانتک کہ وہ مومن مرگیا تو وہ اللہ تعالی کی مشیت کے تحت
مین ہے چاہے اسکو عذاب دے اور چاہے اس سے عفو کرے ولیکن عذاب دوزخ اسکو ہمیشہ کے لیے نہ دیگا ف بدلیل
قولہ تعالی ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔ یعنی اللہ تعالی شرک اپنے ساتھ ہو تو نہ بخشیگا اور سواے
شرک کے بخشیگا جسکے لیے چاہے۔ بدلیل قولہ ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ نکفر عنکم سیاتکم الآیہ۔ ولیکن کبائر متعین
نہین ہین۔ والریاء اذا وقع فی عمل من الاعمال فانہ یبطل اجرہ وکذا العجب۔ اور ریاء یعنی دکھلانے کی نیت
جب کسی عمل مین پڑگئی خواہ کوئی عمل ہو (فرض یا نفل) تو یہ ریاء اس عمل کے ثواب کو کھو دیتی ہے اور یہی حکم عجب کا ہے
ف قال القاری رح اسمین اشارہ ہے کہ ماسواے ریاء و عجب کے دیگر رذیل اخلاق سے فعل باطل نہین ہوتا ہے۔

والآیات للانبیاء والکرامات للاولیاء حق اور معجزات انبیاء علیہم السلام کے لیے اور کرامات اولیاء کے لیے برحق
ہین ف معتزلہ و روافض نے کرامت سے انکار کیا اور کیون نہین کہ ان لوگون نے کبھی اپنے درمیان یہ منزلت دیکھی ہی
نہین ف۔ پھر یہ کرامت اس ولی کی اپنے نبی برحق کا معجزہ ہی کیونکہ یہ ولی اپنے نبی علیہ السلام کی صدق متابعت سے
اس مرتبہ ولایت پر پہونچا ہی۔ واما التی تکون لاعدائہ مثل ابلیس وفرعون وماتکون للدجال مما روی فی
الاخبار فلا نسمیہا آیات ولا کرامات ولکن نسمیہا قضاء حاجات لہم۔ اور وہ صورتین خرق عادت کی جو دشمنان
حق سبحانہ کے واسطے ہو جاتی ہین جیسے ابلیس و فرعون کو اور وہ جو دجال کے لیے ہونگی اس قسم سے جو احادیث مین ہوئی
ہین تو ہم ان صورتون کو آیات نہین کہتے اور نہ کرامات کہتے ہین ولیکن ہم کہتے ہین کہ یہ ان لوگون کی حاجتین پوری کرنی ہین
وذلک لان اللہ تعالی یقضی حاجات اعدائہ استدراجا لہم فیغترون ویزدادون عصیانا وکفرا وذلک
کلہ جائز ممکن۔ اور یہ بات اس لیے کہ اللہ تعالی اپنے اعداء کی حاجتین پوری کر دیتا ہی اِنکے استدراج کے لیے یعنی
آہستہ درجہ بدرجہ اِنکو عذاب کی طرف بڑھانے کے لیے پس وے اِسطرح حاجتون کے پورے ہونے سے مغرور
ہو کر ادر زیادہ عصیان و کفر مین بڑھ چلتے ہین اور یہ سب جائز ممکن ہی ف شیطان نے سجدہ نہ کیا اسکو ملعون کر دیا
پھر اسنے تا قیامت مرگ سے مہلت مانگی وہ دیدی۔ حدیث مین ہی کہ جب تو دیکھے کہ اللہ تعالی کسی بندہ کو جو نعمت
وہ پسند کرتا ہی وہی دیتا ہی حالانکہ یہ بندہ اسکی نافرمانی پر مقیم ہی تو یہ فقط استدراج ہی پھر پڑھی یہ آیت فلما نسوا ما ذکروا
بہ فتحنا علیہم ابواب کل شیء حتی اذا فرحوا بما اوتوا اخذناہم بغتۃ فاذا ہم مبلسون۔ یعنی ہر طرح یاد دلانے پر بھی کسی طرح
اُنھون نے اپنے رب عزوجل کو یاد نکیا اور بھولے تو ہمنے ان لوگون پر ہر چیز کے دروازے کھول دیے یہانتک
کہ جب اترائے اِس چیز پر جو دیے گئے تھے تو ہمنے اُنکو گرفتار کر لیا اچانک یونا گاہ وے ہر نیکی سے مایوس ہو گئے
وکان اللہ خالقا قبل ان یخلق ورازقا قبل ان یرزق۔ اور اللہ تعالی بلاشبہہ خالق تھا قبل اِسکے کہ یہ
مخلوق حادث کرے اور وہ رازق تھا قبل اِسکے کہ رزق دے ف یہ مسئلہ اعتقادی امام رح نے مکرر بیان فرمایا
جس سے تنبیہ مقصود ہی کہ صفات باری تعالی کی کیفیت و حقیقت بندہ کے ادراک سے باہر ہی اور اسکی ذات و
صفات مین تغیر نہین ہی اور خالق ہونے کی صفت بالاجماع اِسکی صفت الوہیت ذاتی ہی اور تخلیق اِسکی صفت فعل ہی
پس یہ اعتقاد بلا وسواس قبول کرنا ضرور ہی۔ واللہ تعالی یری فی الآخرۃ۔ اور اللہ تعالی اپنا دیدار دکھلاویگا
آخرت مین ف یہ مسئلہ بالکل قطعی ثابت اور آیات صریح اور احادیث متواتر المعنی اسکو مفید ہین اور سلف و خلف
رضی اللہ عنہم کا اسپر اجماع اور کچھ خلاف نہ تھا پھر معتزلہ و خوارج و روافض نے پیدا ہو کر خلاف کی ابتدا کی اور
اہل السنۃ والجماعۃ اپنی اصل پر ثابت رہے و للہ الحمد اور مترجم نے اردو تفسیر جامع مین اس مسئلہ کو قطعی دلائل کے
ساتھ بیان کر دیا جس سے بحمد اللہ تعالی سب منکرون کے اوہام و اقوال بخوبی رد ہو گئے ہین اور یہان اِسقدر
تطویل کی گنجایش نہین ہی۔ یراہ المومنون وہم فی الجنۃ باعین رؤسہم۔ ورمومنین درحالیکہ جنت مین ہونگے
اللہ تعالی کو اپنے سر کی آنکھون سے دیکھینگے ف اللہ تعالی جب جس بندے کے واسطے کرامت فرماویگا اسکی

نظر سے ردا کبریائی کا حجاب اٹھا دیگا پس وہ اس بے مثال فضل وکرم سے سرفراز ہوگا - ولیکن یہ دیدار الٰہی جیسا امام رح نے فرمایا - بلا تشبیہ ولا کیفیۃ ولا کمیۃ ولا یکون بینہ وبین خلقہ مسافۃ - یعنی ہم یقین جانتے ہین کہ یہ دیدار بلا تشبیہ ہے اور بدون کیفیت اور بدون کمیت اور اللہ تعالیٰ ومخلوق کے درمیان کوئی مسافت نہوگی ف یعنی مخلوق کی صفات سے وہ منزہ وپاک ہے تو اسکی شان کا قیاس مخلوق پر نہین ہوگا - والایمان ہو الاقرار والتصدیق - اور ایمان یہ اقرار زبانی اور تصدیق دلی ہے ف یہی امام رح نے کتاب الوصیۃ مین فرمایا ہے اور تصریح کردی کہ نہ خالی اقرار کافی ہے اور نہ خالی تصدیق کافی ہے اور شارح ملا علی قاری رح نے توضیح کی کہ ان دونون مین تصدیق تو ایسا رکن ہے کہ کسی حال مین ساقط نہین ہوتا اور رہا اقرار تو وہ خوف جان کی صورت مین ساقط ہوجاتا ہے - پھر ملا علی قاری رح نے شرح عقائد تفتازانی کی تبعیت مین کہا کہ ایمان کے اندر اقرار کا اعتبار ہونا یہ بعض علماء کا مذہب ہے اور اسی کو شمس الائمہ حلوائی اور فخر الاسلام نے اختیار کیا اور جمہور محققین اسطرف ہین کہ ایمان فقط تصدیق قلبی ہے اور اقرار اسواسطے شرط ہے کہ ایمانی احکام اسپر جاری اور اسکے ساتھ برتاو کیے جاوین پس جس نے دل سے تصدیق کی اور زبان سے اقرار نہ کیا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن ہے اگرچہ احکام دنیاوی مین مومن نہو اور جس نے زبان سے اقرار کیا اور دل مین تصدیق نہوئی تو وہ منافق ہے اگرچہ ظاہر مین احکام دنیاوی مین مومن کا برتاو کیا جاوے اور اسی کو شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار کیا اور نصوص اسکے موافق ہین کقولہ تعالیٰ اولٰئک کتب فی قلوبہم الایمان وقولہ تعالیٰ وقلبہ مطمئن بالایمان - وقولہ تعالیٰ ولما یدخل الایمان فی قلوبکم - اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما نے لڑائی مین ایک مقابل کو مار ڈالا جسنے لا الہ الا اللہ کہا تھا اور دعوی کیا کہ اسنے میری تلوار کے خوف سے کہدیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہلا شققت قلبہ - کیون تو نے اسکا دل نہ چیرا کہ تو دیکھ لیتا کہ اسنے سچ کہا یا جھوٹ کہا جیساکہ حدیث کو امام بخاری ومسلم وابو داؤد وترمذی وابن ماجہ ونسائی نے روایت کیا ہے پھر شرح عقائد نسفی مین ہے کہ ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہین ہے - یعنی مجمل یقین واقرار کیا کہ اللہ تعالیٰ جن صفات وشان کے ساتھ ہے مین نے مانا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے اسکے رسول ہین مین نے مانا - واضح ہو کہ حدیث من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنۃ - کے یہی معنی ہین پھر واضح ہو کہ جو بات دین مین عموما بالضرور معلوم ہے اور مجمل ایمان ہوئے پر تفصیل کے وقت یہ بات پیش ہوئی اور اسنے اس سے انکار کیا مثلاً فرض نماز تو وہ انکار سے کافر ہوگا کما قال القاری وغیرہ - وایمان اہل السماء والارض لا یزید ولا ینقص - اور ایمان اہل آسمان وزمین کا نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے ف کتاب الوصیۃ مین فرمایا کہ یہ اسوجہ سے کہ متصور نہین زیادہ ہونا ایمان کا مگر جبکہ کفر مین کمی ہو اور متصور نہین کم ہونا ایمان کا مگر جبکہ کفر مین زیادت ہو تو کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک شخص ایک ہی حالت مین مومن ہو کافر دونون ہو - قاری نے کہا کہ خلاصہ مین امام محمد رح سے نقل کیا کہ مین یہ کہنا مکروہ رکھتا ہون کہ میرا ایمان مثل ایمان جبرئیل کے ہے ولیکن یون کہتا ہون کہ جن کے ساتھ جبرئیل ایمان لائے اُسی کے ساتھ مین بھی ایمان لایا - خلاصہ جو قاری رح نے کہا کہ اصل ایمان مساوات ہے اور تفاوت یقین وخوبی اخلاص ونور اعمال وجلاء معرفت مین اپنی اپنی حالت ہے اقول امام غزالی شافعی رح نے

بھی اسی کا اقرار کیا ہی اور تحقیق یہ کہ اصل تصدیق مین سب برابر ہین پس اگر زیادہ یا کم ہوسکے تو تصدیق مین کمی یہ کہ گمان
یا شک رہ جاوے حالانکہ قطعاً وہ مومن نہین جسکی تصدیق پوری نہو یعنی اللہ تعالی کی توحید و صدق رسالت وغیرہ کو سچا جاننے
اور دل سے ماننے پھر اگر اسمین کچھ کمی ہوئی تو منافق یا کافر ہو گیا ہان بعد تصدیق کے جسقدر دل مین اثر ہو وہ کم و بیش ہوتا
ہی چنانچہ علم الیقین سے عین الیقین بڑھکر ہی اسی معنی مین وارد ہی کہ لیس الخبر کالمعاینۃ حالانکہ خبر سے تصدیق ہوئی پھر معائنہ کرنے
سے عین الیقین اللہ ظلمۃ بڑھ گیا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو فرمایا اولم تومن یعنی کیا تو ایمان نہین لایا ابراہیم نے کہا
بلے ۔ مین ایمان کیون نہین لایا یعنی تصدیق کرتا ہون کہ اللہ تعالی جب چاہے مردہ زندہ کرے ۔ ولکن لیطمئن قلبی ۔ ولیکن
دیکھنے کی درخواست اسلیے کہ میرا قلب مطمئن ہو ۔ پھر ایمان مین معتبر یہی اصل تصدیق ہی اور قوت یقین یا ضعف یقین شرط
نہین ہی حالانکہ لوگون مین تفاوت اسی یقین کی کمی زیادتی مین ہوتا ہی چنانچہ ہم یقیناً جانتے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا یقین اور حضرت ابوبکر الصدیق کا یقین تمام سب سے بڑھکر ہی اسی کو امام رح نے فرمایا بقولہ ۔ والمومنون مستوون
فی الایمان والتوحید متفاضلون فی الاعمال ۔ اور مومنین ایمان و توحید مین برابر ہین اور اعمال مین باہم بعض کو بعض پر
فضیلت ہی ف یعنی مومنین اصل ایمان و توحید مین برابر ہین کیونکہ اسی مین کمی ہو تو نفاق یا شرک ہو جاوے پھر دل مین
اس توحید کا یقین جانا اور وساوس و معاصی بچانا اور اوامر و طاعات پر عمل کرنا لوگون مین متفاوت ہی اسی سے نور مین
فرق ہی کیونکہ نور کلمہ توحید بعض مین مثل آفتاب کے بعض مین چاند اور بعض مین تارون و بعض مین چراغون کی طرح
متفاوت ہی اور اسی طرح آخرت مین ظاہر ہوگا اور جسقدر یہ نور قوی ہو اسی قدر شبہات گناہ کی تاریکی نیست ہوتی ہی
اور کلام امام مفید ہی کہ اعمال مغائر ایمان ہین یہی اہل سنت والجماعۃ کا مذہب ہی حق ۔ والاسلام ہو التسلیم والانقیاد
لاوامر اللہ تعالی ففی طریق اللغۃ فرق بین الایمان والاسلام ولکن لایکون ایمان بلا اسلام ولا اسلام
بلا ایمان فہما کالظہر مع البطن ۔ اور اسلام گردن جھکانا اور فرمانبرداری کرنا واسطے احکام الہی کے ہی سو لغت کی راہ
سے ایمان و اسلام مین فرق ہی ولیکن ایمان بدون اسلام نہوگا اور نہ اسلام بدون ایمان ہوگا سو یہ دونون جیسے آدمی
کے لیے پیٹھ کا ساتھ پیٹ سے ہی ۔ والدین اسم واقع علی الایمان والاسلام والشرائع کلہا ۔ اور دین ایک
نام ہی جو مجموعہ ایمان و اسلام و تمام احکام پر واقع ہوتا ہی ۔ ونعرف اللہ تعالی حق معرفتہ کما وصف نفسہ فی کتابہ
بجمیع صفاتہ ۔ اور ہم اللہ تعالی کو پہچانتے ہین حق پہچاننے کا جیسے اسنے وصف فرمایا اپنی ذات کا اپنی کتاب مین
جمیع صفات کے ساتھ ف یعنی بحسب قدرت بندہ و طاقت عبد ہم موافق وصف قرآن مجید کے درحقیقت ویسے ہی
ایمان لاتے ہین جیسے اسنے فرمایا ہی ۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے توحید پوچھی گئی تو فرمایا کہ تو جان لے کہ جو تیرے
دل مین خطرہ کرے یا تو وہم کرے یا خیال مین لاوے یا تصور کرے خواہ تو کسی حال مین ہو تو اللہ تعالی اس سے
برتر ہی ذکرہ القاری رح ولیس یقدر احد ان یعبد اللہ تعالی حق عبادتہ کما ہو اہل لہ ولکنہ یعبدہ بامرہ
کما امرہ اور کوئی یہ قدرت نہین رکھتا کہ اللہ تعالی کی عبادت کرے جو اسکی عبادت کا حق ہی جیسے اسکی شان اعلی
کے لائق ہی ولیکن بندہ اسکی بندگی اسکے حکم سے جیسے اسنے حکم کر دیا ہی بجا لاتا ہی ف اسمین امام رح نے تین باتون کا

اشارہ کیا اوّل یہ کہ بندہ حق عبادت سے عاجز ہی دوّم یہ کہ جو عبادت ادا ہوتی ہی اُسکی شان کے لائق نہین ہوتی
سوّم جیسے عبادت کا حکم دیا ہی اِس طریقہ سے بندہ حکم کی فرمانبرداری کرتا ہی - بیان اوّل یہ کہ مثلاً شکر الٰہی ادا کرنا
بموازنہ اُسکی نعمتون کے ہو اور نعمتہاے الٰہی شمار سے باہر ہین کما قال تعالیٰ وان تعدوا نعمۃ اللہ لاتحصوہا یعنی اگر
تم اللہ تعالیٰ کی نعمتون کو شمار کرو تو کبھی نہین گھیر سکتے ہو - مثلاً جسم کے اعضاء و اُنکے منافع خود بشر کو معلوم نہین
تو شمار کیا کرے اور حواس و عقل و روح کے فوائد کہانتک جانے بلکہ ہر سانس مین دو فائدہ تفریح ہوا و حیات
کی بقاء کے ظاہر ہین ان دو کا شکر جب تک ادا کرے کتنی سانسون کا شکر اسپر عائد ہوا اور شکر کی توفیق و استطاعت
جو صحت و عافیت پر ہی اور ادائے نماز وغیرہ اسکے رزق و لباس و پانی و صحت جسمانی پر ہی ہر طاعت اسی صحت و استطاعت
و طاقت کا شکر نہین ہو سکتی تو ان بیشمار نعمتون کا شکر کہان رہا پھر جب شکر ہی ہنوز ادا نہوا تو اُسکی عبادت کا کیا ذکر ہی
پھر عبادت ایک چیز بندہ مخلوق سے پیدا ہوتی ہی اور بارگاہ خالق جل شانہ اِس بندہ مخلوق کی مناسبت سے پاک ہی
تو طاعت جو کہ مخلوق سے مخلوق ہی وہ اسکی بارگاہ کبریائی کے کب لائق ہی یہ بیان امر دوم ہی - پھر یہ اس کا تبر افضل
و انعام ہی کہ اُسنے بندہ کو طریقہ تبلا دیا اور اسکے بجالانے کا حکم کیا اور اسی فعل کو اپنی رحمت سے بندہ کی عبادت قرار
دیا پس بندگی یہ ہی کہ اسکے حکم سے اُسکے تبلائے طریقہ کو ادا کرے اور اسکی رحمت کا امیدوار رہے اور ہر دم استغفار
کرے جہانتک ممکن ہی اور یہ نہین سمجھے کہ مین نے اُسکی عبادت کی پھر یہ کیا سمجھیگا کہ اسکی شان کے لائق عبادت کی
یہ مقام بہت قابل اہتمام ہی اور غور کرو کہ جو اُسنے عبادت بندہ کے لائق مقرر کردی ہی وہی ادا نہین ہوتی ہی اور سرور عالم
حبیب مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وسلم کی اِس شان کو دیکھو کہ انبیاء و رسل مین افضل علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام پھر بعد نماز
کے استغفار کرتے گویا اشارہ تقصیر طاعت کا ہی اور فرماتے لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علیٰ نفسک یعنی مین
نہین احصاء کر سکتا کسی تعریف کا تیری شان مین تو ویسا ہی حمید مجید ہی جیسے تونے خود اپنے نفس کی تعریف فرمائی ہی
اللہ اکبر اللہ اکبر لا الٰہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وللہ الحمد - قاری رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہی کہ جب اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل
ہوئی تو اسکا حکم تو یکسان مستمر ہی اور رہی عبادت تو وہ بندہ پر لحظہ بلحظہ دم بدم واجب ہی اور بندہ ضعف بشریت کی وجہ سے
اسکے ادا سے عاجز ہی - بالجملہ ایمان و یقین کے لیے بندہ مستحکم ملتجی ہو کہ وہ معرفت ہی - ویستوی المومنون کلہم فے
المعرفۃ والیقین والتوکل والمحبۃ والرضاء والخوف والرجاء والایمان - اور یکسان برابر ہین مومنین سب کے
سب نفس معرفت مین اور نفس یقین مین اور اللہ تعالیٰ پر توکل مین اور محبت مین اور اسکے قضاء و قدر پر راضی ہونے
مین اور اسکے عذاب سے خوف کرنے اور اسکی رحمت کی امید رکھنے مین اور اسکی ذات و صفات پر یقین رکھنے مین -
و یتفاوتون فیما دون الایمان وفی ذلک کلہ اور تفاوت رکھتے ہین مومنین باہم ماسواے نفس ایمان مین اور
ان سب امور مین - قاری رح نے لکھا یعنی ماسواے تصدیق و اقرار اصلی کے اطاعت و عصیان مین اور نیز مقامات
و درجات توکل و محبت و رضاء و خوف و خشیت وغیرہ مین متفاوت ہین - امام طحاوی رح نے عقیدہ مین لکھا کہ ایمان تو
ایک ہی ہی اور اصل ایمان مین جو ایمان والے ہین برابر ہین و لیکن انہین از راہ خوف و خشیت و تقوی و مخالفت نفس و

ملازمت تقوی کے تفاوت و باہمی تفاضل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ قولہ تعالی وہم من خشیۃ ربہم مشفقون الآیہ - اور قولہ تعالی انما یخشی
اللہ من عبادہ العلماء الآیہ و دیگر نصوص قطعی تفاضل مقامات پر دلیل ہین ولیکن مومن اگرچہ فاسق ہو اسی پر ایمان لایا جسپر
مومن صالح ایمان لایا ہے پس نفس ایمان مین برابر ہین اور واضح ہو کہ جو کلام مومن مین ہے اور جو شخص ظاہر مین مسلمان ہے ولیکن
اسکو یقین نہو یا مشکوک ہو تو وہ مومن ہی نہوگا - واللہ تعالی متفضل علی عبادہ وعادل - اور اللہ تعالی متفضل ہے بندون
پر اور عادل ہے ف یعنی بعض پر فضل ظاہر کرتا ہے اور بعض پر عدل - قد یعطی من الثواب اضعاف ما یستوجبہ العبد
تفضلا منہ - کبھی بندہ کو ثواب سے اسکا کئی گونہ دیتا ہے جسکا بندہ مستوجب ہے اپنی طرف سے تفضل کی جہت سے وہ
ہر نیکی پر دس گونہ تو ہر ایک مومن کو عام ہے اور بعضے خاص مخلصین وغیرہ کو سات سو گونہ اور اس سے زیادہ بغیر اندازہ
عطا فرماتا ہے - وقد یعاقب علی الذنب عدلا منہ وقد یعفو فضلا منہ - اور کبھی عذاب کرتا ہے بندہ کو گناہ پر اپنی طرف
سے عدل کی جہت سے اور کبھی گناہ کو بخش دیتا ہے اپنی طرف سے فضل سے - وشفاعۃ الانبیاء علیہم السلام وشفاعۃ
نبینا صلی اللہ علیہ وسلم للمومنین المذنبین ولاہل الکبائر منہم المستوجبین للعقاب حق - اور برحق ہے شفاعت
کرنا انبیاء علیہم السلام کا عموماً اور ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا خصوصاً گنہگار مومنون کے لیے خواہ کوئی گناہ رکھتے
ہون اور مومنون مین سے کبیرہ گناہ والون کے لیے جو سزاوار عذاب ہوئے ہون - ف حدیث مین ہے کہ میری شفاعت
میری امت کے کبیرہ گناہ والون کے لیے ہے - اس حدیث کو امام احمد وابوداؤد وترمذی وابن حبان وحاکم نے
انس رضی اللہ عنہ سے اور ترمذی وابن ماجہ وابن حبان وحاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی نے ابن عباس
رضی اللہ عنہ سے اور خطیب نے ابن عمر اور کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا پس یہ حدیث مشہور ہے اور
احادیث الشفاعۃ متواتر المعنی ہین اور آیات اسکے ساتھ قطعی دلائل ہین اور اسی طرح شفاعت کرنا ملائکہ کا ثابت
ہے اور اسی طرح شفاعت کرنا علماء و اولیاء و شہداء و فقراء مومنین کا اور مومنون کے بچون کا جنکی وفات پر والدین
نے صبر کیا ہو ثابت ہے اور امام اعظم نے کتاب الوصیۃ مین کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا شفاعت کرنا اہل جنت کے لیے
برحق ہے اگرچہ کبیرہ گناہ والا ہو - انتہی اور بیشک ثبوت ہوا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت کئی طرح پر ہے لیکن
از انجملہ ایک شفاعت تو اگلی پچھلی تمام امتون کے لیے عام ہے ہذا تلخیص ما قال القاری رح ووزن الاعمال
بالمیزان یوم القیامۃ حق - اور قیامت کے روز میزان مین اعمال کا وزن ہونا برحق ہے ف مومنون کے اعمال
واسطے درجات جنت کے خواہ ابرار ہون یا عام ہون اور کافرون کے اعمال کا وزن بقدر ہی کا واسطے درکات جہنم
کے ہوگا لقولہ تعالی ومن خفت موازینہ فاولئک الذین خسروا انفسہم فی جہنم خالدون - والقصاص فیما بین الخصوم
یوم القیامۃ حق - اور قیامت کے روز باہم خصوم مین قصاص ہونا برحق ہے ف یعنی اگر کسی کا دوسرے پر کچھ حق ہے یا
کسی مظلمہ کا مطالبہ ہے تو دوسرے سے برابر کا بدلا لیا جائیگا اور دوسرے کا بھی اگر اسکی طرف کچھ ہوگا قصاص کیا جائیگا
پس ظالم کی نیکیان مظلوم یا حقدار کو دیدی جاوینگی جسقدر اسکا حق ہے فان لم یکن لہم حسنات طرح السیئات علیہم
وجواز ذلک جائز حق - پھر اگر ان ظالمون کی نیکیان نہون تو اسکے مظلومون کے گناہ ظالمون پر ڈالے جاوینگے اور

یہ سب جائز حق ہی۔ وحوض النبی صلی اللہ علیہ وسلم حق۔ اور حوض نبی صلی اللہ علیہ وسلم برحق ہی ف ترمذی رح نے
باسناد حسن روایت کی کہ ہر نبی کے لیے ایک حوض ہی انمین باہم مباہات ہوگی کہ کس کے حوض کے زیادہ وارد ہین اور
مجھے امید ہی کہ سب سے زیادہ واردین میرے حوض پر ہونگے۔ یہ احادیث احاد ہین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے واسطے قطعاً حوض ہی بدلیل قولہ تعالی انا اعطیناک الکوثر۔ اور یہ افضل ہی اور قرطبی رح نے نقل کیا کہ جن لوگون نے
جماعت مسلمین سے پھوٹ کر اپنی راہ نکالی جیسے خوارج و روافض و معتزلہ وغیرہ وے حوض کوثر سے مطرود کیے جاوینگے
ایسے ہی جن ظالمون نے فسق کا اعلان کیا ہی حوض سے مطرود کر دیے جائینگے۔ اور حدیث حوض کو کچھ اوپر تیس
صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی اور نہایت شہرت سے قریب بمتواتر ہی۔ والجنۃ والنار مخلوقتان الیوم اور جنت و
دوزخ اب مخلوق موجود ہین۔ لا تفنیان ابدا ولا یفنی ثواب اللہ ولا عقابہ سرمدا۔ یہ دونون کبھی فنا نہونگے اور
اللہ تعالی کا ثواب یا عقاب بھی کوئی کبھی فنا نہوگا ف امام رح نے کتاب الوصیۃ مین فرمایا اور جنت و دوزخ برحق ہین
اور وہ دونون مخلوق موجود ہین اور دونون کے لیے فنا نہین اور ان دونون کے لوگون کے لیے بھی کبھی فنا
نہین ہی انتہی یعنے جنتی اور دوزخی ہمیشہ باقی ہین۔ واللہ تعالی یہدی من یشاء فضلاً منہ اور اللہ تعالی اپنے
فضل کی راہ سے جسکو چاہتا ہی ہدایت دیتا ہی ف یعنی ایمان و طاعت کی طرف پس اسکو مظہر جمال و رحمت کر دیتا ہی
ویضل من یشاء عدلا منہ۔ اور گمراہ کرتا ہی جسکو چاہے اپنے عدل کی راہ سے ف پس اسکو مظہر جلال و غضب کرتا ہی
پھر ہدایت کرنا اللہ تعالی کا یہ کہ اسکو توفیق دینا اور احسان کرتا ہی۔ واضلالہ خذلانہ۔ اور اللہ تعالی کا گمراہ کرنا یہ کہ
اسکو خوار چھوڑتا ہی۔ وتفسیر الخذلان ان لا یوفق العبد علی ما یرضاہ عنہ۔ اور خوار چھوڑنے کے یہ معنی ہین کہ
توفیق نہ دے بندہ کو ایسی چیز کی جسکو اس سے برضا پسند کرے۔ وہو عدل منہ۔ اور یہ خوار چھوڑنا اسکی طرف
سے عدل ہی ف کیونکہ اللہ تعالی پر کسی کی کوئی چیز واجب نہین ہی اور ہر چیز اپنے موقع پر رہنا یہی عدل و اعتدال ہی
وکذا عقوبتہ المخذول علی المعصیۃ۔ اور یون ہی جس شخص کو خوار چھوڑا ہی اسکو نافرمانی پر عذاب کرنا بھی عدل ہی
ولا نقول ان الشیطان یسلب الایمان من عبدہ المومن قہرا وجبرا۔ ہم نہین کہتے کہ شیطان چھین لیتا ہی
ایمان کو اللہ تعالی کے مومن بندے سے از راہ قہر و جبر کے ف یعنی شیطان کو خود قدرت قہری و جبری نہین ہی وقد قال
تعالی ان عبادی لیس لک علیہم سلطان۔ یعنی شیطان کو فرمایا کہ میرے جو بندے ہین انپر تجھے قہری سلطنت نہین ہی وسوسہ
ہو اور شیطان انپر یہانتک اثر نہین کرتا کہ ایمان چھوڑ دین۔ جنکو اللہ تعالی پر جزم و یقین نہین وے ایمان کا جزم چھوڑ کے
اور مذبذب ہو جاتے ہین۔ ولکن نقول العبد یدع الایمان۔ ولیکن ہم کہتے ہین کہ بندہ خود ایمان کو چھوڑ دیتا
ہی یعنی یقین چھوڑ دیتا ہی۔ فاذا ترکہ فحینئذ یسلب منہ الشیطان۔ پھر جب اسنے جزم یقین کو چھوڑا تو اس وقت
اس سے شیطان چھین لیتا ہی ف اسوقت شیطان کو اسپر سلطانی قابو ہو جاتا ہی اور شیطان اپنی مصلحت کے موافق
اسکو دنیاوی مطالب دکھا رہا ہین کہ وے ضلالت ہین سکھلاتا ہی انجام اسکا موت پر خذلان و دائمی بربادی ہی وسوال
منکر و نکیر فی القبر حق۔ اور سوال کرنا منکر و نکیر کا یعنے تیرا کون رب ہی کیا دین ہی کون تیرا نبی ہی۔ قبر مین یعنی

یعنی بعد مرگ جہان پڑے وہان برحق ہے ف۔ انبیا علیہم السلام وشہید و اطفال اس سوال سے مستثنی ہین۔ بعض نے
کہا کہ مسلمانون کے اطفال بیشک منفور رہین اور اس سوال مین حکمت ہے کہ اسپر عموم اطلاع نہین ہے۔ امام اعظم رح نے کافرون
کے اطفال کے سوال اور انکے جنت مین جانے مین توقف کیا واللہ تعالی اعلم۔ دوسرون نے کہا کہ اہل جنت کے خادم
ہونگے۔ مترجم کہتا ہے کہ حیات دنیا مین جو اعتقاد حق اسنے رکھا یا اعتقاد باطل رکھا وہ اسکے آئنہ قلب پر چھپا ہے جسپر مرا ہی
اٹھیگا اور کچھ تبدل ممکن نہین ہے لہذا جو دنیا سے صدق یقین پر اٹھا صحیح جواب دیگا اور جو کفر پر اٹھا نعوذ باللہ من ذلک
تو وہ اپنا باطل ہونا جان لیگا ولیکن اسکے آئنہ مین سوا سے باطل کے اب تبدل نہین ہوسکتا پس اسکا جواب وہی باطل ہے
و اعادۃ الروح الی العبد فی قبرہ حق۔ اور اعادہ روح کا بندے کی طرف اسکی قبر مین یعنی جہان مرکر پڑے برحق ہے
وضغطۃ القبر حق۔ اور قبر کا بھینچنا برحق ہے ف۔ اہل ایمان کے لیے جیسے مادر مہربان لپٹاتی ہے اور کافر کے لیے جیسے دشمن
جان کہ ادھر کی پسلیان ادھر نکل آتی ہین اور یہ امر عجیب وحکمت لطیف ہے اور اہل حواس جاہل وسواس مین ہین۔
اعوذ باللہ من الکفر۔ وعذابہ حق کائن للکفار اجمعین۔ اور عذاب قبر کا برحق ہونے والا ہے کافرون سب کے لیے
ف۔ کوئی نہین بچتا ہے اللہ تعالی نے فرمایا النار یعرضون علیہا غدوا وعشیا ویوم تقوم الساعۃ ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
یعنی آگ ہے کہ یہ لوگ اسپر پیش کیے جاتے ہین صبح وشام اور وہ دن کہ قیامت قائم ہوگی حکم ہوگا کہ داخل کرو آل فرعون
کو سخت تر عذاب مین۔ ولبعض المسلمین۔ اور یہ عذاب قبر بعض گنہگار مسلمانون کے لیے بھی برحق ہے ف۔ امید یہ کہ
مومن گنہگار کو اس قسم کے عذاب مین سے نہین جو کافرون کے لیے ہے واللہ تعالی اعلم۔ اور واضح ہو کہ آرام وراحت
قبر بھی برحق ہے۔ قال تعالی ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا بل احیاء عند ربہم یرزقون فرحین۔ جو لوگ
اللہ تعالی کی راہ مین شہید ہوئے انکو مردے مت خیال کیجیو وے زندہ ہین اپنے رب کے یہان رزق پاتے ہین
بہت فرحت مین ہین آخر تک آیت۔ قال القاری رح یہ عذاب وثواب روح کے ساتھ ہے یا بدن کے ساتھ ہے یا دونون
کے ساتھ ہے صحیح یہی ہے کہ دونون کے ساتھ اور ہم مانتے ہین اور اپنی ہستی سے زیادہ اسکی کیفیت کے پیچھے نہین پڑتے
ا قول یعنی کیفیت آخرت کی نہین دریافت ہوتی ورنہ حکمت مین فرق آوے اور کیونکر کہ دنیا مین کوئی جنت کی راہ طے کرتا ہے
اور کوئی دوزخ کی اور انکو احساس نہین ہے اور اللہ تعالی کے بندے ہین کہ انکو علم وفہم عطا فرمائی کہ سمجھتے بوجھتے ہین پس
نصارہ وہ ہوا کہ ایمان نہین لایا۔ پھر شیخ قاری رح نے لکھا جسکا خلاصہ یہ کہ لوگون نے روح کی حقیقت مین گفتگو کی بعض
نے کہا کہ وہ ایک جسم لطیف ہے کہ جسد مین اسطرح مختلط ہوگیا ہے جیسے سبز لکڑی کی رگ وریشہ مین پانی ساری ہوتا ہے اللہ تعالی
نے جاری فرمایا ہے کہ جب تک یہ روح جسم مین رہے جسم مین حیات رہے پس جب یہ روح اس سے نکلے تو موت سے
حیات جاتی رہے اور انھون نے کہا کہ حیات واسطے روح کے بمنزلہ شعاع آفتاب کے ہے اللہ تعالی نے جاری عادت کی
کہ جب تک آفتاب طالع ہو تو عالم نور سے منور رہے اسی طرح جب تک روح بدن مین رہے بدن کے واسطے حیات
پیدا فرماتا ہے۔ اسی قول کی طرف مشائخ صوفیہ نے میل کیا ہے۔ ایک جماعت اہل سنت نے کہا کہ روح ایک جوہر
لطیف ہے جو جسم مین اسطرح ساری ہے جیسے گلاب کے پھول مین گلاب ہوتا ہے۔ قاری رح نے کہا کہ یہ قول اوپر والا کی

دونون سب باتون مین برابر ہین صرف اسقدر فرق ہی کہ روح جسم لطیف ہی یا جوہر ہی پس اول قول مین جسم لطیف کہا اور دوسرے قول مین جوہر کہا ہی اور لکھا کہ صحیح یہ کہ وہ جسم لطیف ہی کیونکہ روح کے واسطے وارد ہوا کہ وہ داخل جسم ہوتی اور خارج ہوتی اور علیین کی طرف صعود کرتی ہی اور کافرون کی روح سجین کی طرف گرائی جاتی اور مانند اسکے جو روح کے جسم لطیف ہونے پر دلالت کرتی ہین - پھر کہا کہ ایسا کلام در بارہ روح کے منافی قول اللہ تعالی ہی کہ فرمایا قل الروح من امر ربی یعنی کہدے کہ روح از امر رب ہی اور اللہ تعالی نے فرمایا ان الامر کلہ للہ - امر سب اللہ تعالی ہی کے واسطے ہی - اور لکھا کہ سب سے زیادہ قوی و اولی قول یہ ہی کہ روح کا علم اللہ تعالے کو ہی اور یہی جمہور اہل سنت والجماعۃ کا قول ہی - مترجم کہتا ہی کہ شیخ روزبہان شیرازی رح جو ایک ائمہ اولیاء مین سے ہین انھون نے روح کے بارہ مین جسم لطیف یا جوہر ہونے وغیرہ کا کوئی کلام نہین کیا بلکہ صریح اشارہ اس جانب فرمایا کہ ما بین تجلی صفات وذات کے امر الٰہی سے اسکا ظہور ہی اور اسکی حقیقت پر اطلاع نہین ہی اور یہ قول موافق قرآن پاک اور مطابق جمہور سواد اعظم اہل السنۃ والجماعۃ ہی اور اسمین ایک بسیط کلام مترجم کی اردو تفسیر جامع مین ائمہ علماء سے منقول ہی واللہ تعالی اعلم - بالجملہ ہمکو روح مین یہ اعتقاد ہی کہ جو اللہ تعالی نے روح کی نسبت فرمایا اور احادیث قطعیہ مین وارد ہی حق ہی اور حقیقت کی گفتگو ہم نہین کرتے ہین مگر فہم کی زیادتی کے واسطے نہ واسطے اعتقاد کے اور امام رح نے کتاب الوصیۃ مین فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہین کہ اللہ تعالی زندہ کریگا ان نفوس کو بعد موت کے کہ انکو اٹھائیگا ایک دن کے لیے جسکی مقدار پچاس ہزار برس کی ہی واسطے بدلا دینے اور ثواب دینے اور باہم ادائے حقوق کے لیے اور اللہ تعالی نے فرمایا وان اللہ یبعث من فی القبور - یعنی اور اللہ تعالی مبعوث فرمائیگا جو خاک مین ہی - قاری رح نے اسکے واسطے دیگر آیات جو حشر جسمانی کے واسطے قطعی نصوص مین ذکر کین اور کہا کہ اسمین فلاسفہ پر رد ہی جو حشر جسمانی سے انکار کرتے ہین اور کہا کہ امام رازی رح نے فلاسفہ کے اوہام انکاری کو رد کرکے آخر انکو فہمایش کی کہ جب ہم حشر جسمانی کے معتقد ہوئے اور اخلاق جمیلہ و اعمال صالحہ سے اسکا سامان حاصل کیا اور اخلاق رذیلہ و بدکاریون کو چھوڑا تو ہم کہتے ہین کہ ہمارے و تمھارے درمیان اختلاف ہی تمنے یہ سامان نہ کیا پس خیال کرو کہ اگر وہ حق ہی جیسا ہم کہتے ہین تو ہم اچھے رہے اور جو منکر تھا وہ برباد ہوا اور اگر منکر کا کہنا فرض کیا جاوے کہ وہ نہین ہی تو ہمارا کچھ نقصان نہوا - انتہائے درجہ وہ منکر یہ کہیگا کہ دنیاوی شراب و سور کا گوشت وغیرہ ہمنے دنیا مین نہین پایا تو ہر عاقل سمجھ سکتا ہی کہ ان چیزون کے کھانے مین کتے و گتے و کیڑے شریک ہین تو اگر ایسی چیز جاتی رہے جسمین یہ لوگ ہمارے شریک ہمسر ہین تو التفات کے قابل نہین ہی - امام رح نے فرمایا وکل ما ذکرہ العلماء بالفارسیۃ من صفات اللہ تعالی عزت اسماؤہ وتعالت صفاتہ جاز القول بہ سوی الید بالفارسیۃ ویجوز ان یقال بروی خدا اسمی بلا تشبیہ ولا کیفیۃ اور صفات الٰہی مین جسکو علماء سلف رحمہم اللہ تعالی نے فارسی مین یعنی سوائے عربی کے دوسری زبان مین تعبیر کیا ہی تو اسی طرح کہنا جائز ہی سوائے صفت ید کے کہ اسکو فارسی مین تعبیر نہ کیا جاوے اور جائز ہی کہ کہے بروی خدا اے یعنی اللہ تعالی کے روبرو مگر تشبیہ و کیفیت کے بغیر یعنی اسکی تشبیہ کسی مخلوق سے یا کیفیت اسکی تصور مین نہو بلکہ اللہ تعالی کو تشبیہ و کیفیت سے منزہ و پاک جانے - ولیس قرب اللہ تعالی ولا بعدہ من طریق

طول المسافۃ وقصرہا ولا علی معنی الکرامۃ والہوان اور قرب اللہ تعالی بندگان مطیع سے یا دوری اسکی بندگان عاصی سے از راہ درازی مسافت وکمی مسافت کے نہین ہی اور نہ قرب سے مراد کرامت اور دوری سے مراد خواری ہی یعنی جیسے تاویل والے کرتے ہین - ولکن المطیع قریب منہ بلا کیف والعاصی بعید عنہ بلا کیف - ولیکن یہ اعتقاد حق ہی کہ بندہ مطیع اپنے رب عزوجل سے قریب ہی جسکی کیفیت غیر معلوم ہی اور بندہ عاصی اپنے رب عزوجل سے دور ہی بلا کیف ف خلاصہ یہ کہ قرب وبعد معلوم اور کیفیت مجہول ہی اور کسی طرح کی تشبیہ قطعی نہین ہی - والقرب والبعد والاقبال یقع علی المناجی - اور جو بندہ اپنے رب عزوجل سے مناجات کرتا ہی مثلاً نماز پڑھتا ہی تو اسکے حق مین قرب اور متوجہ ہونا واقع ہی اور جو بندہ روگردان ہو اسکے حق مین بعد اور اعراض صادق ہی ولیکن بے کیفیت ہی - وکذلک جوارہ فی الجنۃ والوقوف بین یدیہ بلا کیف اور اسی طرح جنت مین جوار رب العالمین ہونا اور قیامت مین اسکے روبرو حضور ہونا حق ہی مگر بلا تشبیہ وکیفیت ہی ف قاری رح نے کہا کہ تحقیق مقام یہ کہ امام اعظم رح کے نزدیک حق تعالی کا قرب خلق سے یا خلق کا قرب حق عزوجل سے ایک وصف تحقیقی ہی ولیکن جو کوئی اپنے تصور سے اسکی صورت وتشبیہ بمخلوقات خیال کرے باطل ہی اسکی کیفیت کیونکر وکس طرح فہم عقل سے باہر ہی اور متاخرین بعضے اور جمہور فرقہ مبتدعہ کے اس وصف مین تاویل کرتے ہین اور قرب کے معنی رحمت الہی کے بوجہ اسکی طاعت کے اور بعد کے معنی دوری بوجہ معصیت کے قرار دیتے ہین - اور ارباب اشارہ کہتے ہین کہ قرب رب عزوجل کی شان سے ہی کہ تو اپنے تمام حالات مین اللہ تعالی کی نعمت اپنے اوپر دیکھے اور اسی کی منت مشاہدہ کرے اور اپنی طاعت وفرمانبرداری کو نگاہ مین نہ دیکھے بعض علماء نے کہا کہ اللہ تعالی کے قرب بے قیاس سے تو اسکو نہین دیکھتا اور تو اس سے انتہا درجے دور ہو کر اسکے سوائے غیر کو دیکھتا ہی - والقرآن منزل علی رسول اللہ صلعم وہو فی المصحف مکتوب اور قرآن منزل ہی ۲۳ برس مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور وہ مصحف مین مکتوب ہی - وآیات القرآن کلہا فی معنی الکلام مستویۃ فی الفضیلۃ والعظمۃ اور آیات قرآن سب کی سب اس معنی مین کہ کلام الہی ہین فضیلت وعظمت مین برابر ہین - الا ان لبعضہا فضیلۃ الذکر وفضیلۃ المذکور - بات اتنی ہی کہ بعض آیات کیو اسطے فضیلت ذکر کی اور فضیلت مذکور کی ہی - مثل آیۃ الکرسی لان المذکور فیہا جلال اللہ وعظمتہ وصفتہ فاجتمعت فیہا فضیلۃ الذکر وفضیلۃ المذکور - جیسے آیۃ الکرسی کہ اسمین سب آیات کی طرح فضیلت ذکر کی تو موجود ہی اور ذکر جسکا ہی اس مذکور کی فضیلت زائد ہی کیونکہ مذکور اس آیت کرسی مین اللہ تعالی کا جلال وعظمت وصفت ہی تو اسمین فضیلت ذکر کی اور فضیلت اسکی جو اس ذکر کا مذکور ہی دونون جمع ہو گئین ف اسی کے مثل سورہ اخلاص مین بیان ہی یا زائد ہی - وما فی قصۃ الکفار فیہا فضیلۃ الذکر فحسب اذ لیس المذکور فیہا وہم الکفار فضیلۃ - اور جو آیات کہ کافرون کے قصہ مین ہین یعنے جیسے تبت یدا ابی لہب الخ تو ان آیات مین فقط فضیلت ذکر کی ہی کیونکہ جو ان آیات مین مذکور ہی اور وے کفار ہین انکے لیے کچھ فضیلت نہین ہی ف واضح ہو کہ کفار پر جو غضب قہر الہی ظاہر ہی اور وہ آیات حال کفار مین ضمناً مذکور ہی تو اس شان کی فضیلت بھی ذکر کے ساتھ ہی ولیکن خالی ان کفار کی کچھ فضیلت نہین ہی جیسا کہ امام رح نے ذکر فرمایا فافہم واللہ اعلم -

وکذلک الاسماء والصفات کلہا مستویۃ فی الفضیلۃ والعظمۃ لاتفاوت بینہا - اور یون ہی اللہ تعالی کے اسماء
وصفات سب کے سب فضیلت وعظمت مین برابر ہین اور ان اسماء وصفات مین کچھ تفاوت نہین ہو ف کیونکہ سب
حضرت باری تعالی جل شانہ کے اسماء وصفات ہین وہ سب یکسان ہین اور واضح ہو کہ بندہ کے مناسب بعض اسماء وصفات
بعض وجوہ مین خاص ہوتے ہین مثلا کسی نے گناہ سے استغفار کرنا چاہا تو اسکو یہ مناسب نہین کہ یون التجا کرے
کہ اے قہار اے شدید العقاب مجھے بخشدے بلکہ کہے کہ اے غفار اے ارحم الراحمین مجھے بخشدے - ووالدا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ماتا علی الکفر - اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین دونون کفر پر مرے ف یعنی زمانہ رسالت
واسلام سے پہلے زمانہ کفر مین مرے اور رافضی کہتے ہین کہ امامت کے واسطے شرط ہو کہ اسکا باپ مومن ہو تو امام رح
نے تصریح کی کہ رسالت کے لیے یہ شرط نہین ہو - قاری رح نے کہا اس کلام مین رد اس شخص کا ہو جو کہتا ہو کہ والدین آپکے
ایمان پر مرے یا کفر پر مرنے کے بعد اللہ تعالی نے انکو زندہ کیا پھر بمقام ایمان پر موت دی - اور مین نے اس مسئلہ کو
ایک مستقل رسالہ مین تحقیق کیا اور جو کچھ سیوطی رح نے اپنے تینون رسائل مین لکھا تھا یعنے خلاف قول امام اعظم رح
کے لکھا تھا اسکو دلائل کتاب وسنت وقیاس اور اجماع امت سے دفع کیا اور عجیب قضیہ اس مقام پر یہ ہو کہ حنفیہ مین
سے بعض جاہلون نے اس کلام سے جو یہان امام اعظم نے کہا ہو انکار کیا اور اشارہ کیا کہ یہ قول شان امام رح کے
لائق نہ تھا اور یہ اس شخص کا انکار ایسا ہی ہو جیسے گمراہ جہمیہ کے سردار جہم بن صفوان نے کہا کہ مجھے آرزو ہی
کہ مصحف مین سے قولہ تعالی الرحمن علی العرش استوی - چھیل ڈالون - اور جیسے احمد بن ابی داؤد گمراہ نے
مامون رشید بادشاہ کو کہا کہ پردہ کعبہ پر بجاے لیس کمثلہ شی وہو السمیع البصیر کے لیس کمثلہ شی وہو العزیز الحکیم لکھے اور
جیسے تبرے رافضی کا قول کہ مین اس مصحف سے بیزار ہون جسمین ابو بکر الصدیق کی تعریف ہو - قاری رح نے لکھا کہ انبیاء
علیہم السلام تو ابتداء وانتہاء مین معصوم ہین اور سواے انبیاء علیہم السلام کے (وماسواے ان امت کے جنکے لیے قطعی
جنتی ہونے کی بشارت ہو) باقی اولیاء وعلماء واصفیاء کی نسبت خاص کرکے ہم یہ قطعی حکم نہین کہہ سکتے کہ وے
ایمان پر مرے ہین اگرچہ انسے کمال حالات وخوارق عادات ظاہر ہوئے ہون کیونکہ یہ تو مشاہدہ غیبی پر حکم ہو سکتا ہو
اور وہان مشاہدہ غیبی مستور رکھا گیا ہو - پھر ایک کلام طویل مین یہ استدلال بیان کیا کہ جو وجوہ جنتی کے نشان وارد
ہوئے ہین انکے موافق ظنی گواہی دے کمافی الحدیث ہذا اثنیتم علیہ خیرا وجبت لہ الجنۃ وہذا اثنیتم علیہ شرا وجبت لہ النار
انتم شہداء اللہ فی الارض - یعنی اس مردے پر تمنے بھلائی کی شہادت دی اسکے لئے جنت واجب ہوئی اور وہ
مردہ تمنے اسپر برائی کی شہادت دی اسکے لیے دوزخ واجب ہوئی تم زمین مین اللہ تعالی کے گواہ ہو - وابو طالب
عمہ صلی اللہ علیہ وسلم مات کافرا - اور ابو طالب آپ کا چچا کافر مرا ف ابو طالب نے زمانہ اسلام پایا اور وفات
کے وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابو طالب پاس آئے اور وہان ابو جہل وغیرہ کافرون کی جماعت کو پایا تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ اے چچا کلمہ توحید کہدے تاکہ تیرے واسطے اللہ تعالی کے یہان میرے پاس حجت ہو اور
اور ابو جہل وغیرہ نے کہا کہ اے ابو طالب کیا تم ملت عبد المطلب سے پھر جاوگے اور یہ کلام وہان مکرر رہا - ابو طالب

کہاکہ اے بھتیجے اگر قریش نہ کہتے کہ ابو طالب ڈر گیا تو مین یہ کلمہ کہکر تیری آنکھین ٹھنڈی کرتا ولیکن ابو جہل وغیرہ سے کہاکہ
مین عبد المطلب کی ملت پر ہون اور وفات پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہاکہ واللہ لاستغفرن لک مالم انہ عنک
مین واللہ تیرے واسطے استغفار کرونگا جب تک منع نہ کیا جاؤن پس اللہ تعالی نے نازل فرمایا ماکان للنبی والذین
آمنوا ان یستغفروا للمشرکین ولو کانوا اولی قربی من بعد ماتبین لہم انہم اصحاب الجحیم - اور بھی ابو طالب کے معاملہ مین
نازل ہوا قولہ انک لاتہدی من احببت ولکن اللہ یہدی من یشاء الآیہ - کمارواہ البخاری ومسلم - وقاسم وطاہر و
ابراہیم کانوا بنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اور قاسم وطاہر وابراہیم بیٹے تھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
ف قاسم اول پسر جن سے آپ کی کنیت ابو القاسم ہے اور اول ہی مرے اور ابن عبد البر والدارقطنی نے بیان کیا کہ
ایک پسر عبد اللہ جنکو طیب وطاہر دونون کہتے تھے مکہ مین انتقال کیا اور ابراہیم پیدا ہوئے جاریہ قبطیہ سے اور مدینہ
مین مدفون ہین - وفاطمۃ وزینب ورقیۃ وام کلثوم کن جمیعا بنات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اور فاطمہ
وزینب ورقیہ وام کلثوم سب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹیان تھین ف سب بیٹیان واُنکی اولاد نے وفات پائی
سوائے فاطمہ رض کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ عزیز تھین اور آپ کی نسل انھین سے رہی بواسطہ دونون
نواسے حضرت حسن وحسین کے اور آپ نے بحکم الٰہی عزوجل حضرت فاطمہ رض کا نکاح حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کیا تھا اور حضرت
علی کرم اللہ وجہہ کی اُنسے اولاد حسن وحسین سردار شباب اہل جنت کے اور محسن جو صغیر وفات پا گئے وام کلثوم وزینب
ہوئی - اور امام ابو حنیفہ رح نے ازواج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کتاب مین نہین ذکر کیا اور مین مجمل لکھتا ہون کہ
مومنون کی مائین خدیجہ وسودہ وعائشہ وحفصہ وام سلمہ وام حبیبہ وزینب بنت جحش وزینب بنت خزیمہ اور میمونہ و
جویریہ وصفیہ رضی اللہ عنہن یہ گیارہ تو وہ ہین کہ جنکے بارہ مین اختلاف نہین کہ نکاح مین اور بستر مین آئین اور نہ کوئی
کہ انکے سوا بھی ہین جنمین اختلاف ہین - ہذا تلخیص ماقال القاری - واذا اشکل علی الانسان شئ من دقائق
علم التوحید فینبغی لہ ان یعتقد فی الحال ما ہو الصواب عند اللہ تعالی الی ان یجد عالما فیسألہ اور جب
کسی آدمی پر علم توحید کی باریکیون مین سے کوئی چیز مشکل ہو تو اسکو چاہیے کہ اس بات کی نسبت فی الحال یون اعتقاد کرلے کہ جو بہتر
کے نزدیک صواب ہے مین نے اسکو مانا اس وقت تک کہ کوئی عالم ربانی پاوے کہ جس سے دریافت کرلے - ولا یسعہ
تاخیر الطلب ولا یعذر بالوقف فیہ ویکفر ان وقف - اور اس شخص کو یہ گنجایش نہین ہے کہ عالم ربانی کے طلب
کرنے مین ڈھیل ودیر کرے اور نہ اسکا عذر اس مسئلہ مین توقف کرنے کا قبول ہوگا اور کافر ہو جائیگا اگر توقف کریگا
ف معنی توقف کے یہ ہین کہ اس مسئلہ مین بالفعل کچھ اعتقاد نہ کرے بلکہ کہے کہ مین توقف کرتا ہون جب حل ہوگا
ویسا اعتقاد کرونگا - امام رح نے فرمایا کہ اس سے کافر ہو جائیگا بلکہ یون اعتقاد کرلے کہ اس مسئلہ مین جو اللہ تعالی
کے نزدیک حق ہے مین نے اسکو مانا - واضح ہو کہ علم توحید کی قید لگائی اسواسطے کہ شرائع احکام واعمال تو رحمت ہین
اور اعمالی مسائل مین توقف جائز ہے اور یہ بھی واضح ہو کہ توحید سے مراد اللہ تعالی کی توحید ہے اور عقائد کی کتابون
مین جو باتین اکثر امامت وغیرہ کے متعلق یا مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات واولاد طاہرات کا بیان ہے

امین توقف مضر نہین ہی مگر حضرت ام المومنین عایشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی پاکدامنی آیات قرآنی مین منصوص ہی اگر اسمین کچھ توقف کیا تو انجام اپنا برباد کیا نعوذ باللہ من ذلک - پھر عقائد مین جو امور مذکور ہین اگر انسے مخالفت کی تو گمراہ بدعتی ہی اور احکام شرعی مین اگر خلاف کیا جبکہ اجتہاد سے ہو تو عفو ہی اور امت کے لیے رحمت ہی - وخبر المعراج حق فمن ردہ فھو ضال مبتدع - اور خبر معراج کی برحق ہی سو جس نے اسکو نہ مانا وہ گمراہ مبتدع ہی - ف یعنی حدیث مین آیا کہ محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جسم شریف کے ساتھ جاگتے مین معراج ہوئی آسمان تک اور آسمان سے جہانتک اللہ تعالی نے چاہا مقامات اعلی مین عروج ہوا تو یہ حدیث حق ہی ضرور ثابت ہی - ظاہر کلام دلیل ہی کہ امام رح کے نزدیک جسطرح حدیث مین عروج آسمانون تک ثابت ہی وہ برحق ہی اُس سے انکار گمراہی ہی - اور خلاصہ مین لکھا کہ جس شخص نے معراج کا انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر اسنے مکہ معظمہ سے بیت المقدس تک اسراء سے انکار کیا تو وہ کافر ہی اور اگر بیت المقدس سے آگے معراج کا انکار کیا تو کافر نہوگا وجہ یہ ہی کہ اسرا حرم مکہ سے حرم بیت المقدس تک آیت کریمہ قرآنی سے ثابت ہی اور وہ قطعی ہی اور معراج بیت المقدس سے آسمانون و آگے تک سنت سے ثابت ہی اور اسکی روایت مین ظن ہی - اقول شیخ نسفی رح نے عقائد مین بھی معراج کو مفصل لکھا ہی ولیکن ظاہر کلام امام رح کا اشارہ کرتا ہی کہ معراج کا اعتقاد اسی طرح چاہیے جسطرح مشہور حدیث مین آیا ہی ولیکن حدیث کے رد کرنے والے کو گمراہ مبتدع فرمایا ہی قاری رح نے کہا کہ علماء نے انتہاے معراج مین اختلاف کیا ہی بعض نے کہا کہ جنت تک اور بعض نے کہا کہ عرش تک اور بعض نے کہا کہ اس سے برتر مقام دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی ہی - وخروج الدجال ویاجوج وماجوج وطلوع الشمس من مغربھا ونزول عیسی علیہ السلام من السماء وانہ لعلم للساعۃ وسائر علامات یوم القیامۃ علی ما وردت الاخبار الصحیحۃ حق کائن - اور دجال کا نکلنا - اور یاجوج وماجوج کا نکلنا اور آفتاب کا اپنے مقام غروب سے طلوع ہونا اور عیسی علیہ السلام کا آسمان سے اُترنا اور یہ کہ عیسی علیہ السلام علامت قیامت کے لیے ہین اور دیگر علامات روز قیامت موافق اسکے جو اخبار صحیحہ مین وارد ہین سب برحق ہونے والے ہین - ف - قاری رح نے شرح مین کہا کہ امام رح نے اس کلام مین علامات قیامت جمع کر دیے ہین ترتیب سے بیان مقصود نہین ہی اور ترتیب واقعات علامات کی اسطرح ہی کہ مہدی خلیفہ برحق پہلے تو حرمین شریفین مین ظاہر ہونگے پھر بیت المقدس مین آوینگے پھر وہان دجال آویگا اور انکو محاصرہ کریگا پس عیسی علیہ السلام دمشق کی مسجد کے منارہ شرقیہ پر اُترینگے اور دجال کے قتال کو نکلینگے اور اسکو ایک ضربہ سے مارینگے اور وہ نزول عیسیٰ کے وقت گلنے لگیگا جیسے پانی مین نمک گل جاتا ہی پس عیسی علیہ السلام ومہدی رحمہ اللہ تعالی جمع ہونگے اور نماز قائم ہوگی پس مہدی رح عیسیٰ کو اشارہ کرینگے کہ پیش امام ہون پس عیسی علیہ السلام انکار کرینگے اور یہ عذر کرینگے کہ یہ نماز آپ کے لیے قائم کی گئی ہی پس آپ ہی امامت کیواسطے اولی ہو اور عیسی علیہ السلام مہدی رحمہ اللہ کی اقتدا کرینگے تاکہ ظاہر ہو کہ عیسی علیہ السلام متابع حضرت سرور عالم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ہین چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا اشارہ فرمایا ہی بقولہ علیہ السلام ولو کان موسی حیا لما وسعہ الا اتباعی - یعنے اور اگر موسی زندہ ہوتے تو انکو سواے میری پیروی کرنے کے اور کچھ گنجایش نہوتی -

اور لکھا کہ شرح عقائد مین ہی کہ اصح یہ ہی کہ عیسی علیہ السلام لوگون کو نماز پڑھاوین اور امامت کرینگے اور مہدی رح انکی اقتدا
کرینگے کیونکہ عیسی افضل وانکی امامت اولی ہی انتہی - قاری رح نے کہا کہ جو ہمنے اوپر بیان کیا اس سے یہ خلاف نہین ہی
کما لا یخفی - مترجم کہتا ہی کہ مراد قاری رح کی یہ ہی کہ وقت نزول کے جو نماز عصر کی اقامت ہوگی خاص اس نماز مین عیسیٰ
اقتدا کرینگے اور باقی نمازون مین جیسا شرح عقائد مین ہی ہوسکتا ہی - مترجم کہتا ہی کہ علامات قیامت جو امام رح نے
بیان فرمائے بہت قرب کی اور بہت بڑی علامات ہین اور ہم انشاء اللہ تعالی علامات صغری وکبری کے بارہ مین
مختصر لکھونگا - پھر قاری رح نے کہا کہ ابو داؤد طیالسی کی روایت کے موافق عیسی علیہ السلام چالیس سال زمین
مین ٹھہرینگے پھر مرینگے اور مسلمان لوگ انپر نماز جنازہ پڑھینگے اور دفن کرینگے - اور روایت ہی کہ عیسی علیہ السلام
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے درمیان دفن ہونگے اور روایت ہی کہ صدیق اکبر وعمر فاروق
رضی اللہ عنہما کے بعد دفن ہونگے پس حضرت صدیق وفاروق رضی اللہ عنہما کو مبارک ہو کہ دو پیغمبر اولو العزم کے
درمیان ہونگے - اور لکھا کہ ایک روایت یہ کہ عیسی علیہ السلام زمین پر سات برس ٹھہرینگے - بعض نے کہا کہ یہی
اصح ہی اور پہلی روایت مین چالیس کے یہ معنی ہین کہ آسمان پر جانے سے پہلے اور اترنے کے بعد سب مدت
چالیس ہی کیونکہ جب اٹھائے گئے تو سات کم چالیس کے تھے - مترجم کہتا ہی کہ حاکم کی روایت مستدرک مین مروی
ہوا کہ وقت اٹھائے جانے کے ایک سو بیس (١٢٠) برس کی عمر تھی اور مترجم نے اردو تفسیر مین قولہ تعالی اذ قال اللہ
یا عیسی انی متوفیک ورافعک الی الآیہ کی تفسیر مین اس مسئلہ کو مفصل ذکر کیا ہی - قاری رح نے کہا کہ بعد نزول
عیسی علیہ السلام کے اور قتل دجال کے پھر یاجوج وماجوج ظاہر ہونگے اور آخر ببرکت دعاے عیسی علیہ السلام کے
اللہ تعالی سب یاجوج وماجوج کو ہلاک فرما دیگا پھر بعد وفات عیسی علیہ السلام کے یہ علامت ہوگی کہ مومنین سب
مرجاوینگے اور آفتاب اپنے مقام غروب سے طلوع ہوگا اور قرآن اٹھا لیا جائیگا جیسا کہ ابن ماجہ نے حدیث
حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ کہنہ ہوجائیگا اسلام جیسے کہنہ ہوجاتے ہین کپڑے کے کنارے حتی کہ دریافت نہوگا
روزہ نہ نماز اور نہ نسک اور نہ صدقہ اور اللہ تعالی کی کتاب قرآن پر ایک رات مین اسرا ہو واقع ہوگا تو روے زمین پر
اس سے کوئی آیت نہ رہیگی - بیہقی نے شعب الایمان مین ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ تم پڑھو قرآن کو قبل
اسکے کہ اٹھا لیا جاوے کیونکہ قیامت نہین قائم ہوگی یہانتک کہ یہ قرآن اٹھا لیا جاوے کہنے والون نے کہا کہ
یہ مصاحف اٹھالیے جاوینگے تو جو سینون مین ہی وہ کیونکر اٹھایا جائیگا فرمایا کہ عدوہ ہوگا انپر ایک رات مین پس
انکے سینون سے اٹھا لیا جائیگا پس صبح کرینگے اس حال مین کہ کہینگے کہ ہم تو کچھ جانتے تھے پھر اشعار مین پڑجاوینگے
قرطبی رح نے کہا کہ یہ اسوقت ہوگا کہ عیسی علیہ السلام کا انتقال ہوجاوے اور حبشہ والے کعبہ کو ہدم کردین - مترجم
کہتا ہی کہ عیسی علیہ السلام ویاجوج وماجوج کے بعد موافق حدیث صحیح کے حج وعمرہ کعبہ معظمہ کا لوگ کرینگے پھر حبشہ کے
ہدم کے قریب مومنین سب مرجاوینگے پھر حبشہ والے خانہ کعبہ ہدم کرینگے واللہ تعالی اعلم واللہ یہدی من یشاء
الی صراط مستقیم - اور اللہ تعالی جسکو چاہتا ہی راہ مستقیم کی ہدایت دیتا ہی - چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا واللہ یدعوا الی

دار السلام ویہدی من یشاء الی صراط مستقیم یہان تک فقہ اکبر مصنفہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ترجمہ ہوا چونکہ عقائد مین علامہ نسفی رح وغیرہ نے بعضے مسائل زیادہ کیے ہین لہذا بطریق ملحقات کے مترجم انکا ترجمہ کرتا ہے اور عقائد نسفی وملحقات شیخ علی قاری وتکمیل الایمان محدث عبد الحق دہلوی وغیرہم رحمہم اللہ تعالی سے بڑھاتا ہے اور ہر مسئلہ کو بدون عبارت کے صرف ترجمہ پر اول ودوم وغیرہ کے شمار سے لکھتا ہے

ملحقات عقائد والفاظ کفر وغیرہ

اول مسئلہ تفضیل بعض انبیاء کی بعض پر۔ قاری رح نے کہا کہ اجمالی تفضیل تو قطعی ہے بدلیل قولہ تعالی ولقد فضلنا بعض النبیین علی بعض الآیۃ۔ یعنی علم نبوت مین نہ مال وفانیات مین۔ اور تفصیلی تفضیل مین کہا کہ یہ امر ظنی ہے اور زراعتماد کا اعتقاد یہ کہ تمام خلق سے افضل ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کے حبیب ہین۔ بعض علماء نے اسپر اجماع کا دعوی کیا ہے پس ابن عباسؓ نے کہا کہ اللہ تعالی نے فضیلت دی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل آسمان اور انبیاء پر اور حدیث مسلم وترمذی مین انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انا سید ولد آدم یوم القیامۃ ولا فخر۔ مین سردار اولاد آدم ہون قیامت کے روز اور فخر سے نہین کہتا۔ امام احمد وترمذی وابن ماجہ نے ابی سعیدؓ کی روایت سے زیادہ کہا کہ وبیدی لواء الحمد ولا فخر۔ اور میرے ہی ہاتھ مین لواء حمد ہوگا اور فخر نہین کرتا۔ وما من نبی یومئذ آدم فمن سواہ الا تحت لوائی وانا اول من تنشق عنہ الارض ولا فخر وانا اول شافع واول مشفع ولا فخر۔ اور نہین کوئی نبی اس روز خواہ آدم ہو یا اسکے سواے ہو مگر کہ وہ میرے لواء کے نیچے ہوگا اور مین اول وہ شخص ہون کہ اس سے زمین کشادہ ہوگی اور فخر نہین کرتا اور مین پہلا شفاعت کرنے والا اور پہلا شفاعت قبول کیا گیا ہون اور فخر نہین کرتا واضح ہو کہ جن احادیث مین انبیاء کے درمیان تفضیل دینے سے ممانعت ہے تو تاویل یہ کہ باہم تفضیل دینا ایسے طور پر نہو کہ جس سے شان مین نقص وباہم خصومت پیدا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ تفضیل ایسے مور پر مت دو کہ باہمی جنبہ داری سے اور اپنی راے سے ہو اور بیان جو کلام تفضیل مین ہو وہ نصوص سے ہے۔ دوم مسئلہ علو الہی از راہ مرتبہ کے ہے نہ از راہ مکان کے اور جس نے زعم کیا کہ اللہ تعالی آسمان پر یا عرش پر ہے اور اسکے لیے علو مکان ہے وہ گمراہ ہے اور قاری رح نے لکھا کہ ابو مطیع بلخی کی روایت امام ابوحنیفہ رح سے باطل ہے اور ابو مطیع مردود وضاع ہے اور شیخ امام ابن عبد السلام نے کتاب حل الرموز مین لکھا کہ امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ جس کسی نے کہا کہ مین نہین پہچانتا کہ اللہ تعالی آسمان مین ہے یا زمین مین ہے تو وہ کافر ہوا کیونکہ یہ قول موہم ہے کہ حق عز وجل کے لیے مکان ہے اور جس نے توہم کیا کہ حق تعالے کے لیے مکان ہے وہ مشبہ ہے انتہی قاری رح نے کہا کہ عز الدین ابن عبد السلام اجل علماء مین سے ہے اسکی نقل پر اعتماد ہے۔ اور شیخ ابو معین نسفی رح نے تمہید مین کہا کہ محققین نے تقریر کر دیا کہ حالت دعاء مین آسمان کی طرف ہاتھ اٹھانا محض حکم تعبدی ہے۔ شارح علامہ سغناقی رح نے کہا کہ یہ رد اس شخص کا ہے جو کہتا ہے کہ اللہ تعالی عرش پر ہے سوم مسئلہ محبت وخلت اللہ تعالی کی اس شان سے ہے جیسے اسکی ذات پاک کے لائق ہے جیسے دیگر صفات ہین

بعض نے اسپر اجماع نقل کیا۔ اور اول جس نے خلت و محبت الٰہی سے انکار کیا وہ جعد بن درہم ہی جسکو خالد بن عبد اللہ
قسری امیر عراق و مشرق نے فتوی علماء وقت سے واسط مین بقرعید کے روز ذبح کردیا۔ مسئلہ چہارم بعد
محمد صلی اللہ علیہ وسلم حبیب اللہ کے ابراہیم خلیل اللہ ہین پھر نوحؑ و موسیٰ و عیسیٰ افضل ہین باقی انبیاء سے اور یہ
پانچون اولوالعزم رسل ہین۔ مسئلہ پنجم قاری رح نے ذکر کیا کہ قونوی رح نے کہا کہ ایک نبی افضل ہی تمام اولیاء سے اور
اور بہت سی قومین ولی کو نبی پر تفضیل دینے ہین گمراہ ہوئین بگمان اسکے کہ موسیٰ علیہ السلام نبی کو خضر رح ولی سے
تعلیم حاصل کرنے کا حکم ہوا۔ مترجم کہتا ہی کہ ان لوگون کی گمراہی اظہر ہی ولیکن یہان ایک مسئلہ یہ ہی کہ نبی مین اسکی
جہت نبوت افضل ہی یا جہت ولایت افضل ہی اور ایک جماعت نے میلان کیا کہ جہت ولایت افضل ہی۔ اس سے
دوسرے عوام نے ولایت کو نبوت پر مطلق تفضیل دی اور کہا کہ ولی افضل از نبی ہی اور یہ جہل عظیم ہی اور پیغمبر مین
دو جہت نکالنا نبوت و ولایت تکلف ہی پھر پیغمبر کے ساتھ جو ولایت تجویز کرتے ہین اسمین شک نہین ہی کہ اس
ولایت کا قیاس دوسرے اولیاء پر نہین ہوسکتا ہی اور فیصلہ یہ ہی کہ نبوت ازلی فضل الٰہی ہی اور اللہ تعالے اپنی
رحمت کے ساتھ جسکو چاہے مختص فرمادے پس کسی کے واسطے دخل نہین ہی۔ مسئلہ ششم ملائکہ اللہ تعالی کے
بندے معصوم ہین جو حکم اللہ تعالی کا ہوتا ہی جسطرح ہوتا ہی اسکو اسی طرح کرتے ہین کھانے پینے جماع وغیرہ حوائج سے
پاک ہین انکو نہ مذکر کہ سکتے ہین نہ مونث کہ سکتے ہین یعنی انکی شان سے نری و مادگی کی صفت نہین ہی۔ کما فی
عقائد النسفی۔ مسئلہ ہفتم انبیاء علیہم السلام کے بعد خاص ملائکہ مانند جبرئیل و میکائیل وغیرہم کے عام اولیاء
و علماء سے افضل ہین اور خواص ملائکہ مین سے جبرئیل افضل ہین اور عامہ ملائکہ عام مومنون سے افضل ہین
کذا ذکر القاری۔ مسئلہ ہشتم سحر سیکھنے مین کفر نہین بلکہ اسپر اثر مترتب ہونے کے اعتقاد مین یعنی اثر کو سحر کیطرف
مستند کرنے اور اسپر عمل کرنے مین کفر ہی کما فی شرح العقائد اور صاحب الروضہ نے کہا کہ سحر کا فعل بالاجماع حرام ہی
اور اسکے سیکھنے و سکھلانے مین تین قول ہین۔ جمہور کے نزدیک دونون فعل حرام ہین اور یہی صحیح ہی۔ دوم یہ کہ
دونون مکروہ ہین و سوم یہ کہ دونون مباح ہین۔ مسئلہ نہم شیخ ابو منصور بغدادی نے جو اکابر ائمہ شافعیہ مین سے ہی
بیان فرمایا کہ اہل السنۃ والجماعۃ نے اجماع کیا ہی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے سب سے افضل ابوبکر الصدیق پھر عمر
فاروق پھر عثمان رض پھر علی رض ہین پھر باقی عشرہ مبشرہ بالجنۃ پھر باقی اہل بدر پھر باقی اہل احد پھر باقی اہل بیعۃ الرضوان
جو حدیبیہ مین واقع ہوئی تھی پھر باقی صحابہ رضی اللہ عنہم انتہی کلامہ اور یہی عبارت عقائد نسفی مین ہی اور حدیث
ابو داؤد و ترمذی مین ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یدخل النار احد ممن بایع تحت الشجرۃ یعنی
دوزخ مین نہین داخل ہوگا کوئی ان لوگون مین سے جنہون نے شجرہ کے نیچے بیعت کی ہی۔ قال الترمذی ہذا حدیث
حسن صحیح۔ یہ بیعۃ الرضوان حدیبیہ ہی تو ظاہر ہی کہ جو انسے افضل ہین وہ بدرجہ اولی دوزخ مین نہ داخل ہونگے
اور یہی اللہ تعالی ارحم الراحمین سے قوی امید ہی۔ مسئلہ دہم طبقہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد تابعین ہین جنہون نے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان لا کر نہین دیکھا بلکہ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم کو ایمان کے ساتھ دیکھا ہی

شیخ الاسلام محمد بن خفیف شیرازی رح نے کہا کہ تابعین مین کون افضل ہی لوگون نے اختلاف کیا اہل مدینہ کہتے
ہین کہ سعید بن المسیب افضل ہین اور اہل البصرہ کہتے ہین کہ حسن بصری افضل ہین اور اہل کوفہ کہتے ہین کہ اویس قرنی سب سے
افضل ہین بعض متاخرین نے کہا کہ صحیح بلکہ صواب یہی اہل کوفہ کا مذہب ہی کیونکہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ
سنے روایت ہی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ خیر التابعین رجل یقال لہ اویس
الحدیث یعنی تابعین مین سب سے بہتر ایک مرد ہی جسکو اویس کہتے ہین آخر تک۔ رواہ مسلم فی الصحیح۔ حاصل یہ کہ
بعد صحابہ رضی اللہ عنہم کے تابعین اس امت مین افضل ہین علامہ قاری رح نے کہا کہ اب ہم اعتقاد کرتے ہین کہ امام ہمام
ابو حنیفہ ائمہ مجتہدین مین افضل اور رائمہ فقہاء مین اکمل ہین انکے بعد امام مالک پھر امام شافعی پھر امام احمد بن
حنبل ہین۔ واضح ہو کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سیدۃ نساء الجنۃ کی اولاد کو باقی صحابہ رضی اللہ عنہم کی اولاد پر فضیلت ہی
پس اولاد فاطمہ رض وہی ذریہ طیبہ وعترت طاہرہ ہین کما فی الکفایہ۔ مسئلہ یازدہم۔ ولی کسی حال مین کبھی نبی کے درجہ تک
نہین پہونچتا کیونکہ انبیاء علیہم السلام معصوم ہین اور خوف خاتمہ سے مامون ہین اور وحی الٰہی عزوجل سے مکرم ومشاہدہ
ملائکہ سے مانوس ہین اور احکام پہونچانے اور لوگون کو ہدایت کرنے پر مامور ہین اور ولی مین چاہے کسی درجہ پر ہو ایسا
کوئی کمال نہین ہوتا جو انبیاء علیہم السلام مین نہو پس جو بعض کرامیہ سے منقول ہی کہ جائز ہی کہ ولی افضل از نبی ہو یہ قول
کفر والحاد وضلالت وجہالت ہی۔ ہان کبھی اس بات مین البتہ تردد ہوتا ہی کہ مرتبہ نبوت افضل ہی یا مرتبہ ولایت افضل ہی
بعد یقین اس امر کے کہ نبی ان دونون مرتبہ سے متصف اور وہ ولی سے جو نبی نہین ہی افضل ہی۔ پس بعض نے کہا کہ
نبوت افضل ہی کیونکہ نبی مین مرتبہ نبوت تو غیر کی تکمیل کا ہی اور غیر کو کامل کرنا بعد اپنے کمال کے ہی اور موید اس قول کی
حدیث فضل العالم علی العابد کفضلی علی ادناکم۔ یعنی عالم کو فضیلت عابد پر جیسے میری فضیلت تمہارے ادنی آدمی پر ہی۔ اس سے
تعلیم وتکمیل کی جہت افضل ثابت ہوئی کیونکہ نبی کی بعثت واسطے تعلیم کے ہی لقولہ انما بعثت معلما۔ مین تو تعلیم ہی کرنیوالا
بھیجا گیا ہون وقد قال تعالی ربنا وابعث فیہم رسولا منہم یتلو علیہم آیاتک ویعلمہم الکتاب والحکمۃ ویزکیہم۔ اس سے بھی
ظاہر ہی بعثت تعلیم کتاب وحکمت ہی اور بعض نے کہا کہ مرتبہ ولایت کا نبی مین اسکی نبوت سے افضل ہی باین خیال یہ بات
کہی کہ ولایت عبارت معرفت الٰہی سے ہی اور اللہ تعالی کے نزدیک قرب وکرامت ہی اور نبوت کا مرتبہ انکے نزدیک اللہ تعالی
واسکے بندون کے درمیان سفارت ہی کہ احکام الٰہی انکو پہونچا دیے جاوین۔ علی قاری رح نے کہا کہ ان لوگون نے
غائب کو شاہد پر اور خلق کو مخلوق پر قیاس کیا کہ ولی کو ہمنشین بادشاہی اور نبی کو وزیر قرار دیا جو کہ بادشاہی کام پورے
کرتا ہی اور ان لوگون نے یہ نجانا کہ انبیاء علیہم السلام کو مقام جمع الجمع حاصل ہی بلکہ انبیاء علیہم السلام کے اتباع اصفیاء
کو حاصل ہوتا ہی اور یہ جمع الجمع کا مقام یہ ہی کہ کثرت انکے واسطے وحدت سے پردہ نہو سکے اور وحدت مین بھی کثرت
دیکھتے ہین اور یہ مقام بہ نسبت صرف توحید کے بہت اعلی ہی اور عموم کو صرف توحید حاصل ہی اور یہ جو بعض صوفیہ نے
کہا کہ ولایت افضل از نبوت ہی معنی یہ کہ پیغمبر کی ولایت اسکی نبوت سے افضل ہی۔ مسئلہ دوازدہم بندہ جب تک
کہ عاقل بالغ ہی کبھی ایسے مقام پر نہین پہونچتا کہ اس سے امر ونہی یعنی اللہ تعالی کے احکام شرعی کی بجا آوری

ساقط ہو جاوے بقولہ تعالی واعبد ربک حتی یاتیک الیقین۔ مفسرین نے اجماع کیا ہے کہ یقین سے مراد موت ہے بعضے اباحیہ فرقہ کے اسطرف گئے ہین کہ بندہ جب انتہاے محبت کو پہونچ گیا اور غفلت سے اسکا قلب صاف ہوگیا اور اسنے ایمان کو کفر پر اختیار کیا تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتی ہے اور ایسے شخص کے کبیرہ گناہ کرنے سے بھی اللہ تعالی اسکو دوزخ مین داخل نہین کریگا۔ اور بعضے اباحیہ اسطرف گئے کہ اسکے ذمہ سے ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہین اور اسکی عبادت یہی رہجاتی ہے کہ تفکر کرے اور اخلاق باطنی کو درست کرے۔ قال القاری رح یہ سب کفر و زندقہ و الحاد و ضلالت و جہالت ہے اور امام حجۃ الاسلام رح نے کہا کہ ایسے شخص کا قتل کر دینا سو کافرون کے قتل سے بہتر ہے اور یہ جو بعض صوفیہ سے مذکور ہے کہ بندہ سالک جب مقام معرفت مین پہونچ جاتا ہے تو اس سے عبادت کی تکلیف دور ہو جاتی ہے بعض محققین نے کہا کہ اسکے یہ معنی ہین کہ تکلیف ماخوذ از کلفت بمعنی مشقت ہے تو عارف سے عبادت کا صدور بلا کلفت و مشقت ہوتا ہے بلکہ عارف کو عبادت مین لذت ہوتی ہے اور اسکا قلب طاعت مین کھل جاتا ہے اور اسکا شوق و نشاط بڑھتا ہے۔ اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ دنیا بہ نسبت آخرت کے ایک بات مین افضل ہے کہ یہ دنیا مقام خدمت ہے اور آخرت مقام نعمت ہے اور خدمت کا مقام بہ نسبت نعمت کے مقام کے اولی ہے اور نقل کیا جاتا ہے کہ اگر مجھے مسجد و جنت مین اختیار دیا جاتا تو مین مسجد کو اختیار کرتا کیونکہ مسجد تو حق اللہ تعالی ہے اور جنت حظ نفس ہے اسی واسطے بعض اولیاء نے دنیا مین دراز زندگی کو پسند کیا کہ خدمت مین حاضر رہین باوجودیکہ عقبی مین حصول مشاہدہ ہے۔ مسئلہ سیزدہم نصوص قرآن و حدیث کے اپنے ظاہر پر محمول رہینگے جب تک کہ آیت از قسم متشابہات نہو یعنے متشابہات مین بھی سلف کے نزدیک عدم تاویل ہے اور بعض خلف کے نزدیک تاویل مناسب ہے۔ پھر یہ کہ ظاہر نصوص قرآن و سنت کو ایسے معانی کی طرف پھیرنا جنکو کچھ تعلق نہین ہے صرف باطنیہ و ملاحدہ اسکے مدعی ہین تو یہ دالحاد و زندقہ کفر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمہارے یہان صوفیہ بھی کچھ معنی لیتے ہین تو جواب یہ کہ ہمارے صوفیہ کہتے ہین کہ نصوص اپنی ظاہر عبارات پر ہین اور ان ائمہ نے اسمین بہت تاکید و تشدید فرمائی ہے ہان یہ کہتے ہین کہ ان نصوص کے ظاہر معنی کے سوا اسے ان مین بعض اشارات ہین تو یہ کمال ایمان اور جمال عرفان سے ہے جیسا کہ امام حجۃ الاسلام سے منقول ہے کہ قولہ علیہ السلام لا یدخل الملائکۃ بیتا فیہ کلب۔ مین اشارہ ہے کہ اللہ تعالی کی رحمت ایسے دل مین نہین سماتی جسمین درندگی کی صفت راسخ ہو۔ مسئلہ چہاردہم دیدار حق سبحانہ تعالی دنیا مین چشم سر سے اولیاء کو ممکن ہے یا نہین ہے۔ علامہ علی قاری رح نے کہا کہ ائمہ اہل سنت و الجماعۃ نے اجماع کیا ہے کہ دیدار الہی جل شانہ دنیا و آخرت مین از راہ عقل جائز ہے یعنے عقل کے نزدیک کوئی دلیل محال ہونیکی قائم نہین۔ و آخرت مین مومنون کے واسطے بدلیل سمعی و نقلی واقع ہے۔ رہا دنیا مین اسکا جواز شرعی تو اکثرون نے ثابت کیا دیکن مخصوص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے شب معراج مین اور شرح عقائد مین ہے کہ صحیح یہ ہے کہ آپ نے بفواد دیکھا ہے۔ صاحب التعرف فی التصوف نے فرمایا کہ سب مشائخ نے اتفاق کیا کہ امت مین جو کوئی دعوی کرے کہ مین نے اللہ تعالی کو دنیا مین بچشم بصر دیکھا تو گمراہ جھوٹا ہے اور شیخ ابو سعید خراز و سید الطائفہ جنید رح نے فرمایا کہ جس نے ایسا کہا اوسنے اللہ تعالی کو نہین پہچانا اور قونوی رح نے اسکو اپنی شرح مین مقرر رکھا

صاحب عوارف المعارف نے اپنی کتاب اعلام الہدی وعقیدہ ارباب التقی مین لکھا کہ دیدار عیان اس دنیا مین متعذر ہی کیونکہ یہ دار فنا ہی اور آخرت دار بقا ہی لیکن دنیا مین علما کی ایک قوم کو علم الیقین نصیب ہی اور دوسری قوم کو اس سے اعلیٰ عین الیقین ہی چنانچہ انمین سے بعض نے کہا کہ میرے دل نے میرے رب کو دیکھا انتہی۔ بالجملہ امت متفق ہی کہ دنیا مین دیدار بعین نہین ہی سواے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ آپ کے بارہ مین اختلاف شب معراج مین ہی اور ایک جماعت نے اجماع نقل کیا کہ اولیاء کو دنیا مین دیدار آلہی نہین حاصل ہوتا ہی شیخ ابن الصلاح وابو شامہ نے کہا کہ بیداری مین دیکھنے کا جو شخص مدعی ہو اسکی تصدیق نہ کیجاوے کیونکہ اس سے تو موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام روک دیے گئے۔ اور ایسا ہی کواشی رح نے کہا ہی اور علامہ اردبیلی رح نے انوار مین فقہ شافعی لکھا کہ اگر کسی نے کہا کہ مین دنیا مین اللہ تعالیٰ کو عیاناً دیکھتا ہون یا بلا حجاب مجھسے کلام فرماتا ہی تو یہ کفر ہی انتہی۔ قاری رح نے اس طرف میل کیا کہ ضلالت وگمراہی کا اطلاق کیا جاوے تکفیر سے پرہیز کیا جاوے۔ مسئلہ پانزدہم خواب مین دیدار آلہی عزوجل اکثرون کے نزدیک بدون کیفیت وجہت وہیئات کے جائز ہی۔ امام ابو حنیفہ وامام احمد اور بہت سے سلف سے دیدار خواب کی حکایات ہین اور حدیث مین دیدار الٰہی سبحانہ تعالیٰ کا خواب وارد ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہی اور بعض نسخہ کتاب مین حسن صحیح ہی اور شیخ ابن کثیر رح نے تفسیر مین نقل کیا کہ ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہی اور شیخ ابن الجوزی رح نے علل متناہیہ مین بعضے ائمہ حفاظ سے تضعیف واسانید کی تجریح کے بعد ایک اسناد کی بطریق امام احمد رح کے نقل کرکے تحسین کی اور کہا کہ یہ اسناد حسن ہی قاری رح نے کہا کہ یہ ایک نوع کا مشاہدہ قلبی ہی جو کسی کے اختیار مین نہین سواے اسکے انکار کی کوئی وجہ نہین ہی۔ امام رازی رح نے تاسیس التقدیس مین کہا کہ جائز ہی کہ پیغمبر اپنے رب عزوجل کو خواب مین دیکھے کسی مخصوص صورت مین انتہی اور ہمارے بعضے مشائخ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ سبحانہ کے واسطے عقبی مین تجلیات صوری ہین لیکن قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتاوی مین اس سے منع کیا اور بعضے علماء فخام سے تائید نقل کرکے منع کو قوی کیا۔ مین نے مرقاۃ شرح مشکوۃ مین اسکا جواب دیا اور صواب کو بیان کر دیا۔ مسئلہ شانزدہم عقائد نسفی وغیرہ مین ہی کہ مقتول اپنی اجل مقدر پر مرتا ہی۔ معتزلہ نے زعم کیا کہ قاتل نے مقتول کی اجل کاٹ دی اور یہ باطل ہی بلکہ علم الٰہی مین بندہ کی ایک اجل معلوم ومقدر ہی وقد قال تعالیٰ فاذا جاء اجلہم لا یستاخرون ساعۃ ولا یستقدمون۔ اور قاتل نے ایسے فعل کو کمایا جو ممنوع اور اسکا اثر اللہ تعالیٰ موت پیدا کرتا ہی لہٰذا قاتل مجرم ہی بلکہ اگر خود زہر کھاوے تو قاتل النفس ہی۔ پس واضح ہو کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے خلق کے لیے ہر ایک کی قدر واجل مقدر کر دی ہی بقولہ تعالیٰ خلق کل شئ فقدرہ تقدیرا۔ وقولہ تعالیٰ انا کل شئ خلقناہ بقدر۔ وقولہ تعالیٰ ولن یؤخر اللہ نفسا اذا جاء اجلہا۔ وقولہ تعالیٰ ما کان لنفس ان تموت الا باذن اللہ کتابا موجلا۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مقادیر خلق کو آسمانون وزمین سے پچاس ہزار برس پہلے مقدر کیا ہی اور اسکا عرش پانی پر تھا۔ رواہ مسلم فی صحیحہ۔ اور ابن مسعود رض کی حدیث مین ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی دعا پر فرمایا کہ تونے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا دربارہ آجال مضروبہ وایام معدودہ وارزاق مقسومہ کے کہ نہین تعجیل فرماویگا قبل اسکے وقت کے اور نہین تاخیر کریگا

لا جلیں مقررہ ۱۲ دانہ گنے ہوئے ۱۲ رزق بٹے ہوئے ۱۲

کسی کو اُسکے وقت حلول سے اور اگر تونے اللہ تعالی سے دعا کی ہوتی کہ وہ تجھے عذاب النار سے پناہ دے اور عذاب القبر سے بچادے تو یہ تیرے واسطے بہتر و افضل ہوتا - والحدیث فی صحیح مسلم - بالجملہ مقتول اپنی اجل پر مرتا ہی اور اللہ تعالی کے علم مین مقدر ہی اور اسنے پورا کردیا ہی کہ یہ مثلاً بسبب مرض مریگا اور وہ بسبب قتل اور یہ بہدم دیوار اور وہ بغرق مثلاً اور یہ بتقبض یا اسہال اور وہ بزہر یا اسہال مریگا - پھر واضح ہو کہ روح محدث و مخلوق مصنوع و مربوب داخل تحت تدبیر آلہی ہی اور دین اسلام مین بالضرور یہ بات معلوم ہی اور ہم اس بات مین صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالی کے تابع ہین اور اہل سنت والجماعۃ نے اتفاق کیا کہ وہ مخلوق ہی اور محمد بن نصر المروزی و ابن قتیبہ وغیرہ نے اس اجماع کو نقل کیا ہی - پھر روح مرتی ہی یا نہین - دونون قول دو گروہ کے ہین اور صحیح قول اس گروہ کا کہ نہین مرتی ہی وہ بقا کے لیے مخلوق ہی اور ابدان مرتے ہین اور احادیث اسی پر دلالت کرتی ہین جنمین بعث حشر سے عذاب و ثواب کا بیان ہی - اور واضح ہو کہ بدن سے روح کے پانچ نوع کے تعلقات ہین اور ہر ایک کے واسطے علیحدہ حکم ہی - اول تعلق روح کا بدن سے ماں کے پیٹ مین جس حال مین جنین تھا - دوم تعلق روح کا بدن سے رہنا جب وہ ماں کے پیٹ سے نکلتا ہی - سوم تعلق اسکا بدن سے نیند کی حالت مین کہ وہ ایک طرح کا تعلق اور ایک طرح کا فراق ہی - چہارم اسکا تعلق عالم برزخ مین کیونکہ روح اگرچہ بدن سے جدا ہو گئی اور علیحدہ مجرد ہو گئی ولیکن بدن کا تعلق بالکل نہین چھوڑا ہی کہ کچھ بھی بدن کی طرف التفات نہو کیونکہ جو کوئی قبر پر اسکو سلام کرتا ہی تو وہ سلام کا جواب دیتا ہی اور وارد ہوا ہی کہ جب دفن کرکے چلتے پھرتے ہین تو وہ لوگون کی جوتیون کی آواز سنتا ہی اور یہ ایک خاص قسم کا تعلق بدن سے ہی جس سے یہ نہین سمجھنا چاہیے کہ قبل قیامت کے زندگی ہو جاتی ہی - پنجم روح کا تعلق بدن سے جبکہ حشر جسمانی ہوگا اور یہ تعلق سب سے زیادہ کامل ہی کہ پھر بدن اسکے ساتھ مین دائم ہی موت و فنا کے قابل نہین ہی - اور واضح ہو کہ احکام دنیا کا ورود بدنون پر ہی اور ارواح تابع ہین اور احکام برزخ کا ورود ارواح پر ہی اور بدن تابع ہین اور احکام حشر و نشر کا ورود ارواح و اجسام دونون پر ہی - مسئلہ ہفتدہم کافرون پر بھی دنیا مین اللہ تعالی کی نعمتین ہین مانند حواس و صحت وغیرہ کے ولیکن جب ان نعمتون سے اسنے سعادت حاصل نہ کی تو یہ آخرت مین اسپر عذاب ہین پس دنیا کی راہ سے نعمت ہین اور آخرت کی راہ سے نقمت ہین - شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ نعمتین اپنی ذات سے نعمت ہین اگرچہ کافر کے حق مین سبب عذاب و نقمت ہین - مسئلہ ہیژدہم - اللہ تعالی پر کوئی چیز واجب نہین یعنی جیسے ہم لوگون پر عبادت وغیرہ فرض و واجب ہی کہ ہمکو ضرور کرنا چاہیے ایسے اللہ تعالی جل شانہ پر کوئی چیز واجب نہین ہی - معتزلہ وغیرہ نے جہالت سے ٹھہرایا کہ جو بندے کے حق مین بہتر ہو وہ اللہ تعالی پر واجب ہی اسکے خلاف نہین کرسکتا - یہ قول سخت نالائق اور محض بے ادبی ہی اللہ تعالی کی شان عالی ہی کہ مخلوق حقیر اسکی جناب عز و جل مین ایسا کلام کرے اور حق یہ کہ اللہ تعالی جل جلالہ پر کوئی چیز واجب نہین ہی ورنہ وہ کافر فقیر کو جو دنیا و آخرت مین خرابی مین ہی پیدا نہ کرسکتا کیونکہ ایسے کافر کے لیے وجود سے عدم بہتر ہی - علاوہ برین جب اصلح واجب ہوا تو جو بھلائی کسی بندے پر کی وہ اللہ تعالی پر واجب تھی تو اللہ تعالی کا اسپر کچھ احسان و منت نہین ہی حالانکہ اللہ تعالی نے صریح فرمایا بقولہ بل اللہ

یمن علیکم ان ہداکم الآیہ یعنے بلکہ اللہ تعالی تم پر منت و احسان کرتا ہے کہ اسنے تمکو ہدایت دی الخ - علاوہ برین دعا کرنا
اللہ تعالی سے محفوظ رکھنے اور توفیق خیر عطا کرنے کی اور بیماری و مفلسی دور کرنے اور آسایش و راحت دینے وغیرہ
کی بیفایدہ و بے معنی ہوتی کیونکہ جو اسنے بندے کے حق مین کیا وہ سب برا تھا تو اللہ تعالی پر اسکا ترک کرنا واجب
ہے - غزالی رح نے کہا کہ واجب ہوتا کہ انکو جنت مین پیدا کرے اور اس دار محنت مین کبھی نہ لاوے آخر تک - قاری
وغیرہ نے کہا کہ یہ قول معتزلہ کا ایسا خراب ہے کہ اسکے مفاسد اتنی کثرت سے ہین کہ کچھ بھی پوشیدہ نہین ہین بلکہ بہت سے
اقوال معتزلہ کے ایسے ہی ظاہر البطلان ہین اور یہ حالت ان معتزلہ کی اس جہت سے ہے کہ انھون نے راہ رسالت و
منہاج نبوت مین قیاس کو دخل کیا اور انکی دنی طبیعت ان معارف آلہیہ متعلقہ ذات و صفات الٰہی سے بوجہ قیاس
مخلوقات کے قاصر ہو کر گمراہی مین پڑ گئی - اور کوئی کچھ سمجھ سکتا ہے کہ بھلا اللہ تعالی جل شانہ الوہیت و ربوبیت کی شان
والا اسپر واجب و فرض وغیرہ کے احکام عبودیت کیا معنی رکھتے ہین تعالی اللہ عما یقول الظالمون - مسئلہ نوزدہم عقائد
نسفی وغیرہ مین ہے کہ اللہ تعالی جسکو چاہے اضلال فرماتا ہے اور جسکو چاہے ہدایت فرماتا ہے معنی یہ ہین کہ اللہ تعالی ضلالت
کو اور ہدایت کو موافق مشیت کے پیدا کرتا ہے کیونکہ خالق وہی ہے سوا اسکے درحقیقت خالق کوئی نہین ہے - مسئلہ بستم
جیسے حلال رزق ہے ویسے حرام بھی رزق ہے اگرچہ حرام رزق سے معصیت ہوتی ہے کیونکہ رزق وہ ہے جو اللہ تعالی
حیوان کی طرف روان کرے جس سے وہ کھانے پینے وغیرہ سے انتفاع اٹھاوے اور جو جاندار رزق پاتا ہے
وہ اللہ تعالی ہی سے پاتا ہے تو ہر ایک کو اسکا رزق پہونچا تو حرام و حلال دونون رزق ہوئے بقولہ تعالی ما من دابۃ فی الارض
الا علی اللہ رزقہا - کیونکہ جو رزق اللہ تعالی نے کسی جاندار کا رکھا وہ پورا پاویگا اور ممتنع ہے کہ اسکا رزق دوسرا
کھا جاوے اور وہی رزق پاویگا جو مقدر ہے اور رزاق وہی اللہ عز و جل ہے - مسئلہ بست و یکم - تمام امت کا اجماع ہے
کہ وعد و وعید دو قسم ہین وعد یعنے ثواب و نعمت کا وعدہ جو اللہ تعالی نے فرمایا اسمین خلاف نہین ہے رہا وعید
یعنے عذاب کا وعدہ تو بعض نے زعم کیا کہ اسمین درگذر کرنا کرم ہے اور محققین نے کہا کہ وعید مین بھی خلاف نہوگا کیونکہ
قول تبدیل ہو جائیگا و قال تعالی ما یبدل القول لدی الآیہ یعنی کسی قول مین خلاف و تبدیل نہین ہے خواہ وعدہ ہو یا
وعید ہو - مسئلہ بست و دوم - صغیرہ گناہ پر عذاب ہونا جبکہ کبیرہ گناہون سے اجتناب کیا ہو جائز ہے - مولانا عصام الدین
رح نے اختیار کیا کہ حق یہ ہے کہ کبیرہ گناہون سے اجتناب کی صورت مین صغیرہ مغفور رہین بدلیل قولہ تعالی ان تجتنبوا
کبائر ما تنہون عنہ نکفر عنکم سیاٰتکم الآیہ - یعنی اگر تم کبائر منہی عنہا سے اجتناب کرو تو ہم تمہارے سیات کو بخشدینگے
اور قاری رح نے اس قول کو منظور نہ کیا اور یہ اختیار کیا کہ معنی آیت مین یہ ہین کہ اگر کبائر سے پرہیز کرو تو ہم طاعات
سے تمہاری سیات بخشدینگے بدلیل قولہ تعالی ان الحسنات یذہبن السیات - اور بدلیل احادیث جو گناہون کے
کفارہ ہونے مین وارد ہین - اقول اسکا مآل آخر وہی ہے جو شیخ عصام رح نے کہا - واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رح نے
عقائد مین اس امر کیطرف اشارہ فرمایا ہے کہ صغیرہ پر مواخذہ جائز ہے اور عقائد نسفی مین اسکی تصریح کردی اور شاید
نکتہ اس باب مین یہ ہے کہ کبائر سے اجتناب کا تیقن دشوار ہے تو صغیرہ کا ارتکاب جرأت نا ہموار ہے لہذا صغیرہ سے

خوف عقاب ہی واللہ اعلم بالصواب ۔ مسئلہ بست وسوم ۔ زندون کی دعا سے جو مردون کے حق مین ہو اور زندون کے صدقات کا ثواب مردون کو واسطے مردون کے نافع ہی ۔ اسپر تمام اہل سنت وغیرہم کا اتفاق ہی ولیکن معتزلہ نے خلاف کیا اور اہل گمراہون کا اعتبار نہین ہی اور احادیث صحیحہ بہت ہین کہ جنمین اموات کے لیے دعا آئی ہی اور احادیث زیارت واستغفار معروف ہین خصوصاً نماز جنازہ مین دعا واسطے میت کے سلف رضی اللہ عنہم سے متوارث متواتر ہی اور خلف رحمہم اللہ نے اسپر اجماع کیا ہی سو اگر اموات کے لیے اسمین نفع نہوتا تو فعل عبث کیونکر جائز ہوتا بلکہ آیات قرآن بہت ہین جو اموات کے لیے دعا کو متضمن ہین کقولہ تعالی رب ارحمہما کما ربیانی صغیرا ۔ وکقولہ تعالے رب اغفرلی ولوالدی ولمن دخل بیتی مومنا وللمومنین والمومنات الآیہ اور سب سے زیادہ صریح قولہ تعالی ربنا اغفرلنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان الآیہ ۔ اور سعد بن عبادہ رض سے مروی ہی کہ کہا کہ یا رسول اللہ سعد کی مان مرگئی تو کون صدقہ افضل ہی آپ نے فرمایا کہ پانی پس سعد رض نے کنوان کھودایا اور کہا کہ یہ ام سعد کے لیے ہی رواہ ابوداؤد والنسائی ۔ بالجملہ اہل السنۃ کا اجماع ہی کہ اموات کو ثواب پہونچتا ہی اب یہان تین چیزین ہین ایک دعا واستغفار دوم مالی صدقات کا ثواب تو ان دونون مین کچھ خلاف نہین کہ اموات کو نافع ہین ۔ سوم بدنی عبادات کا ثواب تو اسمین خلاف ہی ۔ تو نووی رح نے کہا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ ہی کہ آدمی مختار ہی کہ اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو دیدے خواہ نماز ہو یا روزہ یا حج یا صدقہ یا کوئی اور ہوا قول اسطرح کہنا چاہیے تھا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ کہ اموات کو احیاء کے ثواب دینے سے ثواب پہونچ جاتا ہی پھر امام ابو حنیفہ رح وغیرہ کے نزدیک ہر عمل کا ثواب خواہ نماز ہو یا روزہ الخ اور اسکے بعد کہا کہ اور شافعی رح کے نزدیک صدقہ اور عبادات مالیہ مین اور حج مین پہونچتا ہی ۔ اور جب قبر پر قرآن پڑھا جاوے تو میت کو سننے والے کا ثواب ہی اقول کیونکہ میت انکے نزدیک سنتے ہین ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ قرارت قرآن کا اور نماز و روزہ و دیگر عبادات بدنی کا جو مالی نہین ہین انکا ثواب نہین پہونچتا ہی اور امام ابو حنیفہ و انکے اصحاب کے نزدیک انکا ثواب بھی میت کو پہونچتا ہی ۔ اور شارح عقیدہ طحاویہ نے کہا کہ اہل السنۃ نے اتفاق کیا ہی کہ اموات کو احیاء کی سعی سے دو طریقہ سے ثواب پہونچتا ہی اقول یون کہنا چاہیے تھا کہ اہل سنت نے اتفاق کیا ہی کہ اموات کو دو طریقہ سے ثواب پہونچتا ہی ایک یہ کہ میت اپنی زندگی مین اسکا باعث ہوگیا ہو اقول جیسے کنوان ضرورت کے مقام پر کھدوا گیا یا مسافر خانہ وقف کر گیا یا کوئی اور وقف یا مدرسہ و مسجد وغیرہ یا کسی کو علم دین تعلیم کر گیا یا کوئی کتاب نافع دین مین تالیف کر گیا اور مانند اسکے کوئی فرزند صالح اپنے حق مین دعا کرنیوالا چھوڑ گیا یہ زیادہ امید کے لائق ہی ۔ پھر شارح نے کہا اور دوم مسلمانون کی دعا واستغفار اسکے حق مین ہو اور صدقہ دین اور اسکی طرف سے حج ولیکن محمد بن حسن رح سے مروی ہی کہ میت کو نفقہ حج کا ثواب ملتا ہی اور حج اُسی کا ہوتا ہی جس نے حج کیا اور عامۂ علماء کے نزدیک ثواب حج کا اسکو ہی جسکی طرف سے حج کیا گیا اور یہی صحیح ہی اور عبادات بدنیہ مین مانند روزہ و نماز و قرآءت قرآن و ذکر کے اختلاف ہی پس مذہب ابو حنیفہ و احمد و جمہور سلف کا یہ ہی کہ میت کو اسکا ثواب پہونچتا ہی اور مشہور مذہب شافعی و مالک سے یہ ہی کہ نہین پہونچتا ہی ۔ اور بعضے مبتدعین متکلمین مین سے اسطرف

گئے کہ سواے دعا کے میت کو کچھ نہیں پہونچتا اور یہ قول بدلیل کتاب وسنت باطل ہی اور اس بدعتی نے استدلال
کیا بقولہ تعالی وان لیس للانسان الا ما سعی یعنی اور نہیں انسان کے لیے مگر وہی جو اسنے سعی کی - تو یہ استدلال
صحیح نہیں کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ انسان کی ملک وہ ہی جو اسنے سعی کی اور یہ نہیں ہی کہ آدمی کو دوسرے کی سعی سے
نفع نہیں ہی اور ان دونوں باتوں مین کھلا ہوا فرق ہی پس اللہ تعالی نے آگاہ فرمایا کہ آدمی مالک نہیں مگر اپنی سعی کا
اور غیر نے جو سعی کی وہ غیر کی ملک ہی تو وہ چاہے اپنی ملک رکھے اور چاہے دوسرے کو دیدے اور حق تعالی نے
یہ نہیں فرمایا کہ نہیں نفع اٹھاتا آدمی مگر اپنی سعی سے - اول دنیا مین خود ظاہر ہی کہ ہدیہ سے آدمی کو نفع ہوتا ہی حالانکہ
وہ دوسرے کی ملک وسعی تھی جو اسنے ہدیہ کر دی وحاصل یہ کہ آیت کریمہ کا مصداق یہ ہی کہ دو آدمیوں نے مثلاً اپنے
اپنے واسطے سعی کی تو ہر ایک کے واسطے اسکی سعی ہی اور یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک کی سعی کا مالک دوسرا ہو جاوے پھر
ظاہر ہی کہ جو ہر ایک نے ملک واجرت حاصل کی ہی چاہے وہ دوسرے کو ہبہ کر دے - اور لکھا کہ ثواب عبادت
مالی پہونچنے کے دلائل مین سے حدیث جابر رض ہی کہ مین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید اضحی کی نماز
پڑھی جب آپ نماز سے فارغ ہوے تو ایک کبش آپ کے حضور مین لایا گیا پس آپ نے اسکو ذبح کیا پس کہا کہ
بسم اللہ واللہ اکبر اللہم ہذا عنی وعمن لم یضح من امتی - رواہ احمد وابو داود والترمذی اور حدیث دو کبش والی مین
ایک کو فرمایا کہ اللہم ہذا من امتی جمیعا اور دوسرے مین فرمایا کہ اللہم ہذا عن محمد وآل محمد - اس حدیث کو امام احمد نے
روایت کیا اور قربانی مین قربت تو اراقۃ الدم (خون رواں کرنا) ہی اور اسی کو آپ نے غیروں کے واسطے کر دیا اور کہا کہ یون عبادت
بدنی کا حکم ہی کہ عبادت حج بدنی ہی اور اسمین مال کچھ رکن نہیں ہی بلکہ وسیلہ ہی تم نہیں دیکھتے کہ مکی پر حج واجب ہی
جبکہ اسکو عرفات تک جانے کی قدرت ہو بدون مال کے شرط کے اور یہی قول اظہر ہی یعنی حج مرکب از مالی وبدنی
نہیں بلکہ محض بدنی ہی جیسا کہ متاخرین اصحاب ابی حنیفہ رح مین سے ایک جماعت نے تنصیص کر دی ہی - قاری رح
نے کہا کہ یہ صحیح نہیں ہی اسواسطے کہ صحت بدن کے وجوب ادا کے واسطے شرط ہی اور اسی سے مریض پر غیر سے
حج کرا دینا یا وصیت کرنا شرط ہی - مترجم کہتا ہی کہ یہ اعتراض مین خوب نہیں سمجھا کیونکہ ہر عبادت بدنی مین صحت بدن شرط ہی
جیسے نماز جمعہ وغیرہ پھر وجوب ادا مین صحت بدن کی شرط سے یہ کیون لازم آوے کہ وہ بدنی نہیں ہی فافہم - پھر قاری رح
نے لکھا کہ قراءۃ قرآن اور اسکا ہدیہ کرنا میت وغیرہ کو بدون اجرت کے میت وغیرہ کو پہونچتا ہی ولیکن اگر میت نے وصیت
کی ہو کہ اسکے مال مین سے کچھ مقدار اسکو دیجاوے جو اسکے قبر پر قرآن پڑھے تو وصیت باطل ہی کیونکہ یہ اجرت
کے معنی مین ہی کذا فی الاختیار شرح المختار - قاری رح نے کہا کہ یہ اس بنا پر ہی کہ طاعات پر اجیر مقرر کرنا نہیں جائز ہی
ولیکن اگر اس شخص کو جو قرآن کی قراءت کرتا ہی یا تعلیم کرتا یا سکھاتا ہی کچھ مال بغرض اسکی معونت کے دیا گیا تو یہ دینے والے
کی طرف سے از جنس صدقہ ہی پس جائز ہی - پھر قبروں کے پاس قرآن کی قراءت امام ابو حنیفہ ومالک واحمد کے نزدیک
مکروہ ہی کیونکہ یہ بدعت ہی کہ سنت وارد نہیں ہوئی ہی اور ایک روایت امام احمد سے اور وہ قول محمد بن حسن رح کا ہی
کہ مکروہ نہیں ہی بدلیل اسکے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ انھون نے وصیت کی تھی کہ میری قبر پر وقت دفن

کے شروع وخاتمہ سورۂ بقر پڑھا جاوے واللہ تعالیٰ اعلم - مترجم کہتا ہی کہ مضمرات مین لکھا کہ محمد بن الحسن رح کا قول اصح ہی
لیکن صرف مضمرات کے قول پر اعتماد نہین ہوگا تاوقتیکہ کسی معتمد مین نہو - اور ذخیرہ کے فصل قرأۃ القرآن مین ہی کہ امام
ابوبکر محمد بن الفضل سے روایت ہی کہ فرمایا کہ مقبرہ مین قرآن پڑھنا جب ہی مکروہ ہی کہ جب جہر سے ہو اور اخفار کے ساتھ
پڑھنا روا ہی اگرچہ ختم کردے اور شیخ ابو اسحق حافظ نے اپنے استاد امام محمد بن ابراہیم سے نقل کیا کہ سورۃ الملک کا
پڑھنا مقابر مین روا ہی خواہ جہر سے ہو یا اخفار سے ہو اور سواے سورۃ الملک کے باقی قرآن نہ پڑھے - اور قاضیخان
مین لکھا کہ کسی نے قبر کے پاس قرآن پڑھا پس اگر یہ نیت ہو کہ اسکو آواز قرآن سے استیناس ہوگا تو پڑھے اور اگر
یہ نیت نہین تو اللہ تعالیٰ قرأت قرآن کو سنتا ہی جہان کہین ہو - انتہی بظاہر یہ جواز کی طرف اشارہ ہی اور اوجہ قول
امام محمد بن ابراہیم رح ہی واللہ تعالیٰ اعلم - اور واضح ہو کہ لوگ میت کے پیچھے کے روز قرآن وکلمہ وغیرہ پڑھتے ہین اور
اسمین یہ امر زیادہ مکروہ ہی کہ کچھ لوگ مجتمع ہو کر ہر ایک آواز سے قرآن کو پڑھتا ہی اور باقی لوگ کلمہ پڑھتے ہین اور بنا بر
اصل حنفیہ کے قرآن کی قرأت سننا واجب ہی بقولہ تعالیٰ اذا قری القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا الآیہ - اور جس نے کہا کہ سب
اگر قرأت مین مشغول ہون تو مضائقہ نہین ہی تو وارد ہوگا کہ بنا بر قول شافعی رح کے امام قرأت فاتحہ مین مشغول ہو
اور مقتدی قرأت فاتحہ مین مشغول ہون کچھ مضائقہ نہین ہی بنا بر احادیث باب کے اور یہ کسی نے نہین کہا ہی کیونکہ یہ
مناقض اصل ہی اور مخالف آیت - وتمام البحث فی الجنائز - مسئلہ بست وچہارم قاری رح نے لکھا کہ جائز نہین کہ کہا جاوے
کہ کافر کی دعار قبول ہوتی ہی یہ مذہب جمہور کا ہی بقولہ تعالیٰ وما دعاء الکافرین الا فی ضلال - یعنی کافرون کی دعار ضائع
وخاسر ہی کچھ نافع نہین ہی اور قاری رح نے اعتراض کیا کہ اس کا مورد خاص عقبیٰ کے ساتھ ہی تو امر دنیا مین کافر کی
دعار قبول ہونے کو منافی نہین ہی چنانچہ ابلیس کی دعا قبول ہوئی اور مہلت دی گئی اور حدیث مین ہی کہ مظلوم کی دعا
قبول ہوتی ہی اگرچہ وہ کافر ہو اور الشیخ ابو القاسم اور شیخ ابو نصر الدبوسی اسطرف گئے کہ کافر کی دعا قبول ہونا
جائز ہی اور شیخ صدر شہید نے فرمایا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے پھر قاری رح نے لکھا کہ امام ابوحنیفہ وصاحبین نے
کہا کہ مکروہ ہی کہ آدمی یون کہے کہ مین تجھسے دعا کرتا ہون بحق فلان یا بحق انبیار ورسل یا بحق بیت الحرام وماننداسکے
اسواسطے کہ کسی کا اللہ تعالیٰ پر کچھ حق نہین ہی - مترجم کہتا ہی کہ اسکو عقائد مین بھی لیا ہی اور بحرمت فلان وغیرہ
دیگر الفاظ محرم سے کہنا چاہیے - مسئلہ بست وپنجم جن مین سے جو کافر ہی بالاجماع وہ عذاب جہنم سے سزا پاویگا بقولہ تعالیٰ
لاملئن جہنم من الجنۃ والناس الآیہ اور قولہ تعالیٰ لقد ذرأنا لجہنم کثیرا من الجن والانس الآیہ - اور جن مین سے مسلمان کو
ثواب جنت ہی یہ امام ابو یوسف وامام محمد رح کا قول ہی اور باقی اہل السنۃ والجماعۃ کا بھی یہی قول ہی ولیکن امام
ابوحنیفہ رح نے انکی کیفیت ثواب مین توقف کیا ہی - اور ملائکہ کو عقاب نہین ہی اسپر اجماع ہی مسئلہ بست وششم
شیاطین کا تعرف بشر انکا تو ذہنی توہم مین ہوتا ہی اور اسمین معتزلہ وغیرہ جاہلون کا خلاف گمراہی ہی - قاری رح نے
لکھا کہ وے ہمکو دیکھتے ہین اور ہم انکو نہین دیکھتے ہین اسمین یہ حکمت ہی کہ وے جس صورت آتشی قبیح پر مخلوق ہین
اگر ہم دیکھین تو ہمارا کھانا پینا چھوٹ جاوے پس رحمت سے مخفی کردیے گئے اقول بلکہ حکمت الٰہیہ اس حسن نظام پر ہی

اوران اسرار کو اہل معرفت پر محول کر دینا بہتر ہی اور لکھا کہ ملائکہ ایسے نورانی حسین صورت پر ہین کہ اُنکے دیکھنے سے ہماری
ارواح کو اُنھین کی طرف پرواز ہو ۔ مسئلہ بست و ہفتم اللہ تعالی نے جو خبر دی اہل جنت کے لیے حور و قصور و انہار و
درخت وغیرہ اور اہل دوزخ کے لیے زقوم و حمیم و طوق و زنجیر یہ سب برحق ہین اور ظواہر نصوص کو پھیر کر فرقہ باطنیہ جن باتون
کا دعوی کرتے ہین وہ الحاد و گمراہی ہی کما فی النسفیہ وغیرہ ۔ مسئلہ بست و ہشتم نصوص کا رد کرنا کفر ہی ۔ یہ عقائد نسفیہ مین مذکور
ہی اور اسکی دو صورتین ہین اول یہ کہ کسی نص کی نسبت کہے کہ ہم اسکو نہین مانتے ہین خواہ ہماری عقل مین نہین آتی
یا ہماری خواہش نہین ہی تو اسمین کچھ شک نہین کہ یہ کفر صریح ہی ۔ دوم یہ کہ اس نص کو مانے ولیکن اسکے معنی مین تاویل کرے
کہ ہمارے نزدیک اِسکے یہ معنی ہین تو ایسی صورت مین تکفیر مین اختلاف ہی اور حق یہ ہی کہ جو آیات محکمات ہین اور
اُنمین تاویل کو گنجایش نہین ہی جیسے فرضیت نماز و زکوۃ مثلاً تو اُنکے انکار سے کفر ہی اور مترجم کہتا ہی کہ یہ بھی ضرور کہنا چاہیے
کہ تاویل نصوص کی بمعانی نصوص دیگر و احادیث ہو یعنی جس طریقہ سے تاویل ہونا چاہیے اور وہ دلیل شرعی ہی اور اگر اس
طریقہ سے نہو بلکہ صرف اپنی رائے و قیاس اور دعوی عقل سے ہو جیسے سابق مین باطنیہ فرقہ کرتا تھا یا ہمارے زمانہ
مین نیچریہ فرقہ کرتا ہی تو یہ کفر ہی اور ایسی ہی جس نے صریح آیات برات حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے
با وجود اُنکی نسبت رفض بد کیا تو یہ کفر ہی ۔ مسئلہ بست و نہم عقائد نسفیہ مین ہی کہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو کسی معصیت کو حلال کر لینا
کفر ہی ۔ مترجم کہتا ہی کہ معنی یہ ہین کہ کسی معصیت کو معصیت جانکر پھر اسکو حلال کہنا کفر ہی اور توضیح اسکی یہ ہی کہ بہت سے
معاصی تو بالاجماع قطعی ضروری طور پر معلوم ہین کہ یہ اسلام مین معصیت ہین ولیکن کسی نے غلبہ شہوت مین یا کسی طور پر انکا ارتکاب
کیا اور وہ جانتا ہی کہ یہ فعل معصیت ہی تو وہ گنہگار ہی کافر نہین ہی اور اگر اُسنے ان معاصی مین بدون شرعی دلیل اور بدون قوت
اجتہاد کے کلام کیا اور اپنی رائے سے بخواہش اُنکو حلال تصور کیا تو اسکا کچھ اعتبار نہین اور وہ بھی معصیت کا حلال
کر لینے والا ہی اور چونکہ قوت اجتہاد اس زمانہ مین مفقود ہی تو ان اجماعی مسائل مین کچھ قوت اجتہاد ہونا کافی نہین ہی اور
اگر مدعی ہوا تو وہ بھی از قسم مذکور ہی ۔ یہ تو قطعی ضروری معصیات کا حکم ہی خواہ صغیرہ ہون یا کبیرہ ہون ۔ اور بہت سے
معاصی اجتہادی ہین یعنی اللہ تعالی نے جن بندون کو علماے ربانی مجتہد کیا تھا اُنکے اجتہاد بدلائل شرعی سے
انکا معصیت ہونا معلوم ہوا ہی جیسے بہت سے واقعات بعد زمانۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوگئے ہین
تو اللہ تعالی نے اِن علی باتون مین اپنی فرمانبرداری کے لیے حکم عام دیا کہ علماے قرآن و حدیث سے حکم حاصل کر لو
تو اس سے دو قسم کی آسانی و رحمت عطا فرمائی ایک یہ کہ اِن بندون کو جو عالم ہین ثواب جمیل عطا فرمایا کہ انھون نے
کمال توجہ و کوشش سے اللہ تعالی و اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب پاک و احادیث سے اس واقعہ کا حکم
نکالا اور اللہ تعالی سے ڈرتے ہوے اور دعا کرتے ہوتے کہ الٰہی مجھ بندے کو خطا سے بچائیو اور عذاب فرمائیو
کہ شاید مین پوری کوشش نہ کر سکا ہون یا مجھسے چوک ہوئی ہو پس اللہ تعالی اسکو ثواب جمیل عطا فرماتا ہی اور
دوم یہ کہ عام لوگون کو اسمین آسانی ہی اور اختلاف اِن احکام مین جنکے استنباط کرنے کی اجازت ہی عین رحمت ہی
کیونکہ تمام واقعات کا حکم قرآن مجید مین صراحۃً نہین مذکور ہی اور کوئی فعل ہو اسکے ساتھ شرعی اجازت یا ممانعت

متعلق ہونا ضروری ہی تو استنباط مین اجازت صاف ہی اور اختلاف رحمت باری تعالی بہت عظیم ظاہر ہی پس ان معاصی اجتہادی مین اگر اسنے عالم کا حکم حاصل کر کے معلوم کر لیا کہ یہ فعل معصیت ہی پھر اسکو حلال کیا تو اسنے کفر کیا اور اگر ایک نے ایک مجتہد سے حکم لیا جس نے اللہ تعالی کے دین مین اپنی حد بھر کوشش کی اور نکالا کہ مکروہ تحریمی ہی اور دوسرے نے دوسرے مجتہد سے دریافت کیا اُسنے حکم نکالا کہ مباح ہی تو دونون اپنے اعتقاد پر ٹھیک ہین ہان اگر پہلا شخص باوجود اس یقین کے کہ شرع مین مکروہ تحریمی ہی اسکو مباح کہے یا دوسرا شخص باوجود اس یقین کے کہ شرع مین مباح ہی اسکو مکروہ تحریمی کہے تو یہ کفر ہوگا لیکن اگر اول شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین نہ کیا یہ گمان کیا کہ شاید اس سے چوک ہوگئی ہی اور دوسرے مجتہد کے قول پر یقین کیا یا دوسرے شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین کیا تو کافر نہوگا - قاری رح نے اس مسئلہ مین بہت تطویل کی اور چونکہ یہ باب خود بہت اہتمام و توجہ کے لائق ہی کیونکہ جب کسی پر کفر ثابت ہوا تو تمام خطرہ اسکے سامنے موجود ہی لہذا مترجم اس مسئلہ خاص کو قاری رح وغیرہ کی توضیحات سے خاص عقائد مین لکھیگا انشاء اللہ تعالی - مسئلہ سی ام در معرفت فعل الٰہی سبحانہ تعالی - عقائد نسفیہ مین ہی کہ اللہ تعالی کے فعل کے واسطے غرض نہین ہی - معنی یہ ہین کہ آدمی اگر کوئی فعل کرتا ہی تو اسکی کوئی غرض اس سے متعلق ہوتی ہی جس حاجت کے واسطے وہ یہ فعل کرتا ہی تو اللہ تعالی جل شانہ ایسی غرض و حاجت سے پاک ہی اور قطعی دلیل اسپر عقلاً یہ کہ حاجت نقص ہی کہ جسکے ہونے پر یہ نقص رفع ہو اور احتیاج غیر کی جانب منافی کمال ہی اور اللہ تعالی کامل الصفات بے احتیاج بدون تغیر ہی پس اسکے افعال بغرض نہین ہو سکتے ہین لہذا قال تعالی ان اللہ لغنی حمید - اللہ تعالی بالکل غنی بے احتیاج محمود ہی - یہ وہم نہو کہ اسکے کام بغیر حکمت و بیفائدہ ہونگے - ہرگز نہین بلکہ ہر فعل اسکا سراسر حکمت کاملہ اور کامل النفع ہی اور یہ سب خلق کیطرف راجع ہین اور خلق کا وجود و عدم اسکی ذات پاک کی نسبت کر کے یکسان ہی لہذا خلق کا کوئی حق اسپر نہین ہی بلکہ اُسی کا محض فضل ہی فضل ہی اور اسکے سوائے کوئی حاکم نہین ہی - مسئلہ سی ویکم از عقائد نسفیہ جب بندہ سے تصدیق و اقرار پایا جاوے تو کہے کہ مین مومن ہون کیونکہ معنی ایمان کے یہی ہین اور بندے مامور ہین کہ مومن ظاہر ہو کر مومنون کی جماعت مین شامل ہون تاکہ انکے ساتھ محبت و ارتباط سے احکام اسلام و ایمان کے برتے جاوین اور یون نہ کہے کہ مین انشاء اللہ تعالی مومن ہون کیونکہ یہ تو کافر بھی کہہ سکتا ہی مومنون کو تردد اور پریشانی ہوگی کہ معلوم نہین ہوتا کہ یہ کس حال مین ہی - ہان اگر اس سے کوئی کافر یہ پوچھے کہ اب تم اللہ تعالی کے فلاح پانے والے بندون مین سے ہوگئے اور اللہ تعالی کے مقبول ہونے یا خاتمہ تمہارا گروہ انبیاء علیہم السلام کے ساتھ ہی تو یہ امور غیب ہین انمین انشاء اللہ تعالی کہنا جائز ہی - مسئلہ سی و دوم - از نسفیہ - آنکہ ایمان یاس مقبول نہین ہی - یعنی سکرات موت و معائنہ احوال آخرت کے وقت ایمان لانا قبول نہین ہی کیونکہ وہ ایمان بالغیب نہین ہی اور اسوقت تو خواہ مخواہ ہر کافر مان جائیگا لیکن اسکو کچھ نفع نہین ہی اور اسپر تمام امت متفق ہی کہ ایمان الباس مقبول نہین ہی - بعض نے زعم کیا کہ توبہ وقت الباس کے مقبول ہی اور یہ غلط وہم ہی توبہ بھی مقبول نہین ہی بدلیل قولہ تعالی ولیست التوبۃ للذین یعملون السیئات

حتی اذا حضر احدہم الموت قال انی تبت الآن الآیۃ پس ایمان و توبہ کوئی وقت الباس مقبول نہین ہی - اور واضح ہو
کہ وقت باس وہ ہی کہ غرغرہ لگ جاوے اور زیست سے یاس ہو جاوے کہ وہی مردہ پر وقت ظہور آخرت ہو جاتا ہی جسکو
لوگ گھبرا لگنے کا وقت و کہتے ہین - قال المترجم گویا کہ روح کے جزم علوم و عقائد و کمالات کے لیے یہ جسم ہی اور حلق پر
دم ہونے کے وقت روح کو عقلی و نظری مشاہدہ ہی نہ اثر و نقش جزم پس روح اس فرمان کرامت سے بوجہ نزع جسم کے
خالی ہی اور جاننا بیفائدہ ہی فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - مسئلہ سی و سوم - از عقائد نسفیہ - واضح ہو کہ کسی گناہ کو ناچیز سمجھنا کفر
اور شریعت الٰہی تعالیٰ سے تمسخر کرنا کفر ہی اور کلمہ کفر کے ساتھ ہزل و دل لگی کرنا کفر ہی اور جو نشہ مین مست ہو
اسکے کافر ہونے کا حکم نہ کیا جائیگا - مسئلہ سی و چہارم - از نسفیہ اللہ تعالیٰ سے نڈر ہونا کفر ہی اور اللہ تعالیٰ سے
مایوس ہو جانا بھی کفر ہی - اول بدلیل قولہ تعالیٰ ولا یأمن مکر اللہ الا القوم الخاسرون - یعنی اللہ تعالیٰ کے برتاؤ سے
جسکا انجام و حکمت پوشیدہ ہی اترا کر نڈر ہو جانا اور یہ سمجھ لینا کہ مین بیخوف ہون یہ کافرون ہی کا کام ہی اور دلیل دوم
قولہ تعالیٰ ولا ییئس من روح اللہ الا القوم الکافرون - یعنی اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہین ہوتے مگر وہی جو
کافر ہین - مومن ہر چند گناہگار ہو اسکو رحمت الٰہی سے مایوس نہونا چاہیے امید ہی کہ توبہ سے بخشدے اور اگر
توبہ نصیب نہ ہوئی تو امید ہی کہ جبکہ ایمان لایا ہی وہ قادر مختار اسکو فضل و کرم سے بخشدے اور آخر اسکو اپنی رحمت
مین داخل فرما دیگا لہذا عقائد نسفیہ مین لکھا کہ خوف و امید کے درمیان ایمان ہی - قال تعالیٰ اعلموا ان اللہ شدید العقاب
و ان اللہ غفور رحیم - خوب آگاہ رہو کہ اللہ تعالیٰ سخت عقاب کرنے والا اور اللہ تعالیٰ بڑا بخشنے والا رحمت کرنیوالا ہی -
خوف اسقدر رہنا چاہیے کہ اگر بالفرض ایک مسلمان کو دوزخ سے عذاب کیا جائیگا تو ڈرے کہ شاید وہ مین ہی نہون
اور اگر حدیث کا بیان سنے کہ اللہ تعالیٰ نے بہت گناہگار کو جسکے پاس صرف کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ تھا
بخشدیا تو امید کرے کہ شاید وہ مین ہی ہون - مسئلہ سی و پنجم - از نسفیہ وغیرہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہی اور کبھی ٹھیک
حکم پا جاتا ہی - قاری رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہی کہ جو مسئلہ اجتہادی ہو اسمین چار احتمال ہین اول یہ کہ اس مسئلہ مین اللہ تعالیٰ
کی طرف سے کوئی حکم معین نہو بلکہ اسکا حکم وہ ہو جو مجتہد نے اپنی کوشش سے استنباط کیا پس اگر چار مجتہد ہون اور
مسئلہ مین ہر ایک کے اجتہاد مین دوسرے مجتہد سے مغائر حکم نکلا تو اس احتمال مذکور کے موافق اس ایک مسئلہ مین
چار حکم ہوے اور چارون حق ہوے تو ہر مجتہد صواب پر رہا کسی سے خطا نہوئی - اقول اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ
تو علیم ہی اور اسکا علم صفت ازلی ہی اسکے علم مین تو ظاہر در معلوم ہی پھر اس احتمال کے اہل سنت کے نزدیک کچھ معنی نہین ہو سکتے
ہین جواب یہ کہ عبارت مین سہولت کر دے ورنہ مراد یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہی کہ اسکے بندون مین کسقدر بندے
آخر زمانہ تک اس واقعہ مین اجتہاد کرینگے اور انکی کوشش سے اتنے احکام نکلینگے لیکن واضح رہے کہ یہ قول اسوجہ سے
ضعیف ہی کہ اگر فرض کیا جاوے کہ کسی مجتہد کے نزدیک جواز نکلا اور دوسرے کے نزدیک ناجواز تو دونون ایک ہی
چیز کی شان سے غیر معقول ہین - پھر قاری رح نے کہا کہ احتمال دوم یہ ہی کہ حکم تو اللہ کی طرف سے معین ہی ولیکن
اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسپر کوئی رہنمائی کی دلیل نہین ہی بلکہ ایسی یہ حالت ہی جیسے کوئی اچانک کہین سے دفینہ پا گیا

مترجم کہتا ہے کہ یہ قریب باطل ہے بدلیل قولہ تعالیٰ والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا - کیونکہ جہاد فی اللہ عام ہے کہ قتال
بکفار بھی ضرور داخل اور سوائے اسکے جہاد کے وجوہ داخل ہین اور کمتر اس سے نہین کہ ہمارے دعوی کے لیے
دلالت یا اشارت نص ہے - احتمال سوم یہ کہ حکم معین ہے اور دلیل قطعی ہے - اقول دریافت ہوا کہ دلیل قطعی سے کیا مراد
ہے اگر یہ مراد ہے کہ اصول احکام شرعیہ مین اسکی دلیل قطعی موجود ہے اگرچہ وہ معلوم الٰہی ہو تو اسمین شک نہین ہے ولیکن
کلام مجتہد کے معلوم ہونے مین ہے اور جب مسئلہ اجتہادی مانا گیا تو ضروری نہ رہا جسکی دلیل قطعی معلوم ہو پس شاید
مراد شق اول ہے وعلی ہذا یہ احتمال اور چہارم احتمال درحقیقت واحد ہین چنانچہ فرمایا کہ احتمال چہارم یہ ہے کہ حکم معین ہے
اور اسپر دلیل ظنی ہے - اقول دلیل کا ظنی ہونا باعتبار فہم مجتہد کے ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قطعی معلوم ہے پھر قاری رح
نے کہا کہ ان احتمالات مین سے ہر ایک کی طرف جانیوالے گئے ہین اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اسپر دلیل ظنی ہے
اگر مجتہد نے اس دلیل کو پایا تو حکم صواب پایا اور اگر نہ پایا تو چوک گیا ولیکن مجتہد کو اللہ تعالیٰ نے فضل عمیم سے اس امر
کا مکلف نہین کیا ہے کہ وہ لامحالہ اس دلیل کو پاوے اور یہ اس جہت سے کہ دلیل مذکور خفی غامض ہے اسی واسطے
مجتہد جس سے چوک ہوجاوے معذور ہوتا ہے - اقول بعض نے کہا کہ معذور اسوقت ہے کہ اپنی کوشش پوری کردی ہو
مین کہتا ہون کہ یہ قید مکرر ہے اسواسطے کہ جب مجتہد اسکو کہا تو یہی معنی ہین کہ اسنے جہد بلیغ کیا جیسے مجتہد کے نام مین
یہ شرائط معتبر ہین کہ زبان عربی وبلاغت ضروری ولغت سے واقف ہو اور موارد استعمال جانتا ہو اور کم سے کم
آیات احکام واحادیث احکام سے واقف اور اصول فقہ وطریقہ استنباط وغیرہ سے ماہر ہو اور ناسخ منسوخ وغیرہ
ضروریات سے آگاہ وبیدار ہو قاری رح نے کہا کہ پھر اس مسئلہ کی دلیل کہ مجتہد سے کبھی چوک ہوجاتی ہے قولہ تعالیٰ
ففہمناہا سلیمان الآیہ - یعنی واقعہ حکومت جو داؤد علیہ السلام کے سامنے پیش ہوا تھا اور داؤد علیہ السلام نے حکم
کیا تو سلیمان علیہ السلام نے کہا کہ مین اس سے سوائے دوسرا حکم ان دونون کے حق مین بہتر جانتا ہون اور وہ بیان
کیا تو داؤد علیہ السلام نے اسی کو اختیار کیا - یہ دلیل ہے کہ دونون حکم باجتہاد تھے ورنہ وحی ہوتی تو اس سے رجوع
کے کچھ معنی نہوتے اور نہ تفہیم سلیمان علیہ السلام کی تخصیص موجہ ہوتی - قال المترجم اسمین تنبیہ ہے کہ کبھی متقدم سے
متاخر کو بعض صورت مین فوقیت ہوجاتی ہے اور تفہیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے - قاری رح نے کہا کہ یہ بیان اس
اعتقاد پر ہے کہ انبیاء علیہم السلام بھی اجتہاد کرتے ہین اور کبھی انسے چوک ہوجاتی ہے ولیکن متنبہ کردیے جاتے
ہین اور بعض نے کہا کہ چوک ہوجانا یہان ظاہر نہین بدلیل قولہ تعالیٰ وکلا اتینا حکما وعلما - یعنی ہمنے دونون مین سے
ہر ایک کو حکم وعلم دیا تھا اس سے مفہوم ہے کہ ہر ایک حکومت مین صواب پر تھا اور خود قول سلیمان علیہ السلام یہ تھا کہ
مین اس سے بہتر جانتا ہون تو حکم داؤد بھی حق تھا ولیکن حکم سلیمان اس سے بہتر واولی تھا - مترجم کہتا ہے کہ صحیح بخاری
وصحیح مسلم مین حدیث ابن عمر رض مین ہے کہ حاکم نے جب اجتہاد کیا پس حکم صواب پایا تو اسکے واسطے دو اجر ہین اور
اگر اجتہاد کیا اور چوک گیا تو اسکے واسطے ایک اجر ہے بالجملہ آثار متواتر المعنی سے یہ امر قطعی ہے کہ سلف رضی اللہ عنہم
اسی پر تھے کہ مجتہد کو مصیب ومخطی جانتے تھے اور باہم بعض کا بعض تخطیہ کرتا تھا اور یہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے

بدون تعصب نفسانی کے تھا - بہرحال اس امر پر اجماع ہی کہ مجتہد سے اگر خطا ہوئی تو بھی وہ گنہگار نہین ہی - پھر واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کو بعد انتظار وحی کے اجتہاد کرنا چاہیے یا اول ہی سے اجتہاد روا ہی پس قاری رح نے لکھا کہ اکثر کے نزدیک تو انتظار و بغیر انتظار کے مطلقاً اجتہاد روا ہی اور علماے حنفیہ کے نزدیک بعد انتظار وحی کے اجتہاد کرنا روا ہی اسی کو شیخ ابن الہمام نے تحریر مین اختیار کیا ہی - اور مسایرہ مین لکھا کہ انبیاء علیہم السلام کو راہ صواب پانا خواہ ابتدا مین ہو یا انتہا مین ہو ضرور ہی - مترجم کہتا ہی کہ یہ سوال ہی کہ اجتہاد باقی ہی یا منقطع ہوا - اس مسئلہ مین بڑا اختلاف ہی علماء حنبلیہ کے نزدیک یہ ہی کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہونا جائز نہین ہی اور شیخ ابو اسحق زبیری نے بھی اسی پر جزم کیا اور ابن دقیق العید رح سے منقول ہی کہ میرے نزدیک بھی یہی مختار ہی - اور علماے حنفیہ کے نزدیک اور یہی امام نووی وغیرہ شافعیہ نے لکھا ہی کہ اجتہاد مطلق تو طبقہ امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد کا تھا وہ منقطع ہوئے زمانہ ہوا اور انکے بعد اجتہاد مقید ناقص تھی تا رہا حتی کہ ایک جماعت متاخرین نے علماے حنفیہ مین سے ادنی درجہ اجتہاد کو بھی امام حافظ الدین نسفی پر ختم کر دیا اور اس بحث کو انشاء اللہ تعالی آخر مین لکھونگا - اور واضح ہو کہ اجتہاد جیسے مسائل فروع عملی مین جاری ہی ویسے ہی بعض مسائل اصول اعتقادی مین بھی جاری ہی اور اس حصہ ملحقات مین اکثر مسائل اسی قسم کے ہین جنمین اجتہاد کو دخل ہی جیسے اصل کتاب فقہ اکبر مین اکثر مسائل وہ ہین جو محکمات قطعیہ ہین اور انمین اجتہاد کو دخل نہین مگر باستدلال بایں معنی کہ استدلال شرعی سے معنی قطعی سمجھ لیے گئے ولہذا جو کوئی قطعیات سے منکر ہو کافر ہی پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام امام ابو حنیفہ رح یہ ہی کہ اللہ تعالی کی معرفت صفات مین جو کچھ مذکور ہوا از قسم قطعی ہی غیر از ینکہ بعض مین ادراک عاجز ہی فعلی ہذا - ایمان باللہ عز و جل یہی اعتقاد ہی جو اسکی شان عالی متعالی صفات مین مذکور ہوا وہ بالکل مبائن ہی تمام دوسری چیزون کی نسبت اعتقاد کے پس یہود و نصاری کا ایمان اللہ تعالی پر نہوگا اور یہ جیسے امام رازی رح نے مجسمہ فرقہ کی نسبت کہا کہ اسنے کبھی اللہ تعالی کی عبادت نہین کی بلکہ وہ اپنی خیالی جسمانی صورت کو پوجتا ہی ایسے ہی یہود و نصاری مجسمہ لوگ ہین بلکہ مجسمہ سے بہت سی باتون مین کفر کی جانب بڑھے ہوے ہین کیونکہ نصاری مثلاً جسمانیت کے احکام بیٹا و جورو کے مانند ثابت کرتے ہین پاک ہی اللہ تعالی ان گمراہون کے بہتان سے ولہذا اللہ تعالی نے کتاب پاک مین یہود و نصاری اہل کتاب کے اللہ تعالی پر ایمان لانے کا رد کر دیا بقولہ تعالی قاتلوا الذین لا یومنون باللہ الآیہ - یعنی جہاد کرو ان لوگون پر جو اللہ تعالی پر ایمان نہین لاتے ہین - پس انکا اقرار کہ ہم اللہ تعالی کو مانتے ہین دروغ ہی انھون نے اپنی خیالی صورت کا نام خدا رکھا ہی اور تجھے معلوم ہی کہ اصل معرفت الٰہی عز شانہ ہی ولہذا امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ ہم اللہ تعالی کو جیسا چاہیے پہچانتے ہین اور چونکہ پہچان سے ظاہر ہوا کہ اسکی شان نہایت عالی ہی تو عبادت اسکی کوئی جیسی چاہیے نہین کر سکتا ہی و لہذا ایمان لایا مین اللہ تعالی پر جس شان پر حقیقت مین ہی اور ادراک تمام وہان محال ہی لہذا قاری رح نے کہا کہ شمس الائمہ رح نے فرمایا کہ مومنون مین دو فریق ہین ایک وہ کہ صفات الٰہی سبحانہ تعالی مین غور کرتا ہی بوجہ اسکے کہ اسمین ایک جہالت سمائی ہوئی ہی اور دوم وہ کہ اسکو ایک نوع کا علم معرفت عطا کر دیا گیا ہی تو حقیقت کو جانکر فہم مین توقف کرتا ہی اور اسکی خوبی ظاہر ہی کہ حقیقت کو اعتقاد کرکے خوض سے جو اسکی ہستی سے برا ہی خود بیان کرتا ہی کہ عقل

کسی چیز کی موجب نہین ہوسکتی ہین جہان عقل کو مجال نہین وہان حقیقت کا اعتقاد لازم ہی پس اسکو معرفت ہی کہ امر و حکم اللہ تعالی ہی کے واسطے ہی وہ جو چاہتا ہی کرتا ہی اور جو چاہتا ہی حکم دیتا ہی - قاری رح وغیرہ نے ذکر کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ مین بقدر اپنے علم کے منبر پر ہون اور اگر بقدر جہل ہوتا تو آسمان کو پہونچتا - جیسے قاضی ابو یوسف رح نے کہا کہ بقدر علم کے مین بیت المال سے وظیفہ لیتا ہون اور اگر اپنے جہل کے اندازہ پر لیتا تو دنیا بھر کے اموال لیتا اور مجھے کافی نہوتے - مسئلہ سی وششم - عقل آلۂ معرفت ہی اور موجب درحقیقت اللہ تعالی ہی اور عقل سے ایمان واجب ہونا امام ابو حنیفہ رح سے مروی ہی چنانچہ حاکم شہید رح نے منتقی مین ذکر کیا کہ ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ اپنے خالق کے نہ پہچاننے مین کسی کو عذر نہین بوجہ اسکے کہ وہ آسمانون و زمین و اپنی ذات وغیرہ کو مخلوق دیکھتا ہی - حاکم شہید رح نے کہا کہ ہمارے مشائخ اہل سنت وجماعت اسی پر ہین حتی کہ شیخ امام ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ طفل عاقل پر اللہ تعالی کی معرفت واجب ہی اور یہی بہت سے مشائخ عراق کا قول ہی اور بہت سے مشائخ نے اسمین خلاف کیا ہی بدلیل عموم قولہ علیہ السلام رفع القلم عن ثلث الصبی حتی یبلغ الحدیث - یعنی تین سے قلم مرفوع ہی طفل سے یہانتک کہ بالغ ہو آخر حدیث تک اور شیخ ابو منصور رح نے کہا کہ اسپر تو اتفاق ہی کہ طفل عاقل کا ایمان لانا صحیح ہی پھر یہ حدیث سوائے ایمان کے شرائع پر محمول ہی اور بالاتفاق طفل عاقل مثل بالغ کے ایمان کی طرف دعوت کیا جاوے - شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی مختار ہے اور شیخ ابو الیسر بزدوی اسی پر ہی ذکرہ الدہلوی - اور شیخ امام اشعری رح نے کہا کہ نہین واجب ہی بدلیل قولہ تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا - پس رسالت پہونچنے سے پہلے عذاب نہوگا - قاری رح نے کہا کہ اظہر یہ ہی کہ رسالت پہونچنے پر عذاب و ثواب کا ترتب ہی اور ایمان عقلی وہ ہی کہ اسکے فعل یا ترک پر ثواب یا عذاب نہین مترتب ہی اور اسکے بعد لکہا کہ اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہی کہ جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہونچے یا وہ حضرت عیسی و حضرت مصطفے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے درمیان زمانہ فترت مین مرگیا تو ہمارے نزدیک اسپر عذاب ہوگا اور اشاعرہ کے نزدیک نہوگا - مترجم کہتا ہی کہ ثمرہ خلاف نقل کرنا بے موقع ہی بعد اس تحقیق کے کہ ایمان عقلی کے فعل و ترک پر ثواب وعقاب مترتب نہین ہی واللہ تعالی اعلم - مسئلہ سی وہفتم - واضح ہو کہ معتبر وہ سعادت و شقاوت ہی جسپر خاتمہ ہو اور سعید کرنا یا شقی کرنا اللہ تعالی کے پیدا کرنے سے ہی پھر شقی کبھی سعید ہوجاتا ہی اور سعید کبھی شقی ہوجاتا ہی یعنی جو شخص بالفعل سعادت ایمان سے بظاہر حال آراستہ ہی وہ کبھی متغیر ہوکر باین طور کہ مرتد ہوکر شقی ہوجاتا ہی اور جو بظاہر حال شقاوت کفر وغیرہ سے آلودہ ہی وہ کبھی سعید ہوجاتا ہی باین طور کہ یقین ایمان وصالح اعمال سے آراستہ ہوکر اسی پر خاتمہ ہوا - پس تغیر تو شقاوت وسعادت مین ہوتا ہی اور اشقار واسعاد جو صفات الہی عز وجل ہین انمین تغیر نہین ہی - شیخ ابو الحسن البکری رح نے کہا کہ ایمان جب قلب مین داخل ہوجاتا ہی تو پھر سلب نہین ہوتا اور عارفین نے کہا کہ مرتد ہوجانا علامت اسکی ہی کہ وہ سعید نہین کیا گیا - شارح عقائد نے کہا کہ اگر ایمان سے مراد تصدیق و اقرار ہی تو یہ معنی بالفعل حاصل ہین وہ بالفعل مومن ہی اور اسکو یہ بھی نہ کہنا چاہیے کہ مین انشاء اللہ تعالی مومن ہون اور اگر ایمان سے مراد وہ چیز ہی جسپر فلاح ونجات مترتب ہی تو بالفعل اسکا یقین نہین ہوسکتا بلکہ وہ

اللہ تعالی کی مشیت پر ہی تو اس معنی مین وہ کہہ سکتا ہی کہ مین انشاء اللہ تعالی مومن ہون لہذا شیخ اشعری رح کے نزدیک جس نے فی الحال تصدیق پائی اسکا کچھ اعتبار نہین جیسے کہ جس نے فی الحال کفر پایا گیا اسکا بھی اعتبار نہین بلکہ خاتمہ کا اعتبار ہی۔ قال القاری۔ پھر تحقیق یہ ہی کہ بندہ کے واسطے دو مقام ہین ایک یہ کہ وہ ظاہر شریعت پر قائم ہو۔ دوم یہ کہ وہ مکاشفہ مین شروع ہو پس مقام اول مین تو مطلوب یہ کہ سستی نکرے اور مقام دوم مین وہ عرض کرتا ہی کہ ای میرے رب مجھسے ایسی حمد مطلوب نہو کہ وہ لائق جلال احدیت ہی اور نہ وہ شکر کہ لائق کمال صمدیت ہی اور نہ معرفت کہ لائق حضرت عظمت ہی کیونکہ یہ میری قدرت وطاقت نہین ہی۔ مسئلہ سی وہشتم۔ دیدار باری تعالی جنت مین ملائکہ وجن وعورتون کو ہی یا نہین ہی۔ شیخ دہلوی رح نے تکمیل مین لکھا جسکا خلاصہ یہ ہی کہ مشہور یہ ہی کہ ملائکہ کو دیدار نہین اور نہ جن کو اور شیخ سیوطی رح نے رسائل مین تحقیق کیا کہ یہ صحیح نہین کیونکہ شیخ ابوالحسن اشعری نے تصریح کی کہ ملائکہ کو دیدار ہی اور بیہقی رح نے بھی تنصیص کی اور احادیث نقل کین اور بعضے ائمہ متاخرین نے بھی ذکر کیا اور جنون مین اختلاف کو گنجایش ہی کیونکہ امام ابوحنیفہ نے انکا نہایت کار نجات از عذاب ذکر کیا اور شاید فضل الہی سے کسی وقت فائز ہون اور عورتون مین بھی اختلاف ہی اور حق یہ کہ انکو گاہے گاہے مثل دنیا کے ایام عید کے بار عام وتجلی تام کا وقت ہی دیدار ہوگا نہ ایسے کہ خواص مومنون کو صبح وشام یا عوام کو جمعہ دایام مین ہوگا یہ حاصل کلام سیوطی ہی اور دہلوی رح نے فرمایا کہ مین کہتا ہون کہ عورتین بھی مومنون مین داخل ہین اور انکا نکالنا جائز نہین ہی کیونکہ یہ تجویز ہو سکتا ہی کہ فاطمہ زہرا وخدیجہ کبری وعائشہ صدیقہ ودیگر ازواج طاہرہ واہلبیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومریم وآسیہ کہ کامل اور عارف ہونے مین بہت سے مردون سے بڑھکر ہین دیدار باری تعالی جل شانہ سے محجوب وممنوع رہینگی یا عوام مردون سے اس نعمت مین کمتر رہینگی بلکہ عوام عورتون سے ان عورتون کو مستثنی رکھنا چاہیے اور جن احادیث مین عورتون کے لیے عید وغیرہ کے طور پر وقت بیان ہوا ہی اسکو عام عورتون کے حق مین رکھا جاوے اقول وفی الحدیث کمل من الرجال کثیرون ولم یکمل من النساء الا مریم بنت عمران وآسیہ امراۃ فرعون وفضل عائشۃ علی النساء کفضل الثرید علی سائر الطعام رواہ البخاری وغیرہ۔ یعنی مردون مین سے تو بہتیرے کامل ہوئے اور نہین کامل ہوئین عورتون مین سے مگر مریم بنت عمران اور آسیہ بی بی فرعون کی اور بزرگی عائشہ صدیقہ رض کی عورتون پر ایسی ہی جیسے ثرید کی بزرگی باقی کھانون پر ہی۔ اور اللہ تعالی نے ازواج مطہرات کے حق مین فرمایا یا نساء النبی لستن کاحد من النساء الآیہ یعنی کلام قدیم مین قبل وجود مخلوقات کے تکلم فرمایا کہ ای محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بی بیان تم اور عورتون کے مثل نہین ہو اور احادیث وشواہد بہت ہین واللہ تعالی اعلم۔ اور بھی سیوطی رح نے لکھا کہ یہ تفصیل اس دیدار مین ہی جو جنت مین داخل ہونے کے بعد ہوگا اور رہا موقف قیامت تو اسمین دیدار حق عزوجل کسی کے ساتھ مخصوص نہین ہی حتی کہ کافرون ومنافقون کو بھی ہوگا ولیکن کفار کی جماعت کو بصفت قہر وجلال ہوگا اور کفار بعد اسکے محجوب دائمی ہو جاوینگے مترجم کہتا ہی کہ اصح یہ ہی کہ موقف حشر مین کافرون کے لیے دیدار نہین ہی مگر ظہور تجلیات ہی جسکو دیدار کہا ہی اور یہ ظہور عام بصفت قہری ہوگا چنانچہ حدیث شفاعت مین انبیاء علیہم السلام کا عذر یہی ہی کہ آج ہمارا رب جل جلالہ ایسے

مب مین ہی کہ نہ کبھی ایسا غضب ہوا اور نہ ہوگا۔ ولیکن انبیاء علیہم السلام کا یہ خوف وادب ہی اگرچہ انبیاء علیہم السلام و
ۃ اولیاء پر ظہور رحمت ہوگا جیسا کہ احادیث صحیحہ وآیات دلیل ہین۔ مگر کافرون پر بصفت قہری ہوگا اور وے دیدار سے
ب ہونگے بدلیل قولہ تعالی۔ کلا انہم عن ربہم یومئذ لمحجوبون۔ یہ صریح ہی کہ اس روز کفار محجوب ہونگے۔ اور امام مالک رحمہ نے
ں سے استنباط فرمایا کہ دلیل ہی کہ مومنین محجوب نہونگے۔ اور کافرون کے حق مین لا یکلمہم اللہ اور لا ینظر الیہم اور مانند اسکے
ت نصوص ہین کہ کفار دیدار صفات وتجلیات رحمت سے اور دیدار ذات عزوجل سے محروم ہونگے اور یہی صحیح ہی واللہ اعلم
م۔ پھر شیخ رحمہ نے دیدار خواب کا جواز وقوع بیان کیا اور لکھا کہ یہ درحقیقت مشاہدہ قلبی ہی اور اگر دیدار بصری ہو تو مثل
ن بلکہ مثال دیکھیگا اور اللہ تعالی کے واسطے مثل نہین مگر مثال اللہ تعالی نے بیان فرمائی ہی مثل قولہ تعالی مثل نورہ کمشکوۃ
ا مصباح المصباح فی زجاجۃ الآیہ۔ اقول یہ کلام تجلیات صفاتی مین ہی۔ پھر دنیا مین بیداری مین آنکھون سے دیکھنے کا
سئلہ ذکر کیا اور لکھا کہ سب کا اتفاق ہی کہ سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شب معراج کے کسی کے واسطے وقوع نہین
ور اسپر محدثین وفقہاء ومتکلمین ومشائخ طریقت سب کا اجماع واتفاق ہی اور کتاب تعرف مین فرماتا ہی کہ مین نے اولیاء اللہ
ن سے کسی کو نہین جانا کہ اسنے ایسے دیدار کا دعوی کیا ہو اور کسی ولی وشیخ سے اسکی حکایت صحت کو نہین پہونچی ہان
ضے مجہول لوگون کی حکایتین بیان کیجاتی ہین اور یہ لوگ ایسے مجہول وبے نشان ہین کہ انکو کوئی پہچانتا نہین کہ کون
ب تھے اور مشائخ کا اتفاق ہی کہ جو ایسا دعوی کرے وہ جھوٹا اور گمراہ ہی یہ ملخص تقریر شیخ رحمہ اللہ ہی۔ شیخ رحمہ نے
ں کوثر کے بیان مین لکھا کہ خبر مین آیا ہی کہ حوض کوثر کے پلانے والے حضرت علی مرتضی کرم اللہ وجہہ ہونگے جو کوئی آج
ا محبت کا پیاسا نہین ہی مشکل ہی کہ اسکو اس حوض سے قطرہ ملے اور روایات مین وارد ہی کہ حضرت علی مرتضی کرم اللہ وجہہ
فرمایا کہ جسکے دل مین ابوبکر رضی اللہ عنہ کی محبت نہو اسکو حوض کوثر سے ایک قطرہ پانی نہ دونگا۔ مسئلہ [illegible] خضر
بوت مین کلام ہی۔ شیخ ابن حجر عسقلانی رح کی تبعیت مین شیخ دہلوی نے کہا کہ اصح یہ ہی کہ خضر نبی ہین۔ پھر اسمین کلام ہی
ہ زندہ ہین یا نہین۔ تو باتباع قسطلانی وغیرہ لکھا کہ بقول مشائخ صوفیہ وجمہور علماء وہ زندہ ہین اور امام بخاری
ن المبارک وابن جوزی وغیرہم نے انکی زندگی سے انکار کیا۔ مترجم کہتا ہی کہ تفسیر مین مین نے یہ مسئلہ بہت توضیح سے
ں کردیا ہی۔ مسئلہ جلیلہ۔ شیخ رحمہ نے لکھا کہ اہل تحقیق کے نزدیک محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت عام تمام اجزاء سے
م کیطرف ہی خواہ انس ہون یا جن یا ملائکہ یا نباتات یا جمادات ہون اور درخت وپتھر وحیوانات آپ کی شہادت دیتے
ر سلام کرتے تھے اور جن آپ پر ایمان لاتے اور قولہ تعالی ما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین۔ ملائکہ کو بھی شامل ہی اقول
ضح ہو کہ ملائکہ علیہم السلام کا شمول نہ اس طور پر ہی کہ وے ایمان لاوین اور نافرمانی نہ کرین بلکہ شمول ملائکہ سایہ رحمت
ت ہی اسلئے کہ وجود کی تکمیل ہی مثلا ملائکہ کو استعداد حصول نعمت ودیدار کے سایہ رحمت مین ہو اور باعتبار نافرمانی
ر مانبرداری کے نہین مقصود ہی کیونکہ عقائد نسفیہ وغیرہ مین ہی کہ ملائکہ اللہ تعالی کے بندے معصوم ہین انکی شان سے
یا مادہ ہونا کچھ نہین ہی واللہ جو حکم جس طرح ہوتا ہی اسی طرح اسکو بجا لاتے ہین یعنی احتمال چوک کا وہان متصور نہین ہی
خلقت انکی نور سے ہی جیسے جن کی پیدایش زبانہ آتش سے ہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملائکہ کو دیکھا

مسئلہ جلیل و نہم - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج مین جناب باری تعالی جل شانہ کو دیکھا پھر دو قول ہین کہ بچشم دل دیکھا
یا بچشم سر دیکھا اور شرح عقائد تفتازانی مین ہی کہ صحیح یہ ہی کہ بچشم دل دیکھا اور قاری رح نے اسکو نقل کرکے برقرار رکھا اور
شیخ دہلوی رح نے کہا کہ ہر شخص قابل خطاب حقیقت نہین ہوتا ہی حق یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بچشم سر دیکھا اور
جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی قول پر ہین اور یہی صحیح ہی ورنہ دیدۂ دل سے دیکھنا تمام احوال مین حاصل تھا کچھ خصوصیت
شب معراج کی نہ تھی قال المترجم ہی صواب ہی واللہ تعالی اعلم - مسئلہ جلیل دودم - ایمان مخلوق ہی یا غیر مخلوق ہی -
قاری رح نے اس مسئلہ کو لکھا کہ مشائخ سمرقند کے نزدیک مخلوق ہی اور مشائخ بخارا کے نزدیک غیر مخلوق ہی حتی کہ بعض
مشائخ بخارا نے اسکو کافر قرار دیا جو ایمان مخلوق ہونے کا قائل ہوا اور لازم کیا کہ وہ کلام اللہ تعالی کے مخلوق ہونے کا
قائل ہی - واضح ہو کہ یہ مسئلہ عجائب مین سے ہی اور مین قاری رحمہ اللہ کے کلام کو تلخیص کے ساتھ لکھتا ہون کہ قبل
استدلال مین خوض کرنے کے یہ جان لینا چاہیے کہ دونون فریق مشائخ کے اس مسئلہ مین متفق ہین کہ بندون کے
کل افعال مخلوق الہی ہین اور اس مسئلہ مین متفق ہین کہ ذات و صفات الہی ازلی قدیم ہین - پھر مشائخ بخارا کی دلیل
یہ ہی کہ لا الہ الا اللہ قرآن مین ہی اور محمد رسول اللہ قرآن مین ہی تو دونون کلام اللہ مین سے ہوئے اور کلام اللہ غیر مخلوق
ہی تو دونون غیر مخلوق ہوئے اور یہی دونون ایمان ہین تو ایمان غیر مخلوق ہوا - قاری رح نے کہا کہ یہی انکی انتہاے
دلیل ہی مشائخ سمرقند نے اہل بخارا کو جہل کی طرف منسوب کیا اور کہا کہ ایمان بالاتفاق تصدیق قلبی و اقرار لسانی ہی اور
ان دونون مین سے ہر ایک بندون کے افعال مین سے ہی اور بندون کے افعال بالاتفاق اہل السنۃ والجماعۃ کے
نزدیک مخلوق باری تعالی ہین - مترجم کہتا ہی اور دلیل مشائخ بخارا کا جواب یہ ہی کہ لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ یہ
دونون کلام الہی ہین ولیکن ایمان یہ دونون نہین بلکہ ان دونون کی تصدیق و اقرار ہو پس ان دونون کے غیر مخلوق
ہونے سے انکی تصدیق و اقرار کا غیر مخلوق ہونا لازم نہین آتا جیسے قرآن کے غیر مخلوق ہونے سے اسکی تلاوت و قرأت کا اور تعلیم و تعلم کا
غیر مخلوق ہونا لازم نہین ہی علاوہ اسکے حق یہ ہی کہ ایمان نفس یہ کلام نہین ہی بلکہ لا الہ الا اللہ کے معنی کو سچ اعتقاد کرنا یعنی الوہیت کسی مین نہین
سواے اللہ تعالی کے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کے رسول ہین حتی کہ اگر فارسی یا اردو مین کوئی تصدیق کرے تو مومن ہو جائیگا اور یہ
تحقیق ہی خوب سمجھ لینا چاہیے شیخ ابن الہمام رح نے مسایرہ مین لکھا کہ کتاب الوصیۃ مین نص کلام امام ابی حنیفہ رح صریح ہی کہ ایمان
مخلوق ہی چنانچہ وہان امام رح نے کہا کہ ہم اقرار کرتے ہین کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہی سو جب فاعل
خود مخلوق ہوا تو اسکے افعال بدرجہ اولی مخلوق ہین انتہی مترجما - قاری رح نے کہا کہ شیخ اشعری رح نے حکایت کیا
کہ جو لوگ اس جانب گئے کہ ایمان مخلوق حادث ہی انمین سے حارث محاسبی و جعفر بن حرب و عبد اللہ بن کلاب
و عبد العزیز مکی وغیرہم ہین جو علماے نظر مین سے ہین پھر کہا کہ اور امام احمد بن حنبل و ایک جماعت اہل حدیث سے
منقول ہی کہ انھون نے کہا کہ ایمان غیر مخلوق ہی شیخ ابن الہمام نے مسایرہ مین کہا کہ اسی طرف شیخ اشعری رح نے
میلان کیا ہی اور محصل توجیہ یہ بیان کی کہ ایمان در اصل صفت الہی مین سے ہی بدلیل قولہ المومن المہیمن - اللہ مومن جبکہ
اسماء حسنی سے ہی تو ایمان حادث نہین ہی - مترجم کہتا ہی کہ پھر اس صورت مین کچھ خلاف نہونا چاہیے کیونکہ صفات کے

قدیم ہونے پر اتفاق ہر گو یا مشائخ بخارا کے نزدیک اللہ تعالی کے اسم پاک المومن مین صفت ایمان قدیم ہر اور مشائخ سمرقند کے نزدیک بندۂ مومن کی صفت ایمان حادث ہر اور ان دونون مین ظاہر فرق ہر ۔ مسئلہ چہل وسوم ۔ خواب و غفلت و بیہوشی و موت کے ساتھ ایمان باقی رہتا ہر باوجودیکہ ان چیزون مین سے ہر ایک چیز ضد ہر تصدیق و معرفت کی ولیکن شرع نے تصدیق و معرفت باقی رہنے کا حکم دیدیا یہانتک کہ خود آدمی ان دونون کو باطل کرے کسی ایسے امر سے کہ شرع نے اس امر کو منافی تصدیق و معرفت ہونے کا حکم دیا ہر تو اسوقت البتہ ایمان کا حکم مرتفع ہو جائیگا اور اسپر اجماع ہر اور واضح ہو کہ حدیث مین ہر کہ لا یزنی الزانی حین یزنی وہو مومن الخ یعنی زانی زنا نہین کرتا ہر جب کرتا ہر اس حالت مین کہ وہ مومن ہر اور تمثیل فرمائی کہ جیسے دونون ہاتھون کی گتھی ہوئی انگلیان علحدہ ہو جاتی ہین پھر بعد کو داخل ہو جاتا ہر اور یہ زجر اسکے زوال نور ہر۔ مسئلہ چہل و چہارم ۔ مقلد جسکے پاس دلیل سے استنباط نہین ہر اسکا ایمان صحیح ہر امام ابوحنیفہ و سفیان ثوری و مالک و اوزاعی و شافعی و احمد و عامہ فقہاء و محدثین رحمہم اللہ تعالی نے کہا کہ عقائد مین مقلد کا ایمان صحیح ہر ولیکن وہ استدلال کے ترک کرنے سے گنہگار ہر بلکہ بعض نے اسپر اجماع نقل کیا ہر ۔ پھر اظہر وہ ہر جو شیخ ابوالحسن الرستغفنی و ابو عبداللہ الحلیمی نے کہا کہ شرط یہ نہین ہر کہ ہر مسئلہ کو بدلیل عقلی دریافت کرے بلکہ جب اسنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدلالت معجزہ جان لیا کہ آپ برحق ہین پس اپنے اعتقاد کو آپ کے قول پر مبنی کیا تو اسقدر صحت ایمان کے لیے کافی ہر اور استدلال ترک کرنا یہی مراد جمہور ہے کہ یہ بھی متروک کرے ۔ قاری رح نے کہا کہ استدلال تو اسی واسطے ہر کہ انجام کو اس سے تصدیق حاصل ہو سو جب وہ مقصود کو پہونچ گیا اور تصدیق پا گیا تو مطلب حاصل ہو گیا اب اگر ذریعہ و وسیلہ استدلالی معدوم ہو تو کچھ حرج نہین ہر اور تحقیق یہ ہر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مومن شمار کیا ہر ایسے شخص کو جس نے آپ پر صدق کی گواہی دی اور جو اللہ تعالی کے یہان سے لائے سب کو مانا اور مسائل اعتقادی مین آپ انکو دلائل عقلی تعلیم کرنے مین مشغول نہین ہوئے اور اسی طرح صحابہ رضی اللہ عنہم نے زطیون و نبطیون کا ایمان قبول کیا باوجودیکہ وے موٹی عقل کے بھدے ذہن کے تھے اور اگر یہ ایمان نہوتا تو ضرور ہر کہ دو باتون مین سے ایک مین مشغول ہوتے یا تو انکو استدلال عقلی تعلیم کرتے اور انپر ایسے لوگون کو متعین کرتے جو تجنین کرنے مین ہوشیار اور مناظرہ کے طریقہ خوب جانتے ہوتے پھر جب وہ انکو اسطرح تعلیم کر لیتے تب انکے مومن ہونے کا حکم کرتے جیسے معتزلہ کہتے ہین کہ اسطرح علم استدلالی حاصل کرے کہ مخالفین کے ساتھ معقول تقریر کرے و ہر شک و شبہہ کا جواب دے سکے تب مومن ہر پس یا تو وے اس طرح انکو استدلال تعلیم کرکے تب مومن ہونے کا حکم دیتے یا انکے ایمان لانے سے اعراض کرتے اور جب متواتر معلوم ہر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسا نہین کیا اور نہ جو انکے قائم مقام ہوتے آئے آجتک کسی نے یہ نہین کیا تو صاف ظاہر ہر کہ معتزلہ وغیرہ جو استدلال عقلی کی اسطرح ایمان مین شرط کرتے ہین باطل ہر کیونکہ یہ خلاف اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و فعل صحابہ کرام و تابعین عظام و ائمہ انام ہر علاوہ برین ہمارے بعض اصحاب نے کہا کہ مقلد کو ایک قسم کا علم حاصل ہر کیونکہ جبتک اسکے نزدیک یہ امر متحقق نہین ہوا کہ خبر صادق ہر تب تک اسکی خبر مین اسنے تصدیق نہین کی اور ایک شخص کی خبر یا جو بمنزلہ ایک شخص کے ہو اگرچہ وہ بماہ خبر کے محتمل ہر ولیکن جب اسکے نزدیک وہ صادق ہر اور واقع مین

سی صادق ہی تو اس تصدیق سے وہ بمنزلہ عالم کے ہوگیا اور اسکا اعتقاد بدلیل صحیح مبنی ہوگیا۔ اور جس شخص کو دعوت اسلام نہین پہونچی اور کسی مسلمان نے اسکو دین کی دعوت کی اور بیان کیا کہ اللہ تعالی نے رسول برحق مبعوث فرمایا جس نے ہمکو اسلام پہونچایا اور معجزات اسکے ہاتھ پر ظاہر ہوئے اور یہ سب صحیح ہین اور اس بے خبر نے اسکی تصدیق کی اور بدون تامل و فکر کے اسکی بات مان لی تو ایسے مقلد مین ہمارے اور اشاعرہ کے درمیان اختلاف ہی اور جو کوئی شخص کہ مسلمانون کے درمیان مین پیدا ہوا اور بڑھا تو وہ ایک استدلال کے ساتھ ہی اسکا ایمان مثل بے خبر از دعوت کے نہین ہی اگرچہ وہ عبارت آرائی بطریق مناظرہ کرنیوالون کے نہ کرسکتا ہو تو اسمین ہمارے و معتزلہ کے درمیان خلاف ہی۔ اور صواب صحیح وہ قول ہی جسپر عامہ اہل علم ہین کہ ایمان فقط تصدیق ہی سو جس نے ایمان کی بات کی تصدیق کی تو صحیح ہوا کہ وہ ایمان لایا اور صحابہ رضی اللہ عنہم ان شہرون کے عوام کا ایمان قبول کرتے تھے جنکو عجم مین بزور شمشیر فتح کیا تھا اور خلاف تو اسمین گنجایش رکھتا ہی کہ جو پہاڑ کی چوٹی پر پیدا ہوا اور بڑھا اور اسنے عالم و اسکے پیدا کرنے والے مین کچھ بھی غور نہ کیا اور رہا وہ کہ جو مسلمانون کے شہرون مین پیدا ہوا اور اسنے اہل علم و نظر کی تسبیح سے اللہ تعالی کی قدرت پر تسبیح پڑھی تو وہ تقلید سے خارج ہی چنانچہ اعرابی سے کہا گیا کہ تو نے اللہ تعالی کو کیسے پہچانا اسنے کہا کہ مینگنی تو اونٹ پر دلالت کرے اور آثار و نشان قدم چلنے والے پر دلیل ہو پھر یہ آسمان بلند اور یہ زمین کے صنائع ارجمند کیون نہین اپنے خالق علیم خبیر پر دلالت کرینگے۔ قاری رح نے کہا کہ ہان اگر ایک شخص ایسا ہی کہ اسنے اسطرح تقلید کا پٹہ اپنے گلے مین ڈالا کہ مین نے اس کہنے والے کی بات مانی اگر یہ سچ ہی تو برحق ہی اور اگر جھوٹ ہی تو باطل ہی اسکا وبال کہنے والے پر ہوگا تو ایسا مقلد بلاخلاف مومن نہین ہی کیونکہ اسکو اپنے ایمان مین شک ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ توضیح اسکی یہ ہی کہ ایمان تو اعتقاد ہی خواہ وہ استدلال سے آجاوے یا کسی کے کہنے سے معلوم ہوکر جم جاوے پس جب اسکے دل مین جم گیا کہ بات یون ہی ہی تو اعتقاد ہوگیا لیکن یہ جم جانا اسطرح ہو کہ اب خود جم جاوے حتی کہ اگر کہنے والا بھی نہ مانے تو مقلد اسکو مانیگا بخلاف اسکے ایک شخص کے دل مین وہ بات خود سچ ہوکر نہین جمی ہی بلکہ اسوجہ سے جمی ہی کہ فلان شخص اسکو کہتا تھا حتی کہ اگر وہ کہے کہ نہین تو اسکے دل سے نکل جاوے تو اس صورت مین یہ تصدیق اس شخص کی ہی کچھ حق اعتقاد نہین ہی پس ایمان بھی نہین ہی فافہم۔ قاری رح نے لکھا کہ بعض کے نزدیک مسائل اعتقادی کو اپنے دلائل سے پہچان لینا ہر عاقل بالغ پر فرض ہی مثلاً عالم حادث ہی اور باری تعالی اسکا خالق عزوجل ہی تو نظر کرنا واجب ہی اور تقلید نہین جائز ہی اور اسی کو امام رازی و آمدی نے ترجیح دی اور مراد نظر سے یہ کہ اجمالی دلیل سے اسکو یہ ثبوت جم جاوے اور رہی دلیل تفصیلی کہ جس سے منکرون کے شبہات و الزام کو دفع کرسکے تو یہ فرض کفایہ ہی۔ رہا جو شخص ایسا ہو کہ خوض استدلالی سے اسکے دل مین شبہہ پیدا ہونگے تو اوجہ یہ کہ اسکو استدلال مین نظر ممنوع ہی چنانچہ بیہقی رح نے کہا کہ امام شافعی وغیرہ کا علم کلام سے منع کرنا کمزور لوگون پر شفقت کی جہت سے ہی کیونکہ ضعف عقل کی جہت سے شاید انکی مراد کو نہ پہونچین تو گمراہ ہوجاوین اور تاتارخانیہ مین ہی کہ ایک جماعت نے علم کلام مین اشتغال مکروہ جانا ہی اور ہمارے نزدیک اسکی

تاویل یہ ہے کہ وہ مناظرہ ومجادلہ کے ساتھ مکروہ ہے کیونکہ اس سے فتنہ و بدعت اُبھرتی ہے اور جمے ہوئے عقائد مین پراگندگی پیدا ہوتی ہے یا اسوقت مکروہ ہے کہ مناظر کم فہم یا کم معرفت ہو یا طالب حق نہو بلکہ غلبہ کا خواہان ہو اور رہی اللہ تعالی کی معرفت و توحید اور معرفت نبوت و اسکے متعلقات تو یہ فرض کفایہ ہین ۔ شیخ ابن الہمام کی شرح ہدایہ مین ہے کہ قول ابو یوسف رح کا کہ متکلم کے پیچھے نماز نہین جائز ہے تو ہوسکتا ہے کہ مراد امام ابو یوسف رح کی وہ ہو جو امام ابو حنیفہ رح نے تقریر کی جب اپنے بیٹے حماد کو کلام مین مناظرہ کرتے دیکھا تو اسکو منع فرمایا پس حماد رح نے عرض کیا کہ مین نے آپ کو کلام مین مناظرہ کرتے دیکھا اور آپ مجھے منع فرماتے ہین تو فرمایا کہ ہم مناظرہ کیا کرتے اس سکون سے کہ گویا ہمارے سرون پر چڑیان ہین اس خوف سے کہ ہمارا مقابل لغزش نہ کھاوے اور تم اس نیت سے مناظرہ کرتے ہو کہ تمھارا مقابل پھسل جاوے اور جس نے اپنے مقابل کی لغزش چاہی تو اسکا کفر چاہا اور جس نے اسکا کفر چاہا تو خود کافر ہوا پس یہ غوص تو ممنوع ہے ۔ قال المترجم حاصل مذاہب جو اس مقام پر نقل کیے ہین یہ ہین ایک مذہب معتزلہ یہ ہے کہ مسائل اعتقادیہ مین سے ہر مسئلہ بدلیل عقلی اسطرح جانے کہ اسکو خصوم و منکرین کے ساتھ مباحثہ و حجت اسطرح ممکن ہو کہ جو شبہہ کسی قسم کا اسپر وارد کرین اُسکو حل کر دے حتی کہ اگر اسکو اسطرح کا علم حاصل نہو تو اسکے ایمان کا حکم نہ دیا جائیگا ۔ دوم مذہب اشعری کہ صحت ایمان کی شرط یہ ہے کہ ہر مسئلہ مسائل اعتقادین سے بدلیل عقلی معلوم کرے لیکن اسکو دل سے جان لینا شرط ہے اور یہ شرط نہین کہ زبان سے تقریر و مناظرہ مین کامل ہو ۔ پھر جو کوئی نظر استدلالی ترک کرے وہ اشعری رح کے نزدیک کافر نہین ہے بوجہ اسکے کہ تصدیق موجود ہے ولیکن عاصی ہے اور اللہ تعالی کی مشیت کے تحت مین ہے جیسے اور گنہگار ہین چاہے عذاب کرے اور چاہے عفو کرے اور اسکا انجام کار جنت ہے ۔ قاری رح نے کہا کہ صحت ایمان کی شرط جب یہ استدلال ہوا تو پھر تارک اسکا مومن کیونکر ہوگا مگر آنکہ مراد صحت کمال ایمان ہو یعنی کمال ایمان بدون نظر استدلالی نہین ہے تو اس صورت مین اشعری کا مذہب موافق جمہور کے ہے سوم مذہب جمہور کہ ایمان مقلد بدون استدلال کے صحیح ہے اگرچہ ترک استدلال سے وہ عاصی ہے یہ مذہب امام ابو حنیفہ و ثوری و مالک و اوزاعی و شافعی و احمد و عامہ فقہاء و محدثین کا ہے قال المترجم شاید فرق مذہب اشعری اور جمہور کے درمیان یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک ترک استدلال سے خواہ کسی قسم کا استدلال ہو مجمل یا مفصل اسپر گناہ ہے اور تقلید صحیح ہے پس مومن کا ثواب حاصل ہوگا اور اشعری کے نزدیک ہر مسئلہ کے ترک استدلال عقلی و اجمالی پر گناہ ہے اور تقلید صحیح نہین ہے اور اسی کو امام رازی و آمدی نے مرجح قرار دیا ہے واللہ اعلم ۔ مذہب چہارم جو کہ قاری رح نے بطریق تحقیق بیان کیا کہ جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برحق رسول جانکر مانا اور جو کچھ آپ اللہ تعالی سے لائے سب کی تصدیق کی اور یہ دل کی تصدیق ہے تو وہ مومن ہے خواہ یہ تصدیق اسکو استدلال سے حاصل ہوئی یا بدون استدلال حاصل ہوئی ہو ۔ مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رح و انکے ساتھ والے ائمہ فقہاء و محدثین سب اسی پر متفق ہین کہ یہ تصدیق جو مذکور ہوئی مین ایمان ہے اور اسمین کلام نہین ہے ولیکن سوال یہ ہے کہ جسطرح وہ شخص کہ نظر استدلال بطریق حق رکھتا ہے اور جسطرح وہ شخص کہ بطریق تقلید مانتا ہے دونون مین فرق ہے اور یہ تو صریح آیات مین و احادیث مین بیان ہے پھر جس شخص نے نظر استدلالی حاصل نہ کی وہ گنہگار ہے یا نہین کیونکہ ہر شخص کو لیاقت

نظر استدلالی کی قطعی حاصل نہین ہو تو امام اعظم رح وانکے ساتھ کے اماموں و محدثین کے نزدیک وہ گنہگار ہو اسکو دینی کی واسطے
نظر استدلال و تحقیق حاصل کرنا چاہیے تھا اور وے معذور نہ رکھے جاوینگے - پھر واضح ہو کہ نظر استدلالی دلائل عقلیہ ہین
یا بیان رسالت و وحی حق ہو تو زعم کیا گیا کہ قرآن کا حق ماننا موقوف ہو اللہ تعالی و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ماننے پر تو
قرآن سے اللہ تعالی و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچاننا دوران ہوگا لہذا اللہ تعالی و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچاننا بدلیل
عقلی ہو مترجم کہتا ہو کہ حق ترتیب تو یہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعثت رحمت پر لوگون کو اپنی رسالت برحق سے
آگاہ کیا اور معجزات ظاہرات سے صدق روشن ہوا تو آپ نے جس طرح اللہ تعالی کی شان ذات وصفات مین اعتقاد حق
چاہیے تعلیم فرمایا اور قرآن پاک اللہ تعالی کا کلام سنایا جسمین معارف و حقائق و دقائق توحید سب مذکور ہین پس زعم
کرنیوالے نے جو دور گمان کیا وہ باطل ہو دور تو جب ہو کہ دونون مین سے ہر ایک موقوف و موقوف علیہ ایک ہی جہت سے
ہو اور یہان ایسا نہین ہو پس صواب وہ ہو جو امام رستغفنی وحلیمی سے مذکور ہوا اور کوئی شک نہین کہ معارف آلہیہ مین
عقلی استدلال بالکل لنگ و عقل عاجز ہو اور اس سے یہ وہم نہو کہ عقل تو آلہ معرفت ہو کیونکہ عقل آلہ معرفت اور بڑی نعمت
الہی ہو ولیکن آلہ ہو کہ جو معارف کلام اللہ و احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین بیان ہین انکو عقل کے ذریعہ سے
سمجھا و یقین کیا جاتا ہو اور جو لوگ عقل سے بے نصیب ہین اور حواس مین چاہے کتنے ہی ہوشیار کاریگر و صناع ہون
وہ بدبخت ہین کہ وہ معارف آلہیہ و توحید کے دقائق مین سخت جاہل گمراہ ہونگے اور اگر حواس کے بڑے تیز و قوی ہون
تو صناعی مین بڑے ماہر اور دنیاوی آرایش و تدبیر مین بڑے لائق فائق ہونگے ہزارون طرح کی کلین و صنعتین انکے
ذریعہ سے ظاہر ہونگی ولیکن انجام کی راہ سے یہ سب برباد و خواری لازم ہو کیونکہ اس سب کا نفع تا دم مرگ ہو اور
زیست دنیاوی فنا ہو - جب یہ معلوم ہوا تو جان لینا چاہیے کہ عقائد حقہ و معارف توحید سب اللہ تعالی کے کلام
قدیم سے ماخوذ ہین پس وہ اللہ تعالی کے کلام سے استدلال کرکے حاصل کرے اور یہ علم سے ہو ع کہ بے علم نتوان خدا را
شناخت * ذرا غور کرو کہ کلام الہی قدیم و حق ہو اور جو کوئی عقلی تقریر بنا وے یہ تقریر و کلام حادث و ناقص و ہیچ ہو تو بڑا
جاہل ہوگا جو اسپر اعتماد کرے اور کلام قدیم سے اسکو مقدم کرے پس اماموں و فقہاء و علماء و شیخ ابوالحسن اشعری
وغیرہم سب کے اوپر گمان نیک ہو کہ اصلی مقصود ان بزرگان اہل سنت و جماعت کا یہی ہو جو مذکور ہوا صرف خلاف
اسی قدر ہو کہ جمہور کے نزدیک مقلد کا ایمان جبکہ اسکو تصدیق حاصل ہو صحیح ہو اگرچہ اسنے علم استدلالی کی لیاقت چھوڑدی
تو اس سے گنہگار ہو کہ اسنے اوقات دنیا مین رائگان کی اور شیخ ابوالحسن اشعری رح کے نزدیک اسکا ایمان بوجہ
کمال نہین اور ہر عقیدہ کی نسبت ترک استدلال گناہ ہو ولیکن وہ مومن ہو ہان اگر اس مقلد کی یہ کیفیت ہو کہ اسنے
عالم کی بات پر عقیدہ کیا اسطرح کہ بات مان لی اور دل مین اسطرح نہین جمی کہ تصدیق ہو بلکہ یہی کہ اگر یہ دروغ ہو تو اسکا
وبال کہنے والے پر ہو تو یہ شخص یقین سے بے نصیب اور سب کے نزدیک مومن نہین ہو - یہ مترجم کے نزدیک صواب ہو
واللہ تعالی اعلم - مسئلہ جہل و تجسم - جادو اور چشم بد یعنی نظر بد ہمارے نزدیک حق ہو اور اسمین معتزلہ نے خلاف کیا
اور یہ خلاف ان لوگون کا اس بنا پر کہ ان جاہلون نے جو اس کی تحقیق مین قرآن و احادیث کی تاویل بیجا طور پر کی

اور حدیث مین ہی کہ العین حق چشم بد ٹھیک ہی- رواہ الامام احمد والبخاری ومسلم وابن ماجہ وابو داؤد عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ
اور ایک روایت مین اسقدر زیادہ ہی کہ وان العین لتدخل الرجل القبر والجمل القدر- یعنی چشم بد ڈال دیتی ہی آدمی کو قبر مین
اور اونٹ کو ہانڈی مین- یعنی اثر بد اسکا یہانتک ہی کہ مانند سم قاتل و زہر ہلاہل کے اللہ تعالی اسکے پیچھے موت پیدا کرتا ہی
اور روایات اس باب مین بہت ہین اور ایک حدیث مین ہی کہ السحر حق- جادو ٹھیک ہی اور اسی پر دلالت کرتا ہی قولہ
وما انزل علی الملکین ببابل ہاروت وماروت- اور قولہ تعالی من شر النفاثات فی العقد- اور مترجم کہتا ہی کہ قاطع دلیل
یہ ہی کہ قرآن مین اللہ تعالے نے یہودیون کو ملامت کی کہ جسکا حاصل یہ ہی کہ ان لوگون نے توریت و شریعت کو چھوڑ کر
بابل کا جادو سیکھا اور یہودیون مین سے کسی نے اس سے انکار نہین کیا- اور جو شخص منکر ہی کہتا ہی کہ وہ خیال ہی جو جادو
سے متخیل ہوتا ہی بدلیل قولہ تعالی یخیل الیہ من سحرہم انہا تسعی- یعنی موسی علیہ السلام کو متخیل ہوتا تھا جادوگرون کے جادو
کے سبب سے کہ وہ لکڑیون ورسیون کے اژدہے چلتے ہین- تو یہ خیال تھا- جواب یہ کہ منکر نے معنی نہین سمجھے کیونکہ
جادو کے سبب سے ہونا صاف مذکور ہی پھر اسکا اثر موسی علیہ السلام پر یہ تھا کہ انکی نظر سے خیال مین یہی معلوم ہوتا تھا کہ
اژدہے چلے آتے ہین اور خود دوسری آیت مین مذکور ہی کہ واسترہبوہم وجاؤا بسحر عظیم- یعنی جادوگرون نے اپنے جادو
سے لوگون کو بہت خوفناک کر دیا اور بڑا سخت جادو لائے- یہ صاف ظاہر ہی کہ صناعی سے جسطرح معتزلہ کہتے ہین کہ
پارہ بھرا تھا کہ آفتاب کی تمازت سے وے بل کھاتے تھے یہ ایسی چیز نہین کہ جس سے لوگ ایسے سخت خوفناک
ہون یا سحر عظیم کہا جاوے یا موسی علیہ السلام کے مانند پیغمبر جس نے عصاے موسی کے مثل اژدہا دیکھا اور خود ہاتھ سے
تجربہ کیا تھا وہ ڈر جاوے حالانکہ خیفہ موسی مصرح ہی- مترجم کہتا ہی کہ بنارس مین مجوس کا ایک خندق مستطیل دو دنک بنانا
اور اسکو آگ سے بھرنا اور جب کوئلہ سرخ ہوے تو اسپین کو دکر برابر اسپر دوڑنا اور انکے ساتھ عموماً عوام کے لڑکے خواہ
مسلمان ہون یا ہندو ہون یا مرد جو ان ہون کو دکر دوڑنا پھر وقت معہود کے بعد ان لوگون کا اعلان کرنا کہ خبردار اب
کوئی نہ جاتا کہ اب آگ کھول دی گئی جو جائیگا جل جائیگا یہ واقعہ مشہور و معائنہ ہی جسمین ہزارون نصاری بھی حاضر تھے-
عبد الحق بدایونی نے انگوٹھی باہر پھینک دی اور مطالبہ کے وقت صاحب مکان کے طاقچہ پر نارنگی پھاڑنے سے
اسکے بیچ سے برآمد ہوئی اور اسی عبد الحق نے بچون کے ہاتھ مین کنکریان بند کین جب بچون نے مٹھی کھولی تو شیرینیان
تھین پھر وے اصلی حالت پر ہو گئین اور مانند اسکے مشاہدہ و متواتر معروف ہین اور تحقیق اسکی مترجم کی تفسیر اردو
کہ جامع التفاسیر ہی اسکی تفسیر سورہ طہ مین شیخ ابن العربی رحمہ اللہ کے قول سے لکھی ہی- واضح رہے کہ جادو سے
ماہیت کا منقلب کرنا ممکن نہین ہی اگرچہ آثار غیر چیز کے ممکن ہین بدلیل آنکہ جادوگرون نے فرعون سے کہا کہ ہم کو انعام
ملیگا اگر ہم غالب ہون پس اگر وے جادو سے کنکریون کو اشرفیان وجواہرات بناتے تو کچھ حاجت نہ تھی اور جب
انھون نے عصاے موسی علیہ السلام کو حقیقت مین منقلب ہو کر اژدہا دیکھا جس نے انکی رسیان و لکڑیان ہضم
کر لین تو قطعی یقین کیا کہ قدرت حضرت باری تعالی جل شانہ ہی اور یہ شخص بے شبہہ اسکا رسول برحق ہی اور ایسا سچ
صدق سے انکو اپنی جانون کی پروا نہ ہوئی کہ فرعون نے ہرچند اعضا کاٹ کر پارہ پارہ کرنے و سولی دینے کی تہدید کی

اور وہ انکو آسان تھی بالجملہ جو شخص منکر ہی وہ بلا دلیل بوجہ غلبہ حواس کے منکر ہی اور وقائع محسوسات کو دیکھکر تحیر ہی اور
اگر اسکو علوم غیر محسوس کا حاصل ہوتا تو اسکا یہ تحیر رفع ہو جاتا اور وہ معلوم کرتا کہ ہان جادو ٹھیک تو ہی ولیکن انسان
کے لیے یہ کمال نہین بلکہ زوال وخبث کی طرف لانیوالا ہی اور فرشتہ خصلت سے دور کرکے شیطانی ذلت مین ڈالنے
والا ہی لہذا شرع حق واسلام برحق مین سحر سے سخت ممانعت کی گئی ہی کیونکہ انسان اس چند روزہ زندگی کو غنیمت سمجھے
اور آخر یہان سے فنا ہی پھر اگر اسنے اس زندگی مین عروج کمال کو حاصل کیا تو مرحبا اسکو فرشتے مبارکباد دیتے ہین
اور آئندہ وہ دوام عروج مین ہی اور اگر اسنے راہ بھول کر سحر وغیرہ حضیض کے جال مین ڈالا تو شیاطین کے ساتھ لعنت
مین مردود ہی اور آئندہ دوام حضیض وذلت مین ہی۔ قاری رح نے نقل کیا کہ ہمارے بعض اصحاب سے مروی ہی کہ سحر
کفر ہی تو شیخ ابو منصور ماتریدی رح نے فرمایا کہ مطلق ہر سحر کا کفر ہونا مراد نہین ہو سکتا کیونکہ اگر اس سحر مین ایسی بات ہو جس سے
شرائط ایمان مین سے کوئی شرط جاتی ہو تو کفر ہی ورنہ کفر نہوگا۔ پھر اگر ساحر نے سحر سے ایسا فعل کیا جس سے آدمی مرجاوے
یا بیمار ہو یا مرد و اسکی عورت کے درمیان جدائی ہو جاوے مگر یہ ساحر شرائط ایمان مین سے کسی چیز کا منکر نہین ہی تو وہ
کافر نہ کیا جاوے ولیکن اسنے ملک مین فساد پھیلایا ہی لہذا ساحر مرد ہو یا عورت ہو قتل کردیے جاوین اور اگر ساحر
ایسا سحر کرتا ہی جو کفر ہی تو وہ مرتد ہی پس مرتد مرد قتل کیا جاتا ہی عورت قتل نہین کیجاتی ہی۔ یہ تو نووی رح نے صاحب الارشاد
سے نقل کیا ہی۔ قاری رح نے آخر کتاب مین نقل کیا کہ ظہیریہ مین ہی کہ ساحر جب معلوم ہوگیا کہ یہ ساحر ہی تو قتل کیا جاوے
اور اس سے توبہ نہین کرائی جائیگی یعنے توبہ کرکہ اب سحر نہ کرونگا یہ نہین کیا جائیگا اور یہ مراد نہین کہ کفر سے توبہ نہین کرائی جاوے
پھر اگر اسنے کہا کہ مین اب سحر چھوڑ دونگا اور توبہ کرونگا تو اسکا قول قبول نہوگا بلکہ جب اسنے اقرار کیا کہ وہ ساحر ہی تو اسکا
قتل روا ہوگیا اور اسی طرح اگر عادل گواہون نے گواہی دی تو یہی حکم ہی اور اگر اسنے کہا کہ مین تو جادو کرنا چھوڑ چکا اور گرفتار ہونے سے
اتنی مدت پہلے سے مین نے جادو ترک کردیا ہی تو اسکا قول قبول ہوگا اور قتل نہ کیا جائیگا اسی طرح اگر گواہون سے یہ بات
ثابت ہو تو بھی یہی حکم ہی اور لکھا کہ کاہن کا بھی یہی حکم ہی۔ قاری رح نے کہا کہ کاہن کا یہ حکم کہ وہ ساحر کی طرح قتل کیا جاوے
لائق بحث ہی یعنی اسکو اچھی طرح کاوش کرکے تحقیق کرلینا چاہیے۔ مترجم کہتا ہی کہ قنیہ مین اجارات مین یہ مسئلہ لکھا کہ اگر ایک ساحر
کو اجرت پر مقرر کیا کہ میرے واسطے جادو کا تعویذ لکھدے تو اجارہ جائز ہی مترجم کہتا ہی کہ یہ باطل ہی اور صاحب قنیہ معتزلی ہی اسنے
اپنے مرض اعتزال سے یہ فریب دیا کہ اجارہ جائز ہی حالانکہ معتزلہ کے قول پر جواز ہی بوجہ اسکے کہ وے سحر کے قائل نہین ہین اور
اہل السنۃ والجماعۃ کے قول پر سحر ٹھیک ہی اور اجارہ باطل ہی اور باقی حکم مذکور ہوا۔ لہذا علامہ علی قاری وغیرہ علماء نے تنبیہ کی ہی کہ
صاحب قنیہ کی کتابون سے استدلال نہ چاہیے تاوقتیکہ وہ مسئلہ کسی معتمد کتاب مین نہو۔ واضح ہو کہ قاری رح نے دوسرے مقام پر
شارح عقیدہ طحاویہ سے نقلاً لکھا کہ جمہور علماء واجب کرتے ہین کہ ساحر قتل کیا جاوے چنانچہ امام ابو حنیفہ ومالک کا قول اور امام احمد
منصوص عنہ قول ہی اور یہی ماثور صحابہ رضی اللہ عنہم مانند عمر وابن عمر وعثمان وغیرہم سے ہی پھر ان علماء رح نے اختلاف کیا کہ کیا ساحر
سے اس سحر کرنے سے توبہ کرالیجاوے یا قتل کیا جاوے اور تکفیر ہو یا نہین۔ اور ایک گروہ نے کہا کہ اگر ساحر نے بوجہ سحر کے قتل کیا
ہو تو قصاصاً قتل کیا جاوے ورنہ قتل سے کم سزا دیا جاوے بشرطیکہ اسکے قول وعمل مین کفر نہو اور یہی امام شافعی رح سے منقول ہی واللہ اعلم

کے مذہب مین ایک قول ہے اور لکھا کہ اکثر علماء کے نزدیک سحر سے آدمی مرجاتا اور بیمار ہوجاتا ہے بدون اسکے کہ ظاہر مین منجملہ ملک کوئی چیز پہونچنی معلوم ہو۔ مسئلہ چہل وششم۔ کاہن نے جو غیب کی خبر دی اسمین اسکی تصدیق کرنا کفر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ معنی واللہ اعلم یہ ہین کہ تصدیق کرنا کہ یہ غیب جانتا ہے کفر ہے بدلیل قولہ تعالی قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ اور حدیث مین ہے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آیا پس اسنے تصدیق کی جو کاہن کہتا ہے تو اسنے کفر کیا اس سے جو محمد پر اتارا گیا ہے۔ قاری رح نے کہا کہ کاہن ہر وہ شخص ہے جو آیندہ زمانہ مین ہونیوالے امور کی خبر دے۔ مترجم کہتا ہے کہ ان ظاہر عبارات سے مراد یہ کہ بدون دلائل ظاہرہ کے جو معروف ہین بطور علم غیب کے خبر دے یا وہ قرائن کے ساتھ قطعی وقوع کی خبر دے۔ پھر قاری رح نے فرمایا کہ منجم نے جب دعوی کیا کہ آیندہ یہ حوادث واقع ہونگے تو وہ مثل کاہن کے ہے اور راسی کے معنی مین رمال ہے۔ تو نوی رح نے فرمایا کہ حدیث موصوف کے تحت مین کاہن وعراف ومنجم داخل ہین پس حلال نہین و روا نہین ہے کہ کوئی شخص پیروی کرے منجم کی یا رمال کی یا اسکے سواے کنکریان پھینکنے والے وغیرہ کی اور جو کچھ ان لوگون کو دے وہ بالاجماع حرام ہے جیسا کہ امام بغوی وقاضی عیاض وغیرہ نے اجماع نقل کیا ہے اور حلال نہین اتباع ایسے شخص کی جو اپنے الہامات سے خبر دیوے بعد انبیاء علیہم السلام کے اور نہین حلال ہے اتباع ایسے شخص کی جو علم حروف ہجاء کا مدعی ہو کیونکہ یہ سب کاہن کے معنی مین ہین انتہی کلامہ اور قاری رح نے کہا کہ منجملہ علم الحروف کے مصحف مجید سے فال ہے کہ قرآن مجید کھولتے ہین اور دیکھتے ہین کہ اول صفحہ مین کون حرف پڑا پھر ساتوین ورق کی ساتوین سطر مین کون حرف پڑا پھر اگر تشخلاکم کے حرفون مین سے کوئی حرف آیا تو حکم لگاتے ہین کہ اچھا نہین ہے اور باقی حروف مین اسکے خلاف حکم لگاتے ہین اور شیخ ابن العجمی نے اپنی منسک مین تصریح کردی کہ مصحف سے فال دیکھنے کہ علماء رح نے اسمین اختلاف کیا ہے بعض نے کراہت کہی اور بعض نے اجازت اور علماے مالکیہ نے اسکے حرام ہونے پر تنصیص کردی ہے انتہی کلامہ مترجم قاری رح نے کہا کہ شاید جس نے اجازت دی وہ معنی یہ ہین کہ کھول کر اسکے معنی پر نظر کی اور حرام کہنے والون نے ان حروف کی فال پر تحریم کی ہے کیونکہ وہ حروف کے طریقہ پر فال بمعنی استقسام بازلام ہے اور مترجم کہتا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ فال مصحف مجید سے ہر صورت سے حرام ہے کیونکہ مقصود اس سے اطلاع پر نیک یا بد ہے اور اللہ تعالی نے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یا سلف صالحین یا ائمہ مجتہدین کسی نے نہین کہا کہ قرآن مجید تمہارے خیالات کے واسطے کامون مین کہ اس کام کو کرو یا نہ کرو یا مانند اسکے اطلاع دینے والا ہے پس اگر فال نکالی تو خواہ اسنے یہ زعم کیا کہ خیر ہے یا شر ہے اسی وقت اسنے ایک افترا قرآن پر باندھا اور یہ حرام ہے یا اس سے بھی زیادہ خطرناک ہے اور اگر اسکو اپنی خیالی زعم کے مخالف وقوع ہوا تو مودے بفساد کبیر ہوگیا اور مشائخ نے تصریح کی کہ جو فعل نوافل مین سے ثابت مگر ایسا ہو کہ عوام کے واسطے مودی فساد ہو تو اسکا ترک کرنا مزور ہے۔ پھر یہان تو کچھ بھی ثبوت سابق سے نہین ہے پس شریعت حقہ اسکی اجازت نہین دیتی جہانتک ظاہر ہوا اور اللہ تعالی اعلم ہے۔ پھر قاری رح نے لکھا کہ کرمانی رح نے فرمایا کہ یہ روا نہین ہے کہ تین ٹکڑے سادہ کاغذ پر کرا مدست کریا بہتر و بدتر وغیرہ لکھکر فال لے کیونکہ یہ بدعت ہے ایسی مترجم یعنی بدعت قبیح ہے اور مدارک مین قولہ تعالی حرمت علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر الآیہ سورۂ مائدہ کی تفسیر مین قولہ وان تستقسموا

بالازلام کے تحت مین لکھا کہ جو دلیل ہی کہ اللہ تعالی نے استقسام بازلام منصوص حرام فرمایا ہی چنانچہ کہا کہ فنہی اللہ تعالے عن ذلک وحرمہ - اللہ تعالی نے اس سے منع فرمایا اور اسکو حرام کردیا - زجاج رح نے کہا کہ جیسے استقسام بازلام مشرکون کا تھا ایسے ہی منجمون کا یہ قول ہی کہ فلان ستارہ کی وجہ سے سفر مت کرو اور فلان طلوع پر سفر کرو - دونون مین کچھ فرق نہین کہ قاری رح نے لکھا کہ انھین چیزون کے باطل کرنے کے میلیے اللہ تعالی نے نماز استخارہ و اسکے بعد کی دعا سے ماثور کو مشروع فرمایا جیسا کہ مشہور ہی - مترجم کہتا ہی کہ ولیکن جیسے روافض و شیعہ استخارہ انگلیون یا تسبیح کے دانون کے شمار پر کرتے ہین وہ قریب پانسہ وغیرہ کے مکروہ تحریمی ہی - علی قاری رح نے کہا کہ شارح عقیدہ طحاویہ نے فرمایا کہ سلطان وحاکم پر جو فساد دور کرسکتا ہی یہ واجب ہی کہ وہ ان منجمون وکاہنون وعرافون ورتالون وپانسہ پھینکنے والون قرعہ ڈالنے والون وفال دیکھنے والون کو دور کرے اور ان مفسدون کو دوکانون و بازارون مین بیٹھنے اور لوگون کے مکانون پر انکے پاس جانے سے ممانعت قطعی فرمادے پھر جو کوئی ان چیزون کے حرام ہونے کو اور ان لوگون کے مفسد ہونے کو جانتا ہی پھر وہ انکی ممانعت و دور کرنے مین کوشش نہین کرتا تو اسکی تہدید کے واسطے یہ آیت کافی ہی قولہ تعالے کانوا لا یتناہون عن منکر فعلوہ لبئس ما کانوا یفعلون - اور یہ منجم وکاہن وغیرہ جو مذکور ہوئے انکے اقوال گناہ ہین اور انکا کھانا حرام ہی اسپر مسلمانون کا اجماع ہی پھر ایسے بد افعال کرنیوالے چند انواع کے ہین ایک قسم وہ کہ فریبی مکار دھوکہ باز جنھین بعضے ظاہر کرتے ہین کہ جن ہمارے مطیع ہین یا حیلہ بازی سے اپنے واسطے حال ظاہر کرتے ہین جیسے مشائخ نصابی و فقرار کذاب و بازیگر مکار پس یہ لوگ لائق سزا و عقوبت ہین اور مستحق اسکے کہ ایسی سزا دیجاوے جس سے ایسے فریب و مکر سے باز آوین - اور کبھی انہین سے بعض ایسا شخص ہوتا ہی جو مستحق قتل ہی کہ ایسے مکائد ظاہر کرکے شریعت مین سے بعض امور کا تغیر کرنا چاہتا ہی اور ایک قسم وہ ہی کہ جو ان چیزون کو بطریق واقع کے بذریعہ اقسام سحر کے کرتا ہی اور جمہور علمار واجب کرتے ہین کہ ساحر قتل کیا جاوے جیسا کہ مذہب امام ابو حنیفہ ومالک کا اور منصوص امام احمد سے ہی قلت عنقریب تمام عبارت کا ترجمہ نقل کرچکا ہون - پھر لکھا کہ اور سب علمار متفق ہین کہ جو اس قسم سے ہی کہ ساتون سیارون کی دعوت کرنے یا انکے سوائے دوسرے ستارون کی دعوت کرنے یا انکو خطاب کرنے یا انکا سجدہ کرنے یا انکی جانب تقرب بذریعہ انکی مناسب لباس وختم ودھونی وغیرہ سے کرتے ہین تو یہ کفر ہی اور یہ سب فساد شرک کے دروازون مین سے بڑا دروازہ ہی اور بھی سب علمار رحمہم اللہ نے اتفاق کیا ہی کہ ہر وہ رقیہ یا تعویذ یا قسم جسمین اللہ تعالی کے ساتھ شرک ہو تو اس سے تکلم کرنا روا نہین ہی اور ایسے ہر وہ کلام کہ جسکے معنی نہین سمجھے جاتے ہین اس سے تکلم نہین جائز ہی کیونکہ امکان ہی کہ اسمین کوئی شرک ہو جو نہین پہچانا گیا - اسی واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رقیہ کا مضائقہ نہین ہی جبتک کہ شرک نہو جاوے - اور جنون سے استعانت جائز نہین ہی اور اللہ تعالی نے اسی پر مشرکون کی مذمت فرمائی بقولہ تعالی وانہ کان رجال من الانس یعوذون برجال من الجن فزادوہم رہقا - علمار رح نے فرمایا کہ جاہلیت کے زمانہ مین جب آدمیون مین سے اپنے سفر مین کسی وادی مین اترتے تو کہتے کہ اعوذ بسید ہذا الوادی من شر سفہار قومہ فیبیت فی امن وجوار حتی یصبح - یعنی مین پناہ

ڈھونڈھتا ہوں اس وادی کے سردار کے سایہ مین اُسکی قوم کے بیوقوفون کی بدکرداری سے سو وہ رات بھر امن و
پناہ مین بسر کرتا یہانتک کہ صبح ہوجاتی سو اِن انسانون نے اِن جن کے لیے اور بھی طغیان وسرکشی ثابت کر دی اور
اُنھون نے زیادہ جرأت وشرارت وتکبر کیا اور یہ اسطرح ہوا کہ جن نے کہا کہ ہم تو جن وانسان دونون کے سردار ہوگئے پس
جب آدمیون نے اُنسے ایسا برتاو کیا تو اپنے دل ہی دل مین زیادہ پھول گئے - وقال تعالی ویوم یحشرہم جمیعا یا معشر
الجن قد استکثرتم من الانس وقال اولیاءہم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض الایہ یعنی جس دن ان سب کو محشور فرماویگا
تو کہا جائیگا کہ اے گروہ جن تمنے بہت سمیٹے انسانون مین سے تو انسان مین سے اِسکے دوستدارون نے کہا کہ ہمارے رب
ہم مین سے بعض نے بعض سے تمتع حاصل کیا آخر تک - سو آدمیون کا استمتاع جن سے یہ تھا کہ اِسکی حاجت پوری کردے
اور اِسکے کہنے کو پورا کر دیا اور غیب کی خبرین دیدین اور مانند اِسکے امور ہین اور جنون کا انسان سے یہ نفع تھا کہ
انسان اِنکی تعظیم کرتے اور استعانت واستغاثہ کرتے اور اِنکے واسطے عاجزی ظاہر کرتے تھے - ایک قسم ان لوگون مین سے
وہ ہے کہ احوال شیطانیہ اِنپر غالب ہین اور ریاضت نفسانی سے اِنکو کشف ہوتا ہے اور رجال الغیب سے باتین کرنیکے
مدعی ہین اور اِنہین سے بعض کے خوارق عادات ایسے ہین کہ جن سے وے اولیاء اللہ معلوم ہوتے ہین اور اِنہین سے
بعض ایسے کہ جو مسلمان کے مقابلہ مین مشرکون کی اعانت کرتے ہین اور کہتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو
حکم دیا کہ وے مشرکون کے ساتھ ہوکر مسلمانون سے مقابلہ کرین اِس جہت سے کہ مسلمانون نے عصیان اختیار کیا - اور
یہ لوگ درحقیقت مشرکون کے بھائی ہین - پھر علماء مین سے رجال الغیب کے حق مین تین گروہ ہین - اول وے کہ
رجال الغیب کے وجود سے منکر ہین ولیکن لوگون نے اِنکو معائنہ کیا اور اہل معائنہ سے یہ بات ثابت ہوئی یا ثقہ لوگون
نے اُنسے روایت کی اور اِن لوگون نے جب اِنکو دیکھا اور اِنکے وجود کا یقین کیا تو اِنکے واسطے خشوع وخضوع کرنے لگے
دوم گروہ کہ جنھون نے رجال الغیب کو پہچانا اور قدر کی جانب رجوع لائے اور اعتقاد کیا کہ یہان باطن مین اللہ تعالی
کی طرف کوئی راہ سواے طریقہ انبیاء علیہم السلام کے ہے - سوم گروہ وہ کہ جن سے یہ ممکن نہوا کہ دائرہ رسول سے خارج
کوئی ولی ٹھہراوین پس اُنھون نے کہا کہ رسول ہی ان دونون گروہ کا مدد ہوتا ہے پس یہ لوگ ہین کہ رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم کی تعظیم کرتے ہین ولیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین وشریعت سے جاہل ہین اور حق یہ ہے کہ یہ سب گروہ
اتباع شیاطین ہین اور رجال الغیب تو جن ہین کیونکہ انسان تو ہمیشہ انسان کی نظر سے محجوب نہوگا ہان کبھی کبھی محجوب
ہوسکتا ہے سو جسنے گمان کیا کہ وہ انسانون مین سے ہین تو یہ اسکی غلطی وجہالت ہے پھر رجال الغیب کی جہت سے
جو گمراہی وپھوٹ تین گروہ مین ہوئی یہ اِس سبب سے کہ لوگون نے اولیاے شیطان واولیاے الرحمن مین فرق
نہین کیا - بالجملہ علم بالغیب ایسا امر ہے کہ خالص اللہ جل شانہ اِسکے واسطے منفرد ہے اور مخلوق مین سے کسی کو اِسکی راہ
نہین ہے مگر اِس طریقہ سے کہ اللہ تعالی کی طرف سے اعلام ہو یا بطریق معجزہ یا کرامت کے الہام ہو یا دلائل شرعیہ سے دلالت
ہو مگر یہ سب اِسی چیز مین جسمین اسطرح علم ممکن ہے - اِسی واسطے فتاوی مین مذکور ہے کہ اگر کسی نے چاند کا کنڈل دیکھکر بعلم
علم غیب کے دعوی کیا کہ پانی برسیگا اور علامت سے پانی برسنے کا قول نہین کہا تو یہ کفر ہے نقصلہ عطالف کے جو بعض ...

لوگون نے لکھا یہ ہو کہ ایک منجم سولی پر چڑھایا گیا تو اُس سے کہا گیا کہ یہ بھی تو نے اپنے نجوم مین دیکھا تھا تو اُس نے کہا کہ ہان مین نے اپنے واسطے بلندی دیکھی تھی ولیکن مجھے یہ گمان نہ تھا کہ وہ بلندی سولی پر ہوگی - اور واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کو غیب کا علم نہ تھا مگر اسی قدر کہ اللہ تعالی نے انکو مختلف اوقات مین اسپر اطلاع دیدی اور علماے حنفیہ نے تصریح کردی ہو کہ جو کوئی دعوی کرے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم علم غیب جانتے تھے تو وہ کافر ہو بوجہ معارضہ قولہ تعالی قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ - یہ مسائرہ شیخ ابن الہمام مین مذکور ہو - مسئلہ چہل و ہفتم - علی قاری رح نے لکھا کہ شارح عقیدہ طحاویہ نے منار سے نقل کیا کہ قرآن نام ہو نظم و معنی دونون کا اور یہی منار کے سواے دیگر کتب اصول مین مذکور ہو اور یہ جو امام ابو حنیفہ رح کی طرف نسبت کیا جاتا ہو کہ جس نے فارسی مین نماز پڑھی تو کافی ہو ادا ہو گئی تو امام رح نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ جب قدرت ہو تو یہ دونو عربی کے نہین جائز ہو اور کہا کہ اگر عربی کے سواے کسی زبان مین قراءت کی یا تو وہ مجنون ہو جسکی دوا کیجاوے یا زندیق ہو کہ قتل کیا جاوے کیونکہ اللہ تعالی نے اسی زبان مین کلام فرمایا اور اعجاز اسکے نظم و معنی دونون سے حاصل ہو - مسئلہ چہل و ہشتم - شیخ دہلوی رح نے تکمیل مین لکھا کہ اعتقاد کرنا چاہیے کہ اللہ تعالی کے فرشتہ ہین اجسام نورانی لطیف کہ جس شکل مین چاہین ہوجاوین اور انکی حقیقت وہی ارواح مجردہ ہین اور بدن انکے حق مین لباس کے حکم مین ہو اور انکا توالد و تناسل نہین ہوتا ہو اور فرشتہ آسمان و زمین مین ہین اور ہر ایک جزو پر اجزاے عالم مین سے فرشتہ موکل ہو کہ جو اسکی تربیت و تدبیر و حفاظت کرتا ہو خصوصاً آدمی کے ساتھ چند فرشتہ موکل ہین اور حدیث مین ہو کہ خلق کے دس جزو ہین انمین سے نو جزو ملائکہ اور ایک جزو باقی خلائق ہین - اور لکھا کہ چار فرشتہ ایک جبرئیل دوم میکائیل سوم اسرافیل چہارم عزرائیل زیادہ مقرب ہین جبرئیل علیہ السلام کے متعلق وحی بجانب انبیاء علیہم السلام لانا وغیرہ متعلق ہو اور میکائیل علیہ السلام کے ساتھ رزق مخلوق اور اسرافیل کے ساتھ نفخہ صور و بعث و حشر اور عزرائیل علیہ السلام کے ساتھ قبض ارواح متعلق ہو اور انکے سواے اور بھی فرشتگان مقرب ہین ازانجملہ آٹھ فرشتہ حامل عرش بریں ہین اور بہت بڑی ہیات کے ساتھ حتی کہ قیاس یہ کرو کہ نرمہ گوش سے کاندھے تک سات سو برس کی راہ ہو اور ہر ایک کے واسطے بارگاہ خداوندی مین مقام معلوم ہو اُس سے تجاوز و ترقی انکے لیے نہین ہو کیونکہ جو کمال چاہیے انکو بالفعل حاصل ہو - مترجم کہتا ہو کہ جبرئیل و میکائیل وغیرہ نام اور ہر ایک کا معلوم مقام ہونا قطعی ہو - اور لکھا کہ قدرت الہی عزوجل و حکمت بالغہ سے ہر شخص لائق دید نہین ہو ورنہ سب خارج مین موجود ہو اور ایسے ہی عذاب قبر موجود ہو ولیکن سر کی آنکھون سے ہر شخص کو دیکھنا میسر نہین ہو آخر تمنے نہ جانا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم و بعضے خاص اصحاب فرشتون و جبرئیل کو دیکھتے تھے اور دوسرے محجوب تھے اور ایمان یہی ہو کہ جو شارع نے فرمایا اسپر دل سے تصدیق کرے اور اگر اسکو اپنی سمجھ کے تابع کرنا چاہے تو وہ اپنے او پر ایمان لایا ہنوز اللہ تعالی و رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہین لایا ہو اور عقل اسکی خود کیا چیز ہو جسپر غرہ ہو بس قبل از واقعہ کے ایمان کامل لانا چاہیے - جیسے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اسی واسطے وارد ہو کہ طوبی لمن رانی ولمن رای من رانی الحدیث یعنے بقیاس مبارکباد اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو بھی جسنے میرے دیکھنے والے کو دیکھا - جمہور علماء کے نزدیک نظر ایمانی کے ساتھ جس نے آپ کو ایک نظر دیکھا اور ایک ساعت آپ کے حضور مین بیٹھا اور ایک بات

آپ کی زبان مبارک سے سنی اسکو جو کچھ حاصل ہوا کسی کو عمر بھر کی خلوت و چلّہ میں میسر نہین ہو سکتا - مترجم کہتا ہے کہ یہ کلام
بالکل حق و صدق ہے اور جس شخص نے اِسمین کچھ بھی تردد کیا اُسنے شان حضرت رسالت مآب محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم
کو نہین پہچانا اور اسی پر متفرع ہے کہ کوئی ولی کسی صحابی کے درجہ کو نہین پہونچ سکتا ہے اور یہ جو بعض احادیث مین آیا کہ
میری امت کی مثال مینہ کی سی ہے کہ نہین معلوم ہوتا کہ اول بہتر ہے یا آخر بہتر ہے اور وارد ہوا کہ وے بہتر ہونگے جو بعد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آپ پر غائبانہ ایمان لائے اور تحقیق مختار وہی ہے جو جمہور علماء کا قول ہے کہ پچھلون
کے واسطے جو بہتری ثابت کی گئی وہ اِس راہ سے کہ وے غائبانہ ایمان لائے اور اسی جہت سے آیا کہ آخر ایک زمانہ
ہوگا کہ اِسوقت دین و سنت پر تمسک کرنا ایسا ہوگا جیسے جلتے انگارے کو پکڑنا اِس زمانہ مین جو میری سنت پر تمسک
ہوگا اُسکو پچاس شخص کا ثواب تم مین سے ہوگا پس پچھلون کے واسطے جو اِس قسم کی احادیث بہت ہین تو انہین بھی
جو سنت پر مستقیم ہے اُسکو مبارکباد ہے لیکن یہ فضیلت جزوی ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو فضیلت کلی حاصل ہے اور خود
کلام الٰہی ازلی قدیم مین اِنکے صفات و آیات کرامت تلاوت کیجاتی ہین اور اِنکے واسطے آیات و احادیث و آثار
و دلائل بکثرت و قطعیات ہین پس یہی صحیح ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو جو منزلت و فضیلت کہ ہم لوگون کے خالق جل شانہ
نے اپنے فضل و کرم عظیم سے دیدی وہ اُسی قدر کافی ہے کہ اپنے حبیب اکرم محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیدار ایمانی
و ساتھ بیٹھنے کے لیے اِنکو مخصوص فرمایا اور ایک ہی وقت مین پیدا کیا پس جیسے کہ آپ کے وقت کے کفار قریش
وغیرہ جو کفر پر مرے اور آپ کے دیدار بے مثل سے اندھے ہو کر محروم رہے جیسے یہ کفار بدتری مین قیامت
تک کے کافرون کے سردار ہین اسی طرح آپ کے وقت کے مومنین جو صحابہ رضی اللہ عنہم کہلاتے ہین اور آپ کے
دیدار بے مثل کے ساتھ آنکھون والے کر کے مشرف منور کیے گئے وے قیامت تک سب مومنون کے سردار
ہین اور کوئی فضیلت کمال روحانی مین اِس سے بڑھکر نہین کہ آپ کا دیدار دل کو بایمان حاصل ہو - اور کوئی یہ
وہم نہ کرے کہ اولیاء اللہ کو بھی صحبت معنوی حاصل ہوتی ہے کیونکہ یہ وہم بوجہ غفلت اسرار شریعت کے پیدا ہوگا
اور معلوم ہے کہ اِس جسم کے ساتھ حیات مین جو شخص مثلاً شرف ایمان سے مشرف نہوا تو اُسکو وقت موت کے جو
ظاہر ہو کر ایقان ہوگا اُسکا اثر روح کے کمال مین کچھ نہین ہے حتی کہ کفار بعد موت کے سب جان لینگے و لیکن انکی
ارواح مین وہی حالت رہیگی جیسے وہ مرے ہین پس سمجھنے والے کے واسطے کافی ہے کہ جو دیدار عین حیات مین صحابہ
رضی اللہ عنہم کو اپنے کمالات عالیہ کے واسطے حاصل ہوا وہ دوسرے کو میسر ہی نہین ہو سکتا ہے اور مقام زیادہ
توضیح چاہتا ہے و لیکن رسالہ بہت مختصر ہے لہٰذا مترجم نے اشارہ شیخ رح کی اسی قدر توضیح پر اکتفا کیا کہ جسکے دل مین
نور ایمان ہے وہ نور خود حق بات کی طرف رہنما ہے - پھر شیخ رح نے لکھا کہ اصحاب مین سے افضل چارون خلفاء
ہین - چارون یاران باصفا جانشین مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم سب صحابہ مین سے افضل ہین اور انکے
فضائل و مناقب و محامد دین اسلام کی سبقت مین اور دین اسلام کے ظہور و عروج مین اسقدر ہین کہ مثل آفتاب
نصف النہار کے روشن ہین و قولہ تعالیٰ لیظہرہ علی الدین کلہ ولو کرہ الکافرون اور دوسری آیت مین ولو کرہ المشرکون

فرمایا یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالی نے اس دین اسلام کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے تاکہ اُسکو کل دین پر غالب کرے اگرچہ
کافر لوگ بہت برا مانا کریں۔ یہ اللہ تعالی نے غیب کی خبر دیدی تھی کہ یہ اسلام سب دینون پر غالب ہو جائیگا حالانکہ
اسوقت مین اہل اسلام کمزور و تکلیف مین تھے پس یہ قطعی و یقینی مشاہدہ ہے کہ اللہ تعالی نے انھین خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم
اجمعین کے ہاتھون پر اسلام کو کامل غالب کردیا پھر شیخ رح نے لکھا کہ ان چارون مین باہم فضیلت ترتیب خلافت ہے
اور افضلیت سے مراد کثرت ثواب ہے۔ پھر شیخ نے اس کلام کی شرح مین لطیف و نفیس تقریر لکھی جسکا ترجمہ مین اس غرض سے
درج کرتا ہون کہ اکثر لوگون کو شیطان اس مقام پر اپنے وسواس مین لاکر ضلالت مین ڈالتا ہے اور قبل ترجمہ شروع کرنے کے
مین اصول لکھتا ہون اصل اول یہ کہ اللہ تعالی جل جلالہ کا کلام مجید قدیم ہے حادث نہین اور اسکا علم ازلی قدیم ہے حادث
نہین ہے اصل دوم جماعت سے وہ متفق گروہ مراد ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین تھا بدلیل قولہ تعالی
الف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخوانا۔ یعنی اللہ تعالی نے تمھارے قلوب مین باہم الفت کردی کہ تمنے اس حالت پر صبح
کی کہ باہم بھائی بھائی ہو۔ پس یہ ایمانی الفت نص قطعی ہے۔ اب سواے کلام الہی کے جو کوئی روایت ایسی بیان کیجاوے
جس سے یہ ثابت ہو کہ انمین باہم کسی معاملہ مین جھگڑا ہوا تو وہ اسی طرح قرار دیا جائیگا جیسے بھائی بھائی مین جھگڑا ہو جاتا ہے
اور ہرگز یہ معنی نہین لیے جاوینگے کہ انمین الفت نہ تھی کیونکہ یہ تو اللہ تعالی کے علم ازلی ابدی سے انکار و کفر ہے۔ اصل سوم
وعد اللہ الذین امنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنہم فی الارض الآیہ۔ یعنی اللہ تعالی نے وعدہ دیا ان لوگون کو جو تم مین ایمان
لائے اور نیک کام کیے کہ بالضرور اللہ تعالی انکو زمین مین خلیفہ کریگا آخر تک۔ صریح ہے کہ بالیقین جو صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے
خلیفہ ہوا وہ موافق وعدہ الہی عز و جل ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ خلافت واقع ہونا اللہ تعالی کے ارادہ مین ضروری تھا یہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اور تمام مومنون کو اول ہی سے معلوم تھا اور چونکہ اسی آیت مین بیان ہے کہ بعد خوف کے
انکو امن دیگا تو صریح ہے کہ مکہ معظمہ مین قبل ہجرت مدینہ منورہ کے یہ وعدہ دیا جبکہ اہل اسلام کمزور و مغلوب و خائف اور
مشرکون کی طرف سے ایذائین اٹھاتے تھے۔ پھر اسی آیت مین بیان ہے اس شان پر خلیفہ کریگا کہ یعبدوننی لا یشرکون
بی شیئا۔ میری ہی عبادت کرینگے میرے ساتھ کچھ شرک نہ کرینگے۔ تو یہ اعلی ندا ایمان از جانب عالم الغیب والشہادۃ
ہے۔ اصل چہارم اصحاب رضی اللہ عنہم کے حق مین حضرت عالم الغیب والشہادۃ جل جلالہ کی شہادات قرآن پاک مین
قطعی اور اگلی کتابون سے متواتر متوارث ہین کقولہ تعالی محمد رسول اللہ والذین معہ اشداء علی الکفار رحماء بینہم الآیہ
محمد رسول اللہ اور جو انکے ساتھی ہین سخت ہین کافرون پر اور مہربان ہین آپس مین آخر تک۔ قولہ تعالی اولئک
ہم المومنون حقا۔ یہی تو مومنین ہین برحق۔ اولئک ہم المفلحون۔ یہی فلاح یاب ہین و قولہ رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ
اللہ تعالی انسے راضی ہوا اور وے اللہ تعالی سے راضی ہوئے۔ ایسی آیات قطعیات بہت کثرت سے ہین اور
سابقین اولین مہاجرین و انصار کی ثنا و صفت انکی رب ارحم الراحمین علیم خبیر ازل و ابد کے جاننے والے
اللہ جل جلالہ نے بہت فرمائی ہے پس کیونکر کوئی شخص انکی برابری کر سکتا ہے جنکے حق مین اللہ تعالی کی ثنا و صفت
ازلی قدیم سے کلام پاک مین سابق ہو چکی ہے اور کیونکر اولین و آخرین مین سے کسی پیغمبر کے اصحاب ہون کہ ایسے صحابہ رضی

برابری کرسکتے ہین جنکا پیغمبر خاتم المرسلین افضل الانبیا اجمعین بلکہ افضل الخلق اجمعین ہر اور اللہ تعالی فرماتا ہر کنتم خیر امۃ
اخرجت للناس - یعنی انسانی امتین جو مخلوق ہوئین تم یعنی اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب امتون سے بہتر ہو یعنی موسی
علیہ السلام پر بنیو اسرائیل بہت کثرت سے ایمان لائے ولیکن امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام اہل جنت سے تین چوتھائی
ہوگئی اور باقی ایک چوتھائی مین باقی انبیا علیہم السلام کی امتین ہین انمین سے موسی علیہ السلام کی امت زیادہ ہوگی
پس موسی علیہ السلام کے اصحاب سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب افضل وکثرت سے ہین یعنی صدق واخلاص
وقرب مزید مین لائق صحبت پیغمبر کے اصحاب موسی علیہ السلام سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم افضل وبکثرت ہین
حتی کہ موسی علیہ السلام نے جب الواح توریت مین یہ فضیلت پائی تو جناب باری تعالی سے تمنا کی - پھر وہ محض بدبخت
آدمی ہر جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب مین سے سوائے چند معدود کے باقیون کو مرتد قرار دیا نعوذ باللہ
من ذلک یہ خارجی و رافضی دونون فرقہ کس گمراہی مین ہین کہ انکے اقوال وافعال سے اہل ایمان کے رونگٹے
کھڑے ہوتے ہین پس انھون نے شان پاک جناب رسالتمآب محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ نہ پہچانا اور آپکی
ذات پاک کے فیض کامل ونور واصل کی کچھ قدر نہ پہچانی کہ جسکے نور رحمت ازل کے سامنے آفتاب کو اگر ایک ذرہ
کہا جاوے تو بلا مبالغہ آفتاب بلکہ ہزار آفتاب بھولا نہ سماوے کیا تمنے یہ وہم کیا کہ یہ کچھ مبالغہ ہر نہین نہین
واللہ الذی لا الہ الا ہو یہ مبالغہ کیسا کہ میری عبارت حقیقت حال کو ادا کرنے مین قاصر ہر مجھپر مبالغہ کا وہم نہ کرو
بلکہ قصور کا الزام لگاؤ تو بیجا نہین مگر مین معذور ہون کہ عنایت باری جل جلالہ کسی عبارت مین ادا نہین ہوسکتی ہر
اب خلاصہ اسقدر یاد رکھو کہ کلام آلہی قطعی ہر اور اسکی ثنا وصفت اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب
کے حق مین وہ بہت رؤف رحیم ہر سابق قدیم ہر تو پھر اسکے بعد کن باتون سے دلیل کرتے ہو اور خارجیون کا مشوہ
جناب علی مرتضی کرم اللہ وجہہ کے حق مین اپنی رائے پلید سے کیا ثابت کرسکتا ہر اور نسبت خلفائے ثلثہ رضی اللہ عنہم کے وہ یہودی
عبد اللہ بن سبا رافضی کیا گفتگو کرتا ہر - کیا تمھارے واسطے اللہ تعالی جل جلالہ کی شہادت کافی نہین اور کیا آنحضرت
رسول مکرم محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کی منقبت اپنے یار غار واصحاب کبار سے عار آتی ہر اگر کسی مردود کو عار آوے
تو وہ دور ہو اور شیخین رضی اللہ عنہم یار غار وجان نثار تو دونون اپنے سرور احمد مختار صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو مین قبر
سے اب بھی مشرف ہین - اب مین شیخ رحمہ اللہ کی عبارت کا ترجمہ کرتا ہون کہ چارون خلفائے راشدین مین فضیلت
براہ کثرت ثواب کے بترتیب خلافت ہی واضح ہو کہ یہان دو مقام ہین مقام اول یہ کہ خلیفہ برحق بعد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابو بکر الصدیق ہین پھر عمر فاروق پھر عثمان ذی النورین پھر علی مرتضی رضی اللہ عنہم
اجمعین اور یہ مسئلہ اہل سنت وجماعت کے نزدیک یقینیات سے ہر یعنی قطعی یقینی ہر اور ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت
کا اثبات بعض علماء کے نزدیک بنص صریح وحدیث صحیح ہر اور جمہور علماء کے نزدیک بقطعی اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہر یعنی
تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے پر اتفاق کیا اور احکام دنیا وآخرت مین ابو بکر رض کی اطاعت
وفرمانبرداری پر اجماع کیا اور ان لوگون کی شان مین اللہ تعالی فرماتا ہر لا یخافون لومۃ لائم - یعنی اللہ تعالی کی راہ مین

دین کے بارہ مین کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہین ڈرتے ہین اوروانہین حضرت ابوذر وسلمان ومقداد وعمار
وصہیب وغیرہ سب تھے اگرچہ امیرالمومنین علی بن ابی طالب وعباس بن عبدالمطلب وطلحہ بن عبیداللہ وزبیر بن العوام
ومقداد بن الاسود وغیرہ کہ اعیان واکابر صحابہ مین سے تھے ان لوگون نے وقت انعقاد بیعت خلافت کے وہان جاکر
بیعت نہ کی تھی ولیکن دوسرے وقت ان سب نے آکر بیعت کی اور برابر انقیاد وطاعت مین موافقت رہی چنانچہ ابوبکر
رضی اللہ عنہ نے دوسرے وقت ان اصحاب کو اپنے پاس بلایا اور دیگر اصحاب کبار مہاجرین وانصار حاضر تھے پس حضرت
ابوبکر رضہ نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ یہ علی بن ابی طالب ہین اور مین اسیر اپنی بیعت کے لیے لازم نہین کرتا انکا اختیار انکے
ہاتھ ہے اور تم فلان وتم فلان ہو تمہارا بھی اختیار تمہارے ہاتھ مین ہے پھر مین تم سب سے کہتا ہون کہ اگر تم میرے سوا
کسی کو خلافت کے لیے مصلحت دیکھتے ہو اور اللہ تعالی کے واسطے اولی جانتے ہو تو متعین کرو اور پہلے جو شخص اس سے
بیعت کرے وہ مین ہون حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور ان سب نے جو بیعت کے وقت حاضر نہ ہوے تھے بالاتفاق
کہا کہ ہم سواے آپ کے کسی کو عنداللہ تعالی اولی نہین جانتے ہین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ہمارے دین
کے کام یعنی نماز مین آپ کو ہمارا امام کیا تو پھر وہ کون ہے جو آپ کو پیچھے کھڑا کرے یہ اشارہ حضرت علی رضہ کا اس امامت
کا ہے جو آپ نے آخر حیات مین حکم دیا تھا کہ ابوبکر رضہ نماز پڑھادے اور جب اصرار کیا گیا کہ ابوبکر رقیق القلب ہین بیکی
جگہ خالی پاکر کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھا سکینگے تو جھڑک کر فرمایا کہ ہرگز نہین تم کیسے جھگڑالو ہو جاؤ ابوبکر کو حکم دو کہ لوگون
کو وہی نماز پڑھادے پس یہ اشارہ کر کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ لیکن اتنی بات ضرور تھی کہ ہمارے دل کو
یہ بات گران گذری کہ ہم لوگ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی اہل بیت اور صاحبان مشورہ واجتہاد تھے ہم لوگ اپنے اہتمام
مین پھنسے تھے تو ہمارے بغیر شریک کیے ہوے مہاجرین وانصار نے امر بیعت پورا کردیا اور ہم اب بھی یہی کہتے ہین کہ
خلافت وامامت کے واسطے اولی واحق آپ ہی ہین غرضکہ اس شکوہ کے بعد حضرت علی مرتضی کرم اللہ وجہہ اور تمام
ساتھیون نے بیعت کے لیے ہاتھ بڑھایا اور علانیہ اشتہار واعلان کے ساتھ بیعت کی ۔ اقول یہ خلافت جمہوری تھی
یعنے سب اس خلافت مین برابر مستحق تھے لیکن انتظام مین ایک سردار ہونا شرع حق ہے تو سب نے ایسے کو امام کیا
جو اللہ تعالی کا سب سے زیادہ مطیع اور سب بھائیون کا بہتر خیرخواہ انکو معلوم ہوا ۔ پس وہ وعدہ آلہی عزوجل پورا ہوا جو
اصل سوم مین گذرا اور چونکہ وقوع اسکا بوحی الٰہی عزوجل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ
ہونگے اور وحی جلی قرآن مجید مین وعدہ سابق ہو چکا تھا کہ مومنون کے لیے خلافت بارادہ ازلی الٰہی تم ہونیوالی ہے
اور مومنین کے قلوب جمہور متفق ہونگے بابوبکر رضی اللہ عنہ لہذا صحیحین کی حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا مین ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مین نے ارادہ کیا کہ ابوبکر رضہ کو طلب کر کے وصیت خلافت بنام ابوبکر رضی اللہ عنہ
لکھدون تاکہ کوئی تمنا کرنیوالا تمنا نہ کرے ولیکن مین نے کہا کہ اللہ تعالی واسکے مومنین بندے ابوبکر رضہ ہی کو چاہتے
ہین ۔ اور اصل حدیث صحیحین مین ہے یہ اسکا حاصل ہے ۔ اور دارمی وغیرہ مین ہے کہ آپ نے امامت ابوبکر رضی اللہ عنہ
کے بارہ مین فرمایا کہ یابی اللہ والمومنون الا ابابکر ۔ یعنی اللہ تعالی واسکے بندگان مومنین سب سے انکار کرتے ہین

سواے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے - یعنی اللہ تعالی کی ارادت کے ساتھ تمام مومنون کی ارادت وابستہ ہے کہ سواے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے
کوئی خلافت کے لیے مجمع علیہ نہو - اور یہی معنی اس حدیث صحیح کے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خلافت کے بارہ
مین سوال ہوا تو آپ نے چارون کی ثنا فرمائی کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ کروگے تو ایسا ایسا لائق پاؤگے اور عمر رضی اللہ عنہ کو کرو تو ایسا
لائق اور عثمان رضی اللہ عنہ کو کرو تو ایسا لائق اور علی کو کرو تو ایسا لائق اور آخر مین فرمایا ولا اراکم فاعلین - اور مین تمکو کرنے والا نہین
دیکھتا ہون - یعنی تم موافق ارادت الٰہی عزوجل کے سواے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے کسی پر متفق ہونیوالے نہین ہو
اور واضح ہو کہ یہ خلافت حقہ چونکہ قائم مقامی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی اور اللہ تعالی نے اس خلافت
کے ساتھ قرآن کے وعدون کو پورا کیا از انجملہ سب سے اعلی اظہار دین متین اسلام تھا جیساکہ اوپر عنقریب بیان
ہوا ہے تو یہ خلافت تیس سال تک کمال ثواب و نہایت اجر جمیل پر مبنی ہے لہذا یہ خلفاے راشدین نہایت علوی منزلت
پر ہین اور انکی خلافت کے ثواب بے قیاس ہین لہذا یہ لوگ اسکی خواہش مین بنظر ثواب عظیم رغبت کرتے تھے ورنہ
حکومت کی راہ سے کوئی حاجت نہ تھی اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زہد زمانہ خلافت کا جسطرح دن مین ہمیشہ روزہ
رکھنا اور راتون مین عبادت و مسلمانون کی خبرگیری مین صرف کرنا معمول تھا بدرجۂ شہرت و تواتر پہونچا ہے حالانکہ
فارس و عراق و شام و مصر و حبش و بربر وغیرہ تک تمام سلطنتین اسلام کی مطیع تھین اور دنیاوی دولت کی انتہا
نہ تھی - پھر شیخ رح نے نقل کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و دیگر اکابر خاندان نبوت کے جو اول وقت بیعت خلافت
ابوبکر رضی اللہ عنہ مین حاضر نہ تھے اسکی وجہ انکا اشتغال بہ تجہیز و تکفین حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم تھا اور
اسی جہت سے مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے انکو طلب نہین کیا اور خلافت کا اہتمام کر دیا کہ امامت نماز فریضہ و
نماز جنازہ وغیرہ کے کام امام پر موقوف ہین اور بعد فراغت ضروریات کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مانند دیگر اصحاب
کے سخت محزون و غمناک تھے اور اس آفتاب نبوت کے روپوش ہونے سے یکایک جو کیفیت ہوئی اندازہ سے
باہر ہے جب انھون نے اجتماع بیعت خلافت کو بدون اپنی موجودگی کے سنا تو انکو گران گذرا اگرچہ اسکا عذر تو ظاہر
تھا کہ بسبب ضروری اشتغال کے اس کار دین مین حاضری کی تکلیف انکو نہین دی گئی حتی کہ وہ گرانی رفع ہو گئی -
اور شیخ نے لکھا کہ تاخیر کی مدت مین قیاسات ہین اور صحیح یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ نے اسی روز تا غروب
یا دوسرے روز اتفاق مین شریک ہو کر بیعت کر لی اور یہ جو وہم کیا گیا کہ خانہ نشین ہو گئے اور بعد وفات حضرت
سیدۃ النساء رضی اللہ عنہا کے بیعت کی جسکو چھ مہینہ کا زمانہ گذرا تو یہ اوہام غلط ہین اور مترجم کہتا ہے کہ حضرت سیدہ
رضی اللہ عنہا کو حزن و ملال وفات شریف سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہت تھا اور یہی حال حضرت علی کرم اللہ وجہہ
پر دوجہت سے طاری ہوا کہ ادھر تو وفات سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور ادھر حزن و ملال حضرت سیدۃ نساء عالم
رضی اللہ عنہا پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے زیادہ اہتمام حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کی تسکین و دلدہی مین رکھا
اور گھر مین زیادہ رہنے لگے اور اس مدت مین قرآن مجید کو جمع کیا ولیکن امر الٰہی عزوجل قدر مقدور تھا کہ حضرت
سیدہ نساء عالم رضی اللہ عنہا نے مطابق بشارت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے چھ مہینہ پر رحلت فرمائی اسوقت

حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کو زیادہ توحش ہوا اور مروی ہو کہ انکر وجوہ الناس - یعنی لوگون کے چہرون کا انکار
کیا - یہ لطیف محاورہ ہو کہ جس صورت کو دیکھا کوئی مشابہ بجمال نبوت نظر آئی تو معروف نہین بلکہ منکر ہوئی کیونکہ جس شے
سے مشابہ کہو کہ ایسی صورت اسی سے انکار ہوگا کیونکہ یہی یہ معنی انکار وجوہ الناس کے ہین اور اس حالت مین
آپ اسلام کے کامون ومشاورت مین زیادہ شریک ہوے تو بعضے راویون کو گمان ہوا کہ پہلی بیعت مین داخل نہ تھے
اب شامل ہوئے ہین اور یہ صحیح نہین بلکہ جیسے شیخ رح نے لکھا - بالجملہ علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ ہمیشہ مطیع وسامع وفرمانبردار
حکم ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے رہے اور نماز فرض وجمعہ وعیدین سب مین ابوبکر رضی اللہ عنہ کی اقتدا کرتے تھے اور
حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے وقت جو جہاد بنو حنیفہ پر ہوا جسمین مسیلمہ کذاب مارا گیا حضرت علی کرم اللہ وجہہ خلیفہ برحق کے
ساتھ تھے اور اسکے غنائم مین سے ایک باندی لیکر اپنی تحت مین لائے جس سے آپ کے بیٹے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے
جو مشہور معروف ہین اور یہ جہاد ہمراہ امام برحق ہونے کے لیے ثبابت کافی شہادت ہو اور کوئی عاقل روا رکھیگا کہ حضرت علی مرتضیٰ
کرم غیر خدا وامام اولیا ومرکز دائرہ حق تھے مدت عمر تک نماز وفرائض وجمیع طاعات مالی وبدنی مین باطل کے تابع ہوئے
اور مدت عمر زبون واسیر اہل ہوا رہے اللہ تعالیٰ ایسے کہنے والے کا منہ خوار کرے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی
نسبت ایسی تحقیر کرنے اور خود معلوم کہ امیر معاویہ سے جنھون نے خلاف کیا تھا لڑائی کی اور حجت حق کو پوشیدہ نہ کیا
اور خود حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارہ مین فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ہم لوگون کی امامت کے واسطے منتخب کیا اور مین مدینہ مین موجود تھا سفر مین نہ تھا اور تندرست
تھا بیمار نہ تھا باوجود اسکے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قطعی حکم دیا کہ ابوبکر ہی امامت کرے تو مجھے نزاع کی کیا مجال
ہو اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رضہ کو ہمارے دین کے کام مین پیشوا کیا تو کیا ہم اسکو اپنے دنیا کے معاملات مین
پیشوا نہ کرینگے - قال المترجم اور اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ یا کسی کے پاس سوا ے ابوبکر رضہ کے امامت کے نص ہوتی تو وہ
ظاہر کرتا حالانکہ سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ انصاری سردار نے بدون نص کے اپنے واسطے انصار کی خلافت کا دعوی کیا
اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت سے اسوقت ہاتھ کھینچا ولیکن اللہ تعالیٰ کا امر تو قدر مقدور تھا سعد رضہ کی قوم تمام انصار نے
کچھ لحاظ اپنے سردار کا نہ کیا اور سب نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کرلی قاری رح نے لکھا کہ ابن بطہ رح نے اپنے اسناد
کے ساتھ عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ سے روایت کی کہ انھون نے محمد بن الزبیر حنظلی کو حسن بصری رحمہ اللہ کے پاس بھیجا
کہ کیا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر کی خلافت پر نص کردی تھی تو حسن بصری رح نے ایلچی سے کہا کہ ارے کیا تیرا بھیجنے والا
اسمین شک بھی کرتا ہو قسم اُس خالق عز وجل کی جسکے سوا ے کوئی معبود نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر کو
خلیفہ کیا اور ابوبکر رضی اللہ عنہ وہ کامل اعلیٰ متقی تھا کہ اگر یہ نہوتا تو کیا خلافت کی طرف قدم بھی بڑھاتا - قاری رح نے
کہا کہ مین بالیقین جسکا اعتقاد رکھتا اور دین الٰہی مین اعتماد کرتا ہون یہ اعتقاد ہو کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کی فضیلت قطعی ہو
کیونکہ بخبر متواتر قطعی معلوم ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رضہ کو امام کیا اور امامت افضل کے واسطے معلوم ہو
اس حالت مین علی کرم اللہ وجہہ وتمام اکابر صحابہ رضہ اسوقت وہان موجود تھے یعنی افضل کو امامت کے لیے متعین کیا

اور ختم کر دیا حتی کہ ان ایام مین ایک مرتبہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے غم سے دیر کی تو عمر رضہ نے امامت شروع کی پس عمر رضہ کی
آواز سنکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آنکھ کھولی اور فرمایا کہ کون امامت کرنے لگا یابی اللہ والمومنون الا ابا بکر - انکار
کیا اللہ تعالی و مومنون نے سب کو سواے ابو بکر رضہ کے اور صحاح مین مشہور ہی وہ قصہ کہ ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضہ
نے اپنے باپ کے بارہ مین عذر کیا کہ وہ رقیق القلب ہین آپ کی جگہ خالی پاکر امامت کی تاب نہین لا سکتے اور جب
مکرر اصرار ہوا تو آپ نے جھڑک کر قطعی حکم دیا کہ ابو بکر ہی امامت کرے - اور یہین سے اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم مع علی کرم اللہ
وجہہ کے کہتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دین مین ابو بکر رضہ کی امامت کو پسند فرمایا تو کیا ہم اپنے دنیاوی معاملات
مین انکو امام اختیار نہ کرینگے - شیعہ و روافض نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی بیعت دانقیاد کو تقیہ پر محمول کیا اور کہا کہ
خوف جان وہلاکت اہل ایمان کی وجہ سے یہ تقیہ کیا - پناہ بخدا کہ جب اس قول کو ذرا غور و انصاف سے دیکھو تو کسقدر
عیب و منقصت ہی کہ علی مرتضی رضہ نے حق خلافت طلب نہ کیا اور سکوت کیا بلکہ باطل کے تابع ہو گئے یہ سب اسوجہ سے
نہ اعدا سے ڈرتے تھے کہ وہ انکو مار نہ ڈالین - نعوذ باللہ من ذلک - اس قوم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو باہم دشمن قرار دیا
تو اللہ تعالی کے کلام پاک الف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا - اور قولہ تعالی رحماء بینہم سے انکار کیا اور قولہ لا یخافون
لومۃ لائم - سے برعکس انکو خائف قرار دیا - پھر علی مرتضی کرم اللہ وجہہ باوجود اس کمال ایمان اور جمال شجاعت کے کیونکر
یہ ہو سکتا ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو خلیفہ کیا پھر آپ ڈر سے خاموش ہو رہے حالانکہ خلافت کے کچھ اور
معنی نہین سواے اسکے کہ اجراے احکام دین واشاعت اسلام کا کام تیرے متعلق ہی - پھر آپ خوف جان سے یہ کام
نہ کرین اور دین اسلام کو بے سر دپا چھوڑین اس خوف سے کہ مین مارا جاؤنگا اور یہ بھی ذرا غور کرو کہ تقیہ تو وہان ہوتا ہی
کہ حقدار کمزور و مغلوب ہو یہان تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ شجاعت و شہامت کے سرتاج اور دین مین مستحکم اور خداے
عز وجل پر متوکل تھے اور آپ کی بی بی حضرت سیدہ نساء جنت جگر گوشہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور حسن وحسین نواسہ سرور عالم
صلی اللہ علیہ وسلم اور انصار مدینہ جان نثار رضی اللہ عنہم اور عباس بن عبد المطلب چچا اور زبیر بن العوام تمام شجاعت
آپکے پھوپھی زاد بھائی آپ کے ہمراہ اور بنو ہاشم و بنو عبد المطلب باآن شجاعت و شوکت آپ کے ساتھی بھائی تھے
پھر یہان کمزوری و زبونی کیسی اور یہ شیطانی وساوس کیسے ہین اور خود روایت ہی کہ ابو سفیان نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ
و بنو عبد مناف سے کہا کہ اے بنو عبد مناف یہ تم کو کیا ہوا کہ تمنے بنو تیم مین سے اپنا امام کیا تم دعوی کرو تو مین اسقدر
سوار و پیادہ لاؤن کہ یہ تمام وادی بھر جاوے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو جھڑک کر فرمایا کہ اے جاہل تو اسلام مین
رخنہ پیدا کرنے کی ترغیب دیتا ہی - یہ فرقہ شیعہ تو عجیب شیطانی وساوس مین گرفتار ہین کہ پیغمبرون پر تقیہ کا الزام
لگاتے ہین بلکہ کہتے ہین کہ مقام خوف مین تقیہ کرنا پیغمبرون پر واجب ہی حتی کہ کہتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے امامت وخلافت کے لیے علی مرتضی کرم اللہ وجہہ کو تجویز کیا تھا لیکن دل ہی مین رکھا اور ظاہر کرنے سے خوف مانع
ہوا اسلئے ظاہر نکرسکا ہو کیونکہ تو تجویز کیا - عجب شیعہ کی یہ کیفیت ہی حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے حق مین
قریب وقت وفات حضرت کے کہ جبکہ اللہ تعالی نے تکمیل دین تعیین کردی جیسا کہ تعالی الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم

اسلام مین فوج فوج داخل ہوگئی لقولہ ورایت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا - اسوقت مین حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم پر خوف کی وجہ سے تقیہ واجب کرتے ہین توان احمقون سے کوئی کیا کہے اللہ تعالی انکو شرما وے اسقدر جاہل و بد اعتقاد لوگ ہین اگر انبیاء علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ کرین توپھر حق کہان سے ظہور کریگا اور ذرا دیکھو کہ قوم نوح کس درجہ مغرور تھی اور نمرود کتنا متمرد تھا اور فرعون کیسا متکبر تھا اور ان لوگون کی کثرت وقوت وشوکت کس قدر زائد تھی باوجود اسکے حضرت نوح وابراہیم وموسی علیہم السلام نے اعلان کے ساتھ حق کو اظہار کیا پھر تقیہ کے کیا معنی ہوسکتے ہین - یہ سب اوہام شیطانی ہین کہ جب قطعی فرمان الٰہی کو ترک کرکے اپنی راے کی طرف رجوع لائے تو اللہ تعالی نے اس ناشکری کے وبال مین اہل شک کو شیطان کے اوہام مین مبتلا کردیا اور جس حالت پر مومنین مجتمع تھے اس جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہوگئے - قال المترجم اور شیخ عارف سہروردی رح نے رسالہ عقیدہ ارباب التقی مین لکھا کہ پھر اصحاب خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو ابوبکر رضی اللہ عنہ کہ جنکے فضائل حصر سے باہر ہین اور عمر وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم ہین اور لکھا کہ اس امت مین جو شیطان نے قابو پایا اور اپنا فساد انکے عقائد مین خمیر کردیا ان مشاجرات کی راہ سے ہی جو صحابہ رضی اللہ عنہم مین واقع ہوئی جس سے لوگون نے اپنی راے سے کینہ ومیل نکالا اور لوگون نے اسکو نقل کیا اور وہ ان لوگون کے نفوس مین کثیف وگاڑھے پڑ گئے اور ان لوگون کو ہوا و نفوس کی جانب جذب کرلیا تو انکی جڑین جم گئین اور شاخین پھوٹ نکلین پس اے شخص جو اپنے نفس کو ہوا و معصیت سے بری کرتا ہی آگاہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم باوجود اس تمام پاکیزگی نفوس وطہارت قلوب کے آخر آدمی تھے اور انکے نفوس تھے پس نفس کی صفت کے ساتھ ظاہر ہوا اور انکے قلوب اس سے منکر ہوجاتے تھے پس وے قلوب کے حکم کی جانب رجوع لاتے تھے اور نفوس کو مغلوب رکھتے تھے - پھر انین قلوب منور مطہر تھے اور نفوس مغلوب پاکیزہ تھے پس حقیقت سے انکے نفوس کے آثار مین سے منتقل ہوکر ایسے لوگون پر پڑے جنین قلوب معدوم اور نفوس مستحکم تھے پس ان لوگون نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے قضایاے قلوب کا ادراک اسوجہ سے نہ پایا کہ ان لوگون مین قلوب تو معدوم ہین اور آثار نفوس کو ادراک کرلیا کیونکہ نفوس انین خود مستحکم ہین تو جنسیت سے اسین انضمام توی ہوگیا پس ان لوگون نے ان آثار نفوس مین اپنے نفوس بے قلوب کی راے پر تصرف کیا اور واہی شبہ وخیالات وبدعات مین پڑگئے اور ہر ایک ردی وناکارہ خیال انین پیدا ہوگیا کیونکہ نفوس امارہ ایسے مسلط ہین جنھون نے قلوب کو مقہور ونور ایمان سے محروم کردیا ہی پس انین عداوت وبغض مستحکم ہوگیا سو اگر تو نصیحت خالص قبول کرے تو خبردار کر صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ مین کسی تصرف کو گنجایش مت دے انتہی - یعنی انکے معاملات کا قیاس ایسے شخص سے ہوسکتا ہی جو انکے مانند قلوب طاہرہ ونفوس زاکیہ رکھتا ہو اور جب یہ نہین ہی تو قطعیات الٰہی عزوجل پر اعتماد ہی جس نے انکے فضائل سے ہمکو آگاہ فرمادیا ہی فالہم - شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پس ثابت ہوگیا کہ صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر اجماع کیا اور جس بات پر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بلکہ علماء ومجتہدین امت اتفاق کرین وہ حق ہوتی ہی اور یقینی ہوتی ہی اگرچہ افراد مین تو خطا کا احتمال ہی کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہی اور کبھی ٹھیک حکم پاتا ہی

ولیکن اجماع اِس امت کے واسطے اللہ تعالیٰ نے یہ خاصیت عطا فرمائی ہو کہ سب کا اتفاق سوائے امرِ حق و صواب کے نہو گا بدلیل قولہ تعالیٰ لتکونوا شہداء علی الناس الآیہ اور قولہ تعالیٰ یتبع غیر سبیل المؤمنین الآیہ۔ و بحدیث لن تجتمع امتی علی الضلالۃ میری امت کبھی گمراہی پر متفق نہو گی۔ یعنی جس امر پر سب متفق ہوں وہ بات ضلالت ہرگز نہیں ہو گی پس جس بات پر سب اتفاق کریں وہ حق ہے۔ اور اگر یہ روا ہو کہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت میں ناحق ظلم کیا اور حق حضرت علی رضہ کا لے لیا اور حکم پیغمبر علیہ السلام کے خلاف کیا اور صریح حق چھپا ڈالا تو اِس قول کے خراب نتائج کس قدر تمام دین ملت میں سرایت کریں اور کسی جگہ کسی حکم شرعی پر وثوق باقی نہ رہے اسواسطے کہ قرآن پاک و شرع ہم کو انھیں کی نقل سے پہونچی ہیں۔ پس شیعہ پر یہود و نصاریٰ کا الزام بالکل تمام ہو کہ تمھاری شریعت و تمھاری کتاب پر بھی کوئی اعتماد نہیں ہو کیونکہ جن لوگوں سے تمنے لیا ہو وے تمھارے بیان پر خود ظالم و فاسق و حق چھپانیوالے اور چھین لینے والے تھے تو انکی نقل قرآن و شریعت کا کیا اعتبار ہو۔ اقول خطابی رح نے فرمایا کہ اصل رفض کی ایک منافق زندیق نے نکالی جسکا نام عبد اللہ بن سبا تھا وہ یہودیوں میں سے تھا اِسنے قصد کیا کہ دین اسلام کو باطل کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں قدح کرے چنانچہ جب عبد اللہ بن سبا نے اسلام ظاہر کیا اور چاہا کہ دین اسلام میں اپنے مکر و خبث سے فساد ڈالے جیسے بولص یہودی نے دین نصاریٰ کے ساتھ کیا تو اسنے اپنے آپ کو بڑا عابد ظاہر کیا پھر عام طور پر امر معروف و نہی منکر کرنے لگا حتیٰ کہ اس حیلہ سے اِسنے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اوپر فتنہ اُٹھانے میں سعی کی اور بغاوت بلند کر دی حتیٰ کہ حضرت عثمان رضہ شہید ہوئے پھر جب علی کرم اللہ وجہہ کوفہ میں آئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ میں غلو کیا اور طرح طرح کے مکر و فریب کی مختلف باتیں آپ کے حق میں ظاہر کیں حتیٰ کہ خلافت نبوت آپ کے واسطے منصوص تھی اور نزول وحی سے آپ مقصود تھے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خبر پہونچی تو آپ نے اِسکو طلب کیا کہ قتل کر دیا جاوے پس وہاں سے قرقیسیا کو بھاگ گیا اور اِسکا حال تمام تاریخوں میں معروف مشہور ہے۔ انتہی مترجم کہتا ہو کہ اِسی شخص کے معتقدین میں یہ فرقہ روافض ہو جنپر یہود و نصاریٰ کا اعتراض پورا ہو کہ جیسے یہود و نصاریٰ کے پاس توریت و انجیل اصلی موجود نہیں بلکہ تحریف کی وجہ سے بے اعتبار ہو اِسی طرح روافض کے پاس جو کچھ موجود ہو وہ اِنکے زعم کے موافق بے اعتبار ہو کیونکہ موافق بیان خطابی رح وغیرہ کے روافض لوگ عشرہ مبشرہ میں سے سوائے ایک کے باقی نو کو اور دیگر سب صحابہ مہاجرین و انصار کو سوائے کچھ اوپر دس کے بُرا کہتے اور اِنسے بغض رکھتے ہیں تو ظاہر ہو کہ جو چیز کچھ اوپر دس سے منقول ہو بلکہ دس گونہ تنلو اور دوسو سے منقول ہو متواتر قطعی نہیں ہو سکتی ہو لہٰذا یہ لوگ اِنھیں کافروں و مشرکوں کی جماعت میں داخل ہیں اور یہی حال خوارج بدبخت کا ہو اور نہایت عجب ہو کہ یہ لوگ اپنی نادانی پر متنبہ نہیں ہوتے ہیں۔ شیخ رح نے کہا کہ امام رازی نے اپنی بعض تصانیف میں لکھا کہ قولہ تعالیٰ لایحطمنکم سلیمان وجنودہ وہم لایشعرون۔ یہ کلام دلالت کرتا ہو کہ چیونٹی یہ نسبت رافضی کے زیادہ عاقل ہو کیونکہ اس آیت میں ایک سوریچہ نے دوسری چیونٹیوں سے کہا کہ اے چیونٹیو تم اپنے اپنے بلوں میں

چیونٹی

اسلام مین نوع نوع دخل ہوگئی لقولہ ورایت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا - اسوقت مین حضرت سید المرسلین
صلی اللہ علیہ وسلم پر خوف کی وجہ سے تقیہ واجب کرتے ہین تو ان احمقون سے کوئی کیا کہے اللہ تعالی انکو غیرا وسے
کسقدر جاہل و بد اعتقاد لوگ ہین اگر انبیاء علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ کرین تو پھر حق کہان سے ظہور کریگا اور ذرا
دیکھو کہ قوم نوح کس درجہ مغرور تھی اور نمرود کتنا متمرد تھا اور فرعون کیسا متکبر تھا اور ان لوگون کی کثرت و قوت و شوکت
کس قدر زائد تھی باوجود اسکے حضرت نوح و ابراہیم و موسی علیہم السلام نے اعلان کے ساتھ حق کو اظہار کیا پھر تقیہ کے
کیا معنی ہو سکتے ہین - یہ سب اوہام شیطانی ہین کہ جب قطعی فرمان آلہی کو ترک کرکے اپنی راے کی طرف رجوع لائے
تو اللہ تعالی نے اس ناشکری کے وبال مین اہل شک کو شیطان کے اوہام مین مبتلا کردیا اور جس حالت پر مومنین
مجتمع تھے اس جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہوگئے - قال المترجم اور شیخ عارف سہروردی رح نے رسالہ عقیدہ ارباب
التقی مین لکھا کہ پھر اصحاب خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو ابوبکر رضی اللہ عنہ کہ جنکے فضائل حصر سے باہر
ہین اور عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہین اور لکھا کہ اس امت مین جو شیطان نے قابو پایا اور اپنا فساد انکے عقائد مین
خمیر کردیا ان مشاجرات کی راہ سے ہے جو صحابہ رضی اللہ عنہم مین واقع ہوئی جس سے لوگون نے اپنی راے سے کینہ
و میل نکالا اور لوگون نے اسکو نقل کیا اور وہ ان لوگون کے نفوس مین کثیف و گاڑھے پڑ گئے اور ان لوگون کو
ہوا و نفوس کی جانب جذب کرلیا تو انکی جڑین جم گئین اور شاخین پھوٹ نکلین پس اے شخص جو اپنے نفس کو ہوا و
معصیت سے بری کرتا ہے آگاہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم باوجود اس تمام پاکیزگی نفوس و طہارت قلوب کے آخر آدمی
تھے اور انکے نفوس تھے پس نفس کی صفت کے ساتھ ظاہر ہوا اور انکے قلوب اس سے منکر ہوجاتے تھے
پس وے قلوب کے حکم کی جانب رجوع لاتے تھے اور نفوس کو مغلوب رکھتے تھے - پھر انمین قلوب منور مطہر تھے
اور نفوس مغلوب پاکیزہ تھے پس حقیقت سے انکے نفوس کے آثار ہین سے منتقل ہوکر ایسے لوگون پر پڑے جنمین قلوب
معدوم اور نفوس مستحکم تھے پس ان لوگون نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے قضایاے قلوب کا ادراک اسوجہ سے نہ پایا کہ ان
لوگون مین قلوب تو معدوم ہین اور آثار نفوس کو ادراک کرلیا کیونکہ نفوس انمین خود مستحکم ہین تو جنسیت سے انمین انضمام
قوی ہوگیا پس ان لوگون نے ان آثار نفوس مین اپنے نفوس بے قلوب کی راے پر تصرف کیا اور واہی شبہات و خیالات
و بدعات مین پڑ گئے اور ہر ایک ردی و ناکارہ خیال انمین پیدا ہوگیا کیونکہ نفوس امارہ اینپر مسلط ہین جنھون نے قلوب کو
مقہور و نور ایمان سے محروم کردیا ہے پس انمین عداوت و بغض مستحکم ہوگیا سو اگر تو نصیحت خالص قبول کرے تو خبردار
کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ مین کسی تصرف کو گنجایش مت دے انتہی - یعنی انکے معاملات کا قیاس ایسے شخص سے
ہو سکتا ہے جو انکے مانند قلوب طاہرہ و نفوس زاکیہ رکھتا ہو اور جب یہ نہین ہے تو قطعیات آلہی عزوجل پر اعتماد ہو جسنے
انکے فضائل سے ہمکو آگاہ فرمادیا ہے فافہم - شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پس ثابت ہوگیا کہ صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر اجماع کیا اور جس بات پر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بلکہ علماء و مجتہدین امت اتفاق
کرین وہ حق ہوتی ہے اور یقینی ہوتی ہے اگرچہ افراد مین تو خطا کا احتمال ہے کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی ٹھیک حکم پاتا ہے

ولیکن اجماع اس امت کے واسطے اللہ تعالی نے یہ خاصیت عطا فرمائی ہو کہ سب کا اتفاق سوائے امر حق وصواب کے نہو گا بدلیل قولہ تعالی لتکونوا شہداء علی الناس الآیہ اور قولہ تعالی ویتبع غیر سبیل المؤمنین الآیہ۔ وبحدیث لن یجتمع امتی علی الضلالۃ میری امت کبھی گمراہی پر متفق نہو گی۔ یعنی جس امر پر سب متفق ہوں وہ بات ضلالت ہرگز نہیں ہوگی پس جس بات پر سب اتفاق کریں وہ حق ہو۔ اور اگر یہ روا ہو کہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت میں ناحق ظلم کیا اور حق حضرت علی رضی اللہ عنہ کا لے لیا اور حکم پیغمبر علیہ السلام کے خلاف کیا اور صریح حق چھپا ڈالا تو اس قول کے خراب نتائج کس قدر تمام دین ملت میں سرایت کریں اور کسی جگہ کسی حکم شرعی پر وثوق باقی نہ رہے اسواسطے کہ قرآن پاک وشرع ہم کو انھیں کی نقل سے پہونچی ہیں۔ پس شیعہ پر یہود ونصاری کا الزام بالکل تمام ہو کہ تمھاری شریعت وتمھاری کتاب پر بھی کوئی اعتماد نہیں ہو کیونکہ جن لوگوں سے تمنے لیا ہو وے تمھارے بیان پر خود ظالم وفاسق وحق چھپانیوالے اور چھین لینے والے تھے تو انکی نقل قرآن وشریعت کا کیا اعتبار ہو۔ اقول خطابی رح نے فرمایا کہ اصل رفض کی ایک منافق زندیق نے نکالی جسکا نام عبد اللہ بن سبا تھا وہ یہودیوں میں سے تھو اسنے قصد کیا کہ دین اسلام کو باطل کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں قدح کرے چنانچہ جب عبد اللہ بن سبانے اسلام ظاہر کیا اور چاہا کہ دین اسلام میں اپنے مکر وخبث سے فساد ڈالے جیسے بولس یہودی نے دین نصاری کے ساتھ کیا تو اسنے اپنے آپ کو بڑا عابد ظاہر کیا پھر عالم طور پر امر معروف ونہی منکر کرنے لگا حتی کہ اس حیلہ سے اسنے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اوپر فتنہ اٹھانے میں سعی کی اور بغاوت بلند کردی حتی کہ حضرت عثمان رض شہید ہوے پھر جب علی کرم اللہ وجہہ کوفہ میں آئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ میں غلو کیا اور طرح طرح کے مکر وفریب کی مختلف باتیں آپ کے حق میں ظاہر کیں حتی کہ خلافت نبوت آپ کے واسطے منصوص تھی اور نزول وحی سے آپ مقصود تھے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خبر پہونچی تو آپ نے اسکو طلب کیا کہ قتل کر دیا جاوے پس وہاں سے قرقیسیا کو بھاگ گیا اور اسکا حال تمام تاریخوں میں معروف مشہور ہو۔ انتہی مترجم کہتا ہو کہ اسی شخص کے معتقدین میں یہ فرقہ روافض ہو جنپر یہود ونصاری کا اعتراض پورا ہو کہ جیسے یہود ونصاری کے پاس توریت وانجیل اصلی موجود نہیں بلکہ تحریف کی وجہ سے بے اعتبار ہو اسی طرح روافض کے پاس جو کچھ موجود ہو وہ انکے زعم کے موافق بے اعتبار ہو کیونکہ موافق بیان خطابی رح وغیرہ کے روافض لوگ عشرہ مبشرہ میں سے سوائے ایک کے باقی نو کو اور دیگر سب صحابہ مہاجرین وانصار کو سوائے کچھ اوپر دس کے برا کہتے اور انسے بغض رکھتے ہیں تو ظاہر ہو کہ جو چیز کچھ اوپر دس سے منقول ہو بلکہ دس گونہ نئو اور دو سو سے منقول ہو متواتر قطعی نہیں ہو سکتی ہو لہذا یہ لوگ انھیں کافروں ومشرکوں کی جماعت میں داخل ہیں اور یہی حال خوارج بدبخت کا ہو۔ نہایت عجب ہو کہ یہ لوگ اپنی نادانی پر متنبہ نہیں ہوتے ہیں۔ شیخ رح نے کہا کہ امام رازی نے اپنی بعض تصانیف میں لکھا کہ قولہ تعالی لا یحطمنکم سلیمان وجنودہ وہم لا یشعرون۔ یہ کلام دلالت کرتا ہو کہ چیونٹی بہ نسبت رافضی کے زیادہ عاقل ہو کیونکہ اس آیت میں ایک سوررچہ نے دوسری چیونٹیوں سے کہا کہ ای چیونٹیو تم اپنے بلوں میں

گھس جاؤ ایسا نہو کہ بے جانے سلیمان و آنکا لشکر تمکو کچل دے - چیونٹی نے یہ کہدیا کہ بے جانے - بس اس نے یہ تجویز نہ کیا کہ پیغمبر سے یا انکے لشکر یعنی اصحاب سے چیونٹیون پر دیدہ و دانستہ ظلم ہوگا برخلاف رافضیون کے کہ یہ کیسے جاہل ہین کہ جو کہتے ہین کہ سید المرسلین خاتم النبیین صلوات اللہ علیہ وعلیہم اجمعین کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے دیدہ و دانستہ حق علی کرم اللہ وجہہ کو پائمال کیا اور اہلبیت پر صریح ظلم کیا اور اتنا نہین سمجھے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضہ کا ظلم پر متفق ہونا ممکن ہی نہین ہے اول اور پھر وہی خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے تجویز کی اور اپنا حاکم بنا لیا - شیخ نے لکھا کہ بالجملہ کوئی دلیل اس سے بڑھکر تحقیق نہین کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ جنکے ہاتھون مین حل و عقد دین و ملت کا تھا اور احکام شریعت وبیعت انہین کے سپرد تھے اور رافضیون کے دفع ثابت کرنے مین یہ سب سے بڑا الزام ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے واسطے احکام دنیا و دین مین اطاعت و انقیاد کیا اور جو دلیل و فضیلت جمیل کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ثابت ہے وہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت صحیح ہونے کی بھی دلیل ہے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باوجود اس فضیلت جمیل و کمال نبیل و ہدایت و حقانیت و تائید دین و شجاعت و شہامت کے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی اور احکام خلافت مین انکا انقیاد کیا سو اس سے بڑھکر کون دلیل و برہان ہوگی - وہی روایت آئی کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے پوچھا گیا کہ اسکا کیا سبب ہے کہ خلافت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما بنظام راست و درست تھی اور خلافت عثمان رضہ و آپ کی خلافت مین رخنہ و مرج پیدا ہوگے فرمایا کہ ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی خلافت کے ناصر و معین عثمانؓ و مین تھا اور عثمانؓ کی و میری خلافت کے ناصر و معین تم ہو تو لامحالہ یہی حال ہوگا - بالجملہ فطرت سلیمہ صادقہ مجبول ہے کہ اس امر کا یقین کریگی کہ اجماع و اتفاق صحابہ رضی اللہ عنہم سوائے صواب کے ہرگز خطا پر نہین ہو سکتا اور اس امر سے قطعی انکار کریگی کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ خاتم النبیین و ہادی خلائق انس و جن اور مبعوث تمامی خلائق تھے آپ سے صرف یہی کچھ لوگ پر دس آدمیون نے ہدایت و راہ راست پائی اور باقی آپ کے تمام یار و اصحاب کہ مدت العمر آپ کی صحبت مین رہکر فضائل و کمالات اکتساب کیے تھے سب باطل و گمراہی پر رہے اور بعد آپ کے جس کا دین سے کہ کلمہ توحید روے زمین پر پھیل گیا اور اللہ تعالی کا دین سب پر غالب ہو گیا ہے اسی کا دین ان لوگون نے ظلم و جفا کیا ہے - یہ اقوال روافض کے شدید جہالت و بطالت صریح ہین - پس بالیقین معلوم کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اہل حق و برادران اسلام ہین اور انکے اجماع سے خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ قطعی ہے - اور شیخ رح نے کلام طویل ایک جماعت علما رحمہم اللہ سے نقل کیا کہ افضل ہونا ابو بکر رضہ کا قطعی ہے یا دلیل ظنی ہے و علی ہذا عثمان و علی رضی اللہ عنہما مین ایکدوسرے کی تفضیلات مین مختلف فیہ ہے اور محصل کلام یہ کہ فضیلت اگر کثرت ثواب کی راہ سے ہے تو مشائخ علما نے لکھا کہ ہمنے سلف صالحین رضی اللہ عنہم کو اسی اعتقاد پر پایا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے افضل ہین تو کافی ہے کہ سلف رضی اللہ عنہم کے پاس دلیل ضرور تھی جس سے یہ حکم کرتے تھے اور انھون نے نزول وحی کو پایا اور احوال کرامت جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو مشاہدہ کیا اور قرائن و حالات پیغمبر

یہ بات دریافت کی کہ افضل مطلقاً ابوبکر رضی اللہ عنہ ہین اور پچھلون کی نظر حرف والفاظ ومفہوم کلام پر ہو اور کلمات باہم متعارض پڑتے ہین تو انکو سواے سلف رضی اللہ عنہم کے اتباع کے چارہ نہین ہو پس ہم اس بارہ مین سلف رضی اللہ عنہم کی اتباع کرتے ہین اور انھین کی راہ پر چلتے ہین اور حقیقت حال کو اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہین اور آمدی نے جو اعاظم علماء اصول فقہ وکلام مین سے ہو فرماتا ہو کہ تفضیل کے معنی یہ ہوا کرتے ہین کہ دو شخص مین سے ایک کو ایک فضیلت ہو کہ وہ دوسرے مین نہو چنانچہ عالم مین بمقابلہ جاہل کے فضیلت علم زیادہ ہو یا دونون مین علم مشترک ہو لیکن ایک مین علم کی راہ سے زیادتی ہو پھر واضح ہو کہ صحابہ رض مین اس معنی سے بھی فضیلت قطعی نہین ہو سکتی ہو کیونکہ جو فضیلت ہر ایک مین ثابت کیجاوے دوسرا اسمین شریک نکلتا ہو اور اگر شریک نہو تو وہ دوسرا کسی اور فضیلت سے مخصوص ہوتا ہو جو اسکے مقابلہ مین واقع ہوتی ہو اور کثرت فضائل کی راہ سے بھی تفضیل نہین دے سکتے ہین کیونکہ ایک فضیلت از راہ زیادت شرف ونفاست کے دوسری قسم کی سو فضیلت سے راجح پڑتی ہو چنانچہ ایک لعل قیمت مین سو ہزار درم سے زائد ہوتا ہو پس ممکن ہو کہ ایک فضیلت والے کو اللہ تعالی کے نزدیک ایسا عظیم اجر وثواب وشرف ہو کہ بہت سی فضیلتون والے کو حاصل نہو کذا فی المواقف وغیرہ۔ سو مترجم کہتا ہو کہ نیز ثواب کی زیادتی وکثرت از راہ قوت یقین وصدق واخلاص کے حد سے زیادہ راجح ہوتی ہو۔ واضح ہو کہ علماے اہل سنت وجماعت اس امر مین اجماع واتفاق رکھتے ہین کہ خلافت اول ابوبکر رضی اللہ عنہ کی پھر عمر پھر عثمان پھر علی رضی اللہ عنہم کی برحق ہو اسمین کچھ شبہہ نہین ہو۔ پھر کلام اس امر مین کہ یہ خلفاے راشدین باہم اسی ترتیب سے افضل ہین تو اسمین خلاف مذکور ہو اور قاری رح نے خلاصہ سے نقل کیا کہ خلفاے راشدین مین افضل کی خلافت مقدم ہونے پر اجماع امت ہو۔ اور قاری رح نے خلافت سی سالہ اصطلح نقل کی کہ خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ دو برس تین ماہ اور خلافت عمر رضی اللہ عنہ دس برس و چھ مہینہ اور خلافت عثمان رض بارہ برس اور خلافت علی رض چار برس نو ماہ اور خلافت حسن بن علی رضی اللہ عنہ چھ ماہ بعد اسکے حسن رضی اللہ عنہ نے امر خلافت کو معاویہ رض کے سپرد کر دیا۔ اور شیخ ابن حجر مکی نے صواعق مین نقل کیا کہ شیخ ابوالحسن اشعری رح کے نزدیک افضلیت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی قطعی ہو اور انکے شاگرد ابوبکر باقلانی رح کے نزدیک ظنی ہو اور یہی امام الحرمین نے ارشاد مین اختیار کیا اور اسی طرح بعد نقل کلام کے کہا کہ ظنی ہونے کا حکم دعوی اجماع کے ساتھ درست نہین ہو اور اسی جلو افضلیت پر راجح ومختار ہو۔ پھر لکھا کہ ہم اہل سنت وجماعت اس مسئلہ کو ظنی کہتے ہین لیکن شیعہ پر لازم وواجب ہو کہ وے اسکو قطعی کہین اور قائل ہون کہ افضلیت ابوبکر وعمر کی ترتیب قطعی ہو کیونکہ وے اعتقاد کرتے ہین کہ علی مرتضی کرم اللہ وجہہ وبارہ امام رضی اللہ عنہم سب معصوم ہین اور خبر معصوم کی بالاتفاق قطعی ہو اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے متواتر طریقہ سے صحت یقین کو پہونچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ زمانہ خلافت مین کہ کوئی وجہ تقیہ کا باقی نہ تھا برابر مدح وثناء فضیلت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی بیان کرتے تھے اور ذہبی رحمہ اللہ نے کہا کہ اسی سے زیادہ آدمیون سے اسانید صحیحہ کے ساتھ اسکو ثابت کر دیا ہو اور صحیح بخاری مین ہو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بہتر ابوبکر ہین پھر عمر ہین پھر ایک مرد دیگر ہو حضرت علی کرم اللہ

کے بیٹے محمد بن الحنفیہ نے کہا کہ مین نے کہا کہ پھر آپ ہین تو آپ نے فرمایا کہ مین تو مسلمانون مین سے ایک مرد ہون
یہ حدیث متعدد اسانید کے ساتھ صحت کو پہونچی ہوئی ہی - اور ثبوت صحیح پہونچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا
کہ مجھے خبر پہونچی ہی کہ کچھ لوگ مجھے ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما پر فضیلت دیتے ہین وے مفتری ہین تو انکو وہ سزا دینی لازم
ہوگی جو مفتری کو دیجاتی ہی - و مالک بن انس رح نے امام جعفر صادق از پدر خود امام محمد باقر روایت کی کہ علی مرتضی
کرم اللہ وجہہ عمر بن الخطاب رض کیطرف گذرے اور وے چادر مین لپیٹے پڑے تھے تو کھڑے ہو کر کہا کہ اب مین
نہین جانتا کسی کو کہ مجھے اسکے نامہ اعمال کے ساتھ اللہ تعالی سے ملاقات کرنا زیادہ محبوب ہو سوائے اس مرد کے
جو چادر مین لپٹا ہی - دارقطنی نے روایت کی کہ ابوجحیفہ رض اعتقاد کرتے ہین کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ افضل ہین انسے کچھ
لوگون سے باتین ہوئین جنھون نے ابوجحیفہ سے اس بارہ مین خلاف کیا تو ابوجحیفہ انکی مخالفت سے بہت ملول و غمگین
ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حضور مین حاضر ہوئے آپ نے پوچھا کہ ای ابوجحیفہ کیون ملول ہی ابوجحیفہ نے
حقیقت حال عرض کر دیا تو آپ نے فرمایا کہ ای ابوجحیفہ تجھے آگاہ کر دون کہ اس امت مین بہتر کون ہی اس امت مین
سب سے بہتر ابوبکر ہی پھر عمر رض ہی - ابوجحیفہ نے کہا کہ مین نے اللہ تعالی سے عہد کیا کہ مین نے حضرت علی رض سے بالمشافہ
اس بات کو سنا اسکو پوشیدہ نہ رکھونگا اور بھی ابوجحیفہ رح سے روایت ہی کہ مین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے
کوفہ کے منبر پر سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے بہتر اس امت مین ابوبکر رض ہی
پھر عمر رض ہی - ایسی روایات و آثار بہت شائع و مشہور و بدرجہ تواتر پہونچی ہین انمین شک کو گنجایش نہین رہی کہ حضرت
علی کرم اللہ وجہہ نے اعلان کے ساتھ افضلیت کو بیان فرمایا ہی اور شیعہ کہتے ہین کہ یہ روایات اور ایسی دیگر روایات
جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ائمہ اہل بیت رضی اللہ عنہم سے مروی ہین بوجہ خوف کے براہ تقیہ ہین یعنی ابوبکر و عمر رضی اللہ
عنہما کی مدح و ثنا اس جہت سے ظاہر مین بیان کی کہ دشمنون سے جان کا خوف تھا ورنہ انکے دل مین اسکے برخلاف
تھا - یہ گفتگو اہل شیعہ کی جیسی بیہودہ و باطل ہی خود ظاہر ہی - یہ لوگ اہل بیت اطہار جنکی شان مین آیۂ تطہیر ہی ایسے ایسے
عیوب لگانے سے نہین ڈرتے اور ظاہری دوستی کے پردہ مین کسقدر عظیم عیوب باطنی لگاتے ہین اور ہرگز ان مفترون
کے یہ بہتان بجناب ائمہ اہل بیت اطہار صحیح نہین ہین انکے دامان طہارت ایسے میل کچیل سے پاک ہین امام ابوحنیفہ سے
پوچھا گیا کہ کیا سبب تھا کہ لوگ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے پاس سے بھاگے تھے اور متفق نہین ہوئے تھے
ابوحنیفہ رح نے کہا کہ اس جہت سے کہ اظہار حق مین کسی کا منھ نہین دیکھتے تھے اور کسی کی پروا نہین کرتے تھے شافعی رح
نے کہا کہ اس جہت سے کہ آپ زاہد تھے اور زاہد کو دنیا و اہل دنیا کی کچھ پروا نہین ہوتی ہی اور عالم تھے اور عالم کو مداہنت
نہین ہوتی ہی اور وہ شجاع تھے اور شجاع کو کسی سے ڈر نہین ہوتا ہی اور شریف تھے شریف کو کسی کی پروا نہین ہوتی
ہی - اقول یہ معاہدہ ان علماء نے ان لوگون پر ظاہر کیے جو آپ کے حق مین کچھ جہالت سے بدگمانی رکھتے تھے اور مقصود
یہ تھا کہ لوگون مین کسی قدر راحت دنیا کا خیال آگیا ہی تو وے آپ کی حضوری سے جو عین کمال آخرت ہی بھاگے
ہین کیونکہ اس حضوری کے لائق نہین ہین - شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ اگر تقیہ ہوتا تو وقت ضرورت کے سعی اور یہ کیونکر

کہ میں زمانہ خلافت وغلبہ شوکت میں یہ تقیہ ہو - امام محمد باقر رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ آپ ابوبکرؓ وعمرؓ کے حق میں کیا فرماتے ہیں آپ نے فرمایا کہ انکو بہت زیادہ دوست رکھتا ہوں اور شمار کی تو پوچھنے والوں نے کہا کہ بعضے لوگ کہتے ہیں کہ آپ تقیہ وخوف سے کہتے ہیں اور آپ کے دل میں کچھ اور ہی آپ نے فرمایا کہ آسنے ہم پر افترا کیا جس نے یہ گمان کیا اور خوف زندے سے ہوتا ہے نہ مردوں سے اُسکے بعد ہشام بن عبد الملک کی مذمت شروع کی حالانکہ یہی اسوقت بادشاہ تھا یعنی اگر مجھے حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ کی تعریف میں تقیہ منظور ہوتا تو میں ہشام بن عبد الملک کی اسقدر مذمت وتقبیح کیوں بیان کرتا جسکے قبضہ میں اسوقت حکومت وسلطنت ہی - غور کرو کہ جب امام محمد باقر کا یہ حال ہو جو کہ علی کرم اللہ وجہہ کی چوتھی پشت کا جزو ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا کیا حال ہوگا کہ اقدام وقوت وشجاعت وشدت وعدل میں کل الکل تھے اور اگر نعوذ باللہ تقیہ ہوتا تو بنوامیہ وبنو مروان سے کیوں نہوتا کہ زمانہ جاہلیت واسلام میں بہت کثرت وشدت کے ساتھ تھے اور خوارج کے معرکوں میں خود حرب وقتال فرما کر اعتدالِ حق قائم فرمایا - اور اسقدر کثرت سے خطبہ متواتر ہوتے ہیں جنمیں آپ نے ابوبکرؓ وعمرؓ کی مدح وثنا فرمائی ہی کہ اگر علماے اہل سنت وجماعت انھیں پر اکتفا کریں تو قطعی ثبوت کے لیے کافی ہی اور اللہ تعالی ہدایت صراط مستقیم جسکو چاہتا ہی عطا فرماتا ہی - بعض فوائد متعلق مسئلہ مذکورہ - ملا علی قاری رح نے شرح فقہ اکبر میں لکھے ہیں - صحیحین میں ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہی کہ جس دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مرض شروع ہوا آپ میرے حجرہ میں تشریف لائے اور فرمایا کہ مجھے اپنے باپ وبھائی کو بلا دے تاکہ میں ابوبکر کے لیے لکھدوں پھر فرمایا کہ یابی اللہ والمومنون الا ابابکر - یعنی اللہ تعالی ومومنین سب انکار کرتے ہیں سواے ابوبکر کے - قاری رح نے کہا کہ یہ عہدنامہ سے بہت زیادہ ہی کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو ابوبکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے کے بالفعل وبالقول آگاہ کر دیا کہ ہمنے ابوبکر کو خوشی کے ساتھ اپنا خلیفہ کیا اور عہدنامہ لکھدینے پر عزم کیا پھر اس علم پر کہ مومنین سب ابوبکرؓ ہی پر اجماع کرینگے عہدنامہ لکھنے کو ترک کر دیا کہ ارادۂ الٰہی عزوجل یوں ہی جاری ہی اور امت بھی اسی کو اختیار کرتی ہی - پھر ایام مرض میں پنجشنبہ کے روز لکھنے کا قصد کیا لیکن لوگوں میں اختلاف ہوا کہ یہ قول بوجہ مرض کے ہی یا حکم واجب الاتباع ہی تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وجہ سابق کے اوپر اکتفا فرما کر موقوف رکھا - اقول اور اگر یہ امر واجب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس واجب کو ترک کرتے ولہذا حضرت عمر رضہ نے اپنی وفات کے وقت فرمایا کہ اگر میں خلیفہ نہ کروں تو خلیفہ نہیں کیا جو مجھسے بہتر تھے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عہدنامہ لکھکر خلیفہ نہیں کیا بدلیل اس کے کہ اسی کلام میں یہ بھی کہا کہ اور اگر میں خلیفہ کر دوں تو جو مجھسے بہتر تھا اسنے خلیفہ کر دیا یعنی حضرت ابوبکر رضہ نے وقت وفات کے عہدنامہ بنام عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ لکھدیا تھا - اور واضح ہو کہ توجہ کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطے تحریر عہدنامہ کے اس جہت سے تھی کہ مثلاً سعد بن عبادہ انصاری رضی اللہ عنہ وغیرہ کو کچھ خیال خلافت کا ہوا تھا چنانچہ ایک حدیث میں یوں آیا ہی کہ یقول قائل او یتمنی متمن ویابی اللہ والمومنون الا ابابکر - یعنی مبادا کوئی کہنے والا زبانی کہے یا تمنا کرنیوالا تمنا کرے

مین خلافت کی تمنا کرے حالانکہ اللہ تعالی و اسکے بندگان مومنین سواے ابوبکرؓ کے سب سے انکار کرتے ہین - واضح ہو کہ محاورہ
مین بولتے ہین کہ ابیت الا ذلک - یعنی مین سواے اِس امر کے کچھ نہین مانونگا - تو اشارہ ہر کہ سواے خلافت ابوبکرؓ کے
کچھ اور واقع ہی نہوگا - پھر واضح ہو کہ بیہقی نے کتاب الاعتقاد مین امام شافعی رح سے روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالی
مین سے کسی نے ابوبکرؓ و عمرؓ کے تفضیل دینے مین اختلاف نہین کیا اور اختلاف اگر ہر تو عثمان اور علی رضی اللہ عنہما مین ہر - شیخ
عبد الحق رح نے تین قول نقل کیے ایک یہ کہ عثمان افضل از علی رضی اللہ عنہما دوم علی افضل از عثمان رضی اللہ عنہما اور سوم توقف کہ
واللہ اعلم دونون مین کون افضل ہر - لکھا کہ جمہور اہل سنت و جماعت تو خلافت کی ترتیب قطعی پر فضیلت کو بھی مبنی کرتے ہین اور
امام مالک بن انس و بعضے دیگر اکابر اہل سنت و جماعت سے حضرت علی و عثمان رضی اللہ عنہما کے درمیان توقف مروی ہر مالک بن انس رح
سے پوچھا گیا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد افضل کون ہر کہا کہ ابوبکرؓ پوچھا کہ پھر کہا کہ عمرؓ پوچھا کہ آگے علیؓ و عثمانؓ مین کیا کہتے ہو
کہا کہ جن ائمہ و پیشوایان دین کو مین نے پایا ہر کسی کو نہ دیکھا کہ ان دونون مین سے کسی کی فضیلت دوسرے پر کہتا ہو
اقول شاید یہ مطلب ہو کہ مین نے کسی کی زبان سے اِس بارہ مین نہین سُنا و لیکن ظاہر یہ کہ توقف ہر - امام الحرمین کا بھی
یہی مذہب ہر - اور امام ابوبکر بن خزیمہ کہ نقاد محدثین سے ہر فرمایا کہ علی رضی اللہ عنہ افضل از عثمان ہین اور یہی اہل کوفہ
سے منقول ہر اور انہین مین سے سفیان ثوری ہین جیسا کہ مقدمہ ابن الصلاح و جواہر الاصول مین ہر اور نووی نے شرح
صحیح مسلم مین اسکو نقل کر کے کہا کہ صحیح و مشہور تفضیلت بترتیب خلافت ہر اور نووی رح نے اصول حدیث مین کہا کہ افضل
اصحاب علی الاطلاق ابوبکر پھر عمر رضی اللہ عنہما ہین اسپر اہل سنت کا اجماع ہر اور قسطلانی نے شرح صحیح بخاری مین
لکھا کہ بعض نے نقل کیا کہ ثوری رح نے آخر عمر مین اپنے قول سے بطرف قول جمہور رجوع کیا واللہ اعلم - واضح ہو کہ
خلافت علی کرم اللہ وجہہ مین جو بعضے صحابہ رضہ نے آپ سے محاربہ کیا اور بعض نے آپ کی نصرت نہ کی تو یہ آپ کی خلافت
حقہ مین مضر نہین ہر کیونکہ کسی کو آپ کی خلافت و بیعت مین کلام نہ تھا بلکہ ان لوگون نے آپ پر اِس امر کا انکار کیا کہ
آپ نے قاتلان عثمان رضہ سے قصاص نہین لیا بلکہ عوام الناس مین بعض نے زعم کیا کہ شاید آپ کو بھی ناگوار نہین تھا کہ
عثمانؓ قتل کیے جاوین - اور ظاہر اجتہاد یہ تھا کہ قاتلون سے قصاص لیا جاوے اور حق اجتہاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ
کے ساتھ تھا جیسا کہ فقہ اکبر مین اپنے مقام پر ترجمہ گذرا ہر لیکن اجتہاد مین خطا پر بھی ثواب ہر اور مواخذہ نہین ہر واللہ
مروی ہر کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ افسوس کرتے کہ یہ فتنہ عجیب ہر کہ جسمین سخت تحیر واقع ہوا ہر اور
کہتے کہ قولہ تعالی واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ الآیہ اِس کلام پاک کو ہم نہین جانتے تھے کہ اسکی تاویل
ہم لوگون پر ہوگی کہ فتنہ ظالمون ہی پر مخصوص نہ رہا بلکہ عام ہوگیا اور معاویہ رضہ نے عین قتال مین قرآن پاک
بلند کیا یعنی یہ کلام پاک ہمارے تمہارے درمیان حکم ہر اسکو حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے مان لیا
اور تحکیم منظور کر لی پس ظاہر ہر کہ کسی کو آپ کے صدق خلافت مین کلام نہین تھا بلکہ امیر معاویہ رضہ کو مطالبہ قاتلان
عثمان رضی اللہ عنہ کا تھا - اور انھون نے اہل شام کو جوش دلا دیا کہ وہان کے مسلمان فوج عظیم ہوگئی اور حضرت
امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے موافق اپنے اجتہاد حق کے اسوقت قاتلون سے مواخذہ نہ کیا بلکہ معاویہ

معزول کرنا چاہا پس ایسی حالت مین جب دیکھا کہ بعد معزولی کے پھر مجھسے مطالبہ کچھ بھی نہ ہوسکیگا تو علم بغاوت بلند کیا۔
پھر بعض عوام الناس کہتے ہین کہ جناب امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے تدبیر بن نہین پڑی تو خوب واضح ہو کہ یہ کلمہ
بیہودہ ہی اگر اسکی مراد یہ ہی کہ تدبیر حق نہ تھی تو جھوٹا کذاب ہی اور اگر یہ غرض ہی کہ تدبیر حق سے تجاوز لبغرض مصلحت نہوا تو یہ
شان اس مرکز دائرہ حق کرم اللہ وجہہ کی نہ تھی بالجملہ ہم یقین جانتے ہین کہ جناب مرتضی علی کرم اللہ وجہہ ہر حال مین حق پر
تھے اور جس نے آپ سے محاربہ و مناقشہ کیا اُسنے خطا کی غیر ازینکہ ان خطاوار لوگون کی خطا ماخوذ نہین ہی بوجہ اسکے کہ
یہ لوگ اہل علم و اجتہاد تھے۔ قال القاری رحمہ اللہ ظاہر دلالت تو موجب ہی کہ جس نے امام المسلمین کا خون عمداً براہ فساد
بہایا اور اسکو قتل کیا اس سے قصاص لیا جاوے اور واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم یہ گمان نہین کرتے تھے کہ ان کمبخت باغیون نے جو
عثمانؓ کو گھیرا ہی یہ انکو شہید کرینگے اور ظاہر مین یہ باغی لوگ یہی کہتے تھے کہ ہم خلعت خلافت اُتارینگے یا ہماری یہ باتین منظور کرین
تو اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم یہ یقین نہ کرتے تھے کہ ایسے بڑے امام خلیفہ برحق و صحابی مکرم کا خون کرینگے اور باغی لوگ انکی بزرگی و
فضل و کمال کا صریح اقرار کرتے تھے آخر ذرجس رات مین حضرت عثمانؓ شہید ہونگے اُس روز باغیون کے کلمات خونی سُنے
جاتے تھے اور حضرت عثمانؓ نے بھی خبر دی کہ مین نے رسول اللہ صلعم کو دیکھا آپ مجھے بشارت اپنے پاس آنیکی دیتے ہین اور آخر
ہوا جو ہوا پھر تو باغیون نے فساد عظیم برپا کیا اور آخر صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خوشامد کرکے امام بنایا اور چاہا کہ باغیون سے
قتال کرین ولیکن وے صلح پر راضی ہوگئے ولیکن ہنوز انکے مددگار و معاون بصرہ و کوفہ و مصر وغیرہ مین موجود تھے۔
پھر واضح ہو کہ مسلمانون کے لیے امام ہونا واجب ہی اور اسپر تمام امت کا اتفاق ہی اور یہ اہم واجبات سے ہی کیونکہ بہت سے
احکام شرعیہ امام پر موقوف ہین مانند جمعہ و عیدین و حدود و ادر اخذ اموال زکوٰۃ و عشور وغیرہ اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے
اسکو سب امور پر مقدم کیا حتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن پر مقدم کیا تاکہ امام المسلمین نماز جنازہ پڑھاوے اور
انتظام مستقیم رہے اور چاہیے کہ امام ظاہر ہو کہ لوگ اسکی طرف رجوع کرین اور وہ دار الاسلام کی حفاظت کرے اور
لشکرون کو آراستہ رکھے اور مفسدون سے بچاوے مسلمان آزاد عاقل بالغ صاحب شوکت و قدرت و شجاعت ہو
علم و عدالت و کفایت رکھتا ہو۔ اور نہین جائز ہی کہ مخفی ہو اور ظالمون و دشمنون کے ڈر سے پوشیدہ ہو اور ایسے
وقت کا انتظار کرے کہ جب میدان صاف ہو اور شر و فساد منقطع ہو اور عدل و انتظام لوگون مین قائم ہو کیونکہ
امام کی اسوقت کچھ حاجت نہین ہی بلکہ اسوقت حاجت ہی کہ جب ظلم و فساد زیادہ ہو چنانچہ اہل السنۃ والجماعۃ کے
نزدیک آخر زمانہ مین جب روے زمین ظلم و جور سے بھر جائیگی تو اُسوقت اللہ تعالی مہدی آخر الزمان کو پیدا کریگا
جو اولاد فاطمہ رضی اللہ عنہا سے ہونگے اور وہ زمین کو عدل و انصاف سے بھر دینگے جیسے ظلم و جور سے بھری تھی
برخلاف شیعہ فرقہ کے کہ جو کہتے ہین کہ امام حق بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علی بن ابی طالب پھر حسن بن علی
پھر حسین پھر علی بن الحسین پھر محمد باقر بن علی پھر جعفر صادق بن محمد پھر موسی کاظم بن جعفر پھر علی الرضا بن موسی
پھر محمد بن علی الرضا۔ پھر علی التقی بن محمد التقی پھر حسن عسکری بن علی۔ پھر انکے بیٹے محمد المہدی ہوئے یہی مہدی
آخر الزمان ہین لیکن اِنکے وقت مین دشمنون کا غلبہ تھا اور ظلم و جور زیادہ تھا تو اعداء کے خوف سے غار سرمن رأی مین

مختفی ہو گئے پھر آخر زمانہ مین نکلینگے اور بعض نے دعوی کیا کہ قرآن بھی اپنے ساتھ لے گئے ہین - اور یہ سب ظنون باطل وعقائد واہی ہین کیونکہ جب قرآن وہی لیگئے تو تمام مخلوقات انسانی جو دنیا مین موجود ہر اس جہت سے معذور ہو کا اسنے کی کتاب گم ہر ولیکن یہ فتنہ جو ارین عبد اللہ بن سبا نے اسواسطے اختراع کیا کہ مانند یہود ونصاری کے اہل اسلام کے حق مین بھی یہ الزام قائم ہو کہ اِنکے پاس بھی کتاب الہی نہین موجود ہر ولیکن کچھ الزام قائم نہوا اسلیے کہ یہ فرقہ تو بہت زمانہ پیچھے پیدا ہوا اور قرآن مجید تو اصحاب کبار رضی اللہ عنہم کے زمانہ بلکہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے سینون مین حفظ تھا اور لاکھون حافظ موجود اور کرورون نقل کرنے والے ہر زمانہ مین متواتر تھے ہی حتی سے کسی فرقہ کو یہ جرأت ہی نہوئی کہ اِس سبائی فساد کا کچھ بھی نتیجہ الزامی ہو سکتا ہر - پھر سوا ے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے یا چھ مہینہ تک امام حسن رضی اللہ عنہ کے باقی ان ائمہ اطہار مین سے امامت علم دین کی سوا سے امامت مسلمین وخلافت مومنین کسی کو بالبداہت حاصل نہ تھی اور یہ دعوی کہ اِن بزرگون نے تقیہ کر لیا تھا بالکل بیکار ہر کیونکہ فرض کرو کہ تقیہ کر لیا لیکن اِس سے حصول خلافت تو نہوئی - پھر امام مہدی کا مختفی ہو جانا اِسطرح کہ سواے فرضی وجود کے کہین نام ونشان نہین ہر تقیہ کے باوجود اسکی کیا حاجت تھی کیونکہ اِس صورت مین تو ہونا ونہونا دونون برابر ہر اور غایت یہ کہ اعداء کے خوف سے دعوی امامت نہ کرتے حالانکہ امام المسلمین سے تو کسی وقت چارہ نہین ہر اور خصوص فساد کے وقت بہت زیادہ حاجت ہر - بالجملہ یہ اوہام اِسقدر ظاہر البطلان ہین اور اِسکے مفاسد اِسقدر کھلے ہوئے ہین کہ زیادہ بیان کی حاجت نہین ہر - اور حق صریح اور اعتقاد صحیح یہ ہر کہ اللہ تعالی نے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا اور آپ پر قرآن پاک نازل کیا اور آپ کے واسطے خیر الامم اصحاب کبار پسند کیے رضی اللہ عنہم اور آپ کا دین سب ادیان پر بذریعہ خلفاے راشدین کے غالب کر دیا اور قرآن مجید اہل ایمان کے سینون مین محفوظ فرمایا اور قیامت تک آپ کا دین غالب وباقی رکھا اور اہل ایمان واسلام اعتقاد دین مجتمع ہین اور جو پھوٹ گیا مانند خوارج وروافض وغیرہ کے وہ گمراہ ہر اور سواد اعظم بفضل الہی سے اہل السنۃ والجماعۃ ہین پس لازم ہر کہ جو عقائد حقہ بیان ہوئے اِنپر دل سے مستقیم ہو واللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم - اب ایک بیان اور باقی رہا کہ ایک باب یہ کہ معصیت کا استحلال کفر ہو جاتا ہر پس لازم ہر کہ جب اللہ تعالی ایمان عطا فرماوے تو اِسکی حفاظت کرے اور کوئی ایسا امر نہ کرے جو کفر ہر پس مین نفیس فوائد کو شرح عقائد قاری وغیرہ سے لکھتا ہون

باب اقوال وافعال کفر وانواع توبہ

جب قطعی دلیل سے کسی چیز کا معصیت ہونا ثابت ہو خواہ معصیت صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو تو اِسکو حلال کر لینا کفر ہر اسی طرح اسکی استہانت کرنا یعنی حقیر وآسان سمجھنا بے پروائی کر کے مباحات کی طرح اِسپر عمل کرنا کفر ہر اور اسیطرح شریعت حق سے استہزاء کرنا کفر ہر - شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ بالجملہ تحقق ایمان کے ساتھ چند امور کا اثبات

ملا ہوا ہی جسکے ہونے سے ایمان مین خلل ہوتا ہی بالاتفاق مثلاً ایمان کے ساتھ لازم ہی کہ بت کے لیے سجدہ ترک کرے
اور کسی نبی کو قتل نہ کرے یا کسی نبی کی شان مین حقارت و خفت نہ کرے یا مصحف مجید یا کعبہ کی تحقیر نہ کرے۔
اسی طرح جسپر اجماع ہو اُسکو دین سے جانکر انکار کرنا کفر ہی اور ابن الہمام رح نے کہا کہ حنفیہ رحمہم اللہ نے ایسے شخص کی
تکفیر کی جس نے کسی فعل سنت کو بوجہ استخفاف کے ہمابر ترک کیا بسبب اسکے کہ سنتون کو رسول اللہ صلعم نے بزیادت
کیا ہی یا کسی فعل سنت کو قبیح خیال کیا مثلاً کسی نے اپنے عمامہ کا چھور حلق کے نیچے کیا یا مونچھین خوب کتر دین -
قال القاری اسی واسطے امام ابو یوسف رح سے مروی ہی کہ آپ نے ذکر کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوکی کو محبوب
رکھتے تھے تو ایک نے کہا کہ مین تو اسکو نہین محبوب رکھتا ہون پس امام ابو یوسف رح نے اسکے مرتد ہونے کا حکم کیا
مترجم کہتا ہی کہ شاید وجہ حکم ارتداد کی معارضہ و استخفاف ہی جو اس کہنے والے کے کلام مین ہوگا جسکو راوی نے
نقل نہ کیا بر تقدیریکہ یہ روایت صحیح ہو اور خالی پسندیدگی پر یہ حکم مشکل ہی کیونکہ کسی چیز کی پسند طبعی ایک نوع غیر اختیاری
ہی جیسے اپنی عورتون مین سے کسی سے محبت زیادہ ہونا اور کسی سے کم ہونا غیر اختیاری ہی اور اسمین آدمی معذور
ہی کما صح فی الحدیث اور یہی ائمہ کا مختار ہی اور دوم پسند بوجہ پسندیدگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور یہ لازم ہی
پس ظاہر یہ کہ اس شخص نے اسی کا استخفاف کیا - پھر واضح ہو کہ فقہاء نے ہر قسم کے کلمات کفر جنسے آدمی مرتد ہو جاتا
ہی فصل فصل کر کے جمع کر دیے ہین - اور یہان دو مقام ہین ایک یہ کہ ان کلمات کفر یا برتاؤ کفر سے کہنے والے یا فعل
کرنیوالے کا کیا حال ہی دوم یہ کہ مفتی سے جب فتوی پوچھا گیا تو اسنے موافق سوال کے حسب شریعت فتوی دیا
پس شیخ ابن الہمام و علی قاری وغیرہ نے نقل کیا کہ جو استفتار و مسئلہ متعلق بکفر ہو اگر اسکے ننانوے احتمال کفر
کے ہون اور ایک احتمال ایسا ہو کہ جس سے کفر کی نفی ہوتی ہی تو مفتی و قاضی کے واسطے یہی اولی ہی کہ اسی احتمال پر
عمل کرے جس سے کفر لازم نہین آتا کیونکہ ہزار کافرون کے باقی چھوڑنے مین اگر خطا ہو جاوے تو اس سے بہتر
ہی کہ ایک مسلمان کو فانی کر دے - اقول مفتی کا یہ عمل اسوقت نافع ہوگا کہ سائل اسی پر ہو ورنہ وہ توبہ کرے -
اور قاری رح نے کہا کہ واضح رہے کہ تکفیر کا باب ایسا ہی کہ اسکو کھولنے مین محنت عظیم و فتنہ جسیم ہی اور مخالفت درکار
اور دلائل متعارض و متناقض ہین اور لوگ اس باب تکفیر مین تین مرتبہ پر ہین انا نجملہ ایک گروہ کہتا ہی کہ اہل قبلہ
مین سے ہم کسی کی تکفیر نہین کرتے ہین پس یہ گروہ تو تکفیر کی بالکل نفی کرتا ہی باوجودیکہ ہم جانتے ہین کہ اہل قبلہ مین
منافق بھی ہین جو یہود و نصاری سے زیادہ اسلام مین مضر ہین اور بعض انہین سے موقع پا کر ظاہر کر دیتا ہی پھر تکفیر
کی نفی تمام کیونکر صحیح ہوگی علاوہ ازین مسلمانون کے درمیان اس بارہ مین خلاف نہین کہ اگر کوئی شخص تمام
واجبات ظاہرہ متواترہ سے اور محرمات ظاہرہ متواترہ سے انکار کرے تو اس سے توبہ کرائی جاوے اگر توبہ
کر لے تو بہتر ورنہ وہ کافر مرتد قتل کیا جاویگا - اور اسی وجہ سے بہت سے امامون نے اس کلمہ سے انکار کیا
کہ ہم کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہین کرتے بلکہ صواب یہ رکھا کہ ہم ہر گناہ پر تکفیر نہین کرتے ہین برخلاف خوارج کے جو
ہر گناہ پر تکفیر کرتے ہین پس حاصل تین فریق ہوئے ایک خوارج جو ہر گناہ پر تکفیر کرتے ہین دوم جو کسی گناہ پر

اہل قبلہ کی تکفیر نہین کرتے ہین سوم متوسط کہ خاص وجوہ مین تکفیر کرتے ہین - مترجم کہتا ہو کہ اگر کہا جاوے کہ امام ابو حنیفہ
نے کہا کہ ہم اہل قبلہ مین سے کسی کی تکفیر نہین کرتے ہین خواہ کوئی گناہ کرے بشرطیکہ گناہ کو حلال نہ کرتا ہو - اور
اسی کے مانند شافعی رح سے مروی ہو - قاری رح نے کہا کہ شارح عقائد نے لکھا کہ ایک انکا یہ قول عدم تکفیر اہل قبلہ
اور دوسرا قول یہ کہ جو قرآن کے مخلوق ہونے کو یا دیدار باری تعالی آخرت مین محال ہونے کو اعتقاد کرے یا
شیخین رضی اللہ عنہما کو تبرا کرے یا انپر لعنت کرے تو کافر ہو تو ان دونون قول مین جمع کرنا مشکل ہو اور ایسا ہی شارح
مواقف نے کہا کہ جمہور متکلمین و فقہا اس بات پر ہین کہ اہل قبلہ مین سے کوئی تکفیر نہ کیا جاوے اور کتب فتاوے
مین مذکور ہو کہ شیخین رضی اللہ عنہما پر تبرا کرنا کفر ہو اور ایسے ہی انکی امامت کا انکار کفر ہو اور شک نہین کہ ایسے مسائل
مدرمیان جمہور مسلمانون کے مقبول ہین پس ان دونون قول مین صورت جمع بیان کرنا مشکل ہو انتہی - اور قاری رح نے
اس اشکال کو اسطرح دفع کیا کہ جسپر متکلمین کا اتفاق ہو کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کیجاوے یہی ماخوذ ہو اور جو فتاوی مین نقل کیا
یہ نقل بدون اظہار دلائل کے اور بدون بیان نام قائل کے صرف ناقل سے حجت نہین ہو سکتی ہو کیونکہ مسائل اعتقادیہ
مین مدار دلائل قطعیہ پر ہو - اور شیخ ابن الہمام رح نے فتح القدیر مین اس طریقہ سے جواب دیا کہ واضح ہو کہ ہمنے بعض اہل بدعت
کا کفر ذکر کیا باوجودیکہ امام ابو حنیفہ و شافعی سے تمام اہل بدعت کی عدم تکفیر اہل قبلہ کی ثابت ہو تو محمل اسکا یہ ہو کہ جس امر
معتقد پر کفر کا حکم ہو معنی یہ کہ یہ معتقد بذات خود کفر ہو تو جو کوئی اسکا قائل ہو وہ کفر کا قائل ہو اگرچہ اسکی تکفیر بنا بر این
نہ کیجاوے کہ اسنے طلب الحق مین اپنی حد بھر کوشش کی اسکو یہی معلوم ہوا لہذا تکفیر نہ کیجاوے پھر ایک مشکل ہو کہ
ائمہ نے یہ جزم کیا کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز باطل ہو تو اسکا جواب یہی ہو سکتا ہو کہ شاید باطل ہونے سے مراد یہ کہ
حلال نہین ہو تو اس سے انکے پیچھے نماز صحیح ہو سکتی ہو اگرچہ ایسا کرنا حلال نہو اور اگر یہ مراد نہ لیجاوے تو مشکل ہو انتہی
قاری رح نے کہا کہ نماز باطل ہونے کا حکم احتیاطی ہو جیسے فقہا نے کہا کہ حجر کا استقبال کر کے نماز باطل ہو حالانکہ
انکو یہ جزم نہین کہ حجر خارج کعبہ ہو بلکہ طواف کعبہ مین حکم دیا کہ حجر کے وراء سے طواف واجب ہو یعنی حجر کو داخل طواف
کرنا چاہیے - قال المترجم استقبال قبلہ مین حجر کا قبلہ سے ہونا یقینی نہین ہو تو مظنون کا قبلہ کرنا نہین جائز ہو لہذا
بطلان نماز بوجہ اسکے ہو اور طواف مین مظنون کو داخل کر لینا احتیاط ہو پس قاری رح نے برعکس کر دیا والسواب
و مع ہذا چاہیے کہ کہا جاوے کہ اہل اہواء کی تکفیر معلوم ہو ولیکن ایک قسم کا عمل معارض ہو لہذا تکفیر نہین کیجاتی ہو
اور مترجم کہتا ہو کہ مروی امام ابو حنیفہ رح سے عدم تکفیر ہو اور تکفیر تفصیل یعنی منسوب بکفر کرنا پس ظاہر یہ ہو کہ ہم ان لوگون
کو کافرون مین اسطرح داخل نہین کرتے کہ انکو کافرون کی طرف منسوب کر دین پس یہ بچند وجوہ احوط ہو ایک تو کیان
معارضہ دوم فتنہ برپا نہونا جس سے بہت فساد پیدا ہوتے ہین سوم احتیاط در ابقاء ہو نہ در اخراج - پھر یہ جاننا
ہو کہ اہل قبلہ مین سے ہو یعنی وہ قبلہ کے لوگون سے ہو - قاری رح نے کہا کہ مراد اہل قبلہ سے وہ لوگ ہین کہ جو امور
دین کی ضروریات سے ہین جیسے عالم کا حادث ہونا اور مردون سے حشر ہونا اور اللہ تعالی کا ہر ایک کلیات و جزئیات
کا عالم ہونا اور ما تتمہ اسکے مسائل مہمات مین سے کسی کا انکار نہ کرتا ہو - آخر اور مواقف وغیرہ مین ہو کہ ظہر ویا سبب

دین سے وہ عقائد و اعمال مراد ہین جو عام طور پر دین مین ہون جو ہر شخص کو معلوم ہین جنمین کچھ استخراج و استنباط کی ضرورت
نہین ہی۔ پھر حابری رح نے کہا کہ جو کوئی تمام عمر اپنی طاعات و عبادات مین صرف کرے مگر وہ عالم کے قدیم ہونے کا
یا حشر جسمانی کے نفی کا یا اللہ تعالی کے علم جزئیات کا منکر ہو تو وہ اہل قبلہ مین سے نہین ہی۔ اور یہ بھی واضح ہو کہ
اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنے سے اہل سنت والجماعہ کے نزدیک یہ مراد ہی کہ اہل قبلہ کی تکفیر اسوقت تک نہ کیجاوے
جب تک اس سے کوئی ایسی چیز نہ پائی جاوے جو کفر کی علامت و دلیل ہی اور کوئی فعل موجب کفر صادر نہو۔ جب یہ معلوم
ہوا تو جاننا چاہیے کہ ان ضروریات کے متعلق اہل قبلہ مین بعض دیگر اصول مین اختلاف ہی جیسے مسئلہ صفات باری تعالی
و اعمال کا پیدا کرنا اور عموم ارادات اور کلام الہی کا قدیم ہونا اور دیدار آخرت اور مانند اسکے دیگر مسائل حالانکہ عقل ان مین
صرف یہی جائز رکھتی ہی کہ حق صرف ایک ہی ہو سکتا ہی۔ پھر اس حق سے جو مخالف ہوا کافر ہی یا نہین تو شیخ ابو الحسن
اشعری و انکے اکثر اصحاب اسطرف گئے ہین کہ وہ کافر نہین ہی اور اسی طرف امام شافعی رح کا قول مشعر ہی کہ ہم اہل اہواء
کی گواہی رد نہین کرتے سوا بے فرقہ خطابیہ کے کہ وے کذب کو حلال سمجھتے ہین اور منتقی مین امام ابو حنیفہ رح سے ذکر
کیا کہ ہم اہل قبلہ مین سے کسی کی تکفیر نہین کرتے اور اسی پر اکثر فقہاء ہین۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے حق سے
مخالفت کرنے والون کو کافر کہا ہی۔ اور امام رازی رح نے یہ اختیار کیا کہ اہل قبلہ مین سے کسی کی تکفیر نہ کرین۔ بعض
نے قول تکفیر اور قول عدم تکفیر کا جواب یہ دیا کہ تکفیر نہ کرنا متکلمین کا مذہب ہی اور تکفیر کرنا فقہاء کا مذہب ہی پس دونون
قول ایک ہی جماعت کے نہین ہین اور یہ بھی جواب ہو سکتا ہی کہ تکفیر کا قول بدین معنی ہو کہ قریب بکفر ہین جیسے قولہ
علیہ السلام من ترک الصلوۃ متعمدا فقد کفر۔ پس تاویل ہمارے نزدیک یہی ہی کہ قریب بکفر ہو گیا جس نے عمداً
نماز چھوڑی۔ اور قول دوم عدم تکفیر کا شان قبلہ کا احترام ہی پس یہ لوگ فی الجملہ اہل قبلہ ہین اور ہمارے ساتھ موافقت
کرتے ہین۔ مترجم کہتا ہی کہ یہان دو لفظ ہین اکفار کافر کرنا۔ اور تکفیر کفر کی طرف نسبت دینا۔ اور فتاوی وغیرہ کے
باب ارتداد مین یکفر لکھا ہی تو علماء نے اختلاف کیا کہ یکفر بضم اول و سکون ثانی از اکفار ہی کافر کرنا اور اسی کو
شامی رح نے مرجح قرار دیا و لیکن میرے نزدیک انسب یہ ہی کہ بضم اول و فتح دوم و تشدید سوم از تکفیر کہا جاوے
کیونکہ اس صورت مین وفاق زیادہ ہی جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے توفیق دی کہ جن افعال کا کفر بیان کیا گیا مراد یہ ہی
کہ یہ افعال کفر ہین اور انکا قائل ایسی چیز کا قائل ہی جو کفر ہی تو وہ منسوب بافعال کفر ہوا اور ہم اسکو کافر نہین کہتے
ہین و علی ہذا حدیث من ترک الصلوۃ متعمدا فقد کفر۔ مین بھی یہ تاویل بہت معقول ہی کہ تارک صلوۃ نے وہ فعل
کیا جو کافرون کا فعل ہی اور ہم اسکو کافر نہین کہتے کیونکہ دوسری حدیث مین صریح ہی کہ فرق ہمارے و مشرکین کے
درمیان یہی نماز ہی پس جس نے نماز نہ پڑھی اسنے وہ کام کیا جو مشرکین کی حالت سے پیدا ہوتا ہی پس صورت مین کافر
ہوا و علی ہذا جمیع روایات جو اس باب مین متوافق ہوتے ہین۔ خلاصہ اس کلام کا یہ ہی کہ عدم تکفیر کا قول جو امام اعظم
و شافعی وغیرہم سے مروی ہی اسکے معنی یہ ہین کہ ہم باطنی کفر پر جزم نہین کرتے ہین اور فقہاء بلکہ ائمہ سے جو تکفیر مروی
ہی اسکے معنی یہ ہین کہ یہ قول و فعل کفر ہے یعنی ایسا قول و فعل ہو جس کا قائل یا فاعل منسوب بقول و فعل کفر ہی اور یہی

تکفیر ہی یعنی ظاہری تکفیر ہی پس عدم تکفیر از راہ باطن ہی اور تکفیر از راہ ظاہر ہی لہذا اگر ایک شخص نے بدون نیت بد
اعتقاد کے زبان سے یا جوارح سے کوئی فعل جو کفر کی خصوصیات مین سے ہو کیا اور اسکی جورو نے نکاح باطل
ہونے کا دعویٰ کیا تو قاضی حکم دیگا اور اسکی نیت کی تصدیق نہوگی حالانکہ وہ باطن مین کافر نہین ہی و برعکس اسکے
اگر کسی شخص نے ان افعال مین سے کوئی فعل کیا جو کفر ہین اور ایک وجہ سے کفر رفع ہوتا ہی ولیکن اس شخص فاعل
کی نیت درحقیقت وہی ہی جو کفر ہی مگر مفتی و قاضی اسی جہت پر عمل کریگا جس سے ارتداد و کفر رفع ہوتا ہی تو ظاہری تکفیر
نہوئی ولیکن باطنی تکفیر ہی پس مترجم کے نزدیک ائمہ مجتہدین و فقہاء و متکلمین سب مین اتفاق ہی اور متکلمین چونکہ باطنی
عقائد سے بحث کرتے ہین لہذا انھون نے کہا کہ ہم اہل قبلہ مین سے جبکہ وہ اہل درحقیقت ہو کسی کی تکفیر نہین کرسکتے ہین
جب تک کہ وہ صریح کفر نہ کرے اور یہی ائمہ مجتہدین کی مراد باب عقائد مین ہی کیونکہ عدم تکفیر کا قول مثلاً امام ابو حنیفہ سے
فقہ اکبر مین مروی ہی پس اعتقاد باطنی کی راہ سے تکفیر نہین کرتے الا آنکہ صریح و واضح کفر ہو اور حدیث صحیح مین اگرچہ بسیم
آحاد مروی ہی وارد ہی الا ان تروا کفرا بواحا عندکم - یعنی اس صورت مین تکفیر کرو کہ جب کھلا ہوا ظاہر کفر اپنے نزدیک
اعتقاد کرو پس معلوم ہوا کہ تکفیر ایک از راہ ظاہری ہی تو وہی جو فتاویٰ مین فقہاء سے مذکور ہی اور تکفیر ایک براہ
باطنی ہی اور یہی جو اعتقاد مین ائمہ مجتہدین و متکلمین سے مروی ہی پس یہ انتہاء کلام ہی جو مترجم کو ظاہر ہوا و اللہ تعالیٰ اعلم
بالصواب - قاری رح نے ملحقات شرح فقہ اکبر مین بہت سے الفاظ و مسائل ذکر کیے جنکے حکم مین فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ
نے تکفیر کا حکم لکھا ہی ولیکن مترجم انکو اپنے موقع پر ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ مین ذکر کریگا انشاء اللہ تعالیٰ ولیکن
ان گناہوں اور ذنوب سے توبہ کی بحث اس مقام سے نقل کرتا ہون - قاری رح نے لکھا کہ واضح ہو کہ توبہ کا قبول
کرنا اللہ تعالیٰ پر عقلاً واجب نہین ہی بلکہ یہ قبول اسکی طرف سے فضل کی راہ سے ہوتا ہی اور فرقہ معتزلہ جماعت سنیہ
سے خارج ہو کر مخالفت کرتے ہین کہ واجب عقلی ہی - پھر عقلی بحث چھوڑ کر اب شرع مین کلام یہ ہی کہ شرع مین قبول
واقع ہونا کیونکر ہی تو ایک قول یہ ہی کہ قبول اللہ تعالیٰ کی درگاہ سے امید کیا گیا ہی مگر اسپر قطعی جزم نہین کیا جائیگا اور
اسی پر دلالت کرتا ہی قولہ تعالیٰ و یتوب اللہ علی من یشاء - یعنی توبہ کو مشیت پر معلق کیا لہذا جن لوگون نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد مین نکلنے سے تخلف کیا تھا انکی توبہ قبول ہونے مین تاخیر ہوئی اور قولہ تعالیٰ
فرمایا - و آخرون مرجون لامر اللہ اما ان یعذبہم الآیہ - یعنی اللہ تعالیٰ کے حکم کے لیے تاخیر دیے گئے ہین باوجودیکہ
کہ انکی توبہ اخلاص کے ساتھ تھی اور شدت سے روتے اور سخت نادم تھے - مترجم کہتا ہی کہ توبہ الٰہی بندہ پر یہ ہی کہ اسکو
توفیق توبہ کی دی اور اسکی نصرت فرمائی اور مخذول و خوار نہین چھوڑا پس یہ بالقطع اللہ تعالیٰ کی مشیت پر ہی اور
رہا یہ کہ بندہ توبہ کرے تو بعد اللہ تعالیٰ کی توبہ کے ہوتا ہی یعنی آنکہ توبہ کے معنی رجوع کے ہین پس اللہ تعالیٰ نے
بندہ پر رجوع فرمایا یعنی اسکو توفیق دی تو اسکے بعد بندہ توبہ کرتا ہی اور جب تک یہ نہو تب تک بندہ و بکار ہاتی توبہ کرنا
خالی از ندامت و شرائط قلبی ہوتا ہی فافہم - پھر یہ سب جو مذکور ہوا افعال معاصی کی توبہ مین ہی بخلاف کفر سے توبہ
کرنے کے کہ وہ قطعی فوراً قبول ہوتی ہی کیونکہ ہمنے اسکا اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم و سلف صالحین رحمہم اللہ تعالیٰ سے

معلوم کر لیا ہی کیونکہ وے اللہ تعالی کی طرف راغب کرتے اور توبہ کافر قبول ہونے کا قطعی حکم کرتے تھے مع تمام
معاصی کے بعافت ہونے کے کذا ذکرہ القونوی - مترجم کہتا ہی کہ فرق تحقیقی ان دونون باتون مین یہ ہی کہ کفر سے توبہ امر
جزمی بعقائد ایمان ہی بوجہ یقین اجماعی اس امر کے کہ اگر جزم بعقائد ایمانی نہو تو نفاق و کفر باقی ہی پس جب دلی جزم ہوا تو
وہ توبہ قطعی ہوگئی کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا - ماکان لنفس ان تومن الا باذن اللہ یعنی کسی نفس سے ٹھیک نہیں ہوسکتا
کہ ایمان لاوے مگر باذن الٰہی - تو جب وہ ایمان لایا تو قطعی اذن الٰہی سے ہوا پس توبہ از کفر قطعی قبول ہونا معلوم ہی
برخلاف توبہ از فعل معصیت کہ وہ جزم اعتقادی نہین ہی پس جزم قلبی سے خلو ممکن ہی اور یہ بھی ممکن ہی کہ جزم قلبی کے
باوجود اس معصیت کے شرائط قدری سے ہو کہ کسی قدر سزا اسکو دیجاوے اگرچہ آخرت کی سزا سے معافی ہو یا تاخیر مین
ابتلاء و امتحان ہو کیونکہ اسمین کوئی اعتقاد نہین ہی حتی کہ اگر مثلاً معتزلی اپنے کسی اعتقاد ضلالت سے توبہ کرے اگرچہ
وہ کفر نہو وہ توبہ قبول ہی جبکہ اعتقاد ضلالت زائل اور اعتقاد حق آگیا ہو کیونکہ جب جزم نہو تو اعتقاد ہی نہوگا فافہم واللہ
اعلم - قاری رح نے کہا کہ سلف رح جو اپنے نفوس کی توبہ قبول ہونے پر جزم نہین کرتے تھے تو اس معنی مین کہ توبہ کے
شرائط حاصل ہوجانے پر انکو جزم نہ تھا کیونکہ یہ شرائط بہت ہین بخلاف کفر سے توبہ کے کیونکہ ظاہر مین اعتبار مجرد اقرار
کا ہی تو جب اقرار کیا تو ہمنے جزمی حکم دیا کہ قبول ہوئی واللہ اعلم - اقول یہ تو اسوقت ہو کہ کلام ظاہری توبہ مین ہو تو حکم
قبولیت کا بحسب ظاہر ہی اور جب کلام حقیقی توبہ مین ہو تو واللہ اعلم تحقیق وہی ہی جو گذرا یعنی جزم اعتقاد پر توبہ قبول یعنی
یقین ہو اور اصل طلب ہونے پر توبہ قبول ہی ولیکن بوجہ معارضہ نفس و وہم کے اپنے اوپر اعتماد نہین لہذا خواجہ حسن بصری رح
فرمایا کہ لایخافہ الا مومن ولا یامنہ الا منافق یعنی خائف نفاق سے وہی ہوگا جو مومن ہی اور نڈر نفاق سے نہی ہوگا جو منافق
ہی بالجملہ نفس کی طرف سے مکر کا خوف ہی اور خوف مکر سے مطمئن ہونا کفر ہی - عدۃ المنتقی مین ہی کہ جس نے ایک کبیرہ گناہ
سے توبہ کی حالانکہ وہ دوسرے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرتا ہی تو اول کبیرہ سے توبہ صحیح اور اسپر ماخوذ نہوگا کفار کی جزا
دائم ہی اور مومن کے گناہ کی سزا ختم - شیخ امام ابو منصور ماتریدی رح نے کہا کہ کفر ایک مذہب ہی اور مذہب جزم ہی ہمیشہ
کے لیے لہذا کافر و مشرک دائمی جہنم مین ہی برخلاف اسکے مومن کا ارتکاب کبیرہ کو برا جاننے کے باوجود لوا غلبہ نفس سے
مرتکب ہوا الغرض دوام تو عذاب بھی دوام نہین ہی - امام طحاوی رح نے کہا کہ مستحقین مومنین کے لیے ہمکو امید ہی کہ
اللہ تعالی عفو کرکے اپنی رحمت سے جنت مین داخل کرے - پھر جو کافر اسلام لاوے تو اسکے سابق گناہ عفو ہوجانے
مین اور ان گناہون کے واسطے دوسری توبہ کی ضرورت نہین ہی - سوائے توبہ کوئی چیز ایسی نہین کہ جمیع معاصی سے
پاک کرے پس توبہ ایک نعمت عظمی ہی - ملا علی قاری رح - علماء نے تصریح کی کہ ارکان توبہ کے تین مین اول رکن تو
گذشتہ پر ندامت ہی دوم فی الحال اس گناہ سے بالکل الگ ہونا - سوم آیندہ کے لیے عزم کہ ہرگز نہ کریگا -
افعال مین تقصیر واقع ہوئی اگر خالص حقوق الٰہی مین مثلاً شراب پی تو اس سے توبہ کرے یا نماز ترک کی تو عزم کرے
کہ آیندہ ایسا نہ کریگا اور جو نمازین قضا ہوئین انکو ادا کرے اور اگر مرتکب از حقوق العباد ہین تو دیکھنا چاہیے کہ
یہ حقوق اگر مالی ہون تو اللہ تعالی سے توبہ کرنے کے ساتھ یہ بھی ضرور ہی کہ مالی ذمہ سے پاک ہو خواہ اصلح کرے یہ مال [illegible]

لوگون کو یا اُنکے وکیل یا وارث کو دیدے اور اگر میسر ہو تو اداکی نیت سے بقدر مال کے فقیرون کو دیدے اور
اللہ تعالی سے توبہ کرے تو معذور ہوگا کمافی القنیہ اور اگر کوئی چیز بقدر آن اموال کے اندازہ کرکے صدقہ کر دینے کو
ذمہ سے چھوٹ جائیگا کمافی القنیہ ایضاً - فتاوی قاضی خان سے ظاہر ہوا کہ یہ صدقہ اللہ تعالی کے نزدیک ودیعت ہوگا
کہ قیامت مین اُسکے خصوم کو پہونچا دیا جائیگا اور اگر ذمی وکافر کا مال ہو تو آدمی اسکے عوض قیامت مین معذب ہوگا کیونکہ
ذمی کی طرف سے عفو کی امید نہین ہے - ایک کے ذمہ دوسرے کے حقوق مالی آتے ہین اسنے کہا کہ جو تیرے حقوق
مالی مجھپر ہین اُنسے بری کردے اور تفصیل نہ کی - اسنے بری کیا تو محمد بن سلمہ رح نے کہا کہ سب سے بری الذمہ ہوجائیگا
فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ یہ حکم دنیاوی ہے یعنی سپر محکمہ قضا مین کچھ دعوی نہین ہو سکتا - اور شیخ نصیر رح نے کہا کہ اسی قدر
سے بری ہوگا جسقدر اسکے گمان مین آیا ہے فقیہ رح نے کہا کہ یہ حکم آخرت ہے اور خلاصہ مین کہا کہ حکم دیانت مین امام محمد رح
کے نزدیک کل سے بری نہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک کل سے بری ہوگا اور اسی پر فتوی ہے اور حکم قضا مین بالاتفاق
سب سے بری ہوگا - قاری رح نے کہا کہ یہ فتوی خلاف مختار ابی اللیث رح ہے - فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ غیبت
کرنیوالون کی توبہ کو بعض نے کہا جائز ہے اور بعض نے کہا کہ نہین جائز ہے اور ہمارے نزدیک دو صورتین ہین اگر اسکو
نہین پہونچی جسکی غیبت کی تو چاہیے کہ استغفار کرے بعزم آنکہ اب ایسا نہ کرونگا اور اگر پہونچ گئی تو اس سے معاف
کرالے - ابن العجمی نے کہا کہ اگر اس سے بیان کرنے مین فتنہ ہو تو فقط استغفار کرے - روضۃ العلما مین ہے کہ زانی
نے اگر توبہ کی تو بھی قبول ہوگی اور اگر کسی پر بہتان باندھا تو اسکی توبہ تین باتون پر موقوف ہے - اول جنکے سامنے
بہتان باندھا اُنسے کہے کہ مین نے یہ بہتان کیا تھا دوم جسکے حق مین بہتان کیا اُس سے جاکر عفو چاہے سوم اللہ تعالی
سے توبہ کرے جسکی غیبت کی ہے جب وہ معاف کرے تو اسکے واسطے بڑا ثواب ہے - ملتقط مین ہے کہ ایک کا دوسرے پر
قرضہ آتا ہے اور قرضدار کو ادا کرنے کی استطاعت نہین تو قرضخواہ کے حق مین قرضدار پر باقی رکھنے سے بہت اچھا یہ ہے کہ
اُسکو عفو کردے - باہم سخت کلامی کرنے والون مین ہر ایک پر دوسرے سے استحلال واجب ہے - کرمانی رح نے
منسک مین کہا کہ جب صحیح توبہ کی تو وہ رد نہین بلکہ قطعی مقبول ہے لقولہ تعالی وهو الذي يقبل التوبة عن عباده الآیہ
اور کسی کو یہ کہنا جائز نہین کہ صحیح توبہ کا قبول ہونا اللہ تعالی کی مشیت پر ہے کیونکہ یہ قول محض جہالت ہے کہنے والے پر
کفر کا خوف ہے انتہی غزالی رح نے کہا کہ شک اسکو اپنی توبہ کے صحیح ہونے مین ہو سکتا ہے اور صحیح توبہ تو سنواسے
مقبول ہونے کے رد نہین ہے - آمدی رح کے کلام مین ہے کہ زانی کا آلہ تناسل اگر کٹ گیا یا مرض الموت مین گرفتار
ہوا تو اسکی توبہ باجماع سلف مقبول ہے اور اگر کوئی ایسے مرض مین پڑا کہ آیندہ اسکو اپنی عاجزی کا یقین ہے تو بھی باتفاق
سلف اسکی توبہ گذشتہ پر قبول ہے پس جو مقاصد مین عدم قبول پر اجماع لکھا وہ معتبر نہین ہے - خلاصہ مین لکھا کہ
توبہ وقت یاس کے قبول ہے ایمان نہین قبول ہے یہ روایت مخالف درایت ہے اور صحیح یہ کہ توبہ یاس بھی قبول نہیں
قاری رح نے کہا کہ ہر شخص پر واجب ہے کہ کفریات کو مفصل معلوم کرلے کیونکہ اعتقادات تو مجمل بھی کافی ہین اگرچہ مفصل
اولی ہے لیکن کفریات مین مفصل جاننا ضروری ہے خصوص امام ابو حنیفہ رح کے مذہب مین - اسی واسطے کہا گیا کہ اسلام میں

داخل ہو جاتا تو آسانی سے میسر ہے مگر ایمان کو سلامت رکھنا مشکل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ کلام ظاہرا ایسے بزرگ کا ہے کہ انکو
ایمان کی قیمت بے انتہا معلوم ہو گئی تھی تو وہ اسکو خطرات سے بھی بچاتے تھے اور حق یہ ہے کہ ایمان مشکل ہے اور جب
یہ بیش بہا دولت حاصل ہو گئی تو اسکو برباد نہ کرے اور رہا گناہوں کا حال تو وہ کفر و شرک وغیرہ سب سے آسان ہے
مگر حیف اس دولت ایمان کو کھونا خسارہ عظیم ہے کیونکہ کافر و مشرک نے تو یہ نعمت نہ پائی اور مرتد نے پاکر کھو دی لہذا کفر
سے احتیاطاً ضرور ہے۔ مترجم اقوال و افعال کفریہ میں سے جن پر اعتماد ہے بعض نقل کرتا ہے تاکہ انسے اجتناب میسر ہو
واللہ تعالیٰ ہو الموفق۔ اگر حرام کو اس راہ سے کہ حرام ہے حلال کر لے یا حلال اعتقاد کرے بدون اجازت شرعی
کے تو کافر ہے اور اگر کسی حرام مثلاً شراب خواری کی تمنا کرے کہ یہ حرام نہوتا یا روزہ فرض نہوتا کیونکہ اسپر مشقت پڑتی ہے
تو اسکی تکفیر میں مقام تامل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ تامل ضرور چاہیے کیونکہ تمنا بیان خود متضمن ہے کہ اسنے حرام ہونا شراب خواری
کا مانا اور فرض ہونا روزہ کا مانا اور یہ عین ایمان ہے اور حکمت مخفی سے جاہل رہا تھی کہ علماء کو بوجہ اختصار کے تامل ہے
تو تکفیر خطر ہے بلکہ جہل اسکا اور بے علمی کے ساتھ احکام شریعت میں دخل دینا اسکے ذمہ گناہ ہیں واللہ تعالیٰ اعلم
اپنی جورو سے حالت حیض میں وطی حلال کر لی تو نوادر میں امام محمد سے روایت ہے کہ تکفیر نہوگی یہی صحیح ہے۔ اپنی جورو سے
لواطت یعنی دبر میں وطی کرنے کے استحلال سے تکفیر نہیں اور یہی اصح ہے۔ جس نے اللہ تعالیٰ کی شان میں ایسی بات
بیان کی جو اسکی شان کے لائق نہیں یا اسکے کسی نام پاک سے تمسخر کیا یا اسکے کسی حکم معلوم سے تمسخر کیا یا اسکے وعدہ
ثواب سے یا وعید عذاب سے انکار کیا تو کافر ہے قال المترجم جیسے نصرانی نے بیٹا یا جورو کا بہتان کیا تو کفر ہے اور حکم
کی قید معلوم اسواسطے لگادی کہ اسکو قطعی اسکا حکم معلوم ہو وعلیٰ ہذا وعدہ و وعید بھی قطعی ہو۔ اگر اپنی ذات کے کفر پر راضی
ہوا تو کفر ہے۔ اگر سو برس بعد کافر ہونے کا ارادہ دل میں لایا بالفعل کافر ہو گیا۔ اگر نیت کی کہ روٹی نہ ملیگی تو نصرانی
ہو جاؤنگا تو بالفعل کافر ہو گیا۔ قاری رح نے نقل کیا کہ اگر سوائے قبلہ کے دوسری طرف کو یا بغیر طہارت کے عمداً
نماز پڑھے تو تکفیر ہوگی اگرچہ اتفاق سے قبلہ کی طرف پڑ جاوے یا وہ طہارت سے ہو۔ اقول قاری رح نے یہ مسئلہ
دوسرے مقام پر فتاویٰ صغریٰ و جواہر سے نقل کیا اور اعتراض کیا کہ یہ کفر نہیں ہو سکتا مگر آنکہ یہ کہا جاوے کہ
کفر کا حکم اسوقت ہے کہ اسنے جواز کا اعتقاد کر کے کیا ہو یا بطور استہزاء کے کیا ہو۔ اور محیط میں ہے کہ جس نے غیر قبلہ
کی طرف عمداً نماز پڑھی تو امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ وہ کافر ہے جیسے استخفاف کرنے والا ہوتا ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث
نے لیا ہے اور یہی حکم بغیر طہارت کے نماز پڑھنے کا ہے یعنی جبکہ تعمد سے استحلال کر لے تو کافر ہے ورنہ معصیت فسق ہے۔ اگر
سلطان زمانہ کو عادل کہا تو کفر ہے یعنی جور کا مقابل عدل مراد لیا تو کفر ہے۔ اقول یہ تو اس سلطان کا حکم ہے جو مسلمان ہے
اور اگر کافر ہو تو بدرجۂ اولیٰ کفر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ تکفیر میں زیادہ تامل کی حاجت ہے کیونکہ عدل کے دو مفہوم ہو گئے
ہیں ایک حقیقی کہ وہ تو عدل شرعی ہے اور دوم مجازی پس اگر اسنے حقیقت مراد لی تو خلاف اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ
علیہ وسلم کے ہونے سے کفر ہے اور مجازی مراد سے کفر میں تامل ہے اگرچہ معصیت سخت ہے۔ قاضی عضد رح نے
شرح مواقف میں کہا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کیجاوے الا ایسی صورت میں کہ نفی صانع قادر علیم کے ہو یا شرک

یا انکار نبوت ہو یا جسکا دین مین ہونا بالضرورت معلوم ہو یا ایسی چیز ہو کہ اسپر اجماع ہو اور اگر ما سواے اِسکے ہو تو اسکا قائل بدعتی ہو نہ کافر انتہی مترجماً - اور قاری رح نے کہا کہ واضح ہو کہ ہمارے علمار نے جو کہا کہ اہل قبلہ کی تکفیر کسی گناہ کی وجہ سے روا نہیں ہو تو اہل قبلہ سے مراد خالی قبلہ کی طرف توجہ نہیں ہو کیونکہ پکا رافضی جو دعوی کرتا ہو کہ جبرئیل علیہ السلام نے وحی پہونچانے مین غلطی کی کہ اللہ تعالے نے جبرئیل کو وحی کے ساتھ علی رض کی طرف بھیجا تھا لیکن جب غلطی سے جبرئیل نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو پہونچا دی تو انہین پر استقرار ہو گیا اور بعض نے کہا کہ علی الٰہ ہو تو یہ روافض اگرچہ قبلہ کی طرف نماز پڑھین ہرگز مومن نہین ہین اور یہی مراد ہو حدیث مین کہ من صلی صلوتنا و استقبل قبلتنا و اکل ذبیحتنا فذاک المسلم الذی لہ ذمۃ اللہ و ذمۃ رسولہ فلا تخفروا اللہ فی ذمتہ - رواہ البخاری فی الصحیح - تونوی رح نے کہا کہ اگر کسی نے بطوع خود کلمہ کفر زبان پر جاری کیا اگرچہ اسکا معتقد نہین ہو کفر ہو - یہ عامۃ العلماء کا قول ہو - اور حاوی مین ہو کہ جس نے زبان سے کفر کیا اور اُسکا دل مطمئن بایمان ہو تو وہ کافر ہو اللہ تعالی کے نزدیک مومن نہین ہو - انتہی مترجماً یعنی زبان سے بدون اکراہ و زبردستی واقع ہونے کے کفر کیا - و قال القاری رح یہ باستدلال مفہوم قولہ تعالی من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ الآیہ سے ظاہر ہو ولیکن مترجم کو اِسمین تامل ہو کیونکہ مفہوم سے ثبوت قطعی نہین ہو سکتا تاکہ کفر ہو مگر اتنا کہ یہ حکم قضاءً ہو نہ دیانۃ و ہو الصحیح نتامل فیہ - اگر کسی نے خلافت حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما سے انکار کیا تو کفر ہو جس نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے صحابی ہونے سے انکار کیا تو کفر ہو - خلاصہ مین ہو کہ جسکے دل مین ایسی بات گذرے جو زبان سے بولنا موجب کفر ہو ولیکن اِسنے مکروہ جانا اور زبان پر بھی نہ لایا تو یہ محض ایمان ہو - خلاصہ مین اجناس سے نقل کیا کہ ابو حنیفہ رح سے روایت ہو کہ سواے انبیاء و ملائکہ کے دوسرون پر درود نہ بھیجا جاوے مگر بالتبع اور اگر ایسا کرے تو ہم اسکا نام غالی شیعہ یعنی رافضی رکھتے ہین - جواہر الفقہ مین منکر جہل قبر و میزان و صراط کو کافر کہا ہو اور قاری رح نے کہا معتزلہ عذاب قبر و میزان و صراط کے قائل نہین ہین باوجود اسکے صحیح اقوال مین انکی تکفیر نہین ہو - مترجم کہتا ہو کہ شاید جواہر الفقہ کی مراد یہ ہو کہ قرآن مین جو قرآن و صراط مذکور ہو اس سے انکار کفر ہو اور معتزلہ اس سے منکر نہین بلکہ میزان کے اور صراط کے معنی مین تاویل کرتے ہین - جواہر الفقہ مین ہو کہ جو کوئی قرآن کی ایک آیت کا انکار کرے یا قرآن مین سے کسی چیز مین عیب رکھے یا قل اعوذ برب الفلق یا قل اعوذ برب الناس کے قرآن ہونے سے بلا تاویل منکر ہو تو کفر ہو - جو قطعی حرام کھانے پر بسم اللہ پڑھے کفر ہو - امام رازی رح نے کہا کہ جس نے اللہ تعالی کی عبادت بامید جنت یا بخوف دوزخ کی باین حیثیت کہ اگر جنت یا دوزخ مخلوق نہوتی تو اللہ تعالی کی عبادت نہ کرتا تو یہ کفر ہو - جواہر الفقہ مین ہو کہ جس نے فرض اجماعی مانند نماز روزہ زکوۃ و غسل جنابت سے انکار کیا تو کفر ہو اور قول ایسے ہی جس نے محرم اجماعی سے انکار کیا جیسے شرابخواری و زناکاری و قتل نفس ناحق عمداً و سودخواری وغیرہ تو بھی کفر ہو - خزانۃ النجاۃ مین ہو کہ جس نے کہا کہ اچھا وہ مرد کہ نماز نہین پڑھتا تو کفر ہو - فتاوی صغری مین ہو کہ جس نے کہا کہ علم کوئی چیز ہو مین کیا جانون یعنی استخفاف سے کہا یا اعتقاد کیا کہ علم کی کچھ حاجت نہین ہو یا ایک پیالہ کھیر کا علم سے بہتر ہو تو کفر ہو - ظہیریہ مین ہو کہ جس نے کہا کہ جسکے پاس روپیہ نہو وہ کوڑی کا نہین ہو یہ کفر ہو - مسئلہ تشبیہ مفہوم [illegible]

سے ہو کہ اگر اسنے اپ کو یہود و نصاری سے تشبیہ دی خواہ صورت مین یا سیرت مین اگرچہ بطور خوشدلی و ہزل کے
ہو تو کفر ہی اور خلاصہ مین ہی کہ جس نے مجوسی ٹوپی سر پر رکھی تو بعض نے کہا کہ کفر ہی اور بعض متاخرین نے کہا کہ اگر سردی
کی ضرورت سے ہو یا اس جہت سے کہ گاے اسکو بغیر اس ٹوپی کے دودھ نہین دیتی ہی تو تکفیر نہین ورنہ تکفیر ہی۔ قال
القاری رح اور یون ہی رافضیون کی ٹوپی پہننا مکروہ تحریمی ہی اگرچہ کفر نہو۔ قاری رح نے لکھا اور بعض علمار نے اسپر
اعتراض کیا کہ پھر یہ اُنکی ٹوپی پہننا بھی بدعت ہوگا۔ یہ اعتراض ممنوع ہی اسواسطے کہ ہم کفر کے ساتھ ایسے تشبہ کرنے سے
ممنوع ہین جو اِن لوگون کے شعار سے ہو اور ایسی ہی بدعت منکرہ کے ساتھ اِنکے شعار کی تشبہ سے ممنوع ہین اور ہر ٹی
چیز سے ممنوع نہین ہین خواہ وہ افعال اہل سنت سے خواہ افعال اہل کفر و بدعت سے ہو پس مدار ممانعت کا شعار
پر ہی۔ اور محیط مین کہا کہ دلیکن صحیح یہ ہی کہ مجوسی ٹوپی سے ہر صورت مین تکفیر ہی یعنی خواہ سردی وغیرہ کی ضرورت سے
ہو یا نہو اور سردی کی ضرورت کچھ نہین ہی کیونکہ ممکن ہی کہ اِسکو پھاڑ کر اسکی ہیأت بدل دے۔ قاری رح نے اِسمین
مناقشہ کیا جسکا حاصل یہ کہ بسا اوقات سردی کی ضرورت ہوتی ہی اور آدمی اسکی ہیأت تبدیل نہین کر سکتا خواہ
اسوجہ سے کہ وہ ٹوپی مانگی ہوئی ہی یا بدلنے سے مطلب حاصل نہین ہوتا۔ مترجم کہتا ہی کہ بعض متاخرین کے قول سے
ظاہر ہوتا ہی کہ مراد یہ ہی کہ جب مجوس کی ٹوپی پہننے سے زینت یا مشابہت مقصود ہو تو تکفیر ہی اور اگر کوئی حاجت و غرض
صالح ہو تو تکفیر نہین ہی اور حاجت سے مراد یہ نہین کہ لابدی ہو حتی کہ گاے دودھ نہ دیتی ہو تو اُسکو بھی داخل ضرورت
لیا ہو۔ پھر یہ مسئلہ ہمارے وقت مین بہت واقع ہی اور اسکی توضیح کی مزید حاجت ہی تو جاننا چاہیے کہ تشبہ کسی قوم
سے بحکم ظاہر قولہ علیہ السلام من تشبہ بقوم فہو منہم اپنی حقیقت معنی کے ساتھ اُس قوم سے ظاہری صورت یا باطنی سیرت
مین مشابہت پیدا کرنا مفہوم ہی تو جاننا چاہیے کہ جیسے آدمی کو عرب کا لباس محمود ہی کہ اگر وہ ظاہری صورت مین صالحین
سے مشابہ ہو تو بحکم بشارت حدیث موصوف و دلالات آیات سے اِسکے واسطے فضیلت کاملہ ہی اسی طرح جو شخص کسی
بدکار قوم سے مشابہت کرے اسکے لیے تہدید و خوف ہی پھر مشابہت بھی دو طرح پر ہی ایک یہ کہ پوری صورت مع لباس
وغیرہ کے ایسی بنا وے کہ یکایک قوم کفر یا فسق کا اشتباہ ہو اور کبھی اشتباہ بعض امور کی وجہ سے ہوتا ہی تو اب جاننا
چاہیے کہ ہندوستان مین مثلاً نصارے کے شعار مین سے ٹوپی ہی اور کبھی ٹوپی نہو ولیکن کوٹ پتلون و بوٹ کی
ہیأت اجتماعی سے نصرانی کا شبہہ ہوتا ہی پس اگر کسی نے ٹوپی کے ساتھ ان چیزون کو جمع کیا تو بلاشبہہ وہ متشبہ
بنصاری ہی پھر اگر خالی ٹوپی ہو تو قطعی شعار نصاری کی وجہ سے وہ بھی ایسا ہی ہی اور اگر ٹوپی نہو اور باقی امور ہون تو
وہ بھی متشبہ بنصاری ہی۔ پھر اگر ٹوپی وغیرہ مین علٰحدگی ہو لیکن بوٹ جوتا پہنا تو یہ شعار نہین ہی اگرچہ موجد اسکے
بھی نصاری ہین پس تین صورتین ہین اوّل یہ کہ مباح نوکری کی ضرورت سے ہی تو مضائقہ نہین دوّم یہ کہ اُسنے
بوٹ اپنی آرایش و زینت کے واسطے پہنا تو کراہت تحریمی ہی اور اگر اُس کفر مرغوب مین مناسبت مقصود ہو تو خوف
کفر ہی۔ سوّم یہ کہ اِسنے کسی غرض صالح کے واسطے اُسکو پہنا مثلاً بارش مین کیچڑ سے پاؤن بچاوے یا راہ مین آلام
پاوے یا سردی کی تکلیف سے راحت اُٹھاوے تو اگر ایسا شخص ہی کہ اُسکو دیکھکر لوگ اقتدار کرینگے تو ترک کرے

اور اگر ایسا نہین ہو تو بقدر ضرورت مضائقہ نہین اُسکو استعمال کرے ورنہ عموماً حالت مین مشابہت فاسقین سے پیدا ہوگی واللہ تعالی اعلم - اور عورتون کو مردانہ جوتا اور بوٹ حرام ہو اور اگر کسی نے نصرانی روش پر تاگا باندھکر کہا کہ یہ نصرانی زنار ہو تو کفر ہو کمافی المحیط اور جورو حرام ہوجائیگی کمافی الظہیریہ - مترجم کہتا ہو کہ اب ہندوستان مین اگر کسی نے ایسا کیا تو اُسپر کفر کا فتوی ندیا جاوے کیونکہ زنار اب نصرانی شعار نہین ہو اُسکو محفوظ رکھنا چاہیے واللہ اعلم اگر کسیکے کہ چوری و بدکاری سے تو کافر ہونا اچھا تو یہ کفر ہو کما افتی بمثلہ ابو القاسم الصفار رح کیونکہ اِسنے معصیت کو اگرچہ کبیرہ ہو کفر پر ترجیح دی - جس نے کہا کہ یہ مجوس عیش مین ہین آج کل تو آدمی مجوسی بن جاوے اور دنیاوی عیش اُٹھاوے تو کہا گیا کفر ہو - مترجم کہتا ہو کہ انشاء اللہ تعالی ایسے مسائل علحدہ رسالہ مین جمع کرونگا ومن اللہ تعالے التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم - خلاصہ مین ہو کہ اگر نوروز کے دن مجوس کو ایک انڈا بھیجا تو کفر ہو مجموع النوازل مین ہو کہ نوروز کے دن مجوسی جمع ہوکر خوشی کرتے تھے ایک مسلمان نے دیکھکر کہا کہ اچھی سیرت ان لوگون نے رکھی ہو تو کفر ہو - اور فتاوی صغری مین ہو کہ کسی نے نوروز کے دن اسکی تعظیم کی خصوصیت کرکے کوئی چیز خریدی تو کفر ہو - اور اگر اُسنے یونہی خریدی اور اُسکو نوروز کا خیال نہین ہو تو تکفیر نہوگی - قاری رح نے کہا کہ اگر نوروز کا دن معلوم ہو لیکن اِسنے اپنی ضرورت ضیافت وغیرہ کی جہت سے خریدی تو بھی کفر نہین ہو - فی الجواہر اگر کسی نے کہا کہ میرے پاس ایک بھی ایسا شخص لاکہ جو حلال کھاتا ہو تاکہ مین اُسپر ایمان لاؤن یا اُسکو سجدہ کرون یا اُسکی تعظیم کرون تو کفر ہو - قاری رح نے کہا کہ تعظیم مین تو کوئی وجہ کفر کی نہین ہو اور سجدہ سوائے اللہ تعالی کے غیر کو حرام ہو ہان ایمان البتہ صرف اللہ تعالے و ملائکہ و رسل ہین - مگر ایمان کبھی بمعنی اعتقاد آتا ہو اول ظاہر اِسنے سجدۂ تعظیم و تحیہ مراد لیا ہو جیسا کہ قرینہ سے ظاہر ہو اور سجدۂ عبادت مراد نہین جو اللہ تعالی کے واسطے مخصوص ہو پھر سجدۂ تکریم حرام ہو جیسا کہ قاری رح نے کہا - اور مسئلہ کی تکفیر مین بہت تامل ہو واللہ اعلم - وفی المحیط اگر کسی نے کہا کہ اس خمر مین سے اگر کچھ گرے تو جبرئیل علیہ السلام اُسکو اپنے پرون پر اُٹھا لین تو یہ کفر ہو - قاری رح نے کہا کہ علی ہذا ابن فارض کے قصیدۂ میمیہ خمریہ کی بعض عبارات اور اشعار حائیہ و تائیہ و انکی امثال کے کلمات کفریہ ہین اگر اُنکو معانی ظاہری پر محمول کیا جاوے جیسے ملحدین و اباحیہ کرتے ہین - مترجم کہتا ہو کہ باقی یہ رہا کہ ایسے کلمات و اشعار جنسے ظاہر حقیقت کے معنی لینے پر کفر لازم آتا ہو اور معنی مجازی سے کفر نہین ہوتا ہو حکم ایسے کلمات کا ہو جنکا ظاہر کفر ہو وہی اُنکا حکم ہونا چاہیے اور فتاوی صغری مین ہو کہ جس نے کہا خمر حلال ہو کفر ہو ونحوہ فی المحیط - جو شخص مال حرام سے اس نیت سے صدقہ کرے کہ اُسکو ثواب صدقہ ملی حاصل ہو تو کفر ہو کمافی المحیط - لیکن مترجم نے نیت کی قید اسواسطے بڑھا دی کہ جسکے پاس مال حرام ہو جسکو وہ کسی شخص کو واپس نہین دے سکتا ہو مثلاً مال بذریعہ ناجائز کمایا جاوے اسکی راہ یہ کہ فقرا پر صدقہ کردے جیسا کہ مصرح ہو تو اُس حکم کے موافق صدقہ کرنے مین فرمانبرداری کا اسکو ثواب ہو نہ صدقہ مال کا - اور محیط مین کہا کہ اگر فقیر نے جان لیا کہ یہ مال حرام ہو پھر اُسکو دعا دی تو وہ بھی کافر ہوا اور اگر دینے والے نے بروقت فقیر کے دعا کی آمین کہی تو بھی کافر ہوگا ونحوہ فی الظہیریہ - اگر کسی نے قبیح شرعی کیا اور دوسرے نے کہا کہ خوب کیا تو یہ کفر ہو کمافی الخلاصہ

مترجم کہتا ہو کہ ایک نے کہا کہ ؎ اور ویانت پر تو لعنت کرتو بھی یا قسم * واہمہ خیانت پر تو رحمت کرتو بھی یا قسم * یا ترجمہ اسکا کہا ؎ امر ویانت تجھپہ لعنت بھجے پایا مین نے رنج * وامر خیانت تجھپہ رحمت مین نے پایا تجھسے گنج * تو یہ کفر ہو - قاری رح نے کہا کہ یہ جو نام مشہور ہوگئے ہین مانند عبد النبی وغیرہ کے تو ظاہر کفر ہو مگر جبکہ عبد سے مملوک مراد لیا جاوے - قاری رح نے کہا کہ جو شخص چاہے کہ وہ جمیع اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہو تو اسکو لازم ہو کہ تمام گناہون سے خواہ صغیرہ ہون یا کبیرہ ہون خواہ متعلق باعمال ظاہرہ ہون یا متعلق بافعال واخلاق باطنہ ہون سب سے توبہ کرے پھر اسپر لازم ہو کہ اپنے اقوال وافعال واعمال واحوال کو کفریات وارتداد مین پہنچنے سے بچائے رکھے نعوذ باللہ من ذلک کیونکہ ارتداد سے اعمال صالحہ مٹ جاتے ہین اور خوف سوء خاتمہ کا ہو اور حدیث شریف مین ہو قل آمنت باللہ ثم استقم - یعنی کہہ مین اللہ تعالی کے ساتھ ایمان لایا پھر استقامت رکھ - وہذا آخر ما اردنا من ترجمۃ العقائد والحمد للہ رب العالمین

فروع اعمال وظہور اجتہاد

اعتقادات اصلیہ کا مفصل بیان ہوچکا تو بعد ایمان کے مقتضاے تصدیق ایمانی اسپر عمل صالحات لازم ہو اور پہلے معلوم ہوا کہ دین اسلام جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالی کی طرف سے پہونچایا اسکو اصحاب رسول اللہ صلعم نے تابعین رحمہم اللہ تعہ کو پہونچایا اور تابعین رحمہم اللہ تعالی نے اتباع کو اسی طرح متواتر چلا آیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم برکت صحبت حضرت خاتم المرسلین افضل الخلق اجمعین سے ہر طرح اشرف امت وعادل ہین اور انھین کے وسیلہ سے قرآن الہی ودین ہمکو پہونچا ہو پس ہمکو انکی عدالت کا قطعی اعتقاد ہو اور گمراہ فرقہ خوارج وروافض کا اعتبار نہین جنکا مقصود دین مین افساد ہو - اصحاب رضی اللہ عنہم کے آثار اسلام مین تاریکی ضلالت دور کرنے کے لیے روشن راہ ہدایت ہین اور ایسے ہی اعلام تابعین جو مصداق قولہ تعالی والذین اتبعوہم باحسان الآیہ نے اپنے اساتذہ کے فیض سے وہ کمال حاصل کیا کہ انکے سامنے فتوی دیے اور انکی نظر کیمیا اثر مین مورد تحسین ہوئے رحمہم اللہ اور حدیث شریف مین ہو کہ طوبی لمن رآنی ولمن راے من رآنی الحدیث یعنی یقیناس خوش عیش کی بہار کہا دی اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو جس نے میرے دیکھنے والے کو دیکھا - محاورہ مین جب کسی خوبی کو فہم بیان سے باہر دیکھتے ہین تو طوبی سے تعبیر کردیتے ہین وقد قال تعالی الذین آمنوا وعملوا الصالحات طوبی لہم وحسن مآب - پھر ائمہ اعلام تابعین رحمہم اللہ تعالی کے اتباع صالحین جو تبع تابعین کہلاتے ہین اور اپنے اساتذہ کی جماعت سے ملے رہنے مین صدق دل سے ساعی رہے انکے فیوض برکت سے اسلام مین پچھلون کو ایک مضبوط رسی ہاتھ آئی اور انکے حقوق نے پچھلون کو اسلام مین ایسا گرانبار احسان کیا کہ شکریہ ادا نہین ہوسکتا جزا این دعا کہ اللہ تعالی اپنے فضل عمیم سے انکو اسلام کی طرف سے جزاے جمیل عطا فرماوے وقال علیہ السلام خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم الحدیث یعنی سب زمانون مین میرا زمانہ بہتر ہی پھر جو میرے زمانہ والون یعنی صحابہ رض سے ملے ہوے ہین یعنی تابعین پھر جو انسے ملے ہوے ہین یعنی اتباع تابعین الخ - پس اتباع رحمہم اللہ تعالی کے واسطے یہ فضیلت کافی ہو

لیکن تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ و اتباع وہی ہین جو تابع رہے اور مخالف ہوکر خوارج و روافض کی طرح جماعت چھوڑ کر
الگ نہین ہوئے کیونکہ جو پھوٹ کر نکل گیا وہ تابع نہین رہا بالجملہ ان تین قرون کے واسطے جو جماعت متحدہ ایک
اعتقاد پر تھے حدیث موصوف سے بڑی فضیلت درجہ بدرجہ حاصل ہے ولیکن حدیث مزبور مین ان قرون کے بعد
والون مین صدق و امانت کی کمی ہونا اور دروغ و تن پروری ظاہر ہونا مذکور ہے اور صحیح مسلم کی حدیث حضرت انسؓ سے معلوم ہوا کہ ہر زمانہ
کے بعد دوسرا زمانہ لوگون کا بدتر آتا جاویگا۔ مسئلہ امام ابوحنیفہ اپنے زمانہ کے علماے مجتہدین کی نسبت ہمارے نزدیک
علماء مجتہدین اعظم سے ہین اس جہت سے کہ اجتہاد مین تو سب مجتہدین سے اگر بڑھکر نہون تو برابر ہونے مین کچھ شک نہین ہے
اور اس سے انکار کرنا اہل عناد کا کام ہے پھر امام ابوحنیفہ رح کو دو باتون مین سب پر فضیلت حاصل ہے ایک یہ کہ امام رح
تابعی ہین جنھون نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو بالاتفاق دیکھا ہے جیسا کہ ہمنے مقدمہ فتاوی ہندیہ مین مفصل ذکر
کیا ہے تو حدیث شریف طوبیٰ لمن رآنی الحدیث کے مصداق مین داخل ہین اور یہ فضل عظیم ہے کہ اسمین اپنے معاصرین سے
آپ منفرد ہین۔ دوم یہ کہ اصول اجتہاد و قواعد استنباط کو اول آپ نے اس شان موجود کے ساتھ تعلیم فرمایا اور
امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ اہل فقہ کے لیے ابوحنیفہ خیر مونس ہین یعنی سب سے بہتر ہین۔ پس یہ دونون باتین
بلاشبہہ قوی دلیل فضیلت ہین کہ انمین مناقشہ کرنا انصاف سے خارج ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر انکی تقلید چھوڑنا روا ہوگا
تو جواب یہ کہ نہین یہ کیونکر لازم آیا اسلیے کہ فضیلت امر دیگر ہے اور اجتہاد دوسری چیز ہے اور ہمنے تو عقائد مین ذکر کیا
کہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہے اور تقلید کی بحث اپنے موقع پر آویگی۔ پھر واضح ہو کہ حضرات صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم
بوجہ قرب عہد و کمال ایمان و نور ایقان مدوین اصول اجتہادی و فروع سے مستغنی تھے اور سلامت قلبی سے انھین
اوضاع پر برتاو رکھتے تھے جو قرآن و حدیث مین موجود ہین اور اگر کوئی نیا معاملہ واقع ہوا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا
مشکل صورت مین اجماع ہوجاتا کہ انکا اجماع قطعاً مومنون کا اجماع ہے و آیات بکثرت اسکی دلیل ہین وقال تعالیٰ
اولئک ہم المومنون حقاً زندگی و موت انکے واسطے ایمان کی شہادت ہے اور یہ اجماع قطعی صواب کی دلیل ہے اور
یون ہی تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ بھی قوت صدق و ایقان و تبحر علم قرآن سے اجتہاد مین کافی طاقت رکھنے و تدوین اصول
کے ایسے حاجتمند نہ تھے ولیکن تقدیر الٰہی عزوجل سے بعض فرقہ خوارج و روافض وغیرہ جماعت سے پھوٹ گئے
اور بحکم احادیث آیندہ بہتر فرقہ ہونا مقطوع تھا اور ان اہل ہوا و ہوس کے ناہنجار طریقہ خارج از صراط مستقیم تھے
چنانچہ ان مبتدعین نے اپنی راے ہوا و ہوس کے موافق احکام نکالے جو طریق اجتہاد سے خارج تھے علاوہ اسکے
وقائع و حوادث کا پیدا ہونا قیامت تک چلا جائیگا اور کثرت سے ایسے وقائع ظاہر ہوتے جاوینگے جو ظاہر نصوص
قرآن و حدیث مین صریح مذکور نہین مگر آنکہ دقیق فہم قیاس و اجتہاد سے استنباط ہو سکتے ہین پس ان دونون وجہ سے
یعنی احکام ہوا و ہوس سے بچانے اور آیندہ حوادث و وقائع کے احکام جان جانے کے لیے ائمہ مجتہدین نے
طریقہ اجتہاد بتلا دیا (فضیلت اجتہاد اور رحمت اختلاف) اجتہاد کی بڑی فضیلت ہے اگرچہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے تب بھی
اسکے لیے ثواب جمیل ہے اور ہر شخص بے علم اسکی حقیقت کو نہین پہونچیگا کہ اجتہاد مین اختلاف کیون ہوتا ہے ولیکن

اسکو جہل ایمانی سے یہ جان لینا آسان ہی کہ کفر و ایمان کی راہین وانجام مختلف ہین کفر کی راہ ضلالت جہنم کو منتہی ہی اور ایمان کی راہ مستقیم ہدایت جنت کو منتہی ہوئی ہی اور ایمان وکفر کا مدار اعتقاد پر ہی پس جب دل سے توحید آلہی وصدق رسالت کی تصدیق کی تو وہ راہ ایمان پر چلا اور اسکے برخلاف ہوا تو کفر کی راہ پر روانہ ہوا۔ پھر راہ ایمان لازم فرض ہی کہ طریقہ عبادت اسی موافقت سے ہو جو اللہ تعالی واسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا ہی اور اپنی ہوا وہوس سے نہو کیونکہ جب اپنی راے پر مدار ہوگا تو کافرون کی مشابہت خودرائی مین ہوگئی لہذا قرآن وحدیث کا علم ضرور ہی تاکہ طریقہ معمولی معلوم ہو اور جو نئی بات پیدا ہو اسکا حکم استنباط کرلے اور اگر علم میسر ہوا تو کسی عالم سے پوچھنا و اسکو بتلانا فرض ہی پس جب عالم نے اجتہاد کیا اور اسکو ایک حکم معلوم ہوا تو اسکو اپنے فعل پر ثواب حاصل ہی خواہ یہ حکم اجتہادی متوافق حکم صواب ہو یا نہو۔ لیکن جب مجتہد وہ ٹھیک حکم جو علم آلہی مین ہی پا گیا تو اسپر اللہ تعالی کا دوگنا کرم ہوا کہ ایک تو جہد بلیغ یعنی اجتہاد کی توفیق دی دوم تیجہ اسی حکم کی ہدایت کی جو حق عزوجل کے علم مین ہی اور اگر مجتہد نے جہد کیا اور حکم جو علم الٰہی مین ہی اس سے چوک گیا تو اسپر ایک فضل اجتہاد کا ہی لہذا حدیث مین ہی کہ حاکم نے جب جہد کیا اور صواب کو پہونچا تو اسکے لیے دونا ثواب ہی اور اگر جہد کیا اور صواب نہ پایا تو اسکے لیے ایک ثواب ہی۔ پھر خبردار ہو کہ جو حکم علم آلہی مین ہی وہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نہین معلوم ہو سکتا تو دنیا مین نہین معلوم ہو سکتا کہ کون مجتہد صواب پا گیا یہ صرف آخرت مین ظاہر ہوگا جب ہر اجتہاد مین مجتہد اپنا ثواب پاویگا۔ لہذا دنیا مین ہم لوگ سب مجتہدین کو حق پر یعنی ثواب حاصل ہونے کی راہ پر جانتے ہین اور جس مسئلہ مین دو مجتہد مختلف ہون ہم نہین جانتے کہ انمین صواب وخطا کس طرف ہی لیکن یہ جانتے ہین کہ ثواب ہر ایک کو ضرور ہی اسکو وہ لوگ جو مجتہد نہون یہی سمجھین کہ یہ امام مجتہد ہی اور وہ دوسرا بھی امام مجتہد ہی۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ علماے مجتہدین جن مسائل مین متفق ہین وے مسائل قوی الاعتماد ہین اور جنمین اختلاف ہی تو انکا اختلاف عظیم رحمت آلہی ہی حتی کہ کمزور ضعیف کو باجتہاد امام اعظم رح جب سردی مین نہانے سے مرض لاحق ہونے کا گمان غالب وخوف ہو تو تیمم جائز ہی اور امام شافعی کے نزدیک جب خوف موت یا تلف عضو ہو تب روا ہی پس یہ رحمت عظیمہ ہی کہ ثواب جو اصل مقصود ہی حاصل ہی ولیکن واضح رہے کہ اجتہاد بدون علم کافی کے ہر شخص کو روا نہین ہی اور ہوا وہوس سے دعوی جہل مرکب ہی

کیفیت اجتہاد وتقسیم طبقات

کفوی رح وغیرہ نے طبقات حنفیہ مین لکھا کہ علماے مجتہدین نے تحقیق مسائل شرعیہ وتدقیق نظائر فرعیہ مین جہد بلیغ کیا اور احکام فروع کو ادلہ اربعہ یعنی قرآن وحدیث واجماع سے واعلےار قیاس سے استنباط فرمایا تو انکا اتفاق حجت صالح اور اختلاف رحمت واسع ہی پھر ان مجتہدین مین سے اول طبقہ عالیہ اجتہاد کا ہی جنھون نے بغیر باہمی تقلید اصول وفروع کے اجتہادی اصول قائم کر دیے یہ طبقہ اجتہاد مطلق کا ہی اور انکے مذاہب کے مختلف اشتہار سے حال متفاوت ہی اور منجملہ ان ائمہ کے جنکا مذہب امصار و اعصار مین شائع ومشتہر ہوا ہی ہمارے امام اعظم ابوحنیفہ بن ثابت کوفی اور امام مالک بن انس مدنی وسفیان ثوری کوفی اور ابن ابی لیلی محمد بن عبد الرحمن کوفی اور امام عبد الرحمن اوزاعی شامی اور امام محمد بن ادریس شافعی

و امام احمد بن محمد بن حنبل و داؤد بن علی اصفہانی وغیرہم ہین ولیکن ان سب مین ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد کو یہ خصوصیت ہی کہ جنکی قوت اجتہاد بمعنی کرامت ہی اور انکی صلاحیت ولایت وحسن نیت کے دلائل سے یہی کافی ہی کہ انکے اجتہادیات کتب مین مجتمع اور قلوب انپر متفق و مذاہب انکے آفاق مین مشتہر ہین اور انہین ہمام اقدم امام اعظم ابو حنیفہ رح ہین کہ اول فقہ مین تفریع کی اور باتفاق اپنے شاگردون کے تدوین و تالیف کی۔ حتی کہ امام شافعی رح نے فرمایا کہ الناس کلہم عیال علی ابی حنیفۃ فی الفقہ۔ یعنی لوگ سب کے سب فقہ مین تو ابو حنیفہ کی پرورش پر ہین۔ کفوی رح نے لکھا کہ ہمارے بہت سے اصحاب حنفیہ ملکون و صوبون و شہرون مین پھیل گئے از انجملہ متقدمین اصحاب تو عراق کے شہرون مانند دار الخلافہ بغداد و غیرہ مین تھے و متاخرین مشائخ بلخ و مشائخ بخارا و مشائخ خراسان و مشائخ سمرقند ہیں اور انہین سے مشائخ ری و شیراز و طوس و آذربیجان و ہمدان و بسطام و مرغینان و دامغان وغیرہ شہرہا سے اقلیم ماوراء النہر سے لیکر بلاد ہندوستان تک اور عراق عرب سے لیکر مصر تک بہت گذرے کہ داخل شمار نہین ہین اور انکی تصنیفات و تالیفات بے تعداد ہین ان مشائخ سے علم ابی حنیفہ رح تمام پھیل گیا اور انکی ذات سے افادہ کثیر تھا و قائع و نوازل مین اجتہاد و فتوی انکا معروف ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ اسمین شک نہین کہ باقی ائمہ ثلثہ رح سے بہت زیادہ مذہب امام اعظم پھیلا خواہ اسکے اسباب کچھ ہی ہون۔ مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح نے رسالۂ انصاف مین لکھا کہ امام ابو حنیفہ کے اصحاب مین زیادہ مشہور امام ابو یوسف ہین جنھون نے سلطان ہارون رشید کے زمانہ مین قضاء القضاۃ کا عہدہ اختیار کر لیا تو اسی کے موافق حکم قضا جاری ہونے سے یہ مذہب اقطار عراق و دیار خراسان و ماوراء النہر مین زیادہ مشہور ہوا۔ مترجم کہتا ہی کہ جب حاکم قاضی بدرجہ اجتہاد ہوا اور در حقیقت قاضی وہی ہی کہ مجتہد فقیہ ہو تو بوجہ مجتہد ہونیکے اسپر تقلید حرام ہی لہذا اسنے اجتہاد پر فتوی اور حکم دیا تو لوگون نے اسی کو حاصل کیا جسکے موافق حکم ہوتا تھا۔ پھر واضح ہو کہ مجتہد کی دو قسم ہین ایک مجتہد باجتہاد مطلق اور دوم مجتہد منتسب۔ پھر مجتہد منتسب کی دو قسمین ہین ایک مستقل دوم مقید پھر مقید کے مراتب ہین۔ اور خاتم علماء فرنگی محل لکھنوی نے شیخ احمد بن حجر مکی شافعی کے رسالہ شرح اغارہ نقل کیا کہ امام نووی کی شرح مہذب مین ہی کہ مجتہد یا تو مستقل ہی یا منتسب ہی اور مجتہد مستقل کے شروط مین سے یہ ہی کہ اسکو حاصل ہو فقہ نفس و سلامت ذہن و ریاضت فکر و صحت تصرف و استنباط و بیداری اور معرفت ادلہ واردات مذکورہ در اصول فقہ و شروط ادلہ اور انسے اقتباس بدرایہ و ارتیاض[خلاف غفلت ۱۲] استعمال اور فقہ و انضباط امہات مسائل پس ایسا مجتہد مستقل تو زمانۂ طویل سے معدوم ہی۔[مشق و مشاق ہونا ۱۲] رہا مجتہد منتسب تو اسکی چار قسمین ہین اول یہ کہ وہ اپنے امام کا مقلد نہ دلیل مین ہو اور نہ مذہب مین ہو کیونکہ وہ خود موصوف بصفت اجتہاد مستقل ہی لیکن چونکہ اپنے امام کے طریقۂ اجتہاد کی راہ سے موافقت باجتہاد رکھتا ہی لہذا اسکی طرف منسوب ہی۔ دوم یہ کہ مجتہد مقید بمذہب ہو کہ وہ امام کے اصول کی تقریر مین مستقل ہی لیکن وہ اپنے امام کے ادلہ اصول و قواعد سے تجاوز نہین کرتا۔ اور اسکی شرط یہ ہی کہ عالم ہو بفقہ و اصول و تفصیلی ادلۂ احکام اور یہ کہ مسالک قیاسات و معانی پر بصیر ہو اور قیاس غیر المنصوص علیہ کے استنباط و تخریج مین کامل اور اسکا دیو ساشتاق ہو اس جہت سے کہ وہ اپنے امام کے اصول سے آگاہ ہی اور یہ مجتہد اگرچہ اسمین استقلال ہی لیکن

ایک نوع تقلید سے خالی نہین ہی بوجہ اسکے کہ اجتہاد مستقل سکے بعض ادوات مانند نحو وحدیث مین ناقص ہی اور یہ ہمارے مجتہدین اصحاب الوجوہ کی صفت ہی۔ سوم یہ کہ مجتہد بدرجۂ اصحاب الوجوہ نہ پہونچا ہو ولیکن وہ فقیہ حافظ مذہب امام ہو اسکی تقریر ادلہ پر قائم ہو کہ تصویر وتحریر وتقریر وتمہید وتزییف وترجیح کرسکتا ہو۔ یہ صفت ہمارے بہت سے اصحاب متاخرین کی ہی جو چوتھی صدی کے ختم تک گذرے جنھون نے مذہب کی تحریر وترتیب کی ہی چہارم یہ کہ قائم بحفظ مذہب ونقل ہو اور مشکل کو فہم کرسکے ولیکن وہ اسکی تقریر دلیل وتحریر قیاسات مین ضعیف ہو پس ایسے شخص کا فتوی جو وہ کتب مذہب سے نقل کرے معتبر ہی انتہی ملخصا مترجم کہتا ہی کہ قسم چہارم بھی اقسام مجتہد منتسب مین سے شمار کی ہی اور مقلد محض نہین قرار دی پس شاید کہ اجتہاد حفظ مذہب بین ہی۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے علمائے حنفیہ نے علماء کے سات طبقہ کیے اور انہین سے مجتہدین کی صرف تین طبقہ ہین ازانجملہ طبقہ اول مجتہدین باجتہاد مطلق مثل امام ابو حنیفہ ومالک وشافعی واحمد وغیرہم جو بدون تقلید اصول وفروع کے قواعد اصول کو موسس کرنے اور احکام فروع کو ادلہ اربعہ سے مستنبط کرنے مین مستقل ہین اور کفوی رح نے لکھا کہ سواے اس طبقہ کے غیر مستقل مقلدین کے پانچ طبقہ ہین۔ طبقہ اول ہمارے متقدمین اصحاب مانند امام ابو یوسف ومحمد وزفر وغیرہم کے کہ خود مذہب کے اندر اجتہاد کرتے اور احکام کو ادلۂ اربعہ سے موافق ان قواعد کے جو انکے استاد امام ابو حنیفہ نے مقرر کیے تھے نکال لیتے تھے سو یہ اصحاب متقدمین اگرچہ امام رح کے ساتھ بعض احکام فروع مین مخالفت کرتے ہین ولیکن قواعد اصول مین امام رح کی تقلید کرتے ہین بخلاف امام مالک وشافعی واحمد کے کہ یہ ائمہ تو امام اعظم رح سے اصول وفروع مین مقلد نہین ہین۔ طبقہ دوم اکابر متاخرین حنفیہ جیسے ابو بکر احمد الخصاف وامام ابو جعفر احمد الطحاوی وابو الحسن الکرخی وشمس الائمہ عبد العزیز حلوائی وشمس الائمہ محمد سرخسی۔ وفخر الاسلام علی بزدوی وامام فخر الدین حسن معروف بقاضیخان وصدر اجل برہان الدین محمود صاحب ذخیرہ ومحیط برہانی وشیخ طاہر بن احمد صاحب خلاصہ ونصاب۔ اور انکی امثال جو کہ ایسے مسائل مین اجتہاد کرنے پر قادر ہین جنمین صاحب المذہب سے کوئی روایت نہین ہی اور انکو یہ قدرت نہین کہ امام رح سے اصول یا فروع مین کچھ مخالفت کرسکین بلکہ موافق قواعد واصول صاحب مذہب کے ایسے جزئیات مین استنباط کرتے ہین جنمین صاحب مذہب سے کوئی روایت نہین ہی۔ طبقہ سوم اصحاب تخریج جیسے ابو بکر احمد بن علی الرازی وانکے مانند لوگ جو کہ محض مقلدین ہین انکو اجتہاد کی بالکل قدرت نہین ہی لیکن انکو اصول پر احاطہ ہی اور ماخذ انکے ضبط مین ہین تو اس جہت سے انکو یہ قدرت حاصل ہی کہ کسی قول مجمل کی اور حکم مبہم کے جو دو وجہ کو محتمل ہو اور وہ امام ابو حنیفہ یا اصحاب مین سے کسی سے منقول ہو اسکی تفصیل کرسکتے ہین اسطرح کہ اصول مین نظر کرکے اور اس قول کی امثال ونظائر فروع پر غور ومقائسہ کرکے اسکی وجہ کی تفصیل کرتے ہین طبقہ چہارم مقلدین اصحاب ترجیح جیسے شیخ ابو الحسن احمد القدوری وشیخ الاسلام برہان الدین علی المرغینانی صاحب ہدایہ اور انکی امثال علماء اور انکی شان یہ ہی کہ بعض روایات کو بعض دیگر پر ترجیح دے سکتے ہین اس طرح کہ یہ روایت اولی ہی اور یہ اصح ہی اور یہ اوفق اور وہ ارفق ہی۔ طبقہ پنجم مقلدین جنکو صرف اقوی وقوی وضعیف

وظاہر مذہب وظاہر الروایہ اور روایت نادر وغیرہ مین تمیز کی قوت ہی جیسے شمس الائمہ کردری وجمال الدین حصیری وحافظ الدین نسفی وسواے اِنکے مانند اصحاب متون مختار ووقایہ ومجمع البحرین اور انکی شان یہ ہی کہ اپنی کتابون مین اقوال مردود وروایات ضعیفہ کو نقل نہ کرین اور یہ طبقہ اہل الفقہ مین سے ادنی درجہ کا ہی اور رہے جو ان سے نیچے درجہ کے ہین تو وے ناقص عامی ہین انکو اپنے علماء عصر وفقہاء دہر کی تقلید لازم ہی اور انکو حلال نہین کہ فتوی دین مگر بطور حکایت کے پس جو اپنے علماء کی زبان سے سنا اور فقہاء کے اقوال کو حفظ کیا ہی ان اقوال کو ذکر کردے انتہی ترجما۔ مترجم کہتا ہی کہ کفوی رح نے طبقہ پنجم کے بعد کوئی طبقہ نہین رکھا اور ابن کمال پاشا رح نے انکا چھٹا طبقہ کیا اور کہا کہ یہ طبقہ ایسے مقلدین کا ہی کہ انکو تمیز کی بھی قدرت نہین اور لاغر و فربہ مین بلکہ دائین و بائین مین بھی امتیاز نہین کرسکتے جو پاتے ہین یاد کر لیتے ہین جیسے اندھیری رات کا لکڑیان چُننے والا کہ جو پاتا ہی سمیٹ لیتا ہی تو انکی خرابی اور جو انکی تقلید کرے اُسکی پوری بربادی ہی ذکرہ علی القاری وعمر بن عمر الازہری عنہ۔ مترجم کہتا ہی اس تمام بیان مین مقام اول آنکہ یہ جملہ طبقات سات ہوئے۔ ایک طبقہ مجتہد مطلق۔ پھر پانچ طبقہ جو کفوی نے ذکر کیے پھر ساتوان طبقہ جو ابن کمال پاشا رح نے زائد کیا ہی۔ اُنمین سے اول و دوم و سوم طبقات تو اجتہاد کے ہین اور باقی طبقات مقلدین کے ہین حتی کہ ساتوان طبقہ بالکل بے تمیز مقلدون کا ہی۔ واضح ہو کہ یہان درالمختار مین سہو سے غلطی ہو گئی چنانچہ لکھا کہ قد ذکروا ان المجتہد المطلق قد فقد واما المقید فعلی سبع مراتب مشہورۃ انتہی۔ یعنی علماء نے ذکر کیا کہ مجتہد مطلق تو مفقود ہو گیا اور رہا مجتہد مقید تو سات مرتبہ پر ہی جو مشہور ہین۔ اِسمین دو وجہ سے غلطی ہوئی اول یہ کہ سات مراتب مین مجتہد مطلق بھی داخل ہی۔ دوم یہ کہ مجتہد مقید کے سات مرتبہ نہین بلکہ موافق نقل کفوی رح کے صرف دو مرتبہ ہین اور تیسری مرتبہ سے مقلدون کا درجہ ہی اور اِسمین تو شک نہین کہ آنھون نے ساتوان مرتبہ محض مقلد بے تمیز کا قرار دیا ہی فاضل علامہ مرحوم نے بعد اعتراض مذکور کے کہا کہ صواب یون کہنا تھا کہ اما المقید فعلی خمس مراتب مشہورۃ انتہی مترجم کہتا ہی کہ یہ فاضل مرحوم کا سہو ہی بلکہ صواب یہ تھا کہ یون کہتا کہ واما المقید فعلی مرتبتین ثم دونہما اربع مراتب للمقلدین کما لایخفی یعنی مجتہد مقید کے دو مرتبہ ہین اور بعد اِنکے چار مرتبہ اہل تقلید کے ہین اِنمین کوئی کسی قسم کے اجتہاد کا نہین ہی فافہم واللہ اعلم۔ مقام دوم یہ کہ کفوی وغیرہ نے ہر طبقہ کے تحت مین علماء کو اپنی راے سے درج کیا اور مجتہد منتسب مستقل کا ہمارے یہان کوئی مرتبہ نہین رکھا جیسا امام نووی وغیرہ شافعیہ نے رکھا حالانکہ یہ اِس جہت سے معقول ہی کہ بعض اثر امام مستقل مطلق سے ضرور ہی کہ اُسکے تلامذہ کامل ہون نہ ناقص اور یہ ظاہر ہی فاضل علامہ رحمہ اللہ تعالی نے اپنے رسالہ مین اِس اندراج مین بچند وجوہ مناظرہ کیا۔ ایک یہ کہ اُنھون نے امام ابو یوسف و امام محمد وغیرہ اصحاب امام ابو حنیفہ رح کو مجتہدین فی المذہب قرار دیا کہ امام اعظم رح کے ساتھ اصول مین مخالفت نہین کرسکتے ہین اور یہ بات غلط و خلاف واقع ہی اسواسطے کہ اصحاب رحمہم اللہ کا خلاف کرنا اصول مین قلیل نہین ہی حتی کہ امام حجۃ الاسلام غزالی رحمہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب منخول مین کہا کہ امام ابو یوسف و امام محمد رح نے امام ابو حنیفہ رح کے ساتھ دو تہائی مذہب مین اختلاف کیا ہی انتہی اور شمس الائمہ کردری نے رد منخول مین لکھا کہ امام ابو حنیفہ رح نے جان لیا کہ

یہ دونون رتبہ اجتہاد کو پہونچ گئے ہین اور مجتہد پر لازم ہو کہ صرف اپنے اجتہاد پر عمل کرے نہ دوسرے کے اجتہاد پر
پس انکو حکم دیا کہ میرے قول پر عمل ترک کرو جبکہ تمکو اسکی دلیل ظاہر نہو اور کہا کہ لایحل لاحد ان یاخذ بقولی مالم یعلم من این قلت
(یعنی تمہارا اجتہاد اسکے موافق ہوا)
کسی کو حلال نہین کہ میرے قول کو لے جب تک یہ نجانے کہ مین نے کہان سے کہا ہو پس تقلید سے ممانعت کی اور
معرفت دلیل کی جانب ترغیب دی سو بعض مسائل مین انکو قول ابی حنیفہ رح کی دلیل ظاہر نہوئی اور اسکے برخلاف
انکو امارات اجتہادی ظاہر ہوئے تو انھون نے موافق حکم امام رح کے امام کا قول ترک کیا اور اپنے اجتہاد پر عمل کیا
انتہی مترجما۔ مترجم کہتا ہو کہ یہان سے صاف ظاہر ہوا کہ یہ جو درمختار وغیرہ مین ہو کہ ہر ایک شاگرد نے امام ابو حنیفہ
رح سے ایک روایت کو لیکر قوی کیا ہو انتہی اور بعض نے تصریح کی کہ یعنی امام ابو یوسف و امام محمد و دیگر اصحاب کا خود
کوئی قول نہین ہو بلکہ یہ سب امام ابو حنیفہ رح کے اقوال ہین ہر ایک شاگرد نے ایک ایک قول لیکر اسکی تقویت کی ہو
انتہی تو یہ خلاف تحقیق شمس الائمہ کردری وغیرہ کے ہو اور فاضل علامہ مرحوم نے کہا کہ حق یہ ہو کہ امام ابو یوسف و
امام محمد دونون مستقل مجتہد ہین انکو اجتہاد مطلق کا مرتبہ حاصل ہوا و لیکن انھون نے اپنے امام استاد کی تعظیم و اجلال سے
امام رحمہ اللہ کا مذہب نقل کیا اور انہین کی طرف منسوب ہونا اختیار کیا اور یہین سے محدث دہلوی وغیرہ نے اور
(رسالہ انصاف مین)
میزان مین عبد الوہاب شعرانی رح نے انکو مجتہدین منتسبین مین شمار کیا ہو اول ہی حق و انصاف ہو اور امام اعظم رح
کے اثر برکت کا ظہور صاف ہو اور ایسے امام جلیل الشان کے فیض صحبت سے یہی امید ہو کہ اسکے اصحاب درجۂ کمال
اجتہاد کو پہونچین حتی کہ امام شافعی رح نے کتب امام محمد رح سے فیض حاصل ہونے کا شکریہ کیا ہو اور جو شخص اصول
و فروع مین نظر رکھتا ہو وہ شاگردون کی روایات امام اعظم سے علحدہ اور انکے خود اجتہادات علحدہ پاتا ہو حتی کہ
امام صدر الشریعہ نے شرح وقایہ کے مسئلہ طہر متخلل مین نقل کیے ہین اور نقل صدر الشریعہ معتمد ہو اور کیونکر امام رح سے
اس مسئلہ مین اتنے اقوال متنافیہ کا اجتہاد مجوز ہو سکتا ہو جس سے ایسے امام عظیم الشان کے حق مین منقصت لاحق ہو نعوذ باللہ من
التعصب فی الدین۔ بالجملہ امام مجتہد مستقل مطلق امام اعظم رح ابو حنیفہ ہین اور مجتہد مستقل منتسب امام ابو یوسف و امام محمد
وغیرہ اصحاب امام ہین۔ وجہ دوم نظر کی یہ ہو کہ صاحب طبقات نے اپنی راے سے امام خصاف و طحاوی و کرخی کو
کہا کہ یہ لوگ امام کے ساتھ اصول و فروع مین مخالفت کی قدرت نہین رکھتے ہین حالانکہ انکے اقوال و مذاہب جو اصول
و فروع مین مذکور ہین جسکی نظر اسپر ہو اور ان بزرگون کے احوال سے جو طبقات حنفیہ مین مذکور ہین واقف ہو
اسکے نزدیک یہ قول عدم قدرت کا مردود ہو۔ وجہ سوم نظر کی یہ کہ صاحب طبقات نے شمس الائمہ حلوائی و سرخسی
حتی کہ امام قاضیخان کو تو مجتہد فی المذہب مین شمار کیا اور امام ابو بکر الجصاص رازی رح کو کہا کہ طبقہ سوم مین ہین
بالکل اجتہاد پر قادر نہین ہو یہ صحیح نہین ہو اور امام جصاص بہ نسبت مذکورین کے اقدم و اعلی و ادق النظر و اوسع العلم ہو
وجہ چہارم نظر کی یہ ہو کہ صاحب طبقات نے امام قاضیخان کو تو طبقہ دوم مجتہد فی المذہب مین شمار کیا اور امام قدوری
اور صاحب ہدایہ کو طبقہ چہارم مین داخل کیا یہ اٹکل کی بات ہو صحیح نہین ہو اور امام قدوری کی شان اجل و اعلی ہو
قاضیخان سے اور شان صاحب ہدایہ اگر قاضی خان سے اجل نہو تو کبھی کم نہین ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ خوب کہا کیا کہا

اِنما یعرف ذا الفضل من الناس ذووہ - آدمیون مین سے اہل فضل کو وہی پہچانتا ہی جو خود اِس لائق ہو اور
مثل مشہور ہی کہ ولی را ولی می شناسد - پس واضح ہو کہ یہ مراتب و طبقات جو مذکور ہوے یہ مراتب تو معقول ہین
ولیکن اِن لوگون نے اپنی راے سے ہر ایک طبقہ مین جن ائمہ علمار کو درج کیا اعلی کو ادنی اور ادنی کو اعلی کر دیا کاش
یہ لوگ اِس سے پرہیز کرتے اور ادنی کو اعلی قیاس کرنا تو کم ہی ولیکن اعلی کو ادنی کرنا عیب سخت ہی نعوذ باللہ من ذلک
اور جو شخص ان ائمہ کی شان و تبحر سے وقوف چاہے وہ خود اصول فقہ و اصول حدیث و قرآن پاک و علوم تفسیر و
احادیث شریف و لغت و نحو و معات مسائل فقہ سے وقوف حاصل کرکے اصول و فروع مین ان ائمہ کے اقوال و
اجتہادات پر ذکاوت و فطنت کے ساتھ توفیق و فضل الٰہی جل جلالہ نظر کرے تو اُسکو کچھ وقوف ہو اور خالی الشکل و
قیاس سے پرہیز رکھنا واجب ہی و للہ الحمد فی الاولی و الآخرہ - پھر مترجم کہتا ہی کہ کفوی وغیرہ نے طبقۂ پنجم یعنی مقلدین
ممیزین کے بعد والون کی نسبت جو مقلد بے تمیز ہین یہ کہا کہ اُنکو اپنے علمار عصر و فقہار دہر کی تقلید واجب ہی مین کہتا ہون
کہ یہ قول اِس بنا پر ہی کہ کوئی زمانہ اللہ تعالی کے فضل سے ایسے عالم سے خالی نہو گا جو تمیز پر بالتحقیق قادر ہو یہی صواب
ہی - چنانچہ قاسم بن قطلوبغا کی تصحیح القدوری سے لیکر درالمختار مین نقل کیا کہ اگر تو کہے کہ فقہار کبھی چند اقوال کو
نقل کر دیتے ہین اور اِنہین سے کسی کو ترجیح نہین دیتے اور کبھی تصحیح مین اختلاف کرتے ہین یعنی بعض نے ایک قول کو
صحیح کہا اور بعض نے دوسرے قول کو صحیح کہا تو اِن دونون صورتون مین کیا حکم ہی تو مین کہونگا کہ جس طریقہ سے اُنہون نے
عمل کیا ویسے ہی ہم عمل کرینگے کہ اعتبار کرین تغیر عرف کا اور لوگون کے احوال بدلنے کا اور حکم کا جو لوگون پر آسان
ہو اور جسپر عمل در آمد ظاہر ہو اور جسکی وجہ قوی ہو اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہو گا جو اِسکو صرف گمان سے نہین بلکہ
درحقیقت تمیز کر لے اور جو کوئی تمیز نہ کر سکے اُسکو چاہیے کہ اپنی بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع
کرے جو تمیز رکھتا ہو - فتاوی ولوالجیہ مین ہی کہ لوگ ان دو حالت سے خالی نہین یا تو مقلد محض ہین یا ایسے مقلد ہین
کہ جنکو لیاقت نظر کی ہی پس اول گروہ پر تو لازم ہی کہ اسی قول کی اتباع کرین جسکو مشائخ نے صحیح کہا ہی اور دوسرے
گروہ کو اختیار ترجیح و تصحیح کا ہی اور اِسپر واجب ہی کہ جو اِسکے نزدیک مرجح ہو اُسی پر خود عمل کرے اور جب فتوی دے
تو جس قول کو مشائخ نے صحیح کہا ہی اُسی پر فتوی دے کیونکہ پوچھنے والا تو اِس سے وہ بات پوچھتا ہی جو اہل مذہب
کے نزدیک مذہب قرار پایا ہی - دوسرے مقام پر ولوالجیہ مین ہی کہ جو شخص صرف اسیقدر پر اکتفا کرے کہ اُس کا
فتوی یا عمل کسی قول سے یا مسئلہ کی کسی وجہ سے موافق ہو جاوے اور وہ اقوال و وجوہ مین سے جسپر چاہے
عمل کر لے بدون اِسکے کہ ترجیح مین نظر کرے تو اِس شخص نے جہالت کی اور خلاف اجماع کو چاک کر دیا مترجم کہتا ہی
کہ اِس سے ظاہر ہوا کہ مقلد محض کو لازم ہی کہ اپنے قاعدہ و ضابطہ پر دخل نہ کرے بلکہ اپنے زمانہ مین جسکو اہل تمیز سے
پاوے اُسکی طرف رجوع لاوے ورنہ اسلام مین مقلد محض کے دعوی سے فتنہ برپا ہو گا - واضح ہو کہ اجتہاد مطلق
منقود ہونے کی تو جمہور نے شہادت دی اور کہا گیا کہ اجتہاد کا ادنی درجہ بھی امام نسفی رح پر ختم ہو گیا اور ولوالجیہ
کا قول اول جو مذکور ہوا اِسی جانب مشعر ہی اور قاسم بن قطلوبغا کا قول جو درالمختار مین ہی وہ بھی اِس طرف

اشارہ کرتا ہے کہ ہر زمانہ میں شخص منیر ہوگا نہ مجتہد فعلی ہذا یہ شکل سخت ہے کہ وقائع و نوازل قیامت تک سانح ہیں اور
اور انکا وقوع موقوف نہیں ہوا چنانچہ ہمارے زمانہ میں ریل پر نماز وغیرہ کے وقائع جدید بہت ہیں۔ اور مسلمان
کے اعمال کسی وقت بلا تعلق شرع الٰہی نہیں رہ سکتے ہیں پس جب یہ مسائل کتب فتاوی میں موجود نہیں تو انکا حکم
کیونکر استنباط ہوگا کیونکہ استنباط و اعتبار مجتہد کا کام ہے۔ اور علماے حنابلہ نے مصرح کہا کہ کوئی زمانہ اجتہاد سے خالی
نہوگا پس مترجم کے نزدیک اس اشکال کا مخلص نہیں مگر آنکہ اس امر سے وہ لوگ رجوع کریں جو علامہ نسفی رح پر ختم
اجتہاد کے قائل ہیں۔ مولانا بحر العلوم رحمہ اللہ نے ارکان اربعہ میں ختم اجتہاد کے دعوی کو رجم بالغیب کی معصیت
قرار دیا یہ کیونکر معلوم ہوا کہ اجتہاد علامہ نسفی پر ختم ہوا اور اب کوئی نہ پیدا ہوگا جسکو فی الجملہ اجتہاد کی قدرت ہو اسکی
راہ تو صرف اعلام الٰہی عز و جل ہے خواہ قرآن پاک سے ہو یا حدیث شریف سے ہو اور کوئی موجود نہیں ہے پس
یہ قول روا نہیں ہے واللہ تعالی اعلم۔ بالجملہ مذہب حنفیہ میں اصل امام اعظم ابو حنیفہ رح ہیں اور انہیں کے مسلک
اجتہاد پر فی الجملہ اختلاف کے ساتھ اُنکے شاگرد مجتہدین منتسبین ہیں ولیکن اُنکے تلامذہ میں سے امام ابو یوسف
و امام محمد رحمہما اللہ تعالی نے مذہب امام رح کو اپنے استاد کی تعظیم و تکریم کی نظر سے روایت کے ساتھ و بالمشافہہ
نقل و مدون کیا اور اپنے خاص اجتہادات سے بھی افادہ پہونچایا پھر مشائخ و علماء اور بہت سے اولیاء اس
مذہب پر گذرے اور شعرانی رح نے بطریق کشف کے اس مذہب کو جملہ مذاہب مجتہدین سے زیادہ زمانہ تک
برقرار پایا۔ علامہ خیر الدین رملی استاد صاحب الدر المختار نے فتاوی خیریہ میں کہا کہ ہمارے نزدیک مقرر یہ ہوا ہے
کہ فتوی نہ دیا جاوے و عمل نہ کیا جاوے مگر بقول امام اعظم رح اور امام کے قول سے عدول کر کے صاحبین یا اُنمیں
سے ایک کے قول یا غیروں کے قول کیطرف نجاوے مگر جبکہ ضرورت ہو انتہی مترجما۔ اب ضرور ہوا کہ چند امور
معلوم ہوں اول یہ کہ امام رحمہ اللہ کے اقوال کس مستند ذریعہ سے ہمکو پہونچے ہیں اور اگر ایک ہی مسئلہ کے حکم
دو یا زیادہ مختلف روایت امام رح سے مروی ہوں تو انمیں سے کون مستند ہے۔ دوم یہ کہ جن مسائل میں امام رح سے
روایت نہیں تو صاحبین یا دیگر تلامذہ میں سے کس کا قول لیا جائیگا۔ اور اگر تلامذہ سے بھی روایت نہو اور
مشائخ مختلف ہوں تو کیا حکم ہے۔ سوم ضرورت کی جہت سے امام رحمہ اللہ کے قول سے عدول کی کیا صورتیں ہیں
چہارم اہل تقلید و اہل اجتہاد میں فرق ہے۔ واضح ہو کہ اصول میں یہ امر مقرر ہے کہ مجتہد کو تقلید دوسرے مجتہد کی نہیں
جائز ہے لیکن جتنی دیر تک اسکو اپنے اجتہاد کا موقع نہیں ملا اور درمیان میں ضرورت واقع ہوئی تو کیا وہ دوسرے
مجتہد کے قول پر عمل کر سکتا ہے دو قول ہیں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جو اصحاب و مشائخ درجہ اجتہاد پر تھے اُنکے
اقوال اجتہادی ہیں اور جو لوگ اہل تقلید ہیں وہ موافق تصریح ولوالجی رحمہ اللہ المتوفی سنہ ۵۴۰ھ کی دو قسم کے ہیں
ایک محض مقلد اور دوم مقلد جسکو دلائل پر نظر کی اہلیت ہے۔ پس جو مسائل امام اعظم رح سے بروایت واحدہ مروی ہیں
وہ تو متعین اور جنمیں روایات مختلفہ ہیں جیسے وضوء میں داڑھی کا دھونا جو ملاصق بشرہ ہے کسقدر چاہیے تو ان روایات میں سے بعض قول کو
مشائخ کبار و حذاق مجتہدین نے صحیح کہا اور بعض کو مرجح کہا ہے اور بعض انہیں مسائل میں صاحبین وغیرہما سے اُنکے خاص

اجتہادات مروی ہین اور دلائل ہر ایک کے مبین و مصحح ہین - اب جاننا چاہیے کہ مقلد محض ہو یا مقلد لائق نظر موجود
روایات واحدہ امام رح سے عدول نہ کرے الا بضرورت اور اہل نظر بھی فتوی دینے مین عدول نہ کرین اور روایات
متعددہ مین اہل تقلید پر اس روایت کی اتباع لازم ہی جسکی تصحیح کی گئی و لیکن اہل نظر کو اپنی ذات کے لیے ترجیح و تصحیح کا
اختیار ہی مگر فتوی مین تصحیح مذہب کا اعتبار ہوگا الا بضرورت - پھر ان مسائل کے سوا ے جو امام رح سے مروی ہین
خواہ مجتہد مذہب سے ہون یا تخریج مشائخ سے ہون تفصیل ہی جیساکہ آیندہ معلوم ہوگی اور یہ جو کچھ مذکور ہوا باعتبار
اصل کے ہی و لیکن موجودہ حالت مین جو طریق عملدرآمد ہی وہ آخر مین بیان ہوگا - **ذکر طبقات مسائل** - یہ مسائل
تین طبقہ پر ہین - طبقہ اولی مسائل اصول ہین اور یہی مسائل ظاہر الروایہ کہلاتے ہین اور یہ مسائل امام محمد کے مبسوط
کے جسکو اصل کہتے ہین اور جامع صغیر کے اور جامع کبیر و کتاب السیر و زیادات کے ہین کما ذکرہ الکفوی اور یہ صرف
پانچ کتابین ہوئین اور علامہ شامی رح کے رد المحتار مین ہی کہ ظاہر الروایۃ و ظاہر المذہب و روایت اصول سے مراد
امام محمد رح کی مشہور چھہ کتابون کے مسائل ہین اور وہ جامع صغیر و جامع کبیر و کتاب السیر صغیر و کتاب السیر کبیر و مبسوط
و زیادات ہین اور ایسا ہی کشف الظنون مین بھی مذکور ہی اور تعالیق الانوار مین ہی کہ بعض نے سیر صغیر کو انمین نہین
شمار کیا اور حاشیہ طحطاوی مین ہی کہ بعض نے سیر کبیر کو بھی نہین شمار کیا - عنایہ مین ہی کہ اصول سے مراد جامع صغیر و
کبیر و زیادات و مبسوط ہین اور نتائج الافکار مین ہی کہ ظاہر الروایہ سے مراد فقہاء کے نزدیک جامع صغیر و کبیر و مبسوط
و زیادات ہین اور غیر ظاہر الروایۃ سے مراد جو ان کتابون کے سوا ے دوسری کتابون سے ہون - مفتاح السعادہ مین
روایۃ الاصول و ظاہر الروایہ مین تفریق کی چنانچہ کہا کہ فقہاء مبسوط و زیادات و جامع صغیر و کبیر کو روایۃ الاصول
کہتے ہین اور مبسوط و جامع صغیر و سیر کبیر کو ظاہر الروایۃ و مشہور الروایہ کہتے ہین - مترجم کہتا ہی کہ فعلی ہذا مبسوط و جامع صغیر
تو روایۃ الاصول و ظاہر الروایۃ و مشہور الروایۃ ہین اور جامع کبیر و زیادات صرف روایۃ الاصول ہین اور سیر کبیر صرف
ظاہر الروایۃ و مشہور الروایۃ ہی اور سیر صغیر کو درمیان سے ساقط کیا اور شاید کفوی کی مراد سیر سے سیر کبیر ہی واللہ اعلم
پھر اصل سے مراد مبسوط ہی کیونکہ امام محمد نے اول اسی کو تصنیف کیا پھر جامع صغیر کو پھر جامع کبیر پھر زیادات کو
تصنیف کیا کما فی غایۃ البیان - اور اصل کے کئی نسخہ ہین اور فی الجملہ انمین شاذ نادر اختلاف بھی ہی اور کفوی رح نے
کہا کہ سب سے زیادہ مشہور و ظاہر نسخہ شیخ ابو سلیمان جوزجانی کا ہی پھر کہا کہ مبسوط کے نسخ متعدد ہین ایک نسخہ شیخ الاسلام
ابو بکر معروف بخواہرزادہ کا ہی اسکو مبسوط شیخ الاسلام و مبسوط کبری کہتے ہین اور ایک نسخہ شمس الائمہ حلوائی کا اور
ایک انکے شاگرد شمس الائمہ سرخسی کا ہی - مترجم کہتا ہی کہ یہ شمس الائمہ سرخسی وہ نہین ہین جنکی محیط سرخسی ہی بلکہ صاحب
محیط سے مقدم اور امام مجتہد حقانی صاحب کرامات ہین اور واضح ہو کہ یہ مبسوطات شیخ الاسلام و حلوائی و سرخسی وغیرہ
در حقیقت شروح مبسوط ہین اور اصل مبسوط کے قیود سے جو مسائل مستخرج تھے انکو انھون نے استخراج کر دیا و لیکن امام
کے کلام کے ساتھ اپنا کلام خلط کر دیا ہی جس سے مبسوط مثلاً منسوب بشیخ الاسلام ہوگئی جیسے جامع صغیر کے شارحین
مانند فخر الاسلام بزدوی و قاضیخان نے یہی کیا اسی واسطے کہتے ہین کہ قاضیخان نے جامع صغیر مین ذکر کیا حالانکہ

مراد قاضیخان کی شرح جامع صغیر ہی کما ذکرہ بیری زادہ فی شرح الاشباہ ۔ واضح رہے کہ شرح ہدایہ وغیرہ مین جو مبسوط سرخسی مذکور ہی اس سے مراد حاکم شہید متوفی ۳۳۴ھ ہجری کی کتاب کافی کی شرح سرخسی رح معتبر مبسوط ہی اسکو محفوظ رکھنا چاہیے ذکرہ فی کشف الظنون ۔ بالجملہ مسائل ظاہر الروایہ مذکورہ کتب امام محمد رح کے ہین ۔ اور حاکم شہید رح نے کتب امام محمد رح سے لباب مسائل کو چن لیا جیسا کہ طبقات علماے حنفیہ مین یہ قصہ مذکور ہی لہذا علمار نے اسکو بھی اصول ہی قرار دیا چنانچہ کفوی رح نے کہا کہ مسائل ظاہر الروایہ سے وہ مسائل بھی ہین جو حاکم شہید رح کی کتاب منتقی مین ہین اور امام محمد رح کی کتابون کے بعد یہ کتاب مذہب کے لیے اصل ہی ولیکن اس زمانہ مین وہ ان ملکون مین ملتی نہین ہی اور حاکم شہید رح کی کتاب الکافی بھی اصول مذہب سے ہی اور مشائخ رح نے اسکی شرح لکھی ہین آنا نجملہ شرح شمس الائمہ سرخسی وشرح قاضی شیخ الاسلام علی اسبیجابی ہی ۔ مترجم کہتا ہی کہ یہی شرح سرخسی معروف بمبسوط ہی اور واضح ہو کہ کافی ووافی تصنیف علامہ نسفی صاحب کنز الدقائق کی دوسری ہی ۔ طبقہ ثانیہ مسائل مذہب مین سے وہ مسائل ہین جو غیر ظاہر الروایہ کہلاتے ہین اور یہ مسائل وہ ہین جو ہمارے امامون سے مروی ہین لیکن کتب مذکورہ مین نہین بلکہ دوسری کتابون مین ہین خواہ دوسری کتابین امام محمد رح کی تصنیف سے ہون جیسے کیسانیات و رقیات وجرجانیات وہارونیات اور انکو غیر ظاہر الروایہ اس لیے کہتے ہین کہ یہ امام محمد رح سے ایسی شہرت وکثرت روایت کو نہین پہونچے جیسے کتب طبقہ اولی کے مسائل شہرت وکثرت و روایت کو پہونچے ہین خواہ یہ کتابین سواے امام محمد کے دوسرون کی تصنیف سے ہون جیسے کتاب مجرد مصنفہ حسن بن زیاد کہ اسکے مسائل بھی غیر ظاہر الروایہ ہین اور اسی قسم سے کتب امالی ہین اور صورت املا یہ کہ عالم بیٹھ گیا اور اسکے گرد شاگرد حلقہ کرکے قلم دوات کاغذ لیکر بیٹھے اور عالم نے اس مجلس مین جو کچھ علم بیان کیا اسکو ان لوگون نے لکھ لیا اور ایسے ہی ہر جلسہ مین لکھتے گئے حتی کہ کتاب ہو گئی اور یہ ہمارے اصحاب متقدمین کی عادت تھی ۔ اور اسی قسم سے کتب نوادر ہین کہ متفرق طور پر روایات ہین جیسے نوادر ابن سماعہ ونوادر ہشام ونوادر ابن رستم وغیرہ جو امام محمد وغیرہ سے روایت کرتے ہین کفوی رح نے کہا کہ ان مسائل کو نوادر اسواسطے شمار کرتے ہین کہ یہ اصول سے مخالف ہوتے ہین ۔ مترجم کہتا ہی کہ اصول سے مخالف ہونا ضرور نہین ہی بلکہ روایت بطریق ندرت ہی یعنی آنکہ دوسرے شاگردون سے متابعت نہین پائی جاتی ہی اور واضح ہو کہ کبھی ظاہر مذہب کی روایت چھوڑ کر نوادر کی روایت لیتے ہین مثلاً اگر کسی نے حالت حیض مین اپنی جورو سے وطی حلال جانے تو شمس الائمہ نے کہا کہ تکفیر ہی اور نوادر مین امام محمد رح سے مروی ہی کہ تکفیر نہین وہو الصحیح کذا ذکرہ القاری ۔ اور عموماً متقدم مسائل ظاہر الروایہ ہین پھر اگر ظاہر الروایہ مین نہو غیر ظاہر الروایہ ونوادر ہین ۔ طبقہ ثالثہ مسائل فتاوی ہین اور انکو واقعات بھی کہتے ہین یعنی آنکہ ایسی صورت واقع ہوئی جسکا حکم ان ائمہ ثلثہ رح سے مروی نہین ہی پس یہ مسائل وہ ہین کہ جنکے احکام کو امام محمد رح کے شاگردون یا شاگردون کے شاگردون نے یا انکے بعد والون نے استنباط کیا ہی کذا ذکرہ الکفوی اور معنی یہ ہین کہ امام محمد وغیرہ کے شاگردون کے سامنے ایسے واقعہ کا استفتاء پیش ہوا جسمین کوئی

روایت ان اماموں مین سے کسی امام سے انکے پاس نہین ہو تو انھون نے خود اجتہاد سے استنباط کیا اور جو اجتہاد کے لائق ہو خواہ شاگرد کا شاگرد اور خواہ انکے بعد والون مین سے ہو کسی زمانہ مین ہو اسکے اجتہاد کا اعتبار کیا۔ گویا زمانہ کا اسمین اعتبار نہین ہو اور مترجم کہتا ہو کہ یہی صحیح ہو کیونکہ کبھی زمانہ لاحق مین ایسا ہوتا ہو جو سابق مین نہ تھا کیونکہ یہ علم محض فضل الٰہی ہو وقد قال تعالیٰ وداؤد وسلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نفشت فیہ غنم القوم وکنا لحکمہم شاہدین ففہمناہا سلیمان الآیہ۔ پس سلیمان علیہ السلام پر احسان رکھا کہ اسکو حکم صواب کی تفہیم کر دی۔ حالانکہ داؤد علیہ السلام والد سلیمان علیہ السلام تھے اور یہ بہ دلائل عدیدہ مؤید اور بوقوع معتمد ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ کفوی رح نے کہا کہ اول کتاب جسمین نوازل و واقعات جمع کیے گئے نوازل فقیہ ابو اللیث نصر بن محمد سمرقندی معروف بامام الہدیٰ رح ہو جسمین فتاوی مجتہدین متاخرین کے اپنے مشائخ و شیوخ مشائخ مثل محمد بن مقاتل رازی و محمد بن سلمہ و نصیر بن یحییٰ وغیرہ کے جمع کیے اور اپنے مختارات بھی بیان کیے یعنی میرے نزدیک مختار یہ ہو اور واقعات مین یہ کتاب اصل ہو پھر واقعات ناطفی و مجموع النوازل وغیرہ۔ پھر دیگر مشائخ نے ان فتاوی کو اصول کے ساتھ مختلط جمع کر دیا جیسے جامع قاضیخان و خلاصہ وغیرہ کتب فتاوی مین اور بعض نے امتیاز کو قائم رکھا جیسے رضی الدین سرخسی نے محیط مین کیا کہ اول مسائل اصول لکھے پھر نوادر پھر فتاوی لکھے ہین۔ مترجم کہتا ہو کہ شیخ رضی الدین سرخسی رح کی صنیع شاہد ہو کہ قاعدہ یہ تھا کہ جو اصول ظاہر الروایۃ مین ہو وہ مقدم ہو پھر نوادر ہین پھر فتاوی ہین۔ اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ فتاوی سے مراد صرف وہ مسائل واقعات و نوازل ہین جو مشائخ نے استخراج و استنباط کیے جنمین کوئی روایت اماموں سے نہین ہو پس فتاوی قاضیخان یا فتاوی عالمگیری کو جو فتاوی کہتے ہین مجازاً باعتبار اسکے کہ انمین مسائل فتاوی مختلط ہین ورنہ درحقیقت انمین مسائل اصول و فتاوی دونون ہین۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر حکم ظاہر الروایۃ مین نہو ولیکن نوادر مین ہو تو فتاوی سے مقدم کر کے نوادر کو لینا متعین ہوگا چنانچہ بحر الرائق کی قضاء الفوائت مین ہو کہ مسئلہ اگر ظاہر الروایۃ مین نہو اور غیر ظاہر الروایۃ مین ثبت ہو تو اسی طرف مصیر متعین ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ حکم مقلد کے لیے ہو یا جسکو قوت اجتہادیہ ہو اسکے لیے بھی ہو اور صحیح احتمال اول ہو اگر کہا جاوے کہ غیر ظاہر الروایۃ تلامذہ ائمہ رحمہم اللہ ہین تو انکے اجتہاد پر بہ نسبت متاخر زمانہ کے قوت اجتہادیہ والے کے زیادہ اعتماد ہوگا۔ جواب یہ کہ غیر ظاہر الروایۃ مین راوی نے روایت کا التزام کیا اور امام مجتہد سے اسکے ثبوت مین تامل ہو اور خود راوی نے اپنی توافق اجتہاد سے اگاہ نکیا تو اعتماد کی وجہ صاحب قوت اجتہادیہ کے حق مین ساقط ہو گئی پس اسپر شرعاً لازم آیا کہ اپنے اجتہاد کو کام مین لاوے فافہم۔ پھر واضح ہو کہ اکثر اصول الاُدیار و امصار مین مفقود ہین اور اگر کہین پائے جاتے ہین تو متداول و متواتر نہونے سے حکم متواترات مین نہین خصوصاً ہمارے زمانہ اور ہمارے دیار مین پس ضرور ہو کہ کتاب معتبر متداول بھی ہو لہذا علی قاری رح نے تذکرۃ الموضوعات مین لکھا کہ قواعد کلیہ مین سے ہے کہ نقل کرنا احادیث نبویہ کا اور مسائل فقیہہ کا و تفاسیر قرآنیہ کا نہین جائز ہو مگر انہین کتابون سے جو متداول ہون کیونکہ جو متداول نہون انمین زندیق و ملحدون کے موضوع ملا دینے سے امن نہین ہو بخلاف کتب محفوظہ کے کہ انکے نسخہ صحیح متعدد متداول

ہاتھ ہوسکے ہین انتہی۔ کنوی رح کے کلام سے معلوم ہوا کہ کتاب منتقی مؤلفہ حاکم شہید رح اس زمانہ مین مفقود ہو لیکن
منتقی سے جو مسائل کسی معتمد کتاب مثل محیط سرخسی وغیرہ مین منقول ہین وہ متداول ہین اور محیط برہانی جو محیط سرخسی
سے متقدم ہو وہ بھی مفقود ہو چنانچہ ابن نجیم مصری رح نے بعض مسئلہ وقف کے رسالہ مین اپنے بعضے معاصرین پر رد کرنیکے
طور پر لکھا کہ محیط برہانی سے جو نقل ہمارے معاصر نے لکھی یہ کذب ہو کیونکہ محیط برہانی مفقود ہو جیسا کہ ابن امیر الحاج
نے شرح منیۃ المصلی مین تصریح کی ہو اور بر تقدیر یکہ ہمارے ہم عصر کو مل گئی اور اس زمانہ والون مین سے کسی کو نہین
ملی تو بھی اس سے فتوی ونقل جائز نہین ہو جیسا کہ فتح القدیر کی کتاب القضاء مین مصرح ہو انتہی۔ فتح القدیر کتاب القضاء
مین ہو کہ اصولیین کی راے اس امر پر جمع ہو کہ مفتی وہی ہو جو مجتہد ہو اور جو مجتہد نہین اقوال مجتہد یاد رکھتا ہو تو وہ مفتی نہین
ہو اس سے جب سوال کیا جاوے تو اسپر واجب ہو کہ کسی مجتہد مثل امام ابو حنیفہ کا قول بطریق حکایت نقل کردے
اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانہ مین جو موجودہ لوگون سے فتوی لیا جاتا ہو یہ فتوی نہین بلکہ مفتی کے کلام کا نقل ہو
کہ سوال کرنے والا اسکے موافق عمل کرے اور مجتہد سے اسکی نقل کا طریقہ دو باتون مین سے ایک ہو یا تو اس ناقل کی
کوئی سند ہو انتک یا کسی ایسی کتاب معروف سے لیوے جو ہاتھون ہاتھ متداول رہی ہو جیسے امام محمد بن الحسن
کی کتابین اور مانند انکی تصانیف مشہورہ کہ یہ کتابین اپنے مصنفین سے بمنزلہ خبر متواتر یا مشہور کے ہین ایسا ہی
رازی رح نے ذکر کیا ہو وعلی ہذا اگر ہمارے زمانہ مین بعض کتابین نوادر کی پائی گئین تو جو مسائل انمین ہین اُن کو
امام ابو یوسف یا امام محمد کیطرف نسبت کرنا جائز نہین ہو کیونکہ وے ہمارے زمانہ مین ہمارے دیار مین نہ مشہور ہین اور
نہ متداول ہین۔ ہان اگر نوادر سے نقلی کسی کتاب مشہور مانند ہدایہ ومبسوط مین پائی جاوے تو یہ اعتماد اس کتاب
مشہور پر ہوگا۔ پھر فتوی دینے والا اگر مجتہدین کے اقوال مختلفہ یاد رکھتا ہو اور حجت نہین پہچانتا اور نہ اسکو اجتہاد
وترجیح کی قدرت ہو تو وہ انمین سے کسی قول پر قطع نہ کرے بلکہ فتوی پوچھنے والے کے لیے بیان کردے سو پوچھنے والا
انمین سے وہ قول اختیار کرلیگا جو اسکے دل مین سب سے زیادہ صواب معلوم ہو ایسا ہی بعض جوامع مین مذکور ہو
اور میرے نزدیک تو فتوی دینے والے پر سب اقوال کا نقل کرنا واجب نہین ہو بلکہ یہ کافی ہو کہ انمین سے کسی قول کو
حکایت کردے کیونکہ مقلد کو اختیار ہو کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرلے۔ انتہی مترجما۔ مترجم کہتا ہو کہ اس کلام سے کئی
باتین معلوم ہوئین از انجملہ یہ کہ ایسے مقلد کو بھی فتوی بنانا جائز ہو جو مجتہدون کے اقوال مختلفہ یاد رکھتا ہو اور اسکو
دلائل نہ معلوم ہون اور نہ ترجیح کی قدرت ہو۔ از انجملہ بعض جوامع کا قول مشعر ہو کہ فتوی دینے والا مختلف اقوال
نقل کردے تو فتوی لینے والے کو اختیار ہو کہ اپنی راے مین جسکو صواب جانے اسکو اختیار کرے پس ایسے شخص
کی راے کا بھی اعتبار ہو جو مجتہدون کے اقوال بھی نہ جانتا ہو۔ از انجملہ قول ابن الہمام رح کہ مقلد جس مجتہد کی چاہے
تقلید کرلے مشعر ہو کہ فتوی دینے والا خود ایک قول کو اختیار کرکے اسکو حکایت کردے اور یہ کوئی قید نہین لگائی
کہ دلیل معلوم کرے یا قلب سے تحری کرے یا پوچھنے والے کے حق مین جو قول بہتر ہو یا جو اسکے حق مین نافع ہو یا وہ
قول امام رح کا خاص ہو یا عام کسی مجتہد کا ہو اگرچہ ظاہر کلام یہی ہو کہ چاہے جس مجتہد کا قول ہو اور یہ بھی تفصیل بیان

نہین فرمائی کہ جو قول اس فتوی دینے والے نے آج اختیار کیا ہی کل کے روز دوسرے فتوی مین یہی قول لکھے یا اختیار
ہی کہ دوسرا قول لکھے ولیکن تلفیق وغیرہ کی بحث مین فی الجملہ تحقیق لکھی ہی اور مراد رازی رح سے شیخ ابوبکر الرازی الجصاص
مین چنانچہ انکی کتاب اصول الفقہ سے عینہ مین منقول ہی کہ کسی شخص کا جو کلام یا مذہب کسی ایسی کتاب مین ہو جسکے نسخے
متداول ہون تو جو کوئی اس کتاب مین دیکھے اسکو جائز ہی کہ کہے کہ فلان کا یہ قول اور فلان کا یہ مذہب ہی اگرچہ اسنے
کسی سے نہ سنا ہو جیسے امام محمد بن الحسن کی کتابین اور امام مالک رح کی موطا اور مانند انکے اصناف علوم مین کتابین
مصنفہ متداولہ ہین کیونکہ ان کتابون کا ایسی صفت پر ہونا بمنزلہ خبر متواتر یا مشہور کے ہی اور ایسے حال مین اسناد
کی ضرورت نہین ہوتی ہی انتہی مترجما اور نوازل فقیہ ابو اللیث مین ہی کہ شیخ ابی نصر سے پوچھا گیا کہ ہمارے یہان
چار کتابین پہونچین نوادر ابراہیم بن رستم و خصاف کے ادب القاضی اور مجرد حسن بن زیاد و نوادر ہشام تو کیا ہمکو
روا ہی کہ ہم ان کتابون سے فتوی دین تو جواب دیا کہ ہمارے اصحاب سے جو صحت کو پہونچے وہ تو علم مرغوب و پسندیدہ
ہی اور رہا فتوی دینا تو میری راے مین نہ چاہیے کہ آدمی ایسے امر کا فتوی دے جو فہم مین نہ آیا اور نہ چاہیے کہ
لوگون کے بوجھ اٹھادے ہان اگر ایسے مسائل ہون کہ وہ ہمارے اصحاب سے مشہور و ظاہر ہون تو مجھے امید
ہی کہ اسپر اعتماد صحیح ہوگا انتہی مترجما - پھر واضح ہو کہ منتقی حاکم شہید و محیط برہانی مفقود ہونے کی تو شہادت پہونچ چکی
تو انکا اثر موجود نہین اور اگر اب کوئی دعوی کرے کہ یہ کتاب وہی ہی تو اعتماد نہین ہو سکتا اس جہت سے کہ
تواتر درمیان مین منقطع ہو گیا ہان جب تک وجود متواتر تھا اسوقت اگر منتقی و محیط مذکور سے کسی کتاب مین کچھ
نقل ہوا اور وہ کتاب اسوقت تک متواتر و متداول ہی اور خود معتمد ہی تو اس کتاب کے اعتبار سے اعتماد ہی کہ منتقی مین
یہ قول تھا جو اس کتاب مین مذکور ہی اور ایسی ہی کتب امام محمد رح ہمارے زمانہ مین مثل ہدایہ و وقایہ و عالمگیری وغیرہ
کے مشتہر و متداول نہین ہین ولیکن اصل یعنی مبسوط امام محمد رح سے یا دیگر کتب سے جو مسائل محیط سرخسی وغیرہ مین مذکور
ہین یا بواسطہ محیط سرخسی وغیرہ کے دیگر معتبرات مین مذکور ہین یا ہدایہ و اسکی شروح و شرح وقایہ وغیرہا مین منقول ہین
انپر متواتر اعتماد ہی - اور واضح ہو کہ ائمہ مشائخ و فقہاء نے تسہیل حفظ کے لیے اصول کتب سے مختصرات تصنیف کین
جو بنام متون مشہور ہین اور انمین التزام صحیح روایات کا رکھا خواہ تصحیح اپنے اعتماد پر جبکہ مصنف مجتہد ہو اور یہی اکثر ہی
یا کلیہ ہی خواہ اعتماد تصحیح مجتہد رکھا - اور حق یہ ہی کہ ائمہ مشائخ نے مذہب حنفیہ کو مجموعہ اجتہادات امام اعظم و امام
ابو یوسف و امام محمد قرار دیا ولیکن بعض فقہاء نے جو آخر زمانہ مین ہوئے امتیاز کا قصد کیا ولیکن فتوی مختلط ہی و
سیاتی الکلام فیہ - پھر ان متون کو مذہب کے لیئے گویا اصل ٹھہرایا اور ظاہر یہ کہ ہمارے زمانہ مین اس سے چارہ
نہین ہی - فاضل علامہ لکھنوی مرحوم نے لکھا کہ متون سے مراد جمیع متون نہین ہین بلکہ وہ مختصرات جنکو ایسے
حذاق ائمہ علماء و کبار فقہاء نے تالیف کیا جو علم و زہد و فقہ مین اور بروایت کرنے مین ثقہ مشہور و معروف ہین جیسے
امام طحاوی و کرخی و حاکم شہید و ابو الحسن قدوری اور جو اس طبقہ مین تھے پھر پچھلے علماء کا اعتبار برہان الشریعہ
کے وقایہ پر اور حافظ الدین عبد اللہ نسفی المتوفی سنہ ۷۱۰ ہجری کے کنز الدقایق پر اور ابو الفضل مجد الدین عبد اللہ

بن محمود موصلی متوفی ۶۸۳ھ ہجری کی کتاب المختار پر اور مظفر الدین احمد بن علی بغدادی متوفی ۶۹۴ھ ہجری کی کتاب
مجمع البحرین پر اور امام قدوری احمد بن محمد متوفی ۴۲۸ھ ہجری کی کتاب مختصر القدوری پر مبنی ہوا ہی اس جہت
سے کہ لوگون نے ان کتابون کے مولفین کی بزرگی اور مسائل معتمدہ لانے کا التزام جان لیا ہی پھر انمین بھی زیادہ
مشہور و معتمد وقایہ و کنز و مختصر قدوری ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ ہدایہ کا ذکر اسواسطے نہین کیا کہ وہ متن نہین ہی بلکہ شرح ہی اور تاہم
متن کے مشہور رہی اور ان متون مذکورہ کے لیے ہدایہ گویا اصل ہی کیونکہ ان متون مین سب سے زیادہ معتمد مشہور وقایہ
ہی اسکی خود تصریح موجود ہی کہ یہ مسائل ہدایہ کے بطریق سلسلہ روایت متواتر ہونے کے ملخص کیے ہین لہذا نام اس کا
وقایۃ الروایہ فی مسائل الہدایہ رکھا ہی۔ ثم قال ہذا الفاضل باحاصلہ اور یہ جو مشہور رہا کہ متون صرف اصل
مذہب و ظاہر الروایۃ کے لیے موضوع ہین تو یہ حکم کلی نہین کیونکہ اکثر ارباب متون ایسا مسئلہ لکھتے ہین جو مشائخ متقدمین
کی تخریج ہے مخالف مسلک ائمہ متبوعین ہی جیسے حوض عشر فی عشر یعنے دہ در دہ کا مسئلہ کہ اصل مذہب مین نہین ہی اور یہی
یہ جو مشہور ہوا کہ متون موضوع واسطے نقل مذہب امام ابوحنیفہ ہین یہ حکم تو اکثری بھی نہین ہی کیونکہ بہت انھون نے متون
مین صاحبین کا مذہب لیا جبکہ وہ راجح پایا جیسے پیشانی و ناک پر سجدہ کے مسئلہ وغیرہ مین ہی۔ اقول تحقیق وہ ہی جو ہمنے
مقدمہ ذکر کیا کہ صحیح اقوال صاحبین کو بھی مذہب قرار دیا ہی اور چارہ نہین ہی کہ مذہب مین تخریجات مشائخ داخل کیے جاوین
جبکہ واقعات و نوازل کا سانح ہونا جاری ہی پس جبکہ امام اعظم رح کے اصول پر انکا حکم مستخرج ہوا تو اسکے داخل مذہب
حنفیہ ہونے مین کچھ شک نہین ہی پس جب انکو داخل مذہب قرار دیا تو صاحبین یا ایک سے جو راجح ہو یا کسی ضرورت
عارض سے اسپر فتوی ہو تو اسکا مذہب ہونا اولی ہی و مما قال ہذا الفاضل اور انھون نے ذکر کیا کہ جو متون مین ہی تو مقدم
ہی اسپر جو شروح مین ہی اور جو شروح مین ہی وہ مقدم ہی اسپر جو فتاوی مین ہی پس متون جو نقل مذہب کے لیے ہین جب
انمین کوئی مسئلہ ہو اور اسکے خلاف شرح مین ہو تو متن مقدم ہوگا ایسے ہی فتاوی کی مخالفت پر شرح مقدم ہوگی۔
قال المترجم حق یہ ہی کہ یہ ان شروح کا حکم ہی جو ائمہ مشائخ مانند طحاوی و حلوائی وغیرہ نے اصول کی شروح مین قیود سے
استخراج کیے اور بسبب ان مستخرجات دوسرے مواقع مین صحیح ہوتے ہین اور شامی رح نے رد المحتار مین کہا کہ مذہب سے
مراد وہ ہی جو ظاہر الروایۃ کی کتابون مین مذکور رہا انتہی یہ اصطلاح خاص ہی۔ اور واضح ہو کہ اصل یہ تھا کہ جو اصول
مین ہی وہ شروح پر مقدم اور جو شروح مین ہی وہ فتاوی مشائخ پر مقدم ہی پھر چونکہ بجاے اصول کے یہ متون قائم ہوئے
تو اصل مذکور مین تغیر کیا گیا اور یہ کلیہ ٹھہرا کہ متون مقدم پھر شروح پھر فتاوی۔ پس مراد شروح سے یہ شروح متداولہ
نہین اور فتاوی سے یہ کتب مراد نہین جو فی الحال بنام فتاوی معروف ہین اور یہ کیونکر ہو سکتا ہی حالانکہ مثلاً
فتاوی عالمگیری جامع روایات اصول و متون و فتاوی ہی حتی کہ اکثر اقوال کی نسبت کتاب الاصل امام محمد و ہدایہ
و کنز وغیرہ کی تصریح موجود ہی اور ان متون کی شروح مین اکثر فتاوی قاضیخان و خلاصہ وغیرہ سے لیکر شرح کی گئی ہی
فلیتامل فیہ حتی یظہر لک حقیقۃ الحال۔ پھر فاضل مرحوم نے قول متون مقدم پھر شروح پھر فتاوی کی نقل کے بعد کہا کہ
یہ اسوقت ہی کہ جب تصحیح صریح طبقہ تحتانیہ مین نہ پائی جاوے یعنی اگر متن یا شرح سے خلاف قول کی صریح تصحیح نیچے کے

طبقہ والے نے نہ کی ہو۔ اور فاضل مرحوم نے اسکی تائید کے لیے رد المحتار کتاب الفرائض سے نقل کیا کہ علامہ شامی رح
نے یہ مسئلہ ذکر کیا کہ میت نے چچا کی بیٹی اور ماموں کا بیٹا چھوڑا تو علامہ خیر الدین رملی نے فتوی دیا کہ کل ترکہ چچا کی
بیٹی کا ہی حالانکہ متون کے خلاف ہی تو شامی رح نے جواب دیا کہ علماء نے ذکر کیا کہ جو متون میں ہی وہ التزاماً صحیح ہی
اور تصحیح صریح بہ نسبت تصحیح التزامی کے اقوی ہوتی ہی اور جو خیر الدین رملی نے فتوی دیا اسکی صریح تصحیح جامع المضمرات
مین مذکور ہی اور یہ بھی یہان تصریح موجود ہی کہ جو متون مین اس مسئلہ مین ہی اور جو رملی رح نے فتوی دیا دونون ظاہر الروایۃ
ہین پس جہان ایسا ہو وہان ہم پر اسکی اتباع لازم ہی جسکی تصحیح صریح کی گئی ہو۔ انتہی ملخصاً پس حاصل یہ ہوا کہ متون سے
خلاف اگر طبقہ تحتانی مین تصحیح صریح ہو تو متن کی تقدیم چھوڑ کر صریح تصحیح کی اتباع واجب ہی **قال المترجم** میرے نزدیک
علامہ شامی سے یہان سہو ہوا جسکا منشاء لفظ التزام ہی اور مجھے اس کلام مین دو وجہ سے نظر ہی اول یہ کہ تصحیح صریح
اقوی از تصحیح التزامی ہونا ایسے معنی مین غیر مسلم ہی کیونکہ جامع مضمرات نے مثلاً اس قول کی نسبت صحیح کہا اور یہ مجرد
تصحیح ہی اور متون نے تصحیح کا التزام کیا ہی گویا ہر قول کے ساتھ صحیح کہا اور التزام تصحیح زیادہ موکد ہی بہ نسبت خالی تصحیح
کے اور التزام کے معنی یہان یہ نہین ہین کہ جو مطابقت وصریح کے مقابل آتا ہی جیسا کہ شامی رح کے کلام سے ظاہر ہوتا ہی
تاکہ لازم آوے کہ یہان متن سے تصحیح بدلالۃ التزام سمجھی جاتی ہی اور جامع مضمرات مین تصحیح بدلالۃ مطابقی صریح ہی پس وہ
اقوی ہی بلکہ التزام کے معنی متن کے تصحیح مین یہ ہین کہ مصنف متن نے اپنے اوپر التزام یعنی ایجاب کر لیا ہی کہ ہر قول
وہ لاوے جو صحیح ہی پس محصل یہ ہوا کہ متن والے نے اپنے قول کو صحیح کہا اور جامع مضمرات مین اپنے قول کو صحیح کہا
پس یہ اس سے قوی ہرگز نہین ہی بلکہ برعکس ہی۔ نظر دوم یہ کہ جامع مضمرات اس درجہ پر نہین ہی کہ وہ تصحیح متون کی مخالفت
مین معتبر ہو۔ بالجملہ مخالفت تصحیح کی صورت مین حق تفصیل ہی جو قاعدہ فتوی مین آتی ہی

فصل فتوی اور اسکی کیفیت وطریقہ واقسام مفتی اور علامات افتاء وکن کتابون سے فتوی دینا نہین جائز ہی
واضح ہو کہ عوام جو دین کے احکام متعلق باعمال ووقائع معمولی وغیر معمولی نہین جانتے ہین اُنپر فرض ہی کہ مفتی سے دریافت
کرین اور ضروریات دین تو ہر شخص کو معلوم ہونا ضرور ہی اگرچہ ایمان اجمالی کافی ہی پھر فرضیت ارکان اسلام تفصیلی مثلاً تفصیل
اقرار کرے پھر مثلاً نماز کے عملی ارکان معلوم کرے اور جو امر واقع ہو خواہ متعلق بعبادات خالصہ یا معاملات اسکو بالضرور
اپنے وقت پر دریافت کرے اور مسلم کے اعمال مہمل بلا حکم شرعی نہین چھوڑے جاوینگے اور جیسے عامی پر پوچھنا فرض
ہی عالم پر تبلانا بھی ضرور ہی بتفصیل وشرائط مذکورہ کتب فقہ۔ پھر مفتی درحقیقت مجتہد ہی کما مر من الفتح اور ہر زمانہ
اسلام کا اس امر کو مقتضی ہی کہ ایسا شخص ہونا ضرور ہی کہ نوازل جدیدہ کا حکم بالمقائستہ وبالاعتبار معلوم کرے اگرچہ
اس سے نائد نہو مثلاً ریل کی حدوث سے اسپر نماز پڑھنے کا مسئلہ پوچھنا عوام کو ضرور ہی اور نوٹ اور ٹلی وفروخت
ٹلی وغیر ذلک من کثرۃ النوازل کے لیے مفتی ضرور ہی اور جزئیات کتب سابقہ موجود نہین ہین اور فقہاء متقدمین
کی کہ نقل صریح جزئیہ لکھے جیسا کہ حموی رح نے حاشیہ اشباہ مین فوائد مصنف رح سے نقل کیا کہ قواعد وضوابط سے
فتوی دینا حلال نہین ہی بلکہ یہی مفتی پر واجب ہی کہ نقل صریح کو بیان کرے جیسا کہ فقہاء نے تصریح کر دی ہی انتہی ترجمہ

بالجملہ مفتی درحقیقت مجتہد ہی ہوتا ہی اور مجتہد نہو تو وہ ناقل کلام مفتی ہی پس خود مقلد ہی ولیکن اقوال مجتہدین محفوظ رکھتا ہی
جیسا کہ فتح القدیر سے گذرا وفی السراجیہ کسی کو فتوی دینا حلال نہیں مگر اُسوقت کہ علمائے اقوال اور جہان سے یہ اقوال
لیے ہین وہ اخذ جانے اور لوگون کے معاملات کو پہچانے اور اگر صرف علماء کے اقوال جانتا ہی اور اُنکے ماخذ و مذہب
نہین پہچانتا ہی تو اس صورت مین اگر اس سے کوئی مسئلہ پوچھا جاوے پس اگر وہ جانے کہ یہ علماء جنکا مذہب اُسنے
اختیار کیا ہی سب متفق ہین تو مضائقہ نہین کہ یون کہدے کہ یہ بات جائز ہی یا یہ بات نہین جائز ہی اور یہ قول بطریق حکایت
ہوگا اور اگر ایسا مسئلہ ہی کہ جسمین ائمہ علماء مختلف ہین تو مضائقہ نہین کہ سب کو بیان کرے کہ یہ فلان کے قول مین جائز
اور فلان کے قول مین نہین جائز ہی اور یہ اسکو اختیار نہین کہ کسی کا قول اختیار کر کے اُسی سے جواب دیدے تاوقتیکہ
وہ اُسکے دلائل نہ پہچانتا ہو انتہی مترجما قول فتح القدیر سے گذرا کہ ابن الہمام رح نے کہا کہ میرے نزدیک سب کے اقوال
نقل کرنا واجب نہین بلکہ بعض کا قول نقل کر دے کیونکہ مقلد مختار ہی جسکی چاہے تقلید کرلے۔ پھر واضح ہو کہ معرفت حجت
مین دو وجہین ہین ایک یہ کہ اصول کتاب و سنت و اجماع و قیاس سے جو دلائل ہر ایک کے قول کے لیے ظاہر ہوئے
مین اُنکو پہچانتا ہو مع اُن قواعد کے جنسے ان اصول مین راہ صواب حاصل ہوتی ہی۔ وجہ دوم یہ کہ اسقدر معرفت
دلائل غیر کافی ہو بلکہ خود اُس امام سے ہر مسئلہ کے متعلق جن دلائل سے اُسنے استدلال کیا ہی جانتا ہو تو یہ امر بالکل متعذر ہی
اور سابق مین شمس الائمہ کردری سے رد المنقول مین گذرا کہ امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ کسی کو میرا قول لینا حلال نہین
جبتک یہ نجانے کہ مین نے کہان سے لیا ہی اور لکھا کہ صاحبین کو بعض مسائل مین امام رح کے قول کی دلائل ظاہر ہوئے
بلکہ امارات اسکے خلاف ظاہر ہوئے تو موافق حکم امام کے اُنھون نے اپنی راے پر عمل کیا کما مر مفصلاً پس یہ منادی ہی
کہ مجتہد سے خود اسکے دلائل پہچاننا ضرور نہین ہین بلکہ تتبع سے ماخذ معلوم کرنا کافی ہی پھر اگر دلائل نہ ظاہر ہون اور اسکو
قوت اجتہادیہ ہی تو اپنے قول کو یا ترجیح سے دوسرے مجتہد کے دلائل ظاہر ہونے پر اسی کو اختیار کریگا جبکہ مسلک
متحد ہو غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی از ابراہیم حلبی متوفی ۹۵۶ھ ہجری مین مسئلہ تعدیل الارکان نماز مین ہی کہ یہ توجیہ
ضرور معلوم ہو گیا کہ دلیل اسی کو مقتضی ہی کہ طمانیت و قومہ و جلسہ ہر ایک واجب ہی شیخ کمال الدین یعنی صاحب
فتح القدیر نے فرمایا کہ یہ ہرگز لائق نہین ہی کہ آدمی مقتضاے دلیل سے عدول کرے جبکہ کوئی روایت بھی موافق
مقتضاے دلیل ہو انتہی مترجما۔ ظاہر ہوا کہ شیخ ابن الہمام کی مراد مقلد سے جسکو اختیار دیا کہ جس مجتہد کے قول پر
چاہے عمل کرلے وہ شخص مقلد ہی کہ دلیل نہ جانتا ہو صرف اقوال کا حافظ ہو۔ پھر یہ بھی قید نہین لگائی کہ مقلد مذکور
صرف امام اعظم رح کا قول اختیار کریگا بلکہ کہا کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرلے اور مخالفت کی علامۂ خیر الدین رملی
نے کہ کتاب الشہادات فتاوی خیریہ مین کہا کہ مقرر ہمارے نزدیک یہ ہی کہ فتوی نہ دیا جاوے و عمل نہ کیا جاوے
مگر بقول امام اعظم رح اور قول امام رح سے عدول کر کے صاحبین یا ایک یا کسی دوسرے کا قول نہ لیا جاوے
مگر بوجہ ضرورت کے انتہی مترجما اور فتاوی سراجیہ مین ہی کہ جب ہمارے اصحاب حنفیہ کسی امر پر متفق ہون تو
مفتی اُسی پر فتوی دے اور جب مختلف ہون تو ایک قول یہ کہ فتوی مطلقاً یعنی خواہ عبادات ہون یا قضا وغیرہ

ہر باب مین امام اعظم رح کے قول پر ہر پھر امام ابو یوسف رح کے قول پھر امام محمد رح کے قول پھر زفر وحسن بن زیاد کے قول پر ہر
اور ایک قول یہ کہ جب امام ابو حنیفہ رح ایک طرف اور صاحبین ایک طرف ہون تو مفتی کو اختیار ہو کہ جس قول پر چاہے
فتوی دے لیکن جب مفتی مجتہد نہو تو یہی اصح ہر کہ وہ امام اعظم رح کے قول پر فتوی دے انتہی۔ حاوی قدسی مین
کہا کہ جب امام رح ایک طرف اور صاحبین ایک طرف ہون تو قوت دلیل سے جو راجح ہو اُسپر فتوی دے۔ اقول یہ
ایسے مجتہد مین ہوگا جو دلیل مین نظر کی لیاقت رکھتا ہو صرف اقوال مجتہدین کا حافظ نہو۔ اس سے ظاہر ہوا کہ کلام علما
ایسے مقلد مین ہر جو صرف اقوال کا حافظ ہو دلائل نجانتا ہو اور نہ لیاقت نظر ہو۔ اور اسی دو قول پر تمام کاملین کے
اقوال متفق ہو جاتے ہین جیساکہ ظاہر ہوگا۔ مولوالجی رح متوفی بعد ۵۴۰ھ ہجری نے کہاکہ جو شخص اِسپر اکتفا کرے کہ اسکا
فتوی یا عمل موافق ہو جاوے کسی قول یا مسئلہ کی کسی وجہ سے اور وہ بدون ترجیحی نظر کے اقوال و وجوہ مین سے جسپر
چاہے عمل کرے تو اِسنے جہل و خرق اجماع کیا انتہی مترجما۔ یہ تو اہل نظر کے حق مین کہا ہر اور دوسرے مقام پر لکھاکہ لوگ
دو قسم کے درمیان ہین یا تو مقلد محض ہین یا مقلد جنکو نظر کی لیاقت ہر پس مقلد محض پر تو واجب اِسکی اتباع ہر جسکو مشائخ
نے صحیح کہا ہر اور مقلد لائق نظر کو اختیار ترجیح و تصحیح کا ہر اور اُسپر واجب یہ کہ اپنا عمل اُسپر کرے جو اُسکے نزدیک
مرجح ہو اور فتوی اُسپر دے جو مشائخ نے صحیح کہا ہر کیونکہ پوچھنے والا اس سے وہ پوچھتا ہر جو اہل مذہب کے نزدیک
مذہب ہر انتہی مترجما۔ اشباہ۔ کتاب القضاء مین ہر کہ مفتی اُسی پر فتوی دیگا جو اُسکے نزدیک مصلحت واقع ہو جیساکہ فتاوی
بزازیہ کی فصل المہر مین ہر۔ حموی رح نے کہاکہ شاید مراد مفتی سے مجتہد ہر اور رہا مقلد تو وہ فقط صحیح پر فتوی دیگا خواہ فتوی
لینے والے کے حق مین اُسمین مصلحت ہو یا نہو اور یہ بھی ہو سکتا ہر کہ مقلد مفتی مراد ہو اور یہ حکم اُسوقت کہ مسئلہ مین دو قول
ہون اور ہر ایک کو صحیح کہا گیا ہو تو اُسکو ہر ایک قول پر فتوی کا اختیار ہر پس وہ ایسے قول کو اختیار کرے جسمین مستفتی کے
حق مین مصلحت ہو انتہی۔ اور بھی اشباہ مین ہر کہ وقف کے مسئلہ مین فتوی دینا اُسی وجہ پر متعین ہر جو وقف کے حق
مین زیادہ نافع ہو جیساکہ شرح مجمع و حاوی قدسی مین ہر انتہی۔ صریح ہر کہ قوت نظر سے اصلح وانفع پر فتوی دے جو
لیاقت نظر رکھتا ہو اور جو محض حافظ اقوال ہو وہ مسئلہ کے دو قول مصحح پاوے تو انمین البتہ اصلح وانفع پر فتوے
دے سکتا ہر پس جسکو اہلیت نظر ہر اسپر مطلقاً امام اعظم رح کے قول پر فتوی دینا واجب نہین ہر ولہذا اشباہ کتاب القضاء
مین ہر کہ جو مسائل متعلق باب قضاء ہین وہان اختلاف مین فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہر کما فی القنیہ والبزازیہ
انتہی۔ شرح الاشباہ بیری زادہ مین ہر کہ شہادات مین بھی فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہر اور سترہ مسائل مین
زفر رح کے قول پر فتوی ہر جنکو مین نے علحدہ رسالہ مین تحریر کیا ہر۔ انتہی۔ اقول یہ بھی خلاف کلیہ مذکورہ کے
اسی صورت مین ہر کہ مفتی کو اہلیت نظر ہو ورنہ مقلد محض کے لیے صاحب اشباہ نے وقف بحر الرائق مین کہاکہ جب
مسئلہ مین دو قول ایسے ہون کہ دونون کو صحیح کہا گیا تو قضاء و فتوی دینا دونون مین ہر ایک پر جائز ہر انتہی اس سے
ظاہر ہوا کہ مقلد محض پر اصلح وانفع کی رعایت واجب نہین ہر بلکہ مستحب ہر۔ وفی قضاء الفوائد من البحر جبکہ مسئلہ
ظاہر الروایہ مین نہو اور دوسری روایت مین ہو تو اُسی طرف مصیر متعین ہوگی انتہی۔ اقول یہ مقلد کے حق مین تو ظاہر ہر

اور مجتہد اگر لیاقت اجتہاد مذہب در رکھتا ہو بلکہ ترجیح و تصحیح کی لیاقت ہو تو اسپر بھی یہ واجب ہے کہ روایت مذکور کو لیوے
وفی حلیۃ المستملی فی بحث التیمم عبادات مین علمار نے امام اعظم رح کے قول پر مطلقاً فتوی رکھا ہے اور یہی استقرار سے بھی
معلوم ہوا لیکن یہانتک کہ کوئی روایت امام رح سے موافق قول مخالف نہو جیسے ماء مستعمل کی طہارت مین اور
سوائے نبیذ تمر نہ ہونے کی صورت مین فقط تیمم پر اکتفا کرنے مین انتہی۔ اقول اور جیسے فارسی مین قرأت کرنے مین
ہے ولیکن عبارت قرآن عند القصور مین فتوی امام محمد رح کے قول پر ہے کمافی المضمرات اور دیگر مسائل بھی ہین۔ پس بنابر
قاعدہ مذکور کے مقلد کو چاہیے کہ ایسی صورتون مین امام اعظم رح کے قول پر فتوی دے اور حق اشبہ بفقہ یہ ہے کہ مقلد
پر لازم ہے کہ وہ ایسی صورت مین امام رح کا قول اور جسپر فتوی ہے دونون بیان کردے پھر مستفتی اپنے واسطے اختیار
کرلے اسکی وجہ دو امر ہین اول آنکہ مجتہدین متاخرین نے کسی قوت دلیل یا ضرورت سے امام رح کے قول سے رجوع
کرکے دوسرے قول پر فتوی دیا اور یہ خلاف مذہب حنفیہ نہین ہے اور مقلد کو یہ ادراک نہین تو لائق ہے کہ اسکو لیا جاوے
اور دوم یہ کہ اگر مقلد ایک مسئلہ مین امام رح کے قول پر فتوی دے یا کسی مجتہد کی تقلید کرلے اور اس زمانہ کا فی الجملہ
مجتہد موافق تصحیح مشائخ کے فتوی دے تو اختلاف عوام سے شوران فتنہ ہوگا فافہم واللہ تعالی اعلم۔ فی البحر فی مصرف
الزکوۃ جب تصحیح مختلف ہو تو واجب ہے کہ ظاہر الروایۃ ڈھونڈھی جاوے اور اسی کی طرف رجوع ہو وفی البحر فی الرضاع
اور جب فتوی مختلف ہو تو جو فتوی موافق ظاہر الروایۃ ہو وہی مرجح ہوگا۔ وفی البحر فی قضاء الفوائت جب تصحیح و فتوی
مختلف ہو تو جو فتوے موافق روایت متون ہو اسی کو ترجیح ہے انتہی۔ اقول یہ صحیح ہے کہ ترجیح اس قسم کی جاری ہے اور
واضح ہو کہ مقلد محض جسکو لیاقت ایسی ترجیح اور ظاہر الروایہ دریافت کرنے کی بھی نہو وہ داخل اہل نظر ہے یا نہین اور
فتوی دے سکتا ہے یا نہین۔ وفی شرح الاشباہ لبیری زادہ نقلا من شرح الہدایہ لابن الشحنۃ جب حدیث صحیح ہوجاوے
اور وہ خلاف مذہب ہو تو حدیث پر عمل کیا جاوے اور یہی اسکا مذہب ہوگا اور حدیث پر عمل کرنے سے وہ حنفی
ہونے سے خارج نہوگا کیونکہ امام اعظم رح سے یہ قول صحت کو پہونچا ہے کہ امام رح نے کہا کہ جب حدیث صحیح سند سے
صحیح پہونچ جاوے تو وہی میرا مذہب ہے انتہی مترجما۔ علی قاری رح کے رسالۂ تزیین العبارۃ لتحسین الاشارہ مین ہے
کہ بہت غریب حرکت کی کیدانی نے کہ کہا والعاشر من المحرمات الاشارۃ بالسبابۃ کاہل الحدیث۔ یعنی حرام امور مین سے
دسوان حرام کلمہ کی انگلی سے اشارہ ہے مانند اہل حدیث کے یعنی تشہد کے آخر مین کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرنا جیسے
وہ جماعت کرتی ہے کہ جنکو علم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جامع ہے اور یہ حرکت اس کیدانی کی طرف سے خطائے
عظیم و جرم جسیم ہے اور منشار اسکا یہ واقع ہوا کہ کیدانی علم لنقول کے قواعد اصول و مراتب فروع سے جاہل ہے
اور اگر یہ نہوتا کہ ہم اسکی طرف نیک گمان کرین اور اس جہت سے اسکے کلام کی تاویل کرین تو بیشک اسکا کفر صریح
وارتداد صحیح ہوتا سو کیا کسی مومن کو حلال ہے کہ جس فعل کا کرنا حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسطرح ثابت
ہو کہ نقل مین قریب بتواتر پہونچا ہو اسکو وہ حرام بتلادے اور جس فعل کو عامۂ علمار برابر طبقہ بطبقہ بزرگون کا کرتا
آیا ہے اسکو ممنوع کرے اور حال تو یہ ہے کہ ہمارے امام اعظم رح نے فرمایا کہ کسی کو حلال نہین کہ ہمارے قول کو لیوے

جب تک کہ اِسکا ماخذ کتاب وسنت واجماع امت وقیاس جلی فی المسئلہ کو نہ پہچانے اور امام شافعی رح نے کہا کہ جب حدیث
صحیح ہو جاوے اور میرا قول اُسکے خلاف ہو تو میرے قول کو دیوار سے مار دو اور حدیث ضابطہ پر عمل کرو۔ جب یہ
یہ معلوم ہوا تو آگاہ ہو کہ اگر اِس مسئلہ مین امام رح سے کوئی نص نہوتی تو آپ کے اتباع عوام در کنار فضلاء کرام پر یہ
متعین تھا کہ اسی پر عمل کرین جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کو پہونچا اور اسی طرح اگر امام رح سے نفی اشارہ
صحیح ہوتا اور صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم سے اِسکا اثبات صحیح ہوتا تو بھی کچھ شک نہین کہ یہی ترجیح دیا جاتا یہ باسناد
ثابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچا ہے فکیف کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے باسناد صحیح ثبوت ہوا
صریح اسی کے موافق امام رح سے منقول ہے پس جس نے انصاف اختیار کیا اور تعسف کو چھوڑا تو جان گیا کہ یہی راہ
اہل تدین سلف وخلف کی ہے اور جس نے اِس سے عدول کیا وہ معاند برباد مکابر ہے اگرچہ لوگون کے نزدیک معدود
باکابر ہے انتہی مترجما۔ اور شیخ علی قاری نے دوسرے رسالہ تدہین للتزئین مین لکھا کہ یہ جسنے کہا کہ فتوی ترک اشارہ پر ہے
تو وہ مدعی ہے کہ مین مجتہد فی المسئلہ ہون تو ایسے اجتہاد کا محل یہ ہے کہ امام رح سے مسئلہ مین دو روایتین ہون یا ایک
روایت امام رح سے اور دوسری روایت صاحبین رح سے ہو اور اِسکے باوجود یہان احتیاج دلیل ترجیح کی ہے کیونکہ
ترجیح بلا مرجح اور تصحیح بلا مصحح قبول نہین ہے پس اگر دو روایتین بھی پائی جاوین تو راجح وہی روایت ہوگی جو موافق
احادیث صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم ومطابق اقوال جمہور علماء امت ہو باوجودیکہ قائل کا یہ قول کہ فتوی ترک
اشارہ پر ہے معارض ہے بقول مشائخ معتبرین کہ فتوی اشارہ پر ہے اور نہین خلاف کہ یہ سنت ہے انتہی مترجما پس یہ صحیح ہے
کہ دلائل شرعیہ یعنی کتاب وسنت واجماع امت سے ترجیح دیجاوے بشرطیکہ عارف بدلائل ہو اور منجملہ وجوہ ترجیح کے
موافقت ہے اور بدلیل متقدم ہوگی اور شیخ ابن الشحنہ کے نزدیک حدیث صحیح پر عمل ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسے بعض ائمہ
شافعیہ رح نے کہا کہ صلوۃ وسطی مذہب شافعی رح مین نماز فجر نہین بلکہ عصر ہے کیونکہ حدیث صحیح مسلم سے صحت پہنچ گئی
اور شافعی رح نے کہا کہ جب حدیث صحیح ہو جاوے تو وہی میرا مذہب ہے لہذا مذہب شافعی یہ ہوا کہ وہ نماز عصر ہے۔
پھر اگر کہا جاوے کہ اِسقدر معرفت دلائل کافی نہین شاید کہ دلائل دیگر ہون جنسے وقوف میسر نہین ہوا۔ تو جواب
یہ کہ یہی بعینہ طبقہ اصحاب ترجیح پر وارد ہے کہ اُنھون نے جس قول کو ترجیح دی شاید مرجوح کے دلائل ہون جنسے
وقوف میسر نہین ہوا تو باب ترجیح وتصحیح وفتوی کا انسداد ہو جائیگا وعلی ہذا صاحبین کے کسی قول پر فتوی نہوگا
جن مسائل کو مشائخ نے استنباط کیا وہ سب تقدم کے سواے متاخر کے مرجوح ہونگے والحق یہ سب مکابرہ ہے اور
شرع مین اِسکا اعتبار نہین ہے اور در مختار مین قاسم بن قطلوبغا کی تصحیح قدوری سے لیکر لکھا کہ اگر تو کہے کہ علماء کبھی
اقوال مختلفہ کو بلا ترجیح ذکر کرتے اور کبھی تصحیح مین اختلاف کرتے ہین تو جواب مین کہونگا کہ عمل اسی طرح ہوگا جیسے
اُنھون نے اِن اقوال پر عمل کیا کہ اعتبار کیا تغیر عرف واحوال الناس کا اور جو زیادہ آسان ہے اور جسپر تعامل
ظاہر ہوا اور جسکی وجہ قوی ہے اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہوگا جو ان امور کو حقیقت تمیز کرسکے نہ گمان سے اور
جو کوئی یہ تمیز نہ رکھتا ہو اُسکو چاہیے کہ اپنے بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جو تمیز رکھتا ہو۔

انتہی مترجما پس یہ صریح ہی کہ ہر زمانہ مین ممیز حقیقتی ضرور موجود ہوگا - اور پہلے گذرا کہ اگر نہ ہو تو نوازل جدیدہ مین مسلمانون کے افعال بدون شرع کے خارج از دائرہ اسلام رہجاوین اور یہ قول وہی کہیگا جو مفسد اسلام ہو فافہم واللہ تعالے اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

فصل - ردالمحتار مین شامی رح نے شرح اشباہ شیخ ہبۃ اللہ البعلی سے نقل کیا کہ ہمارے شیخ علامہ صالح نے فرمایا کہ جائز نہین فتوی دینا ایسے کتب سے جو مختصر ہین جیسے نہر الفائق وعینی کی شرح کنز اور در مختار شرح تنویر الابصار وغیرہ جو مختصر ہین یا ایسی کتابون سے جنکے مصنفین کا حال نہین معلوم ہی جیسے ملا مسکین کی شرح کنز اور قہستانی کی شرح نقایہ یا ایسی کتابین ہین جنمین اقوال ضعیفہ منقول ہین جیسے زاہدی کی قنیہ پس اس کتاب قنیہ سے فتوی دینا نہین جائز ہی مگر جبکہ منقول عنہ اور اس سے لینا معلوم ہوجاوے پھر کہا اور لائق ہی کہ اشباہ والنظائر بھی اسی مین داخل کیجاوے کیونکہ اسمین بھی وہ ایجاز تعبیر مین ہی کہ معنی سمجھ مین نہین آتے مگر جبکہ اسکے ماخذ پر اطلاع ہوجاوے بلکہ اسمین بہت سے مواضع ایسے ہین جنمین ایجاز مخل ہی چنانچہ جسنی حواشی کے ساتھ اسکو مطالعہ کرنے مین ممارست کی ہی اسکو یہ بات ظاہر ہی پس جب مفتی اسی پر اقتصار کرے تو بیخوف نہو کہ غلط مین پڑجاوے تو مفتی کو ضرور ہی کہ اسکے حواشی وغیرہ کیطرف رجوع لاوے انتہی مترجما اور قول قاری رح گذر چکا کہ احادیث نبویہ ومسائل فقہیہ وتفاسیر قرآنیہ کا نقل کرنا صرف انہین کتابون سے جائز ہی جو متداول ہون اور یون ہی قول الشیخ ابن الہمام دربارۂ نوادر کے سابق مین مذکور ہوا - وفی الاشباہ اصول فقہ مین جو حکم مذکور رہا اگر فروع مین اسکے خلاف ہو تو ذکر اصول کا اعتبار نہین جیساکہ علمار نے تصریح کی ہی علامہ شامی نے تنقیح فتاوی حامدیہ مین کہا کہ مقلد پر تو اتباع مذہب امام رح ہی اور ظاہر یہ کہ جو ان اماموں نے نقل کیا وہ امام رح کا مذہب ہی نہ وہ جو ابو المکارم رح نے نقل کیا کیونکہ وہ مرد مجہول ہی اور ایسی ہی اسکی کتاب مجہول ہی اور رہا قہستانی یعنی مؤلف جامع الرموز تو وہ جارف سیل وحاطب اللیل کی طرح ہی خصوصاً جبکہ وہ زاہدی معتزلی کی کتابون سے استناد کرتا ہی انتہی اس سے بڑھکر علامہ علی قاری نے رسالہ شم العوارض مین مذمت کے ساتھ مولانا عصام الدین سے تضعیف نقل کی - بالجملہ نہر الفائق وشرح الکنز للعینی اور در المختار اور اشباہ ونظائر وغیرہ مختصرات تو بوجہ ایجاز کے قابل افتاء نہین ہین اور شرح کنز ملا مسکین وجامع الرموز قہستانی وشرح نقایہ ابو المکارم بوجہ عدم اعتبار مصنف واجتماع نقل ضعیف کے قابل افتاء نہین ہین - وقال الشامی رح فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ زاہدی کی نقل معارض نقل معتبرات مذہب حنفیہ نہین ہی چنانچہ ابن وہبان رح نے کہا کہ صاحب قنیہ جو مخالف قواعد نقل کرے اسکا لحاظ نہوگا تاوقتیکہ غیر سے تائید نہو اور ایسا ہی نہر الفائق مین ہی انتہی مترجما پس قنیہ وحاوی زاہدی ومجتبی شرح قدوری وزاد الائمہ وغیرہ سب غیر معتبرات سے ہین اور شامی نے حاشیہ ابو السعود رح بر شرح مسکین سے عدم اعتبار فتاوی ابن نجیم وفتاوی طوری کا نقل کیا اور کشف الظنون مین مولانا برکلی رح سے عدم اعتبار سراج الوہاج شرح قدوری مؤلفہ ابو بکر بن علی حدادی متوفی سنہ ۸۰۰ کا اور عدم اعتبار مشتمل الاحکام فخر الدین رومی کا اور فتاوی صوفیہ نقل کیا اور جید اقتادہ بہ اھونی نے شیخ حاتم سنبھلی سے عدم اعتبار فتاوی ابراہیم شاہی کا نقل کیا اور ایسی ہی

غیر معتبر وایسی کتاب خلاصہ کیدانی ہو کما بسط فی ذلک الفاضل العلامۃ اللکنوی رحمہ اللہ تعالی اور کہا کہ جو کتابین غیر معتبر
ہین خواہ بوجہ انکے مولفین کا حال معلوم نہونے کے یا مصنفین کا اعتبار نہونے کے یا بوجہ رطب و یابس وغیرہ
جمع ہونے کے یا کسی اور وجہ سے غرض جو کتابین کسی وجہ سے غیر معتبر ہین انکا حکم یہ ہو کہ جو انمین صاف ہو وہ لیا جا
اور جو مکدر ہو ترک کیا جاوے اور جو انمین سے لیا جاوے وہ بعد تامل و فکر غائر دلحاظ عدم مخالفت اصول و
معتبرات کے لیا جاوے - قال المترجم اور مین نے دیکھا کہ باوجود ایسے لحاظ کے بھی بعض مسئلہ مین دہوکا کھایا گیا ہو
چنانچہ عالمگیریہ مین قنیہ سے اجارات مین یہ مسئلہ لکھا کہ اگر کسی شخص کو اجیر کیا کہ میرے واسطے سحر کا تعویذ یعنی جادو
کا تعویذ لکھے تو جائز ہی - مترجم کہتا ہو کہ تتن نے مقدمہ فتاوی ہندیہ مین تنبیہ کردی کہ زاہدی نے معتزلی اصول پر یہ
مسئلہ لکھا کیونکہ معتزلہ کے نزدیک سحر باطل ہو پس بمنزلہ اسکے ہوا کہ اشعار لکھدے یا کسی درخت کی شکل بنا وے
اور ہمارے نزدیک جادو ٹھیک ہو اور یہ اجارہ باطل ہو اور کتاب تقریر و اصل عقائد مین اعتبار رعائے و تحقیق کا موقع
ہو پس ظاہر ہوا کہ ان کتب غیر معتبرہ سے اخذ مسائل مین بہت تامل اور اصول و فروع پر مع اہل اعتزال کے عقائد
وغیرہ کے نظر چاہیے ہو اور اس آخر زمانہ کے لوگون مین یہ بہت ہوا ہو کہ انھون نے زاہدی کے قنیہ وغیرہ سے کثرت
سے مسائل لیے ہین و نسأل اللہ تعالی الحفظ والعصمۃ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم - پھر فاضل مرحوم نے ذکر
کیا کہ علی قاری رح نے تذکرہ موضوعات مین یہ روایت لکھی من قضی صلوۃ من الفرائض فی آخر جمعۃ من رمضان
کان جابرا لکل فائتۃ فی عمرہ الی سبعین سنۃ اور لکھا کہ یہ روایت باطل ہو اسکی کچھ اصل نہین ہو پھر کہا کہ صاحب نہایہ
و دیگر شراح ہدایہ جنھون نے اسکو نقل کیا انکی نقل کا کچھ اعتبار نہین ہو کیونکہ وے کچھ محدث نہین ہین اور نہ انھون
نے مخرجین مین سے کسی کے طرف اسناد کی انتہی فاضل مرحوم نے کہا کہ قاری رح کے اس کلام مین ایک افادہ خوب ہو
وہ یہ کہ فقہ کی کتابین اگرچہ مسائل فرعیہ کی راہ سے معتمد ہون اور مصنف بھی معتمد فقہاء مین سے ہون تاہم جو احادیث انمین
منقول ہون انپر اعتماد کلی نہین ہو سکتا اور ان کتابون مین ہونے سے انکے ثبوت کا جزم نہ ہوگا چنانچہ بہت سی
احادیث کتب معتبرہ مین مذکور ہین حالانکہ یہ احادیث موضوع بنائی ہوئی ہین ہان اگر مصنف محدث ہو یا ثقہ ناقل
ہو تو اعتماد ہو سکتا ہو اور بھید یہ ہو کہ ہر فن کے لیے اللہ تعالی نے خاص مرد پیدا کیے - جیسے بعض محدث صرف راوی
ہوتا ہو ویسے ہی بعض فقہ والے کا حصہ صرف روایات کا ضبط ہو بدون اسکے کہ حدیث مین اسکو مہارت ہو تو ہم کو
واجب ہو کہ ہر شخص کو اسکے مرتبہ و منزلت پر رکھین انتہی ملخصا کل ذلک من تعدمۃ عمدۃ الرعایہ -

فصل علامات فتوی و ترجیح - خزانۃ الروایات قاضی جکن گجراتی مین جامع مضمرات یوسف بن عمر صوفی سے نقل ہو
کہ علامات افتاء سے قولہ علیہ الفتوی اسی پر فتوی ہو - وبہ یفتی - اسی پر فتوی دیا جاوے گا - وبہ یعتمد اور اسی پر
اعتماد کیا جاوے وبہ ناخذ - ہم اسی کو لیتے ہین - وعلیہ الاعتماد - اسی پر اعتماد ہو - وعلیہ العمل الیوم - اور اسی پر عمل
ان دنون ہو وہو الصحیح وہو الاصح - اور یہی صحیح ہو اور یہی اصح ہو وہو الظاہر وہو الاظہر اور یہی ظاہر ہو اور یہی اظہر ہو
وعلیہ فتوی مشائخنا - اسی پر ہمارے مشائخ کا فتوی ہو - وہو الاشبہ یہی اشبہ ہو وہو الاوجہ یہی اوجہ ہو انتہی اشبہ کے معنی

زیادہ مشابہ بنصوص ہو از راہ درایہ اور راجح بدرایہ تو اسی پر فتوی ہوگا۔ بزازیہ۔ از انجملہ یہ جری العرف۔ اسی کے ساتھ عرف جاری ہوا و ہو المتعارف یہی متعارف ہے۔ و بہ اخذ علمائنا۔ اسی کو ہمارے علماء نے لیا ہے۔ طحطاوی ان الفاظ مین بعض سے بعض زیادہ موکد ہین چنانچہ صحیح و اصح و اشبہ سے فتوی موکد اور اس سے بہ یفتی موکد ہے اور اصح بہ حکم صحیح سے اور احوط بہ حکم احتیاط ہے۔ الفتاوی الخیریہ دو امام معتبرین سے ایک نے صحیح کہا دوسرے نے ایک کو اصح کہا تو صحیح پر دونون متفق ہین اسی کو لینا اولی ہے۔ من الغنیۃ شرح المنیہ۔ فی آداب المفتی ایک کتاب معتمد مین ایک روایت کو کہا کہ اصح و اولی و ارفق و مانند اسکے تو مفتی چاہے اسپر فتوی دے اور چاہے اسکے مخالف روایت پر۔ اور اگر روایت کو کہا کہ صحیح یا ماخوذ یا علیہ الفتوی یا بہ یفتی تو اسکے مخالف روایت پر فتوی نہین دے سکتا مگر جبکہ مثلاً ہدایہ مین ہو کہ ہو الصحیح اور کافی مین اسکے خلاف کو کہا کہ ہو الصحیح تو مفتی کو اختیار ہے بس وہ روایت لے جو اسکے نزدیک اقوی و الیق و اصلح ہو الدر المختار۔ اصح مقابل صحیح و مقابل ضعیف ہے لیکن شرح اشباہ بیری زادہ مین ہے کہ بعضے کبھی اصح کا مقابل شاذ روایت کو پایا کمافی شرح المجمع ۱۲ شامی

فصل بعض اصطلاحی الفاظ و فوائد۔ مفہوم الروایہ حجت ہے غایۃ البیان۔ بلا خلاف معتبر ہے مفہوم مخالف روایہ کما قال صدر الشریعہ فی نکاح شرح الوقایہ اور یہ اکثری حکم ہے کمافی حدود النہایہ۔ من جامع الرموز۔ لفظ قالوا ایسے حکم مین کہتے ہین جسمین مشائخ کا اختلاف ہو کمافی غصب النہایہ و مفسد الصلوۃ عنایہ و بنایہ اور صاحب ہدایہ کی عادت ہے کہ ایسے موقع مین قالوا کہتے ہین کہ خلاف مع ضعف ہو۔ فتح القدیر کتاب الصوم و صرح بہ التفتازانی رح فی حواشی الکشاف فی آیۃ الصوم۔ عامۃ مشائخ اکثر مشائخ من فتح القدیر باب ادراک الجماعۃ۔ یجوز یعنے جائز ہے کبھی بمعنی صحیح ہے اور کبھی بمعنی حلال ہے من شرح المہذب للنووی۔ لہذا کبھی بعض مکروہ طریقہ سے نماز کو کہتے ہین کہ جائز ہے حالانکہ مراد نفس صحت ہے بدون خیال کراہت کے جیسے کہا کہ جائز بیع العصیر ممن یتخذہ خمرا حالانکہ صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے۔ حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی مین ہے کہ جواز کبھی بولا جاتا ہے اور مراد اس سے وہ جو شرعاً ممنوع نہو خواہ مباح ہو یا مکروہ ہو یا مندوب ہو یا واجب ہو سب کو شامل ہے انتہی شرنبلالی رح کے رسالہ عقد الفرید لبیان الراجح من جواز التقلید مین بعض عبارات منیۃ المفتی سے بحث مین کہا کہ یا اس عبارت مین جواز بمعنی حلال ہے اور کسی امر و عقد کے نافذ ہونے سے اسکا حلال ہونا لازم نہین آتا چنانچہ غائب پر حکم قضا شمس الائمہ وغیرہ کے نزدیک نافذ ہے جیسا کہ عمادی نے ذکر کیا اور فاسق کی شہادت کے ساتھ حکم صحیح ہے اگرچہ وہ حلال نہین ہے۔ انتہی مترجما۔ مترجم کہتا ہے کہ اسکے نہ جاننے سے بہت لوگون نے بعضے اجارات کے مسائل وغیرہ مین خلاف دیانت و حلت حکم لگا کر دھوکا کھایا ہے ذمین نے رسالۂ التحریر المعقول فی انعقاد البیع بالایجاب و القبول مین مبسوط لکھا ہے۔ لا باس بہ کچھ ڈر نہین یا کچھ مضائقہ نہین اس لفظ کا غالب استعمال تو ایسے امر مین ہے جسکا ترک اولی ہے ولیکن کبھی اسکا استعمال امر مندوب مین ہوتا ہے کما صرح بہ فی جنائز البحر۔ شامی فی رد المحتار۔ ینبغی۔ لائق ہے حسام الدین ہے متاخرین کے عرف مین غالب استعمال مندوبات مین ہے اور قدماء کے کلام مین واجب تک کو شامل ہے انتہی شامی در رد المحتار۔ مسنون کبھی ایسے امر مین آتا ہے جسکا ثبوت سنت کی دلیل سے وجوب ہے جیسے نماز عید مین

مشائخ وہ علما جنھون نے امام رح کو نہین پایا کما فی وقف النہر۔ اصحاب و فقہا متقدمین۔ جنھون نے تینون اماموں
کو پایا اور متاخرین۔ جنھون نے نہ پایا۔ اور کہا گیا کہ خاتمہ متاخرین کا حافظ الدین بخاری تک ہے قلت بنا بنا علی انہ ختم
بہ الاجتہاد و فیہ ما فیہ۔ کراہت جہان مطلق ہو تو مراد تحریمی ہے مگر جبکہ کوئی قرینہ ہو یا تنزیہی پر تصریح ہو ذکرہ النسفی و ابن نجیم
سنت جب مطلق ہو تو سنت موکدہ مراد ہے اور کبھی مستحب مراد ہوتا ہے اور کبھی مستحب سے سنت مراد ہوتی ہے اور یہ
بقرائن معلوم ہوتا ہے کما فی البحر۔ وجوب کبھی شامل فرض ہوتا ہے اور تحریمہ منجملہ فرائض نماز کے ہے تو فرض ایسی چیز پر بولا گیا
جو رکن نہین مگر بدون اسکے نماز صحیح نہین ہے کما فی رد المحتار

فصل یہ تمام تمہید کتاب ہدایہ کے ترجمہ کے لیے موافق ان شرائط تحقیق و تدقیق کے ہے جو ابتدا مقدمہ مین مذکور
ہو گے اور لائق تھا کہ اصول فقہ سے بھی ضوابط اصول کا ایک باب یہان لاحق کیا جاتا ولیکن بوجہ متانت و دقت کے
جو اکثر کم مایہ لوگون کی فہم سے باہر ہے بیان نہین لکھا ولیکن تحقیق استدلال مین جہان جس اصل کی ضرورت ہو گی
توضیح کر دیجائیگی مگر چند امور جو متاخرین نے لکھے ہین انکا بیان یہان بہتر ہے۔ اول قاعدہ جو لفظ خاص ہو خواہ از قسم
معنی یا معین جیسے قراءۃ یا رکوع یا سجود یا لفظ ثلثہ بمعنی تین فی قولہ تعالی ثلثۃ قروء اور مانند انکے تو خاص خود مبین ہوتا ہے
اسکے بیان کے لیے کوئی کلام لاحق نہوگا۔ عام جو منتظم جمع ہو اور اسکو بیان لاحق ہو سکتا ہے لیکن جب عام قطعی ہو خواہ
آیت قرآن یا حدیث متواتر یا حدیث مشہور یا اجماع قطعی تو جس بیان سے اسکا تغیر مانند تخصیص وغیرہ کے ہوتا ہو وہ بھی
قطعی انھین چار قسم سے چاہیے پھر جب ایک مرتبہ عام قطعی کی تخصیص کسی قطعی سے ہوگئی تو آیندہ تخصیص کے لیے دلیل
ظنی کافی ہے۔ قاعدہ ثانیہ قرآن پر زیادتی کرنا نسخ ہے تو ایسی ہی دلیل سے جائز کہ وہ بھی قرآن کی طرح قطعی ثابت ہو اور یہ
اول سے مفہوم ہے۔ قاعدہ ثالثہ حدیث مرسل مثل مسند کے ہے اور توضیح اسکی آیندہ اقسام حدیث سے ظاہر ہو گی۔
قاعدہ رابعہ حدیث جو کثرت راویون سے ہو اور حدیث جسکے راوی فقیہ ہون دونون مین سے دوم مرجح ہے۔ قاعدہ
خامسہ راوی مین جرح جب تک مبین نہو مجمل قبول نہین ہے۔ پھر یہان بعض قواعد جدلی تجویز ہوئے ہین جس سے
خصوم کو ساکت کیا جاوے مولانا الشیخ ولی اللہ دہلوی رح نے بعض کتب شیخ ابن الہمام رح سے ذکر کیا کہ جس حدیث کو امام بخاری
و مسلم و انکے نظائر نے تصحیح کیا ہم پر انکا قبول واجب نہین کیونکہ بہت ایسے راوی ہوتے ہین کہ لوگ انمین جرح و تعدیل مین
اختلاف کرتے ہین شاید وہ ہمارے امام رح کے نزدیک مجروح ہو اسی طرح جس حدیث کو ان امامون نے ضعیف و مجروح
کہا بوجہ کسی راوی کے شاید وہ ہمارے امام کے نزدیک موثوق ہو اقول اسی کے مانند مولانا عبد الحق رح نے مقدمہ
شرح سفر السعادت مین کہا ولیکن ہمارے شیخ المشائخ مولانا ولی اللہ رح نے اسکو پسند نہین کیا و سیاتی فیہ شی۔ اور ذکر
کیا کہ بعض فتاوی مین ہے کہ جب مسئلہ مین قول امام رح یا صاحبین کا موجود ہو اور حدیث صحیح جسکی صحت پر حکم لگایا گیا
اسکے مخالف ہو تو ہمکو قول امام و صاحبین کی اتباع واجب ہے نہ حدیث کی کیونکہ بوجہ قرب زمانہ وسعت علم کے ہم گمان
نہین کرتے کہ انکو حدیث نہین پہونچی اور حاصل اسکا یہ کہ وہی مقبول ہوگا جو اصحاب سے مروی ہے قال المترجم یہ
شاید بعض متقدمین کا قول ہو گا اور فیصل شمس الائمہ کردری بردالمنقول مین اور ابن الشحنہ شرح ہدایہ مین اور علی القاری

رسالہ تزئین و تدرین مین صریح اسکے خلاف ہی اور قد منا اتوا لہم فتذکر۔ اور مولانا الشیخ کے ہمعصر مولانا مظہر مجددی رحمہ اللہ سینہ پر ہاتھ باندھنے کو بوجہ قوت حدیث کے ترجیح دیتے کمانی معمولاتہ رحمہ اللہ تعالیٰ

فصل در حدیث و عظمت شان و ثقہ روایت و اقسام حدیث و طریقہ استدلال۔ واضح ہو کہ دین اسلام کا مدار قرآن پاک وحی اجلی اور احادیث حضرت لولاک افضل از خلق و عرش اعلی صلی اللہ علیہ وسلم و اجماع اصحاب پاک صاحب لولاک صلی اللہ علیہ وعلیہم اجمعین پر ہی۔ قرآن پاک مصحف معروف متواتر ہی جو دفتین کہ بیچ مین ہر مومن کا اسپر ایمان ہی۔ اور متواتر قطعی ہمکو مصحف مین مکتوب اور حافظون کے صدور مین محفوظ پہونچا۔ لیکن سورۂ کا مکیہ یا مدنیہ ہونا و شمار آیات یہ وحی نہین ہی بلکہ اجتہاد ہی۔ حدیث جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا کیا یا ثابت رکھا۔ اول قول و دوم فعل و سوم تقریر کہلاتا ہی اور یہ اصطلاح خاص ہی اور کلام حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وحی خفی ہی جو متعلق شرع ہو۔ تقریر سے یہ مراد ہی کہ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین کسی نے کوئی بات کہی یا کوئی کام کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسپر مطلع ہوئے مگر آسکو نہ روکا اور نہ منع کیا بلکہ سکوت فرمایا اور اسکو ثابت رکھا تو یہ دلیل جواز ہی ورنہ آپ اسکو منع فرماتے کیونکہ آپ ہادی برحق تھے اور ہدایت آپ ہی کے فرائض سے تھی۔ مولانا الشیخ عبد العزیز رح نے عجالۂ نافعہ مین کہا ہی کہ علم حدیث کو وہ شرافت حاصل ہی کہ کوئی علم اسکی برابری نہین کر سکتا کیونکہ تفسیر قرآن و عقائد اسلام و احکام شریعت و اسرار طریقت سب حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان پاک پر موقوف ہین اور کشف و عقل سے جو ظاہر ہو جب تک وہ اس ترازو مین ٹھیک نہ اترے تب تک وہ اعتبار کے قابل نہین ہی پس یہ علم نقاد جواہر جمیع علوم ہی خواہ تفاسیر ہون یا ادلۂ احکام فقہ یا عقائد اسلام یا طریق سلوک ہو پھر جو اس کسوٹی پر ناکارہ ہو وہ معرود و مردود ہی پس اس علم کا حکم جمیع علوم دینیہ پر نافذ ہی اور اتباع جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بلا شبہہ سرمایہ سعادت دوجہانی و خلعت حیات جاودانی ہی اور اسکی مزاولت سے باطنی معنی صحابیت سے سرفرازی ہوتی ہی اور امام ہمام محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ مرد کے فقہ سے ہی کہ اسکو بصیرت حدیث سے اور اسکی ذکاوت حدیث کے لیے ہو۔ انتہی مترجماً ملخصاً۔

پھر احادیث شریف ہم لوگون تک اس سلسلہ سے پہونچین کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے تابعین نے اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ سے اتباع تابعین نے اور اتباع رحمہم اللہ تعالیٰ نے کتابین تدوین کرنی شروع کر دین مانند موطا امام مالک و مسند امام احمد کے اور انھین سے امام بخاری و مسلم و اس طبقہ والون نے لیا ہی مگر بلا واسطہ کمتر اور ایک واسطہ سے اکثر ہین اور بلا واسطہ ثلاثیات بخاری ہین کقولہ نے الصحیح حدثنا المکی بن ابراہیم حدثنا یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ عنہ اور دیگر قولہ حدثنا الانصاری عن حمید عن انس رضی اللہ عنہ۔ اور واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین سب عدل ثقہ ہین تو کبھی ایک راوی کی ثقہ عادل دریافت ہوئے پر یقین رہ گیا جیسے مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ حضرت عبد اللہ بن عمر تو صحابی ہین اور نافع رحمہ اللہ معروف ثقہ عالم ائمہ اولیا سے الگی ہین اور امام مالک امام خود معروف ہین اور ایسے ہی امام مالک کے شاگرد عبد اللہ بن مسلمہ قعنبی و عبد اللہ

بن وہب ویحیی مصمودی ویحیی بکیری وامام محمد شاگرد امام ابوحنیفہ وغیرہم ثقات علماء اولیاء معروفین ہین انسے
امام بخاری ومسلم وغیرہ نے روایت کی تو ظاہر ہے کہ کسقدر ثقہ اسناد کے ساتھ حدیث کا ثبوت ہے۔ اور عدالت ثقات
کو اُس زمانہ پر اصلی معنی پر قیاس کرو اور ہرگز کوئی شخص اسوقت کے حال پر قیاس نہ کرے پس عدالت وہ
ملکۂ ایمانی نورانی ہے کہ تمام تقوی وطہارت پر ہو کہ شرک وہرطرح کے گناہون وبدعت سے پاک حتی کہ خلاف مروت
کسی راہ مین کوئی چیز کھانے وغیرہ سے بھی اجتناب ہو پس وہ لوگ راہ حق مین جان فدا کرنے والے اس عدل
مین کامل تھے اور بادشاہون وامراء سے ملنا انکے نزدیک گناہ سخت تھا مگر آنکہ اسکو ہدایت کرین اور حدیث دروغ
کہنا یا اسمین تغیر کرنا یہ تو انکے نزدیک گناہ کبیرہ تھا کیونکہ قریب متواتر حدیث مین تمام اس زمانہ مین مشتہر تھا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار۔ جو کوئی جان بوجھ کر مجھپر جھوٹ باندھے
وہ دوزخ مین اپنا ٹھکانا سنوارے۔ یہ متواتر ہے اور یہ گناہ ایسا ہے کہ تاقیامت اسکی بدی جھوٹ کہنے والے کے
نامۂ اعمال مین درج ہوگی اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم حدیث بیان کرنے مین انتہاء درجہ کی احتیاط فرماتے
اور چونکہ دین سکھلانا انھین پر لازم تھا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلام کو اپنے امتون کو پہونچانے
مین بھی بہت عالی مرتبہ کا وعدہ سنا دیا تھا لہذا بکمال حفظ واحتیاط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمودہ پاک
سناتے تھے اور یہی شان عدالت ان ثقات مین تھی حتی کہ سلطان بخارا نے امام بخاری رح سے درخواست
کی کہ میرے لڑکون کو قبول فرماکر میرے مکان پر یا تنہائی مین حدیث شریف تعلیم فرمائیے آپ نے نہ مانا اور تمام
مومنون سے یہ خصوصیت کلام رسول اللہ صلعم کی تعلیم مین منظور نہ کی جیسا کہ معروف ہے۔ پھر راوی مین اس عدل وثقہ
کے ساتھ چاہیے کہ حفظ وضبط حدیث اسطرح ہو کہ اسمین خلل نہ آوے یہ تو عدل ثقہ ضابطہ راوی کی صفت ہے۔ پھر جو شخص
ایسا نہو اُسکی روایت قبول نہین ہے اور رد پانچ عیب ہین اول کذب پس اگر کبھی حدیث مین عمداً جھوٹ بولا تو روایت
قبول نہین۔ دوم اتہام کذب سو جب بیان کیا جاوے کہ یہ شخص زبان سے جھوٹ بولا ہے اگرچہ حدیث مین نہ بولا ہو اسکی
حدیث قبول نہین۔ سوم فسق یعنی ارتکاب گناہ۔ چہارم جہالت کہ مجہول سے روایت ہو۔ پنجم بدعت یعنی معتزلہ وخوارج
وروافض وغیرہ کیطرح نیا اعتقاد نکالا ہو۔ پھر جہالت مین اگر تابعی ثقہ نے کہا کہ مجھسے ایک صحابی نے حدیث فرمائی تو کچھ ضرر
نہین کیونکہ صحابہ سب عادل ثقہ ہین۔ واضح ہو کہ کبھی عادل ثقہ کے ضبط مین نقصان ہوتا ہے مثلاً وہم ونسیان وغفلت سے
سہو ہوجاتا ہے تو دوبارہ اُس سے استدراک ہو کر یا دوسرے ضابطہ راوی سے وہم دور ہوجاتا ہے۔ بالجملہ
اس معنی کے لحاظ سے ثقات عادل ضابطہ راویون مین فرق ہے بعض ائمہ علماء اولیاء تو کامل ثقہ عادل اور
تمام حفظ وضبط پر ہین احادیث لاکھون اُنکو ایسی یاد جیسے سورۂ قل ہو اللہ احد اور بعض کچھ اُنسے کم ہین۔
پھر جن مین بھول وغفلت زیادہ ہوئی اُسکی روایت چھوڑ دیتے ہین اور جسمین کم ہوئی اسکی روایت بھی
بدون تائید نہین قوی ہے مولانا الشیخ عبد العزیز دہلوی رح کے عجالہ مین ہے کہ دو باتون مین توجہ ضرور ہے ایک
وضوح حال راویون کا دوم معانی حدیث کا۔ سو زمانہ تابعین واتباع سے زمانہ بخاری ومسلم تک بیشمار جیسے

نہ ہر شہر و ہر زمانہ مین راویون کے حال سے بحث و تفتیش کرتے تھے جسمین بے دیانتی یا دروغ یا کمی حفظ کی کچھ بو بھی پاتے تھے اسکی حدیث کو قبول نہ کرتے تھے لہذا اسمار الرجال یعنی رواۃ کے حالات مین کتابین بڑی بڑی مبسوط لکھی ہوئی ہین اور رہا اب تو اِس زمانہ مین اور ہی رنگ ہی لہذا چاہیے کہ جو کتابین خالی صحیح احادیث کی ہین اُنکو علیحدہ رکھے اور اُنکے بعد جو کتابین ایسی ہین کہ اُنکی احادیث بھی لائق حجت ہین اُنکو بھی جدا رکھے پھر اِنکے بعد جو کتابین بیان احادیث مین ہین کہ درحقیقت اُنکو ترک کرنا چاہیے تو اُنکو ایک طرف رکھے تاکہ اُس تخلیط کے ورطہ مین نہ پڑے اور پچھلے بہت سے محدثین کے ہاتھ سے یہ تمیز جاتی رہی تو غیر معتبر کتابون سے لیکر سلف سے خلاف کرنے لگے۔ انتہی مترجما بالجملہ سابق مین مذکور ہوا کہ طبقہ اتباع مثل امام مالک و احمد و ابو داؤد طیالسی وغیرہم بلکہ تابعین مانند محمد بن اسحٰق وغیرہ نے تصنیف شروع کردی اور مثلاً موطاء امام مالک بکثرت شائع ہوگئی تو وہ اسناد قوی صحیح تو ظاہر ہی اور کتاب سیر متواتر ہی ایسی ہی صحیح امام بخاری وجو اِس طبقہ مین تھے بوجہ کتاب کے تواتر و شہرت کے صحیح الاسناد ابتک ہین ولیکن اُن بزرگون کے طبقہ کے بعد دوسرے یا تیسرے طبقہ مین لوگون نے اپنے اسانید سے احادیث علاوہ اِن صحاح طبقہ صحیحین کے روایت کین اور اِنہین راویون کے ثقہ و غیر ثقہ وغیرہ ہونے مین دقت و پریشانی ہوئی ہی اور اِنہین کے راویون کی جرح و تعدیل مین تطویل ہی ورنہ مثلاً صحاح کے راویون مین یہ کیفیت نہین ہی اور ہم پہلے یہان مختصر حال اصحاب صحاح کا بیان کردین پھر اِنکی کتابون کے بعد دوسری کتابون کا ذکر کرین۔ از تیسیر الوصول امام مالک بن اُنس مصنف موطاء امام مدینہ ولادت ۹۵؁ھ ہجری و وفات ۱۷۹؁ھ ہجری امام اہل حجاز بلکہ امام جہان ہین اور یہی فخر کافی کہ امام شافعی آپ کے شاگرد ہین اول و امام محمد بھی آپ کے شاگرد ہین آپ نے ائمہ تابعین مانند ابن شہاب الزہری و یحیی بن سعید انصاری و نافع وغیرہم سے اخذ کیا اور آپ سے ائمہ علماء مانند شافعی و محمد و عبد العزیز بن ابی حازم نے و عبد اللہ بن مسلمہ و یحیی بن یحیی بکیری و اصبغ بن الفرج وغیرہم بے شمار مخلوق نے حاصل کیا اور آپ تعظیم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین بہت مبالغہ کرتے اور مدینہ کو ہرگز نہ چھوڑتے اور کبھی سوار ہوکر خاک مدینہ پر نہ چلے اور شہر سے باہر قضاے حاجت کو جاتے اور کہتے کہ مین اللہ تعالی سے شرم کرتا ہون کہ اِس خاک پاک پر سوار چلون جس مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہین اور عالم المدینہ کے نام سے جو حدیث صحیح آئی ہی عبد الرزاق و سفیان بن عیینہ و شیوخ بخاری و مسلم سے ہین اُسکو امام مالک کی بشارت پر محمول کیا ہی یحیی القطان نے فرمایا کہ مالک سے اصح حدیث مین کوئی نہین ہی امام شافعی رح نے کہا کہ علماء کے ذکر مین مالک رح ستارہ ہین۔ مناقب امام مالک رح بے شمار ہین۔ انتہی ملخصا امام احمد رح شاگرد امام شافعی فقہ مین اور حدیث کو بہت سے شیوخ سے روایت کیا اور فضائل بے شمار ہین اور سید عبد القادر جیلانی رح آخر مین اِنہین کے مذہب پر ہوگئے تھے اور آپ کی کتاب حدیث مسند احمد معروف ہی۔ وفی تیسیر الوصول وغیرہ۔ امام بخاری محمد بن اسمٰعیل امام ائمہ حدیث ولادت ۱۹۴؁ھ ہجری و وفات ۲۵۶؁ھ ہجری حفظ و اتقان و نقد حدیث مین اسعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین آپ ایک معجزہ تھے۔ بچپن مین قسیم نابینا تھے انکی والدہ ماجدہ کو اسکا رنج رہتا ایک روز خواب مین حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیکھا کہ تیرے بیٹے کی آنکھین اللہ تعالی نے روشن کردین

صحیح کو دیکھا تو درحقیقت یہی ہوا۔ آپ نے طلب حدیث میں دور دراز سفر کیے اور مکی بن ابراہیم و فضل بن دکین و امام احمد و یحیی بن معین و علی بن المدینی وغیرہم بہت سے ائمہ ثقات حفاظ سے روایت کی اور کتاب صحیح البخاری کو چھ لاکھ حدیث کے قریب سے انتخاب کیا اور ہر حدیث پر دو رکعت نماز پڑھکر مدینہ میں درمیان مزار سید الابرار صلی اللہ علیہ وسلم و منبر شریف کے روضۂ فردوس میں جمع فرمایا اور شیخ ثقہ فربری نے بیان کیا کہ امام بخاری کے صحیح کو آپسے حیات میں نوّے ہزار آدمیون نے سُنا اور مناقب آپ کے مطولات میں بہت مذکور ہین۔ امام مسلم بن الحجاج قشیری ۲۰۴ھ مین پیدا ہوئے اور ۲۶۱ھ مین وفات پائی اور صحت و اتقان و شرائط مین مقدم ہین خطیب بغدادی رح نے کہا کہ امام مسلم نے امام بخاری کی تبعیت کی۔ بالجملہ قریب بخاری کے ہین کتاب صحیح مسلم معروف ہے۔ اقول مولانا الشیخ ولی اللہ رح نے شرح موطا مین لکھا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ بعد کتاب اللہ کے اصح الکتب موطا ہے۔ پھر جب صحیح بخاری و صحیح مسلم کا وجود ہوا تو موطا گویا صحیحین کے لیے اصل ہے پھر مومنون کا اجماع ہوا کہ اصح الکتب بعد قرآن کے صحیح بخاری پھر صحیح مسلم ہین۔ امام ابو داؤد سلیمان بن الاشعث الازدی حدیث کو شیوخ امام بخاری و مسلم سے لیا اور انسے امام نسائی و بیشمار مخلوق نے لیا۔ انھون نے اپنی کتاب سنن کو امام احمد کے سامنے پیش کیا تو انھون نے تحسین فرمائی۔ آپ نے کہا کہ مین نے پانچ لاکھ حدیث سے انتخاب کر کے اس کتاب مین احادیث صحیح و قریب صحیح کے لکھی ہین اور نہایت پرہیزگار و متقی تھے ۲۷۵ ہجری مین انتقال فرمایا۔ امام ترمذی محمد بن عیسی امام حافظ ہین امام بخاری و انکے شیوخ سے اخذ کیا اور آپ سے بکثرت لوگون نے لیا اور آپ کی تصانیف بہت ہین آپ نے کہا کہ میری یہ کتاب یعنی جامع ترمذی جسکے گھر مین ہو گویا اسمین پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہین۔ شان الٰہی مین عظمت و کبریا مین اسقدر روتے کہ آنکھون کے آنسو دونو سے چہرہ پر زخم ہو گئے تھے ۲۷۹ھ مین انتقال فرمایا۔ امام نسائی احمد بن شعیب ۲۱۵ھ مین پیدا ہوئے اور ۳۰۳ ہجری مین مکہ مین وفات پائی۔ مولانا الشیخ عبد العزیز دہلوی نے لکھا کہ مناقب امیر المومنین مین ایک رسالہ لکھا تو نواصب شام نے عداوت سے انکو دمشق مین شہید کیا واللہ اعلم۔ امام حافظ متقن ہین شیوخ ابو داؤد وغیرہ سے اخذ کیا اور سنن کبری آپ کا معروف ہے اور بہت کتابین ہین اور اپنے زمانہ مین مقدم تھے اور مناقب جلیلہ رکھتے ہین۔ اسقدر نمونہ ان ائمہ حفاظ کا بیان ہوا اور انکے فضائل و مناقب کی کتابین ہین جنمین ثقات کی روایات سے بسط و توضیح کے ساتھ تذکرہ ہے۔ پھر واضح ہو کہ مولانا الشیخ ولی اللہ رحمہ اللہ نے کتب حدیث کے بارہ مین نفیس توضیح فرمائی جسکا خلاصہ یہ ہے کہ کتب احادیث مین تین امور پر مدار ہے صحت و شہرت و قبول۔ پس صحت یہ کہ مصنف احادیث صحیح یا حسنہ لاوے و سوا اسکے بلا بیان نہ لاوے اور شہرت یہ کہ ہر زمانہ و طبقہ مین اہل حدیث اسکی روایت و ضبط وغیرہ مین مشغول ہوتے آئے اور قبول یہ کہ حفاظ و پرکھنے والے حدیث کے اسوقت مین اسکی شان پر بدون اعتراض کے اثبات و قبول کرین اور فقہا ان احادیث سے تمسک کرین۔ اقول یعنی اگر ان مین سے کوئی بات نہو تو اعتبار نہوگا مثلاً صحیح ابن حبان اگرچہ صحیح ہے لیکن مشہور و متداول نہین ہے اور مشہور صحیح حاکم کو شیخ ذہبی وغیرہ نے نہ مانا تا انکہ پھر پایا پس ان صفات سے کتب حدیث کے تین طبقہ ہین۔ طبقہ اولی مین موطا و صحیح بخاری و صحیح مسلم مین کتابین

ہین کہ ہزارون ولاکھون علماء نے روایت کیا اور ہمیشہ اِنکے ضبط وتذئیل مین رہے اور جمیع علماے اسلام اِن
کتابون کے خادم رہے - بالجملہ اِن تین کتابون کی احادیث اصح ہین ولیکن صحیحین نے موطا کی احادیث مرفوع
کو جمع کر لیا اگرچہ آثار صحابہ وتابعین موطاء مین زاید ہین - طبقہ دوم وہ کتب جو اِن تین صفات مذکورہ مین صحیحین کے
درجہ پر نہین پہونچین لیکن صحیحین کے قریب ہین اور وہ جامع ترمذی وسنن ابو داؤد اور سنن کبری از نسائی ہی انکے
مصنفین ائمہ ثقات عدل حفاظ متقن ہین اور علماے اسلام مین مشہور ہین یہی چھ صحاح ستہ ہین اور ابن الاثیر
نے جامع الاصول ہین اِنھین چھ کتاب کو جمع کیا ہے - اور میرے نزدیک مسند امام احمد بھی اِسی طبقہ مین ہے علماے
حدیث وفقہ نے اسکو اپنا پیشوا بنا لیا ہے لیکن مسند امام احمد مین ضعیف احادیث بہت ہین جنکا ضعف بیان نہین
کیا گیا پھر بھی مسند مذکور کی ضعیف حدیثین ان احادیث سے بہتر ہین جنکی متاخرین تصحیح کرتے ہین - یون ہی سنن
ابن ماجہ بھی اسی طبقہ مین شمار ہو سکتا ہے اگرچہ اِسکی بعض احادیث بہت ہی ضعیف ہین اقول بلکہ بعض کو موضوع کہا گیا ہے
طبقہ ثالثہ وہ کتب احادیث ہین جنکو امام بخاری ومسلم سے اگلے علماء یا اِنکے ہمعصر یا لاحقین نے اسناد کیا اور یہ
ائمہ مصنفین اگرچہ خود مدلل حفظ واتقان وعلوم حدیث مین متبحر تھے لیکن اپنی تصانیف مین التزام صحت نہین کیا تو احادیث
صحیح وحسن ضعیف بلکہ متہم بوضع بھی اِنمین موجود ہین اور راوی مجہول تک ہین اور اکثر احادیث فقہاء وعلماء کی معمول
نہین ہین بلکہ اجماع اِنکے برخلاف منعقد ہوا ہے پھر ان کتابون مین بعض سے بعض کو قوت ہے اور وہ کتابین یہ ہین مسند شافعی
ومصنف عبد الرزاق ومصنف ابو بکر بن ابی شیبہ ومسند ابی داؤد طیالسی ومسند دارمی ومسند ابو یعلی موصلی وسنن ابن ماجہ
ومسند عبد بن حمید وسنن دارقطنی وصحیح ابن حبان ومستدرک حاکم وکتب بیہقی وکتب طحاوی وتصانیف طبرانی - قال المترجم
وعلی ہذا انکی جو حدیث تنقید حال کے بعد صحت کو پہونچی وہ حجت ہونا چاہیے صرف اتنی بات ضرور ہے کہ یہ کتابین متداول
رہی ہون ولیکن بعض اِنمین سے متداول نہین رہین اور ہمارے وقت مین مسند امام احمد بھی اِس دیار مین متداول
نہین ہے - طبقہ رابعہ وہ احادیث ہین کہ قرون سابقہ مین اُنکا نام ونشان معلوم نہ تھا اور پچھلون نے اِنکو روایت
کیا تو وہ حال سے خالی نہین یا تو اگلون نے تفحص سے اُنکی کچھ اصل نہ پائی یا چھوڑ دیا بوجہ قدح وعلت کے جو باعث
ترک ہے بہر تقدیر یہ احادیث اِس قابل نہین کہ اِنسے کوئی عقیدہ یا عمل ثابت کیا جاوے ولیکن بہت سے محدثین کی
راہ ان کتابون نے ماری کہ اِنسے کثرت طرق دیکھکر مغرور ہو گئے اور اِنکو متواتر قرار دیا اور قطعی امور کو اُنسے ثابت
کیا اور احادیث طبقہ اولی وثانیہ وثالثہ کے برخلاف اِس طبقہ رابعہ کی روایتون سے ایک جدید مذہب نکالا اور
ایسی کتابین بہت ہین اِنمین سے چند یہ ہین کتاب الضعفاء ابن حبان وتصانیف حاکم وکتاب الضعفاء عقیلی
وکتاب کامل از ابن عدی وتصانیف ابن مردویہ وتصانیف خطیب بغدادی وتصانیف ابن شاہین وتفسیر ابن جریر
وفردوس وغیرہ از دیلمی وتصانیف ابو نعیم وتصانیف جوزقانی وتصانیف ابن عساکر وتصانیف ابو الشیخ وتصانیف
ابن النجار وغیرہ - ان کتابون مین احادیث موضوعہ وضعیفہ اکثر مناقب یا معائب وتفسیر وغیرہ مین واقع ہوئی ہین
و تواریخ وحکایتی اسرائیل وقصص الانبیاء مین اور ذکر شہرون وکھانون وحیوانات مین اور طب وگنڈے تعویذ

وعزائم وو نما، وثواب نوافل وغیرہ مین یہی حال ہے۔ شیخ ابن الجوزی رح نے غالب احادیث ان کتب کو موضوعات مین بدلیل و براہین داخل کیا و مجروح و مطعون کردیا اور کتاب تنزیہ الشریعہ اِن احادیث کے غوائل دفع کرنے کو کافی ہے اور شیخ جلال الدین سیوطی رح کا مایۂ تصانیف یہی احادیث ہین مع ہذا اگر تحقیق منظور ہو تو میزان الضعفاء ذہبی و لسان المیزان ابن حجر رح ان کتابون کے اسماء رجال کے کام آتی ہین۔ قال المترجم واضح ہو کہ جو اسناد اُنکی مجروح ہو وہ کثرت طرق سے قوت نہ پاوین اور جو اسناد حسن ہو وہ علل وغیرہ سے خالی ہونا چاہیے اور جو اسناد علل سے خالی ہو وہ صحاح طبقہ اول و دوم کی کسی حدیث مین تغیر دینے والی نہو اور نہ اِس سے تغیر دیا جاوے واللہ تعالیٰ اعلم۔ و شیخ عبد الحق رح کے مقدمہ مین ہے کہ جمہور محدثین کے نزدیک صحیح بخاری اصح ہونے مین مقدم ہے باقی کتب حدیث پر۔ اور صحت و قوت مین کوئی کتاب صحیح بخاری کے برابر نہین بدلیل آنکہ صحت مین جو کمالی صفات معتبر ہین سب اِسکے رجال مین موجود ہین اور جس حدیث پر بخاری و مسلم دونون متفق ہین وہ حدیث متفق علیہ کہلاتی ہے اور جمہور محدثین کے نزدیک یہ حدیث سب سے مقدم پھر جو تنہا صحیح بخاری مین پھر جو تنہا صحیح مسلم مین پھر جو حدیث صحاح متقدمین بر شرط بخاری و مسلم ہو پھر جو بشرط بخاری پھر جو بشرط مسلم ہو پھر جو سواے اِن دونون شیخین کے دوسرے ائمہ کی شرط پر ہو جنھون نے تصحیح کا التزام کیا ہے۔ اور شیخ رح کے مقدمہ مین ہے کہ امام بخاری و مسلم نے تمام صحاح کا استیعاب نہین کیا بلکہ خود اُسکی تصریح کردی ہے کہ بہت سے صحاح ہمنے چھوڑ دین ولیکن ضرور ہے کہ انکو چھوڑنے مین اور انکو لانے مین تخصیص و ترجیح ہوگی۔ پھر مستدرک حاکم و صحیح ابن خزیمہ و صحیح ابن حبان کا ذکر کیا اور لکھا کہ کہتے ہین کہ ابن خزیمہ و ابن حبان بہ نسبت حاکم کے امکن و اقوی و بہتر و الطف ہین اور مختارہ حافظ ضیاء مقدسی بھی احسن از مستدرک ہے اور جیسے صحیح ابو عوانہ و ابن السکن و منتقی ابن جارود کہ مخصوص بصحاح ہین لیکن ایک جماعت محدثین نے ان کتابون پر تنقید کی ہے۔

فصل **مرفوع** وہ حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہو مثلاً آپ نے کہا یا کیا یا مقرر رکھا۔ اور اگر کوئی بات قیاس و اجتہاد سے باہر کوئی صحابی بیان کرے تو وہ حکم مین مرفوع ہے کیونکہ خواہ مخواہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر بیان کی ہے۔ **موقوف** جو صحابی تک ہو مثلاً ابن عباس نے کہا یا کیا۔ **مقطوع** جو تابعی پر موقوف ہو پھر واضح ہو کہ اگر اسناد جہان تک چاہیے اول سے آخر تک اتصال کے ساتھ ہو تو حدیث **متصل** ہے خواہ مرفوع ہو یا موقوف ہو۔ اور اگر مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع حدیث کی اسناد متصل چاہیے مگر درمیان سے کوئی راوی ساقط ہے جیسے تابعی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کی تو حدیث **منقطع** ہے پھر اگر انقطاع اول اسناد سے ہو اگرچہ سب سند ساقط ہو وہ **معلق** ہے اور صحیح بخاری کی تعلیقات سب صحیح ہین اور اگر انقطاع آخر اسناد مین بعد تابعی کے ہے تو حدیث **مرسل** ہے۔ شیخ رح نے لکھا کہ حدیث مرسل کا حکم یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک توقف کیا جاوے کیونکہ تابعی اکثر دوسرے تابعی سے روایت کرتا ہے تو معلوم نہین کہ درمیان سے جو ساقط ہے وہ ثقہ ہے یا نہین کیونکہ تابعین مین بعضے غیر ثقہ بھی ہین۔ امام ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے کیونکہ یہ ثقہ شخص جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرتا ہے پس اگر اسکو کمال وثوق نہوتا تو ہرگز ایسا نہ کرتا۔ امام شافعی کے نزدیک اگر دوسری جہت سے قوت پہونچے تو قبول ہے اور امام احمد سے

دو قول ہین ایک مین قبول اور دوم مین نہین قبول ہر۔ اگر راوی حدیث سے متن حدیث یا اسناد مین تقدیم یا تاخیر یا
زیادت یا نقصان یا تغیر وغیرہ سے اختلاف ہوگیا تو حدیث مضطرب ہر۔ اگر راوی نے حدیث کے ساتھ اپنا کلام ایسی طرح
بول دیا کہ خلط ہوگیا تو مدرج ہر۔ اگر راوی کسی غرض سے اپنے شیخ کا نام نہ لے اور اوپر کے شیخ سے بیان کرے ایسے طور پر کہ
شبہہ ہو کہ اُس سے سُنا ہر تو یہ راوی مدلس ہر پھر اگر بغرض فاسد ہو تو یہ فعل حرام و حدیث اسکی معتبر نہین اور اگر غرض فاسد نہو
تو بھی مکروہ لیکن اگر یہ ثابت ہوا کہ فقط ثقہ سے تدلیس کیا کرتا ہر تو حدیث لے لیجاوے۔ پھر عن فلان عن فلان مین تدلیس
کا شبہہ ہوتا ہر تو راوی مدلس کا اِصلاح کہنا قبول نہوگا۔ ثقہ راویون مین سے ثقات نے ایک طرح روایت کی اور ایک نے
خلاف کیا تو ثقات کی روایت کو ترجیح اور وہ محفوظ کہلاتی ہر اور فرد کی روایت مرجوح شاذ ہر۔ پھر واضح ہو کہ کبھی اسناد
ٹھیک معلوم ہوتی ہر ولیکن ائمہ نقاد متبحرین کے نزدیک اِسمین ایک علت یا کئی علتین مخفی ہوتی ہین کہ جس سے صحت
نہین ہوتی اور اِسکو حذاق کبار و نقاد متبحرین پاتے ہین تو حدیث معلل ہر۔ ایک حدیث ایک صحابی سے روایت
کی اور دوسرے راوی نے بھی موافق اُسکے اُسی سے روایت کی تو متابع ہر اور اگر دوسرے سے روایت کی تو شاہد
ہر۔ اگر راوی نے کہا کہ مجھے ایک عادل یا ثقہ نے خبر دی پس اگر صحابی کو کہا تو مقبول ہر اور اگر سوا ے صحابی کے کہا تو
کہنے والا اگر عالم حاذق ہر تو بھی لائق قبول ہر ورنہ صحیح یہ کہ قبول نہین ہر نام اُسکا مبہم ہر۔ واضح ہو کہ اعلی صحت کے
اسانید اہل بیت نبوت رضی اللہ عنہم مین زین العابدین علی بن الحسین عن ابیہ الحسین بن علی عن ابیہ علی بن ابی طالب
کرم اللہ وجہہ۔ یعنی علی بن الحسین عن ابیہ عن جدہ۔ اور غیرون مین مالک عن نافع عن ابن عمر یا زہری عن سالم عن ابن عمر
اور سیوطی رح نے تدریب شرح تقریب نووی مین طول کلام کیا ہر مین نے مختار واضح بیان ترجمہ کر دیا اور اسانید بہت سے اصح ہین
فصل۔ موضوع حدیث سے کسی طرح استدلال ہو حرام ہر سوا ے اِسکی تردید کے ذکر نہ کی جاوے ضعیف حدیث سے
کچھ ثابت نہین ہوتا اگر جو عمل شرع مین ثابت ہوا اُسکی فضیلت بیان کرنا ضعیف سے جائز رکھا گیا ہر۔ باقی رہی لائق احتجاج
و استدلال کے حدیث صحیح یا حدیث حسن ہر۔ پھر صحیح حدیث ایک راوی ثقہ کامل سے ہو تو غریب نام اور اگر ایسے دو بلوی
ہین تو عزیز نام ہر اور اکثر احادیث صحیح بخاری اِسی قسم کی قوت پر ہین اور اگر دو سے زیادہ ہون تو حدیث مشہور ہر
اور بسا اوقات صحیحین یا ایک صحیح مین ان دونون کے اسانید علحدہ اور مسند احمد یا اورون کے اسانید سے بہت سی
احادیث بمرتبہ مشہور ہین۔ پھر اگر راوی اِسکے مشہور سے بھی زیادہ اِس کثرت سے ہون کہ توافق بکذب ممکن نہو تو متواتر
قطعی ہر۔ بالجملہ احکام ثابت کرنے مین حدیث صحیح سے حجت پر اتفاق ہر اور ایسی ہی حدیث حسن عامہ علماء کے نزدیک حجت ہر
اور وہ ملحق بصحیح ہر احتجاج مین اگرچہ رتبہ مین کم ہر اور اگر ضعیف حدیث کے راوی صدق و دیانت مین معروف ہون لیکن
اِنکے حفظ مین خرابی ہو یا بھولے بھالے ہون کہ ہر کس و ناکس کی بات سن لیتے و باور کر لیتے ہون اور قولہ تعالی اذا جاءکم
فاسق بنبأ فتبینوا۔ کے موافق خبر کو پرکھتے نہون تو جب کثرت طرق و اسانید سے اِنکی خبر کی بھی تقویت ہو جاوے تو وہ بھی
بعض کے نزدیک حجت ہر اور اگر ان راویون مین کذب وغیرہ کا شبہہ ہو تو کثرت طرق مفید نہین ہر اور بعض ائمہ نے مطلقاً
کثرت طرق سے حجت ہو جانا صریح تسلیم کیا

فصل - اگر امام تخریج کرنیوالے مثلاً امام بخاری یا مسلم یا ترمذی وغیرہ نے کسی حدیث کی نسبت صحیح یا حسن یا ضعیف کہا تو
شیخ ابن الصلاح سے منقول ہے کہ پچھلے لوگون کی جرح وتعدیل مفید نہین ہے اور اکثرون نے اس سے انکار کیا اور الحق یہ کہ
اگر امام جلیل القدر مثل بخاری رح کے متن کو معلول بتلاوے تو توثیق غیر مفید اور اگر کسی اسناد مین جرح کرے تو بھی اسناد
معلول وتوثیق غیر مفید مگر آنکہ دوسری اسناد ہو اور اگر تعدیل کرے تو جرح مین گنجایش ہوسکتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم - قاعدہ اگر
دو حدیثین متعارض ہون تو انکے معانی دریافت کرکے توفیق دیجاوے اور اگر معانی مین توفیق ممکن نہو تو ترجیح دیجاوے
اور اسباب ترجیح کے انواع واقسام ہین مثلاً ایک کے معنی مؤید بآیہ ہون یا بحدیث دیگر یا مؤید بمذہب جمہور ہون یا ایک
اسناد بشرط بخاری ومسلم ہو اور دوم انکی شرط پر نہو یا ایک کے اسناد بہ نسبت دوم کے قوی ہو ومانند اسکے اور اصول فقہ
حنفیہ مین متاخرین کی رائے مین راوی کے فقہ سے ترجیح ہوتی ہے - فائدہ مولانا شیخ المشائخ عبد العزیز الدہلوی رح نے
معرفت وضع حدیث مین امور شین لکھے جنکا خلاصہ انتخاب یہ ہے کہ علامات وضع حدیث وکذب راوی چند امور ہین - ازانجملہ
تاریخ مشہور سے مخالف جیسے جنگ جمل مین عبد اللہ بن مسعود کا ہونا حالانکہ آپ بہت پہلے انتقال کرچکے - ازانجملہ رافضی یا خارجی
مطاعن خلفا مین منفرد راوی ہو - ازانجملہ قرینہ ظاہر ہو جیسے غیاث بن میمون نے مہدی خلیفہ کی کبوتر بازی کے بارہ مین
روایت وضع کردی - ازانجملہ خلاف عقل وقواعد شرع ہو - ازانجملہ ایسا امر کہ اگر ہوتا تو لاکھون روایت کرتے جیسے آج جمعہ
کے روز خطیب کو منبر پر قتل کرکے کھال کھینچی گئی - ازانجملہ لفظ ومعنی رکیک خلاف شان نبوت ہون - ازانجملہ صغیرہ گناہ پر
امر عذاب یا ایسی ہی قلیل نیکی پر افراط ثواب مانند دو رکعت نفل پر ثواب حج وعمرہ یا ثواب ستر انبیاء وغیر ذلک - ازانجملہ
بتلانے والے نے اقرار کیا جیسے وہ فضائل ہر سورہ کے جو کشاف وبیضاوی مین ہین کہ نوح بن ابی عصمہ نے انکو وضع کیا
اور جب اس سے اسناد کا مواخذہ ہوا تو اقرار کیا کہ لوگ تلاوت قرآن سے غافل اور تواریخ وسیرت اور فقہ ابی حنیفہ مین
شاغل تھے تو مین نے ترغیب کے لیے بنائین - واضح ہو کہ وضاعین بہت گذرے ایک زنادقہ جنکی چودہ ہزار بنائی ہوئی
باتین مشہور ہوئین - دوم اہل بدعت وہوا مین سے روافض ونواصب وکرامیہ نے بہت ہی کثرت سے بنائی ہین اور معتزلہ
وزیدیہ وغیرہ انکے برابر مرتکب نہین ہوئے - سوم واعظین نے بنائین - چہارم بعضے صوفیہ نے خواب مین حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم یا ائمہ اطہار سے کچھ سنا اور خواب پر جزم کرکے ایسے طور پر بیان کیا کہ گویا حدیث پہونچی ہے کیونکہ واقف
حدیث سے غافل تھے جیسے ابو عبد الرحمن السلمی ودیگر صوفیہ کہ انکی باتون کو اعتبار سے خارج کیا گیا - ازانجملہ فرقہ جس نے
عمداً نہین بنایا اور نہ قصد کیا مگر کسی تجربہ کار یا صوفی یا حکیم سے کوئی بات سنی اور غفلت سے گمان کیا کہ ایسا خوب کلام
سوائے پیغمبر کے کس سے ہوگا پس حدیث بیان کردیا اور اسکی حد ونہایت نہین رہی اور کثرت سے عوام انمین مبتلا
ہوگئے ہین واللہ تعالیٰ ہو الموفق والعاصم - اور اب مین ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ شروع کرتا ہون واللہ ربی ارحم
الراحمین اسالہ ان یوفقنی للصواب والسداد ویعصمنی من الخطاء والخلل وہو ربی حسبی نعم المولی ونعم الوکیل
لاحول ولاقوۃ الا باللہ العزیز الحکیم

فہرست کبیر عین الہدایہ جلد اول

چونکہ فہرست مین جمیع مسائل ودلائل کا لانا طوالت کثیر بلکہ غیر ممکن تھا لہذا جس باب سے متعلق اصل مسئلہ تھا اشارہ کیا گیا اور جب کسی مسئلہ کی ضرورت ہو اُسی باب کے مسائل سے تلاش کرکے استخراج کرنا چاہیے اور دلائل پر اصول و فروع کے آگاہی کے ساتھ غور کرنا چاہیے کیونکہ جو شخص غور سے اِسکے دلائل سمجھ لے وہ فقہ مین ماہر ہو سکتا ہے اور بہت سے مسائل متعلق آداب واخلاق جلد چہارم مین ہین وہان سے ملینگے اور اُسمین بھی انشاء اللہ تعالی فہرست ضروریات شامل ہوگی فقط +

اِذَا اَرَادَ اللّٰہُ بِعَبْدٍ خَیْرًا یُّفَقِّھْہُ فِی الدِّیْنِ
الحمد للہ والمنۃ کہ فقہ الحنفیہ میں کتاب جامع مدار و معتمد علیہ علماء عامۂ بلاد اسلام مثل بخارا و بلخ
و کابل و ماوراء النہر و ہندوستان و عرب و روم و شام یعنی الہدایہ کا ترجمہ
مسمیٰ بہ
عین الہدایہ
جلد اول
مدلل بطریقۂ اجتہاد و آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذییل مسائل فتوی کے باہتمام
جامع فروع و اصول حاوی منقول و معقول مولانا السید امیر علی مترجم فتاوی عالمگیری نے [illegible]
مطبع فیض منبع منشی نولکشور میں صحت سے طبع ہوا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الملک الحق المبین والصلوۃ والسلام علی سید رسلہ وانبیائہ وعلی آلہ واصحابہ واتباعہ الی یوم الدین اجمعین - اما بعد یہ ترجمہ ہدایہ غایۃ السعایہ حامل المتن مع الحاق زوائد مسائل متون کنز وتنویر ووقایۃ الروایہ ومع تذئیل ضروری کافی مسائل مفتی بہا از معتبرات جامع تحقیق واشارات بشرائط مصرحہ مقدمہ ہے واسال اللہ العلی العظیم تمام النفع بہا وکمال القبول بجاہ الرسول الکریم حبیبہ محمد صلی اللہ تعالے علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم واسالہ السداد والعصمۃ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم - واضح ہو کہ کتاب ہدایہ بالاتفاق مشہور ومتداول انام رہی اور ائمہ علماء ہر زمانہ مین اسکے درس وتدریس اور اسکی مشکلات کی توضیح وتشریح پر جھکے رہے اور امام محقق ابن الہمام رح نے فتح القدیر مین اپنی استاد ابن کتاب کو لکھی کہ مین نے اس تمام کتاب کو بروجہ اتقان وتحقیق کے پڑہ سنایا اپنے استاد الشیخ الامام بقیۃ المجتہدین وخلاصۃ الحفاظ المتقنین سراج الدین عمر بن علی الکنانی الشہیر بقاری الہدایہ کو نعمہ اللہ برحمتہ واسکنہ فسیح جنتہ میرے شیخ نے اسکو پڑہ سنایا اپنے مشائخ عظام کو جنمین سے ایک شیخ الاسلام علاء الدین السیرامی ہین اور شیخ الاسلام نے اسکو حاصل کیا اپنے شیخ الامام السید جلال الدین شارح کتاب سے اور امام شارح نے لیا اپنے شیخ امام قدوہ انام بقیۃ المجتہدین علاء الدین عبد العزیز بخاری مصنف کشف وتحقیق سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ کبیر استاد العلماء شیخ حافظ الدین کبیر سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ امام شمس الدین محمد بن عبد الستار بن محمد کردری سے اور اس شمس الائمہ کردری نے لیا اسکو اپنے شیخ سے یعنی شیخ مشائخ الاسلام حجۃ اللہ تعالے علی الانام المخصوص بالعنایہ صاحب الہدایہ امام علامہ برہان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل الرشدانی المرغینانی شیخ الاسلام مصنف ہدایہ ۱۲ اسکنہ برحمتہ دار السلام - اور امام علامہ عینی رح کے دیباچہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب الہدایہ پر تتابع علماء سلف وتفاخر فضلاء خلف ہے کیونکہ وہ حاوی کنز الدقائق وجامع رموز الحقائق ہے ہر زمانہ مین اس سے اشتغال اور ہر جگہ اسکے درس سے اتحال رہا اور ایک جماعت فضلاء نظار اسکی شرح وایضاح کے متصدی ہوئے اور بہت جانفشانی سے حل معضلات وکشف مشکلات کی لیکن باینہمہ اسکا حق ادا نہ کیا - یہ مین انکی شان مین تنقیص نہین کرتا اور مین علم وفضل مین انکی برابری کا دم نہین بھرتا لیکن مین نے اس فن فقہ کا مبنی حدیث وقرآن پایا اور ان دونون نصوص سے عدول کا امکان بصریح نص حضرت سید الانس والجان نہ پایا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور یہ عدول احادیث وقرآن سے کیونکر جائز ہو کہ دین آنحضرت

یعنی صریح منصوص ہے کہ قرآن وحدیث سے اسکو ثابت کرنا ہر گز تعین رہا ہے ۱۲

صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے لیا گیا پھر صحابہ رضی اللہ عنہم ہی سے پھیلا وقد قال تعالی وما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن اللہ الآیہ - وقال تع
واطیعوا اللہ واطیعوا الرسول الآیہ - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم - یعنی میرے اصحاب مثل
ستارون کے ہین تم جسکی اقتدا کرو راہ پاؤ گے - اور حدیث صحیح خالی از عوارض کو چھوڑنا اور خالی رائے سے فرائض کی طرف جانا ایسا
نفس ناکام ہی کہ اسپر حکم رسول علیہ السلام نہین اور وہ بھی نہ راضی ہوگا جسکو معقول ومنقول کا حصول ہی اور صدر اول نے پیروی نصوص
مین کچھ قصور نہ کیا بلکہ اکمل جہد کے ساتھ عبور کیا اور اب تو قصور ان پچھلون سے ہی جنھون نے اقتصار تمہید کیا اور تساہل واقف انھین
مین ہی کہ اکتفا بتقلید کیا بھلا تم اس کتاب کی اکثر شروح کو نہین دیکھتے اور ایسے ہی دوسرے شارحین ومصنفین کی تصانیف پر غور
نہین کرتے کہ انھون نے اپنی تصانیف کو دلائل عقلیہ وسوال وجواب سے بھر دیا اور یہ تو اسوقت اچھا معلوم ہوتا کہ اہل کو موسس
بخبر اور مدلل باثر کرکے ان عبارات سے محرر کرتے اور اگر بعضے معرض استدلال فصول مین لائے تو ایسے اخبار جنکا اصول مین اثر
نہین ہی بلکہ موضوع ومنکر ہین اور یہ بھلا کچھ اور ہی سواے اسکے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب وزور ہی اور ہمکو بطریق امام بخاری
وغیرہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت پہونچی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من کذب علی متعمدا فلیتبوا مقعدہ من النار
یعنی جو مجھپر جھوٹ باندھے عمدا وہ جہنم مین اپنا ٹھکانا سنوارے - حافظ ابو بکر ابزار نے فرمایا کہ یہ حدیث متواتر قطعی ہی اسکے مثل طرق
مین کوئی حدیث نہین ہی اور حافظ ابن وحیہ نے کہا کہ اسکے مانند چار سو حدیثون کی تخریج ہوئی ہی اور کہا جاتا ہی کہ اسکو دو سو صحابہ رضی اللہ
عنہم نے روایت کیا اور سواے اسکے ایسی حدیث نہین کہ جسپر عشرہ مبشرہ رضی اللہ عنہم نے اجتماع فرمایا ہو انتہی مترجما ملخصا - اور آئندہ
امام علامہ عینی رح نے اہل زمانہ کی شکایت کی کہ انکا سرتاج جاہلون کا مقال ہی اور اہل علم مین انکو بے عقلی سے قیل وقال ہی واقول
اور اب تو اس سے بھی بدتر حال ہی والی اللہ المشتکی وہو الہادی الی الصراط المستقیم - پھر چار طرق سے اپنی اسناد کتاب ہدایہ کی
ذکر فرمائی - اور مترجم عفا اللہ عنہ نے اسکو دو طریق سے بقراءت واجازت حاصل کیا

واضح ہو کہ شیخ امام مصنف ہدایہ نے خطبہ مین جو مضمون فرمایا اسکا خلاصہ بیان یہ ہی کہ اللہ تعالی نے اوائل مجتہدین کو مشرف بعنایت
فرماکر ہدایت کی کہ انھون نے ہر طرح کے مسائل جلی وخفی استنباط فرمائے ولیکن وقائع کا وقوع پے در پے جاری ہی اور نوازل کا نزول
ہر زمانہ مین بطرز جدید ساری ہی کہ کوئی موضع انکو محیط نہین ہوسکتا اور مردون کا کام ہی کہ انکو استنباط کرین اور مین نے دیباچہ بدایۃ المبتدی
مین وعدہ کیا تھا کہ اسکی شرح کفایۃ المنتہی لکھونگا چنانچہ حسب وعدہ لکھکر جب قریب ختم پہونچا تو مجھے اسکی درازی واطناب ظاہر ہوا جس سے
خوف پیدا ہوا کہ شاید بوجہ طوالت کے کم ہمت اسکو ترک کرین لہذا دوسری شرح مختصر موسوم بہدایہ لکھنی شروع کی جسمین عیون روایت ومتون
درایت جمع کیے باوجود اختصار کے ایسے اصول پر حاوی ہی کہ انسے فروع کثیرہ متفرع ہین اللہ تعالی اسکے ختم پر میرا خاتمہ بخیر کرے تاکہ جسکو
زیادہ واقفیت منظور ہو وہ شرح اکبر دیکھے اور جسکو فرصت کم ہو شرح اصغر پر اکتفا کرے پھر بعض برادران دینی نے چاہا کہ شرح دوم انکو لکھوادون
تو مین نے تفضل اللہ تعالی سے استعانت کرکے شروع کیا وحسبنا اللہ ونعم الوکیل -

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یہ اقتداء قرآن مجید اور عمل بحدیث شریف - کل کلام لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فہو اجذم یعنی ہر کلام جسمین اللہ تعالی کی تعریف سے شروع نہو وہ
ابتر یعنی کم برکت ہی اور شیخ عبد القادر رہاوی کی اربعین مین بسملہ والحمد دونون ہین - ابن ماجہ کی روایت مین اقطع بجاے اجذم ہی اور
معنی واحد ہین ورواہ ابو عوانہ اسکو ابن ماجہ نے سنن مین اور ابو عوانہ وابن حبان نے اپنے صحیح مین روایت کیا اور شیخ ابن الصلاح
نے اسکو حدیث صحیح کہا ہی اور محدثین وفقہا مین معمول ہی -

کتاب الطہارات

یہ کتاب سب قسم کی طہارتون کے بیان مین ہی - پاکی وضو وغسل وکپڑے وجاے نماز وغیرہ سب طرح کی ضرور ہی لہذا طہارت کو مقدم کیا

واضح ہو کہ ایمان سے باطنی طہارت نجاست کفر وشرک سے ہوئی چنانچہ عقائد کا بیان ہو گیا اور ظاہر کو حدث وخبث سے پاک کرنے اور
اعضاء ظاہر کو گناہوں وجرائم سے اور قلب کو بد اخلاق سے اور اپنے سر باطن کو ماسوائے حق عزوجل سے کما ذکرہ الغزالی وغیرہ۔ وقال
تعالی قد افلح من زکاہا۔ بیشک فلاح پائی جس نے نفس کو پاک کیا۔ اور حدیث میں ہے کہ الطہور شطر الایمان یعنی پاکی آدھا ایمان ہے کما
فی حدیث مفتاح الصلوۃ الطہور۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ طہارت نماز کی کنجی ہے۔ لہذا نماز پر طہارت مقدم ہے مع۔ طہارت کا اثر مترتب یہ ہے کہ باعث
حاصل ہو جاوے ایسے کام کی جو بدون طہارت کے حلال نہیں ہے د۔ میں کہتا ہوں کہ وضو پر وضو کرنے سے یہ اثر مترتب نہیں بلکہ نور
علی نور ہے م۔ شرائط طہارت تیرہ ہیں۔ اشباہ ونظائر۔ انہیں سے نو شرط وجوب ہیں۔ جب یہ ہوں تو نماز زکوۃ کی طرح طہارت بھی واجب ہے
عقل وبلوغ واسلام وقدرت ہونا وپانی یا مٹی پاک ہونا اور حدث خواہ چھوٹا یا بڑا ہونا اور وقت میں گنجائش نہ ہونا اور حیض نہ ہونا اور نفاس نہ ہونا
پھر جب طہارت کرے تو اسکے صحیح ہونے کی چار شرطیں ہیں ایک جہاں پانی پہونچنا چاہیے سب پر پہونچ جاوے۔ دوم ایسی کوئی چیز نہ لگی ہو
جو پانی پہونچنے سے مانع ہے مانند ناخن پر خشک آٹا وغیرہ۔ سوم وچہارم حیض ونفاس نہ ہو۔ طہارت واجب ہونے کا سبب ایسے کام کا ارادہ
جو بدون طہارت حلال نہ ہو۔ یہی مختار ہے۔ جیسے نماز۔ طواف۔ قرآن چھونا۔ اور ارادہ وہ مراد ہے جس پر شروع ہو جاوے پس اگر نماز نفل کا ارادہ
کیا پھر فسخ کر دیا تو طہارت بھی واجب نہ رہی بدلیل قولہ تعالی اذا قمتم الی الصلوۃ یعنی ارادتم القیام یعنی ارادہ کرو قیام نماز کا یعنی وہ ارادہ کہ اسپر
شروع کرو تو طہارت واجب ہے م۔ ف مع۔ وفتاوی ظہیریہ وغیرہ میں ہے کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ اور دونوں پانوں کٹے ہوں اور اسکے
چہرہ پر زخم ہو تو نماز پڑھے بلا وضو کے اور تیمم نہ کریگا اور اصح قول میں اسپر نماز کا اعادہ نہیں ہے آ۔ اور فیض وغیرہ میں ہے کہ جسکو پانی وپاک مٹی یعنی جس سے
طہارت ہوتی ہے نہ ملے تو صاحبین رح کے نزدیک یہ شخص نماز کے وقت نمازیوں کی مشابہت کرے یعنی نمازیوں کی طرح قیام وقعود اور رکوع وسجدہ
کرے اور اسی قول کی طرف امام رح کا بھی رجوع کرنا صحت کو پہونچا اور اسی پر فتوی ہے۔ د۔ آلہ طہارت کا پانی ومٹی ہے ف طہارت کی
صفت یہ کہ نماز کے لیے فرض ہے اور طواف کعبہ کے لیے واجب ہے اور کہا گیا کہ مصحف چھونے کے لیے بھی واجب ہے اور سونے کے واسطے
سنت ہے اور کچھ اوپر تیس جگہ مستحب ہے جو خزائن میں مذکور ہیں۔ وغسل جمعہ وعیدین وعرفہ وغیرہ سنن ہیں۔ شرح م۔ ارکان طہارت کے
حدث اکبر میں تمام ظاہر بدن واندر سے منہ وناک دھونا اور نجاست میں اگر عین مرئی ہو تو پاک کرنے والی بہتی چیز سے اسکے عین کو زائل
کرنا اور جو نجاست مرئی نہ ہو اسمیں تین بار استعمال کرنا اور حدث اصغر میں ارکان چار ہیں جو کتاب میں مذکور ہیں۔ ف قال اللہ تعالی
یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوہکم الآیۃ۔ اے ایمان والو جب تم کھڑے ہو نماز کیطرف تو دھو ڈالو اپنے چہروں کو الخ مترجم
کہتا ہے آخر تک ترجمہ یہ ہے اور دھو ڈالو اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کرو اپنے سروں کو اور دھو ڈالو پیروں کو ٹخنوں تک الخ۔ یہ اصل
طہارت ہے لہذا تفریع فرمائی م ففرض الطہارۃ غسل الاعضاء الثلثۃ ومسح الراس۔ ت پس فرض طہارت وضو کا غسل تینوں
اعضاء مذکورہ کا اور مسح سر کا ہے۔ بہذا النص۔ بدلیل اس نص کے۔ ف اقول فرض جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اسکی دو قسمیں
ہیں اول فرض جو اعتقادی وعملی دونوں ہے اسکا منکر کافر ہے دوم فرض عملی نہ اعتقادی پس عمل اسکا فرض ہے حتی کہ اگر نہ کیا تو عمل باطل ہے
اور واجب وہ کہ دلیل ظنی سے ثابت ہو تو اسکا عمل میں لانا واجب ہے لیکن اگر ترک ہو جاوے تو عمل باطل نہیں مگر اعادہ واجب ہے اگر جبر
نقصان نہ ہو سکے جیسے نماز میں ترک واجب سے بذریعہ سجدۂ سہو کے جبر نقصان ہو جاتا ہے۔ اور الطہارۃ سے مراد طہارت وضو ہے جسکے
چار ارکان چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پانوں کا دھونا اور سر کا مسح ہیں۔ واضح ہو کہ اسمیں ایک افادۂ عظیم فرمایا وہ یہ کہ ان تین
اعضاء کے ایکبار دھونے کا اور چوتھے ایکبار مسح سر کا ثبوت قطعی فرض ہے جو منکر ہو کافر ہے اور رہی چہرہ کی حد اور داڑھی کی مقدار اور
ہاتھ پانوں کی حد اور مسح سر کی مقدار میں اجتہاد جاری ہے حتی کہ مثلاً چوتھائی سر یا تمام سر کے مسح سے انکار پر تکفیر نہیں بلکہ اگر مطلقاً مسح کی
فرضیت سے منکر ہو تو کفر ہے۔ قال المع۔ والغسل ہو الاسالۃ والمسح ہو الاصابۃ۔ اور غسل فقط پانی بہانا اور مسح پانی پہونچ جانا ہے
پس غسل میں ملنا لازم نہیں ہے۔ یہی ہمارے اصحاب وعامہ فقہاء کا قول ہے مع۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے پر ملنا [illegible]

بدون اسکے غسل نہو گا ۔ مف ۔ برف سے وضو کرنے مین اگر دو قطرہ یا زیادہ ٹپکے تو بالاجماع جائز ہے ورنہ طرفین کے قول پر نہین جائز ہے
الذخیرہ اور یہی صحیح ہے المضمرات ۔ قال وحد الوجہ من قصاص الشعر الی اسفل الذقن والی شحمتی الاذنین لان المواجہۃ
تقع بہذہ الجملۃ وہو مشتق منہا ۔ اور چہرہ کی حد سر کے بال جمنے کی انتہا سے لیکر ٹھوڑی کی تہ تک طول مین اور ایک کان کی لو سے
لیکر دوسرے کان کی لو تک عرض مین ہے کیونکہ مواجہہ و روبرو ہونا اسی تمام سے واقع ہوتا ہے اور وجہ کا لفظ مواجہہ سے مشتق ہے ف ۔ اسی پر
فقہاء کا اتفاق ہے اور یہ اشتقاق کبیر ہے کہ جسمین فقط لفظ و معنی مین مناسبت ہونا کافی ہے ۔ مع ۔ چہرہ کی حد ظاہر الروایہ مین مذکور نہین البدائع اور
اصل حد تو طرح سطح پیشانی سے ہے ف ۔ چنانچہ اگر صلع سے اگلے سر کے بال زائل ہوگئے تو صحیح یہ ہے کہ وہان پانی پہونچانا واجب نہین الخلاصہ
ہو الصحیح الزاہدی ۔ انزع جسکے بال چہرہ کی طرف اترے جمے ہون تو اکثری حد سے یعنی ابتداء سطح پیشانی سے جسقدر نیچے اترے بال
ہون انکا دھونا واجب ہے المغنی ۔ ع ۔ سپیدی جو داڑھی جمنے کے بعد اسکے کنارے و کان کی لو کے درمیان ہے اسکا دھونا واجب ہے یہی
صحیح ہے الذخیرہ ۔ اور کویوں مین پانی پہونچانا واجب ہے اور ہونٹون مین سے جتنا انکے ملانے کے وقت چھپ جاوے وہ منہ مین داخل
اور جتنا کھلا رہے اسکا دھونا واجب ہے یہی صحیح ہے کذا فی الخلاصہ ۔ دونون آنکھون کے اندر دھونا بوجہ حرج کے نہ واجب ہے نہ سنت الظہیریہ جیشخص
جو آنکھ بند کرنے سے باہر رہے تو اسکے نیچے پانی پہونچانا چاہیے الزاہدی ۔ اور جو جلد کہ بالون سے ڈھکی ہو جیسے بھوون یا مونچھون سے
یا عنفقہ سے تو اسکا دھونا وضو مین واجب نہین ۔ قاضیخان اور اسی پر فتوی ہے المضمرات اور اگر ڈھکی نہو تو علی المختار دھونا واجب ہے
برہان ۔ بخلاف غسل کے کہ اسمین بہرحال پانی پہونچانا واجب ہے المضمرات ۔ داڑھی جب گھنی ہو یعنی بشرہ چھپاوے تو ظاہر کلام ہدایہ
مفید ہے جو امام محمد رح نے اصل مین اشارہ کیا کہ پوری ڈاڑھی دھونا واجب ہے اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے اور ظہیریہ مین ہے کہ اسی پر فتوی ہے
اور بدائع مین ابو شجاع سے ہے کہ ہمارے امامون نے سوائے اس قول کے دیگر اقوال سے رجوع کر لیا ہے مف ۔ یہی اصح ہے التبیین
اور یہی صحیح ہے الزاہدی ۔ امام ابو حنیفہ رح سے اشہر روایت یہ کہ داڑھی مین سے جسقدر کھال کو چھپاتی ہے سب کا مسح فرض ہے اور یہی
اصح و مختار ہے شرح الوقایہ ۔ داڑھی اگر خفیف ہو کہ اسکا بشرہ نظر آوے تو اسکے نیچے پانی پہونچانا فرض ہے الفتح والنہر اور داڑھی کے بال
جو ٹھوڑی سے نیچے لٹکے ہوئے ہین انکا دھونا واجب نہین ہے شرح الوقایہ مسح بھی واجب نہین بلکہ مسنون ہے النہر ۔ اگر بعد وضو کے داڑھی یا
ٹھوڑی یا بھنوین یا مونچھین منڈائین تو اس جگہ کا دھونا واجب نہین اور نہ وضو کا اعادہ لازم ہے قاضیخان ۔ مصنف رح نے تحدید وجہ کے بعد
ہاتھون و پیرون کی تحدید بیان فرمائی قولہ ۔ والمرفقان والکعبان یدخلان فی الغسل عندنا خلافا لزفر وہو یقول ان الغایۃ لا تدخل
تحت المغیا کاللیل فی باب الصوم ۔ دونون کہنیان اور دونون ٹخنے دھونے مین داخل ہین ہمارے نزدیک بخلاف زفر کے کہ وہ فرماتے ہین
کہ غایت اپنے مغیا مین داخل نہین ہوتی ہے جیسے روزہ کے باب مین رات نہین داخل ہے ف ۔ ہمارے نزدیک سے مراد ابو حنیفہ وابو یوسف
و محمد رحمہم اللہ تعالی ہین المحیط ۔ توضیح یہ کہ آیت مین فرمایا ۔ وایدیکم الی المرافق یعنی دھو ڈالو اپنے ہاتھون کو کہنیون تک تو ہاتھ دھونے کی
غایت یعنی انتہا کہنیان ہین ۔ اور قاعدہ ہے کہ جسکی انتہا بیان ہو اسمین انتہا داخل نہین ہوتی ہے جیسے روزہ مین فرمایا ثم اتموا
الصیام الی اللیل پھر تم لوگ پورا کرو روزے کو رات تک حالانکہ بالاتفاق روزہ مین رات داخل نہین پس اسیطرح یہان کہنیان اور ٹخنے
ہاتھون و پاؤن مین داخل نہین ہین یعنی انکا دھونا فرض نہین ٹھہرا اگرچہ دھونا بہتر و مسنون ہے ۔ پھر واضح ہو کہ ایدیکم الی المرافق ۔ اور
اتموا الصیام الی اللیل ۔ دونون انتہا مین فرق ہے تو زفر رح کا قیاس ٹھیک نہوا ولنا ان ہذہ الغایۃ لاسقاط ما وراءہا اذ لولاہا
لاستوعبت الوظیفۃ الکل ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کہنیون و ٹخنون کی غایت تو انکے ماوراء کے ساقط کرنے کے لیے ہے کیونکہ اگر
یہ غایت بیان نہ کیجاتی تو دھونا پورے عضو کو محیط ہو جاتا ف یعنی مثلاً ہاتھ دھو تو ہاتھ مونڈھے تک ہے سب کا دھونا واجب ہوتا
لہذا الی المرافق سے حد کر دی کہ کہنی تک دھو کر اسکے ماوراء باقی کو دھونے سے ساقط کر دیں پس کہنی دھونے مین داخل ہے
و فی باب الصوم لمد الحکم الیہا اذ الاسم یطلق علی الامساک ساعۃ ۔ اور روزہ کے باب مین جسکی زفر رح نے نظیر دی تو وہ

نہایت رات تک حکم صوم کو کھینچ لیجانے کے لیے ہے اسلیے کہ اسم صوم کا تو ایک ساعت امساک کرنے پر بھی بولا جاتا ہے ف۔ اقول یعنی پس اگر رات تک نہ بیان ہوتا تو لوگون کے ایک گھڑی بھر کھانے پینے وغیرہ سے رک جانے سے صوم ہو جاتا لہذا رات تک کھینچ جانے کی حد بیان کر دی تو رات داخل نہین ہے۔ والکعب ہو العظم الناتی ہو الصحیح ومنہ الکاعب۔ اور کعب وہ ابھری ہوئی ہڈی ہے یعنی ٹخنہ۔ یہی صحیح ہے اسی لفظ سے کاعب مشتق ہے ف کاعب کی جمع کواعب ایسی لڑکیان جو نئی جوانی پر آئی ہوئی کہ جنکی چھاتیون کا ابھار ہو۔ چونکہ یہ صفت عورتون مین مخصوص ہے لہذا بدون حرف تانیث کے کاعب کہتے ہین نہ کاعبہ جیسے حائض وطالق وغیرہ۔ پھر پانون دھونا وضو مین فرض ہے اور بحر الرائق مین اسی پر اجماع بیان کیا اور موزہ پر مسح بسنت متواترہ ثابت ہے جیسے ہاتھ یا پانون مجروح ہون تو انپر مسح کا ثبوت بدلیل دیگر ہے۔ فروع۔ اگر اپنے ناخن کتروائے تو وضو کا اعادہ لازم نہین ہے قاضیخان جامع اصغر مین ہے کہ اگر ناخن چوڑے ہون اور انمین میل یا گیلی مٹی یا گوندھا آٹا ہو یا عورت نے حنا لگائی تو وضو جائز ہے خواہ شہری ہو یا دیہاتی ہو شیخ دبوسی رح نے کہا کہ یہ صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے الفتح والذخیرہ۔ اگر گوندھا آٹا ناخنون کے نیچے ہو تو اسکے نیچے پانی پہونچانا واجب ہے خلاصہ۔ اگر ناخن بڑھکر پورے کے سرے سے نکل گئے تو انکا دھونا واجب ہے ایک ہی قول ہے الفتح والمحیط خضاب اگر منجمد ہو کر خشک ہوا تو وضو وغسل کے پورے ہونے سے مانع ہے۔ سراج عن الوجیز۔ انگوٹھی اگر ڈھیلی ہو تو اسکو حرکت دینا سنت ہے اور اگر ایسی تنگ ہو کہ پانی اسکے نیچے نہ پہونچے تو حرکت دینا فرض ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ المحیط یہی مختار ہے۔ الفتح۔ مونڈھے سے اگر دو ہاتھ پیدا ہوئے تو پورا اصلی ہے اسکا دھونا فرض ہے اور ناقص زائد ہے سو اگر کچھ اسمین سے محل فرض کے محاذی پڑے تو اسقدر دھونا اسمین سے بھی واجب ہے اور جو محاذی نہ پڑے اسکا دھونا واجب نہین۔ الفتح والحلیہ۔ لیکن مندوب ہے۔ البحر عن المجتبی۔ اور مغنی مین ہے کہ اگر اسکے محل فرض مین کوئی زائد انگلی یا زائد ہاتھ پیدا کیا گیا تو اصلی ہاتھ کے ساتھ اسکا دھونا بھی واجب ہے سع۔ اگر اسکا ہاتھ یا پانون کٹا کہ کہنی یا ٹخنہ مین سے کچھ نہ رہا تو اس سے دھونا ساقط ہو گیا اور اگر کچھ رہا تو واجب ہے المغنی والفتح والبحر اور یون ہی کٹاو کی جگہ کا دھونا واجب ہے۔ المحیط۔ اگر پانون پر تیل ملا جس سے پانی نہین لگتا تو وضو جائز ہے۔ ذخیرہ اگر اعضاء مین شگاف کی وجہ سے دھونے سے عاجز ہو تو پانی بہانا اسپر لازم ہے پھر اگر اس سے بھی عاجز ہوا تو اسکو مسح کرنا کافی ہے اور اگر مسح کرنے سے بھی عاجز ہوا تو شگاف کی جگہ چھوڑ دے اور اسکے گرداگرد دھو لے۔ الذخیرہ۔ اگر بعض اعضاء وضو مین قرحہ مانند دمل وغیرہ کے ہو اور اسپر رقیق جھلی ہو اسنے وضو کیا اور جھلی پر پانی بہایا پھر اس جھلی کو نوچا مگر اسمین سے کوئی چیز نہین نکلی جس سے وضو ٹوٹے تو اشبہ یہ کہ کسی صورت مین اسپر اس جگہ کا دھونا واجب نہین ہے۔ ومن الرکن السعدی۔ اگر اسکے اعضاء وضو مین کسی پر مکھی یا مچھر کا گوہ ہو کہ وضو مین اسکے نیچے پانی نہین پہونچا تو جائز ہے کیونکہ احتراز غیر ممکن ہے المحیط۔ اگر وضو مین ایک عضو کی تری کو دوسرے عضو کی طرف منتقل کیا تو نہین جائز ہے اور اگر غسل مین کیا تو جائز ہے جبکہ تری متقاطر ہو۔ ظہیریہ۔ اگر کسی آدمی پر منیہ پڑا یا دوجاری نہر دریا مین گر پڑا تو اسکا وضو جائز ہو گیا اور غسل بھی جائز ہو جائیگا اگر اسکے تمام بدن کو پانی پہونچ گیا اور اسپر کلی کرنا اور ناک مین پانی ڈالنا واجب ہے یہ سراجیہ مین ہے۔ اقول یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ غسل سے مسح ہو جاتا ہے بخلاف عکس کے فافہم۔ یہان وضو کے چارون ارکان مین سے تین اعضاے مغسولہ یعنی چہرہ اور دونون ہاتھ اور دونون پانون کا بیان ہو چکا اور چہارم یعنی مسح الراس کا بیان باقی رہا فقال اللہ۔ والمفروض فی مسح الراس مقدار الناصیۃ۔ اور مفروض مسح سر مین مقدار ناصیہ کی ہے۔ وہو ربع الراس۔ اور یہ مقدار سر کا چوتھائی ہے۔ ف۔ یعنی منصوص تو ناصیہ ہے پھر ناصیہ کی خصوصیت نہین تو بقدر ناصیہ کے جہان مسح کر لے کافی ہے پھر قدر ناصیہ کو امام مصنف نے کہا کہ چہارم سر ہے امام جصاص رح نے کہا کہ بعض مشائخ نے تین انگلیون کی روایت کو صحیح کہا اور بعض نے احتیاطا چہارم سر کی روایت کو صحیح کہا۔ کما فی العینی یہی مختار ہے واعتبارہ۔ اگر مسح سر مین تین انگلیون سے کم لگائین تو ظاہر الروایۃ مین نہین جائز ہے۔ الحاصل یہ سر کے مقام سے بقدر چہارم مسح کرنے سے فرض ادا ہو جائیگا

لیکن بالون کا مسح کرنا سر کے مسح کا نائب نہین ہوگا کذا فی السراجیہ - بلکہ کانون کے اوپر سے سر مین سے چاہیے اور اگر سر مین سے
بعض جگہ منڈی ہو اور بعض جگہ بال ہون پھر اُسنے بالون والی جگہ پر مسح کیا تو کافی ہی جوہرہ نیرہ - ٹوپی یا عمامہ پر مسح نہین جائز ہی
وراسی طرح اگر عورت نے اوڑھنی پر مسح کیا تو نہین جائز لیکن جبکہ پانی ٹپکتا جاتا ہو اسطرح کہ بالون پر پہونچ گیا تو پہونچ جانے پر
یہ مسح جائز ہو گیا - الخلاصہ - لیکن جب ہی جائز ہوگا کہ اُسکی اوڑھنی کے رنگ سے پانی رنگین نہو جاوے - ظہیریہ - اور افضل تو
یہ ہی کہ عورت اوڑھنی کے نیچے سے مسح کر لے - قاضیخان - اور اگر عورت کے سر پر خضاب ہوا اور اُسنے خضاب پر مسح کیا تو جب
پانی کی تری اُسکے خضاب سے مختلط ہو کر مطلق پانی کے حکم سے نکل گئی تو یہ مسح جائز نہوگا - الخلاصہ - پھر غسل سے مسح ہو جاتا ہی
اور ہاتھ کی ضرورت نہین حتی کہ اگر مینہ کا پانی پڑ گیا تو مسح ہو گیا - کما نص فی المبسوط والخلاصہ - اور تین انگلیون سے کم جیسا
نہ گذرا اور اگر مسح کیا کلمہ کی انگلی اور انگوٹھے سے دونون کو کشادہ کیے ہوے پس ان دونون کو مع اسقدر ہتھیلی کے جو دونون
کے بیچ مین ہی سر پر رکھا تو مسح جائز ہی - محیط و قاضیخان - اور اگر مرد کے دو گیسوے دراز ہون جو اُسکے سر کے اوپر بندھے
ہون جیسے عورتین کیا کرتی ہین پس اسکا مسح گیسو کی چوٹی پر واقع ہوا تو عامہ مشائخ کے نزدیک نہین جائز ہی خواہ وہ دونون
گیسو کو چھوڑ دے یا نہ چھوڑے - المحیط - اور اگر اُسکی ہتھیلی مین ایسی تری ہو جو برتن سے لے یا مغسول عضو دھونے کے بعد رکی ہی
اُس سے مسح جائز ہوا یہی صحیح ہی اور اگر مسح کے بعد رہے پھر اُسنے دوسرا مسح کیا تو جائز نہین ہی - خلاصہ وغیرہ - اور اگر اُسنے برف
سے مسح کیا تو کافی ہی ہر حالت مین اور فقہاء نے اسکی تفصیل نہین کی کہ تری متقاطر ہو یا نہو - برہانیہ - اور مسنون صورت مسح کی
یہ ہی کہ اپنی دونون ہتھیلیون اور انگلیون کو اگلے سر پر رکھکر گدی کی طرف لیجاوے ایسے طور پر کہ تمام سر کو گھیر لے پھر اُسنے
دونون کانون کو مسح کرے اور رہا یہ طریقہ کہ کلمہ کی دونون انگلیان بالکل جدا کیے ہوئے رکھتے ہین تا کہ اُنسے کانون کو مسح کرینگے
اور ہتھیلیون کو اس غرض سے کہ گودین پر پھر لا وینگے تو سنت مین اسکی کچھ اصل نہین ہی - الفتح - واضح ہو کہ علماء کے درمیان کچھ
خلاف اس امر مین نہین کہ اللہ تعالی نے جو مسح الراس منصوص فرمایا وہ واجب ہی مگر اختلاف اسکے مقدار مین ہی پس ظاہر مذہب
مالک تمام سر اور یہی احمد سے مرد کے حق مین ہی اور عورت مین مقدم راس کافی ہی اور شافعیہ سے دو قول ہین ایک یہ کہ ادنی مقدار ایک
بال ہی اور یہ اسطرح متصور ہی کہ آدمی کے سر پر حنا وغیرہ سے لیپ ہو اسطرح کہ ایک ہی بال کھلا ہو - عینی رح نے کہا کہ یہ بالکل ضعیف
کلام ہی کیونکہ شرع شریف ایسی نادر صورت پر ورود نہین رکھتی کہ اُسکو سوچ کر نکالنے مین انتہا تکلف ہی - دوم قول یہ کہ واجب تین
بال ہین اور یہ قول پہلے سے کچھ کم ضعیف ہی اور ہمارے نزدیک تین انگلیون کی مقدار یا چہارم سر کی مقدار ہی جیسا کہ گذرا
پھر امام مصنف رحمہ اللہ تعالی نے مقدار ناصیہ ہونے پر استدلال کیا بقولہ - لما روی المغیرة بن شعبة ان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم اتی سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح علی ناصیتہ وخفیہ والکتاب مجمل فالتحق بیانا بہ وهو حجة علی الشافعی
فی التقدیر بثلث شعرات وعلی مالک فی اشتراط الاستیعاب - یعنی آیت کریمہ مین مسح الراس سے قدر ناصیہ مراد ہونا
اس دلیل سے ہی جو مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قوم کے گھورے پر آئے
پس آپ نے پیشاب کیا اور وضو کیا اور مسح کیا اپنے ناصیہ اور دونون موزون پر - اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قدر ناصیہ سے
فرض ادا ہو گیا اور قرآن مین مسح الراس کی مقدار مجمل ہی جسکا بیان حدیث سے ضروری ہی تو یہی حدیث جسمین کم سے کم مسح کرنا
آپ کا مروی ہی اس آیت کے لیے بیان ہو کر اس سے لاحق ہوئی یعنی کھل گیا کہ آیت مین مفروض قدر ناصیہ ہی اور یہی حدیث
امام شافعی رح پر حجت ہوئی جو انکی تجویز مین کہ اپنے اجتہاد سے تین بالون کے ساتھ مسح فرض کہتے ہین اور یہی حجت امام مالک پر ہی
جو شرط کرتے ہین کہ تمام سر کا مسح فرض ہی - اقول - یعنی اگر تمام سر کا مسح مفروض ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرض کیونکر
ترک فرما کر فقط ناصیہ پر مسح کا اقتصار کرتے پس امام مالک پر تو حجت پوری ہوئی - رہا امام شافعی رح کی طرف سے یہ جواب ہی

کہ آیت قرآن کی مجمل نہین ہے جسکا بیان حدیث سے چاہیے ہو بلکہ آیت مطلق ہے یعنی جسقدر پر مسح کا اطلاق ہوتا ہو اسی قدر مسح فرض ہو اور وہ ایک بال یا تین بال پر مسح سے ہو گیا۔ صدر الشریعہ نے جواب دیا کہ لغت مین مسح تو بھیگا ہاتھ پھیرنے کو کہتے ہین اور اسمین کچھ شک نہین کہ بھیگے پورین ایک بال یا تین بال چھو جانے کا نام مسح نہین کہاتا ہے تو ہاتھ پھیرنا چاہیے پھر ہاتھ پھیرنے کی کوئی حد ہوگی اور وہ حد ہمکو نہین معلوم تھی بلکہ مجمل تھی تو حدیث شریف سے اسکا بیان لینا چاہیے تو آیت مجمل ٹھہری جیسے ہم کہتے ہین اور مطلق نہ ٹھہری جیسے آپ فرماتے ہین اور دوسری دلیل مجمل ہونے کی یہ ہے کہ آیت مین ہے وامسحوا برؤسکم اسمین رؤسکم پر ب داخل ہے جیسے تیمم کی آیت مین فرمایا فامسحوا بوجوہکم۔ اسمین بھی وہی صورت ہے کہ وجوہکم پر ب داخل ہے لیکن تیمم مین چہرون کا مسح ہمارے و آپکے سب کے نزدیک پورا منہ کا مسح کرنا خاک سے مراد ہے اور بیان حدیث سے ظاہر ہوا کہ سر کے مسح مین پورا نہین ہے یا جیسے عرب بولتے ہین کہ امسحوا بالحائط دیوار کو مسح کرو تو مراد بعض جگہ سے دیوار کا مسح ہوتا ہے اور یہ نہین کہ تمام دیوار کو چھوؤ تو معلوم ہوا کہ ایسے کلام مین مقصود اجمال ہوتا ہے جیسے بیان سے توضیح کر دیجاوے وہی معمول ہوگا تو مجمل کے واسطے بیان چاہیے اور وہ حدیث مغیرہ بن شعبہ ہے۔ پھر شافعیہ کی طرف سے سوال ہوا کہ اچھا مجمل کا بیان حدیث مغیرہ سے ناصیہ پورا کیونکر معلوم ہوا اسمین تو یہ ہے کہ ناصیہ پر مسح کیا تو اس مقام پر مسح معلوم ہوا تو شاید تھوڑا سا مسح کیا ہو پورا ناصیہ بھر پر تو نہین یقین ہو سکتا۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ اچھا اگر اسمین وہم ہو تو اسکی تائید کے لیے دوسری حدیث لیجیے جو ابو داؤد رح نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو دیکھا آپ وضو کرتے تھے اور آپ کے سر پر قطری عمامہ تھا سو اپنے دونون ہاتھ عمامہ کے نیچے داخل کیے پس اپنا اگلا سر مسح کیا۔ یہ حدیث حجت ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ تمام مقدم الراس مسح کیا اور یہی چوتھائی ہے جو مسمی بناصیہ ہے قطری منسوب بموضع قطر اور وہ سرخ مخطط موٹے کپڑے ہوتے ہین اور اسی کے مثل بیہقی رح نے عطار سے مرسل روایت کی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے پھر اگر اس مقدار سے کم جائز ہوتا تو کبھی ایکبار اسکو جواز تعلیم کرنے کے لیے کرتے جیسے وضو ایک ایکبار دھو کر کیا تھا۔ الفتح۔ حدیث مغیرہ جو مصنف رح نے بہ تبعیت قدوری رح ذکر فرمائی یہ دو حدیثین مغیرہ رض کی روایت سے ہین کہ قدوری نے دونون کو جمع کر دیا حدیث اول کو ابن ماجہ نے مغیرہ رض سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک قوم کے گھورے پر آئے پس کھڑے ہوئے پیشاب کیا۔ اور حدیث دوم مغیرہ رض سے یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور اپنے ناصیہ و عمامہ اور دونون موزون پر مسح کیا۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ و الطحاوی و الدارقطنی و البیہقی و الطبرانی و الامام احمد مطولا و مختصرا۔ اور یہ حدیث بلانزاع صحیح ہے اور جو لوگ کہ فرض مسح الراس کو مقدار ناصیہ کہتے ہین ہم انکے واسطے حجت ہے۔ اگر کہا جاوے کہ فرض تو وہ کہ ایسی دلیل سے ثابت ہو جو قطعی ہے اور یہان حدیث کا ثبوت ہم کو خبر الواحد کے طور پر پہونچا اور وہ ظنی ہے نہ قطعی اور جواب یہ کہ اصل یہ قرار پائی ہے کہ جب آیت مجمل کا بیان خبر الواحد سے معلوم ہو جاوے جیسے مسح الراس مین اس حدیث کے بیان سے معلوم ہوا کہ مقدار ناصیہ مراد ہے تو بعد اسکے یہ حکم مضاف بہ مجمل ہوتا ہے یعنی آیت سے ثابت ہے کہ مقدار ناصیہ فرض ہے اور حدیث کی طرف جس سے بیان ہوا مضاف نہین ہوتا اور آیت دلیل قطعی ہے مع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب یہ مقدار مفروض ہوئی تو اس سے منکر کافر ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہین ہے۔ جواب یہ کہ فرض کی دو قسم ہین ایک فرض جو اعتقاد و عمل دونون طرح قطعی ہو جیسے وضو مین غسل اعضائے ثلثہ و مسح الراس تو اسکا منکر کافر ہے۔ دوم فرض جو اعتقاد مین قطعی نہین بلکہ عمل کے حق مین ہے جیسے مسح الراس مین ناصیہ کی مقدار تو فرض عملی ہے پس انکار پر تکفیر نہین ہو سکتی ہے اور یہ قسم گویا فرض قطعی اور واجب کے درمیان مین ہے کہ فرض سے ضعیف اور واجب سے قوی ہے پس مراد قول مصنف رح بہ مفروض سے فرض عملی ہے و قال فی النہایہ فرض دو قسم ہے ایک قطعی جو منکر ہو کر ہوتی او

دوم ظنی اور وہ فرض نہ حکم مجتہد ہو جیسے فصد و پچھنے لگانے کے وقت ہمارے اصحاب کے نزدیک طہارت مفروض ہو اور اسی معنی
مین مقدار ناصیہ مسح کو مفروض فرمایا ہو یا اصل مسح فرض قطعی ہو اور اسی کی تفسیر یہ مقدار ہو تو مقدار کو بھی اصل مسح کے نام سے
مفروض بیان فرمایا۔ پھر اس تمام بیان سے معلوم ہوا کہ ائمہ حنفیہ کے نزدیک بیان واسطے آیت مجمل کے حدیث ناصیہ ہو اور
اسکی مؤید حدیث مقدم الراس ہو جو کہ چہارم سر ہو لہذا تقدیر تین انگشت کی مقدار کے غیر احوط ہونے کا مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ
وفی بعض الروایات قدرہ بعض اصحابنا بثلث اصابع الید لانہا اکثر ما ہو الاصل فی آلۃ المسح۔ اور بعض روایات
مین مقدار ناصیہ کی تقدیر ہمارے بعض اصحاب نے ہاتھ کی تین انگلیون کے ساتھ فرمائی کیونکہ تین انگلیان اکثر ہو اس چیز کا
جو آلہ مسح مین اصل ہو۔ قال المترجم۔ یہ ترجمہ اس بنا پر کہ قدرہ کی ضمیر مقدار ناصیہ کی طرف ہو یعنی مقدار ناصیہ کی چہارم سر تو تھا
ہو اور بعض اصحاب نے کہا کہ مقدار ناصیہ بقدر تین انگلیون ہاتھ کے ہو اور اسکی تحقیق یہ کہ ہمارے ائمہ رح کے نزدیک بالاتفاق
آیت مجمل ہو جسکا بیان تین انگلیون یا چہارم سر کے ساتھ نہین بلکہ ناصیہ کے ساتھ وارد ہوا تو یہی ناصیہ بیان ہو پھر اتفاق ہو کہ
ادائے مسح کے لیے مقام ناصیہ کی خصوصیت نہین بلکہ سر مین سے جہان سے بقدر ناصیہ مسح کرلے فرض ادا ہو جائیگا اب اختلاف
ہو کہ مقدار ناصیہ کس قدر ہو اسمین دو روایتین ہین ایک چہارم اور دوم مقدار سہ انگشت جیسا کہ امام ابو بکر الجصاص رح سے مذکور
ہو چکا بلکہ چہارم سر کی تقدیر مین بھی ائمہ کا اتفاق ہو صرف تین انگشت کی مقدار مین دو جہت سے اختلاف کا محل ہو اول یہ کہ
مسح ہاتھ پھیرنے سے ہوتا ہو تو انگلیان تین کافی ہین یا نہین دوم تین انگلیان مقدار چہارم سر ہوئین یا نہین پس جس نے اصول پر
نظر ترک کی وہ وہم مین پڑ گیا کہ مقدار مسح مین تین روایات ہین مقدار ناصیہ اور چہارم سر و سہ انگشت اور زعم کیا کہ مقدار ناصیہ
چہارم سر سے کم ہو اور یہ نہین جانا کہ نص مجمل کا بیان سوائے ناصیہ کے کسی سے وارد نہین اور اپنی تجویز کو دخل نہین ہو پھر سوائے
ناصیہ کے دوسرے مقام سے مسح کرنے مین مقدار ناصیہ ضرور ہو تو اسکی مقدار چہارم سر ہو یا بقدر سہ انگشت بھی ہو دو روایتین
آئی ہین اور کلام امام مصنف اس معنی کے لیے صریح ہو پھر امام مصنف رح نے چہارم سر کی تقدیر کو ترجیح دی یہ دو وجہ سے
اول آنکہ ناصیہ سے چہارم سر کچھ زیادہ ہو تو مفروض ادا ہونا یقینی ہوگا تو اسی کو لینا احوط ہو اور دوم آنکہ روایت انس رض مین بجائے
ناصیہ کے مقدم الراس ہو اور سر کے چار ٹکڑون کے چار نام علیحدہ ہین یہ ایک نام چہارم کا ہو تو اس سے موافق ہو لہذا اہل
متون نے اسی کی تبعیت کی اور اختیار مین اسی کا مختار ہونا صریح کہا اور امام مصنف رح نے دوسری روایت کے غیر احوط
ہونے کی طرف اشارہ کیا جو بعض اصحاب سے مروی ہو وفی العینی یہ روایت امام محمد رح سے نوادر مین ہو کہ اگر تین انگلیان
بھیگی رکھدین اور انکو نہ کھینچا تو امام محمد کے نزدیک سر و موزہ کی مسح مین جائز ہو اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کے نزدیک
نہین جائز ہو جب تک کہ انکو اتنی دور تک نہ کھینچے کہ تری اسکے چہارم سر کو پہونچ جاوے پس شیخین رح نے اس چیز کو اعتبار
کیا جس پر مسح مفروض ہو اور امام محمد رح نے اس چیز کو اعتبار کیا جس سے مسح کرنا ہوتا ہو یعنی دونون ہاتھ کو پس ہاتھ کی دس
انگلیان ہوتی ہین اور انکا چوتھائی ڈھائی انگلیان یعنی دو اور آدھی ہوئین ولیکن انگلی کا آدھا نہین تو اسکو پورا داخل
کرکے پوری تین انگلیان مقدار رکھی انتہی۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ ناصیہ کی مقدار چہارم سر قرار دینے مین بھی ان تینون
اماموں کا اتفاق ہو مگر تین انگلیون کی مقدار آیا چہارم سر ہوجاتی ہو یا نہین تو اسمین اختلاف ہو اس بنا پر کہ جس پر مسح ہو اسکا
اعتبار ہو یا جس سے مسح ہو اسکا اعتبار ہو تو باعتبار اول شیخین کے نزدیک نہین ہوتی مگر جبکہ چہارم سر ہوجاوے اور باعتبار
دوم امام محمد کے نزدیک ہوجاتی ہو کیونکہ اصل آلہ مسح کا اعتبار ہو رح۔ اور واضح ہو کہ بعض الروایات کا اطلاق غیر ظاہر الروایۃ
پر آتا ہو جیسا کہ امام مصنف رح نے اطلاق کیا اور شارح حسام الدین کافی نے زعم کیا کہ یہی روایت اصل مین مذکور تو ظاہر الروایۃ
ہوئی اور شیخ اکمل الدین نے رد کردیا کہ ظاہر الروایۃ وہ ہو کہ مفروض مسح مین مقدار ناصیہ ہو اور تین انگشت والی روایۃ انتہی

کمانی العینی اگر کہا جاوے کہ شارح سید جلال الدین نے کفایہ مین کہا کہ اصح قول پر واجب ہے کہ مسح مین تین انگلیان ہاتھ کی استعمال کیجاوین - جواب یہ کہ اس مسئلہ کی تخریج بقدر ربع پر نہین بلکہ مسح پر ہے کیونکہ مسح بھیگا ہاتھ پھیرنے کو کہتے ہین اور ہاتھ کی پانچ انگلیان ہین تین انگلیان آدھے سے زائد ہوئین تو بہانتک کی جائز ہوسکتی ہے ولہذا امام طحاوی نے اپنی شرح مین کہا کہ اگر ایک یا دو انگلی سے مسح کیا تو ظاہر الروایہ مین نہین جائز ہے فتح القدیر مین ہے اور وہ روایت جسمین تین انگلیون پر مسح مقدر ہے تو اسکو بعض مشائخ نے اس نظر سے صحیح کہا کہ ہاتھ کا الصاق مسح مین واجب ہے اور ہاتھ مین انگلیان اصل ہین اسی وجہ سے اگر کوئی انگلیان کاٹ ڈالے تو اسپر ہاتھ کی پوری دیت لازم آتی ہے پھر ہاتھ مین سے تین انگلیان آدھے سے زیادہ حصہ ہین اور اکثر کا وہی حکم ہوجاتا ہے جو کل کا ہو تو تین انگلیون سے مسح گویا کل ہاتھ سے مسح ہے تو ان بعض مشائخ نے اگرچہ اس نظر سے اُسکو صحیح کہا اور اصل مین مذکور ہے تو یہ امام محمد رح کا قول ہونے پر محمول کیجاوے کیونکہ طحاوی وکرخی نے ہمارے اصحاب رح سے ذکر کیا کہ مفروض مسح بقدر ناصیہ ہے انتہی اقول تحقیق وہی ہے جو مترجم نے ذکر کردی کہ ناصیہ ومقدار ناصیہ وچہارم سر پر اتفاق ہے اور اختلاف انگلیون سے تقدیر کرنے مین ہے فاحفظہ واللہ تعالے اعلم - (تنبیہ) جنے اوپر حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کو نقل کیا جسمین کھڑے ہوئے پیشاب کرنا مذکور ہے اور ایک قوم کے گھورے پر یعنی جہان کوڑا ڈالتے ہین لہذا تنبیہ کیجاتی ہے کہ دوسرے کی زمین مین پیشاب کرنا اگرچہ کراہیت نہ کرے تو جائز ہے جیسے علماء نے ذکر کیا کہ دوست کے باغ سے میوہ کھانا جبکہ دونون مین انبساط ہو بدون صریحی اجازت کے جائز ہے - اور کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی حدیث مذکور حضرت حذیفہ رض سے صحیحین مین بھی مروی ہے کہا گیا کہ یہ عذر سے تھا اور یہ ایک مرتبہ جائز ہونا سکھلانے کے لیے تھا لہذا ام المومنین صدیقہ رض سے مروی ہے کہ جو تم سے بیان کرے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے پیشاب کیا کرتے تھے تو اسکی تصدیق مت کرو آپ تو ہمیشہ بیٹھ ہی کر پیشاب کرتے تھے رواہ احمد والنسائی والترمذی باسانید صحیحہ علماء نے کہا کہ بلا عذر کے کھڑے پیشاب کرنا تنزیہی مکروہ ہے ابن المنذر رح نے کہا کہ بیٹھکر پیشاب میرے نزدیک پسندیدہ ہے اور کھڑے مباح ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونون ثابت ہین اور طحاوی رح نے کہا کہ کھڑے پیشاب مین مضائقہ نہین ہے اقول ہمارے دیار مین جو کھڑے پیشاب کرے بسبب مشابہت کفار کے مکروہ ہے اور جو مداومت کرے عاصی ہوگا واللہ تعالی اعلم - پھر حدیث مغیرہ رض مین عمامہ پر مسح کرنا مروی ہے اور اسمین اختلاف ہے ایک جماعت سلف سے جواز منقول ہے اور فقہاء مین سے اوزاعی واحمد واسحق وابوثور وداؤد جواز کے قائل ہین اور اکثر فقہاء منع کرتے ہین اور کہتے ہین کہ اگر عمامہ پر مسح ہوتا تو مقدم راس پر مسح کرنے کی کیا ضرورت تھی حالانکہ اسی حدیث مین یہ بھی مذکور ہے پس عمامہ کے ساتھ سر پر مسح کرنے سے اور عمامہ نہین توڑا اور شاید بقدر مفروض ناصیہ پر مسح کرکے زکام وغیرہ کی وجہ سے باقی کو بطور تکمیل کے عمامہ پر پھیر لیا ہو اور خطابی وبیہقی رح نے کہا کہ سر پر مسح تو منصوص ہے اور عمامہ سر مین سے نہین ہے تو احتمالی چیز کے پیچھے یقین کو نہ چھوڑا جائیگا اور موزہ پر قیاس مع الفارق ہے - مع - اگر مسح کے بدل سر دھویا تو اصح یہ کہ مسح ہوگیا اور اظہر یہ کہ مکروہ بھی نہین ہے - مع - چارون ارکان وضوء ایکبار دھونے وایکبار مسح کے تمام ہوگئے اور سب بمنزلہ واحد فرض ہین حتی کہ ایک بھی ترک ہو تو غسل باطل ہے اور وضوء مین کوئی واجب نہین ہے بلکہ سنتین ہین اور فائدہ سنتون کا ثواب جمیل ہے اور فرض غسل کے ساتھ فعل مین داخل کرنے سے فرض کا اپنے محل مین پورا کرنا ہوتا ہے یعنی فرض کا جو محل ہے اسمین سنت بھی ادا کرنے سے اکمال ہوجاتا ہے اور ہر ایک سنت کا علحدہ ثواب ہے اور انمین سے جو ادا کرے ادا ہوگی اور جو ادا نہ کی تو اسکا ثواب گیا - شریعت مین سنت وہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مواظبت کی اور سواے ایکبار یا دوبار کے اسکو ترک نہین کیا کذا فی المحیط - سنت جسپر مواظبت کی اور سواے عذر کے اسکو ترک نہین کیا اور ادب وہ کہ اسکو ایک یا دوبار کرکے چھوڑ دیا کذا فی المقید والمزید - امام خواہر زادہ رح نے کہا کہ سنت جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

بطریق مواظبت کیا ہو یعنی ایک دو بار ترک بھی کیا ہو تو اُسکے کرنے کا حکم کیا جائیگا اور چھوڑنے والے پر ملامت کیجائیگی کما فی الخلاصۃ
عینی رح نے کہا کہ یہی تعریف بہتر ہی۔ قال وسنن الطہارۃ۔ اور سنتیں طہارت وضو کی بہت ہین ازانجملہ غسل الیدین
مقدم دھونا دونون ہاتھون کا پہونچون تک یعنی جبکہ اُنکی نجاست ظاہر نہو تین مرتبہ ست قبل ادخالہما الاناء قبل ان دونون
کے پانی بھرے برتن مین داخل کرنے کے۔ اذا استیقظ المتوضی من نومہ۔ جبکہ متوضی اپنے خواب سے جاگے لقولہ علیہ السلام
اذا استیقظ احدکم من منامہ فلا یغمسن یدہ فی الاناء حتی یغسلہا ثلثا فانہ لا یدری این باتت یدہ۔ بدلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جب جاگے تم مین کوئی اپنے خواب سے تو نہ ڈبووے اپنا ہاتھ برتن مین یہانتک کہ ہاتھ کو دھو ڈالے
تین مرتبہ کیونکہ وہ نہین جانتا کہ اُسکا ہاتھ رات کہان رہا۔ اقول اس حدیث سے یہ دھونا مطلقاً ہمارے نزدیک سنت ہی
خواہ نیند سے جاگے یا نہین کما فی المحیط والمبسوط۔ اس حدیث کو جماعت صحاح ستہ والون نے روایت کیا پس اعلی درجہ کی صحیح
ہی ولیکن صحیح بخاری مین تین مرتبہ دھونا مذکور نہین اور صحیح مسلم اور ابو داؤد و نسائی و دارقطنی مین تین مرتبہ اور ترمذی و ابن ماجہ
مین دو یا تین مرتبہ۔ اور طحاوی کی اسناد جید مین ایک یا دو یا تین مرتبہ ہی اور ان روایات مین فلا یغمسن نہون تاکید نہین مگر بزار رح
کی روایت مین آیا ہی۔ م ع۔ ہاتھ واحد دھو کر دوسرا دھونا کافی چنانچہ حدیث مین ہی اور دونون دھونا بھی چنانچہ بعض روایات
مین کہا کہ دونون پر پانی بہاوے جسطرح آسان ہو۔ یہ جب کہ نجاست ہاتھ پر ظاہر نہو ورنہ نجاست زائل کرنا فرض ہی کما فی
شرح الوقایہ م۔ تاج الشریعہ نے شرح ہدایہ مین کہا کہ دونون ہاتھون کا دھونا تو فرض ہی پس سنت اُنکا مقدم دھونا ہی۔ م ع
اور یہ دھونا فرض سے واقع ہو جاتا ہی اسی واسطے امام محمد رح نے بعد غسل الوجہ کے کہا کہ پھر اپنی باہین دھووے پس یہ ہاتھون
کا دھونا فرض ہی کہ اسکو مقدم کر لینا سنت ہی۔ فتح۔ امام سرخسی رح نے کہا کہ اصح میرے نزدیک یہ کہ ہاتھ مرافق تک فرض دھونے
کے وقت پھر پہونچون تک بھی ظاہر و باطن دھووے کیونکہ اول افتتاح وضو تھا پس وہ نائب فرض نہوگا کما فی الذخیرہ۔ مترجم
کہتا ہی کہ عند التحقیق یہی احوط ہی اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا واللہ اعلم۔ نیند سے جاگنے کے بعد اور توہم نجاست
کے وقت سنت ہونا زیادہ موکد ہی ورنہ ہاتھ دھونا تو خواب سے جاگنے والے اور غیر سب کے لیے سنت ہی اور اسی قول پر اکثر
علماء ہین اور یہی اولی ہی منیہ۔ ولان الید آلۃ التطہیر فتسن البدایۃ بتنظیفہا وہذا الغسل الی الرسغ لوقوع الکفایۃ بہ فی
التنظیف۔ اور اس دلیل سے یہ ہاتھ دھونا مسنون ہی کہ ہاتھ پاک کرنے کا آلہ ہی سو خود اِسکے پاکیزہ کر لینے کی بدایت مسنون ہی
اور یہ دھونا پہونچے تک ہی کیونکہ اسی قدر کے ساتھ پاکیزگی کرنے مین کفایت حاصل ہو جاتی ہی۔ اقول اس دلیل سے وجوب
اسواسطے نہوا کہ ہاتھ کا نجس ہونا متحقق نہ تھا تو پاکیزگی بوجہ شبہہ بے اثر ظاہری کے ہوئی تو مسنون ہی یہ تلخیص کلام تاج الشریعہ ہی
اور کیفیت دھونے کی یہ ہی کہ اگر چھوٹا برتن موجود نہو تو بائین ہاتھ مین لیکر مٹکے سے پانی نکال کر داہنے پر تین مرتبہ بہاوے و انگلیان
باہم ملتا جاوے پھر داہنے سے یون ہی بایان دھووے اور اگر چھوٹا برتن نہو صرف مٹکا ہو تو بائین ہاتھ کی صرف انگلیان
ملاکر پانی نکال کر داہنا تین مرتبہ صاف کرے کما فی المضمرات۔ اور اگر اِس صورت مین ہاتھ پر نجاست معلوم ہو تو کسی دوسرے
حیلہ سے اُسکو پاک کرے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کوئی آدمی یا پاک ہاتھ کا نہ ملا اور کپڑے یا منہ کسی حیلہ پاک سے پانی نہ نکل سکا اور نہ دوسرا
پانی میسر آیا تو تیمم کرکے نماز پڑھے اور اُسکا اعادہ بھی نہین ہی کذا فی المضمرات۔ یہ سنت اگرچہ اسوقت تھی کہ عرب مین ناند کیطرح
پانی کے برتن تھے کہ ہاتھ ڈالکر نکالتے اور اب تغیر ہوا لیکن جو سنت ابتدا مین واقع ہو گئی تو برابر دائم رہتی ہی اگرچہ سبب نہ رہے
پھر معتبر توہم نجاست کا ہی تو جس نے توہم کیا خواہ رات کی نیند سے جاگا ہو یا دن کی نیند سے یا بدون نیند کے تو بغیر دھوئے
ہاتھ داخل کرنا پانی مین مکروہ ہی۔ یہی جمہور کا مذہب ہی پھر یہ نہی جو حدیث مین آئی تحریمی نہین بلکہ تنزیہی ہی حتی کہ اگر بے دھوئے ہاتھ
کو پانی مین ڈبو دیا تو پانی نجس نہوگا اور واضح ہو کہ پانی کے مانند دوسری تر چیزون مین بھی یہی حکم ہی اور واضح ہو کہ حدیث مین خطاب

عاقل بالغ مسلم کو معلوم ہے پھر اگر جاگنے والا نیند سے طفل یا مجنون یا کافر ہو اُسنے ہاتھ ڈال دیا اگر اُسپر کوئی نجاست تحقیق نہین معلوم ہو
تو نفی مین مذکور ہے کہ اِس مین دو وجہین ہین ایک یہ کہ وہ بھی مانند مسلم بالغ عاقل کے ہے کیونکہ نہین جانتا کہ رات مین اسکا ہاتھ
کہان رہا ہے دوم یہ کہ اسکے ڈبونے سے کچھ اثر نہین ہوگا کیونکہ عمل سے ممانعت بطریق خطاب ثابت ہوتی ہے اور اِن لوگون پر
خطاب نہین ہے۔مع۔اور اصح یہ کہ ایک مرتبہ قبل استنجا کے ہاتھ دھووے اور ایک مرتبہ بعد استنجا کے دھووے۔قنادی
قاضیخان۔ازانجملہ تسمیہ چنانچہ فرمایا۔وتسمیۃ اللہ تعالیٰ فی ابتداء الوضوء اور اللہ تعالیٰ کا نام لینا ابتداء وضوء مین ف۔
وضوء سے مقدم تو دونون ہاتھ پہونچون تک دھونا تھا اب وضوء کے شروع ہونے پر تسمیہ اسواسطے کہ فرض وسنت جملہ افعال
وضوء کے بہ تسمیہ واقع ہون مع۔پھر مراد خاص کر بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے یا کوئی نام ہو محیط مین ہے کہ اگر ابتداء وضوء مین لا الہ الا اللہ
یا الحمد للہ یا اشہد ان لا الہ الا اللہ کہا تو سنت تسمیہ ادا ہوگئی اور دبوسی رح نے کہا کہ افضل یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کہے
اور اکمل وخبازی رح نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول یہ کہ بسم اللہ العظیم والحمد للہ علے دین الاسلام۔عینی رح
نے کہا کہ یہ لوگ باوجود علم وفضل کے حدیث واثر کو ذکر کرکے نہین بیان کرتے کہ کس نے اخراج کیا اور صحت وضعف مین کیا
حال ہے اور یہ آفت تقلید سے پڑی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو یہی مروی ہو کہ ابوہریرہ رض سے فرمایا کہ جب تو
وضوء کرے تو کہہ بسم اللہ والحمد للہ کہ تیرے نگہبان فرشتے برابر تیری نیکیان لکھا کرینگے یہ ن وضوء کے ٹوٹنے تک جیسا کہ
طبرانی رح نے معجم اوسط مین باسناد حسن روایت کیا اور طحاوی رح نے کہا کہ تسمیہ وضوء مین سعدی سے منقول بسم اللہ العظیم
والحمد للہ علی دین الاسلام ہے اور ابوہریرہ رض سے مرفوع ہے کہ ہر امر ذی شان جو شروع نہ کیا جاوے بذکر الہٰی یا بسم اللہ الرحمن
الرحیم تو وہ ابتر ہے صححہ ابو عوانہ وابن حبان وقال ابن الصلاح اسنادہ حسن اور انس رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے بعض اصحاب نے وضوء کا پانی چاہا تو آپ نے فرمایا کیا تم مین سے کسی کے پاس پانی ہے پھر آپ نے برتن پر
اپنا ہاتھ رکھدیا اور فرمانے لگے کہ وضوء کرو بسم اللہ سو مین نے دیکھا کہ پانی آپ کی انگلیون سے نکلتا تھا یہانتک کہ سب نے
آخر تک وضوء کر لیا قتادہ رح نے کہا کہ مینے انس رض سے پوچھا کہ آپ کی راے مین یہ اصحاب کتنے تھے فرمایا کہ ایسا لگتا ہے
کہ ستر ہونگے رواہ النسائی۔پھر امام مصنف رح نے تسمیہ سنت ہونے کی دلیل بیان فرمائی لقولہ علیہ السلام لا وضوء لمن
لم یسم والمراد بہ نفی الفضیلۃ۔بدلیل قول حضرت علیہ السلام کے کہ نہین وضوء اسکے لیے جسنے تسمیہ نہ کیا اور مراد اِس
حدیث مین فضیلت وضوء کی نفی ہے ف۔سنن ابو داؤد ومسند احمد مین حدیث اسطرح ہے لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ
اِس معنی مین گیارہ صحابہ سے روایت ہے ولیکن ضعیف ہین اگرچہ حاکم رح نے اپنی روایات کو خطا رستہ صحیح کہا ہے اور ابوہریرہ رض
سے مرفوع روایت ہے کہ جس نے اول وضوء مین اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا تو اُسکا سب بدن طاہر ہو جاتا ہے اور جس نے اللہ تعالیٰ
کا نام نہ ذکر کیا تو سواے اعضاے وضوء کے اور نہین طاہر ہوتا۔رواہ رزین والبیہقی والدارقطنی۔اثرم رح نے امام احمد
سے روایت کی کہ تسمیہ کے بارہ مین مجھے کوئی حدیث ثابت نہین معلوم اور مجھے امید ہے کہ وضوء بدون اسکے جائز ہے۔ابوداؤد
نے پوچھا کہ اگر وضوء کے شروع مین تسمیہ بھول گیا تو امام احمد رح نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ اُسپر کچھ نہین ہے۔مع۔شاید اِسی جہت سے
مصنف رح نے فرمایا۔والاصح انہا مستحبۃ وان سماہا فی الکتاب سنۃ اور اصح یہ کہ تسمیہ ابتداء وضوء مین مستحب ہے
اگرچہ کتاب مین اِسکو سنت کہا ہے۔اقول یہی مبسوط مین صریح ہے۔اور ایک جماعت علماء اِسکے وجوب کے قائل ہین اور
شیخ ابن الہمام رح نے بعد بحث کے کہا کہ نظر استدلال تو وضوء مین تسمیہ واجب ہونے کی جانب مودی ہے اتنی بات ہے کہ وضوء کا
صحیح ہونا تسمیہ پر موقوف نہین کیونکہ رکنیت بدلیل قاطع ثابت ہوا کرتی ہے اتنی بس بظاہر وجوب کا اقرار ہے۔عینی رح نے
کہا کہ مستحب ہونا کیونکر اصح ہوگا باوجودیکہ احادیث کثیرہ اسکی سنت ہونے پر وارد ہین تو اگر ہم ان احادیث کا معارض

نہ پاتے تو انکا اقتضاء وجوب تھا چنانچہ ایک جماعت علماء اسطرف گئے ہین اسی واسطے محیط وشرح مختصر کرخی وتحفہ وغنیہ
وجامع وقدوری مین اسکو سنت کہا ہو اور ابن المرغینانی نے کہا کہ ہو الصحیح المختار یعنی سنت ہونا ہی صحیح مختار ہو۔ قال المترجم
تحقیق واللہ تعالیٰ اعلم یہ کہ وضوء کی دو صورتین ہین ایک یہ کہ وضوء وہ اداکرے جسکا حکم قرآن مین مذکور ہو یعنی آنکہ حکم الٰہی
عزوجل کی فرمانبرداری وضوء مین مقصود ہو تو یہ خود عبادت ہو اور مفتاح صلوٰۃ بھی ہو دوسرے یہ کہ وضوء کو شرط ومفتاح نماز
کے طور پر کرے تو خود عبادت نہین اور غیر عبادت امور مین تسمیہ بالاتفاق مستحب ہو پس تسمیہ بطور سنت کے وضوء قسم اول کے
ساتھ لایق ہو جو عبادت ہو اور قسم دوم کے ساتھ تو مستحب ہونا لایق ہو وحجت حدیث کل امر ذی بال الخ ہو پس یہ اہتمام وضوء
یعنی اول کا ہو جیسے لاایمان لمن لاعہد۔ یعنی ایمان نہین جسکا عہد نہو فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ویسمی قبل الاستنجاء
وبعدہ ہو الصحیح۔ اور تسمیہ پڑھے قبل استنجاء کے اور بعد استنجاء کے یہی صحیح ہو۔ اقول تنویر مین اسی کی اتباع کی عینی
نے کہا کہ استنجاء وضوء مین سے ہو اور اسمین ابتداء بتسمیہ مشروع ہو نص علیہ فی المحیط۔ فروع۔ اگر تسمیہ بھول گیا اور درمیان
وضوء مین یاد آیا تو اب تسمیہ سے اقامت سنت نبوی بخلاف کھانے وغیرہ کے کہ اسمین جب یاد آوے کہہ لے کہ بسم اللہ
اولاً وآخراً۔ کما جاء فی الحدیث الفتح والتبیین لیکن وضوء کے درمیان بھی کہہ لے کہ وضوء خالی نہ رہے سراج وہاج۔ جب ستر کھلا ہو
تو تسمیہ نہ پڑھے اور نہ محل نجاست مین پڑھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو کہ آپ خلاء کے وقت فرماتے اللہم انی اعوذ بک
من الخبث والخبائث۔ یعنی الٰہی مین تیرے ساتھ پناہ ڈھونڈھتا ہون خبث سے وخبائث سے۔ مراد شیاطین نر ومادہ سے
استعاذہ ہو کما فی الفتح اور دوسری حدیث مین صحیح ہو کہ یہ پاخانے شیطانون کے مجمع کے مقامات ہین تو جب تم مین سے کوئی
جاوے تو استعاذہ پڑھے جیساکہ گذرا۔ اور یہ بھی حدیث سے ثابت ہو کہ جس نے استعاذہ پڑھا تو وہ نظر شیاطین سے مستور
رہتا ہو ورنہ شیاطین لعب کرتے ہین۔ م۔ ازانجملہ مسواک ہو۔ کما قال المص۔ والسواک لانہ علیہ السلام کان یواظب علیہ وعند فقدہ
یعالج بالاصبع لانہ علیہ السلام فعل کذلک۔ یعنی اور استعمال کرنا مسواک کا سنت ہو کیونکہ حضرت صلعم اسپر مواظبت فرماتے اور مسواک
نہو تو انگلی سے مانجے کیونکہ آنحضرت صلعم نے ایسا کیا ہو۔ اقول حدیث مین ہو کہ مسواک کے ساتھ ایک نماز بغیر مسواک کے نماز سے ستر گونہ ثواب
مین زائد ہو کما رواہ الامام احمد۔ مسواک پانچ مقام پر باستقرار سے مستحب ثابت ہوئی اول جب دانت زرد ہون دوم منہ سے بو متغیر ہو سوم
نیند سے اٹھے چہارم نماز کو کھڑا ہو پنجم وضوء کے وقت اور اقین داخل ہو جبکہ گھر مین آوے تو اول مسواک کرے۔ اور مسواک
کرنے مین مستحب ہو کہ تین بار تین پانی سے ہو اور مستحب ہو کہ مسواک تلخ درخت کی بالشت بھر لانبی اور انگلی برابر موٹی اور نرم
اور دانتون کی چوڑائی مین مسواک کرے نہ لنبائی مین۔ کما فی الفتح۔ اور محیط مین ان امور پر زائد یہ ہو کہ پھر جب لکڑی مسواک
نہ ملے تب البتہ داہنے ہاتھ کی انگلی بجاے لکڑی کے ہوتی ہو وکذا فی الظہیریہ۔ وقت مسواک وقت مضمضہ ہو۔ النہایہ۔ ہمارے
اکثر اصحاب اسی پر ہین۔ ع۔ اوپر ونیچے کے دانت کی مسواک کرے اور داہنے سے شروع کرے۔ جوہرہ نیرہ۔ جسکو مسواک
سے متلی کا خوف ہو چھوڑ دے۔ سراج۔ واضح ہو کہ مسواک سنت ہونے مین تین قول ہین۔ قول اول یہ کہ سنت وضوء ہو
بدلیل حدیث ابوہریرہ رض کہ اگر میری امت پر شاق نہوتا تو مین انکو ہر وضوء کے ساتھ مسواک کا حکم دیتا۔ النسائی وابن خزیمہ
اور اصحاب صحاح ستہ کی روایت مین بجاے وضوء کے نماز ہو۔ اور حدیث عائشہ رض سے ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات
یا دن مین جب سوکر جاگتے تو ضرور مسواک کر لیتے قبل وضوء کرنیکے۔ رواہ مسلم وابوداؤد واسی دلیل سے ابوداؤد نے کہا کہ مسواک
واجب ہو واسحق سے نقل کیا۔ قول دوم یہ کہ مسواک سنت نماز ہو بدلیل حدیث ابوہریرہ جو اوپر مذکور ہوئی اور اسی سے شافعیہ نے
کہا کہ مسواک سنت نماز ہو حتی کہ جو وضوء مسواک کے ساتھ کیا اُس سے جتنی نمازین پڑھیگا ہمارے نزدیک ہر نماز مسواک کی فضیلت
کے ساتھ ہو نہ شافعیہ کے نزدیک۔ اب۔ دونون روایتون مین موافقت یہ کہ نماز کی مسواک وہی وضوء کی مسواک ہو اور خالی نماز

ے لیے مسواک سے بسا اوقات منہ سے خون نکل آتا ہے اگرچہ وضو ٹوٹنے مین اختلاف ہے لیکن بالاتفاق نماز مین ...
قول سوم یہ کہ مسواک سنۃ الدین ہے اور یہی قول اقوی ہے اور امام ابو حنیفہ رح سے بھی منقول ہے اس صورت مین وضو ...
...وال اسمین یکسان ہین اور دلیل اسکی حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ ہے کہ چار چیزین مرسلین کی سنت ہین ختنہ و مسواک و ...
و نکاح رواہ احمد والترمذی اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ دس چیزین فطرت سے ہین اور انمین مسواک کو بھی شمار کیا ...
مسلم ورواہ ابوداؤد عن علی رض اور احادیث اس قول کی مؤید بہت ہین - پھر واضح ہو کہ مسنون ثابت ہونے کے لیے مواظبت
ضروری اور مواظبت کے ساتھ کبھی ترک بھی ثابت ہو ورنہ مواظبت بلا ترک سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور سب سے قوی دلیل
جس سے مسواک پر مواظبت و محافظت معلوم ہو وہ حدیث ہے کہ وقت وفات شریف کے عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کی
مسواک لیکر مسواک فرمائی اور بعد اسکے انتقال فرمایا - کما رواہ البخاری - اور حدیث مرفوع ہے کہ علیکم بالسواک - یعنی لازم پکڑو مسواک
کو - کما رواہ البخاری - اور فضائل مین ہے کہ مسواک منہ کے طاہر کرنے والی چیز اور رب عزوجل کی پسندیدہ ہے کما رواہ النسائی و
احمد وعلقہ البخاری - شرح طحاوی مین ہے کہ مسواک سنت ہے خواہ تر ہو یا خشک ہو تمام اوقات مین خواہ کوئی حال ہو لیکن ہمارے
اکثر اصحاب حنفیہ کے نزدیک مسواک سنت وضو ہے - مبسوط شیخ الاسلام مین ہے کہ مضمضہ کی حالت مین مسواک کرنا سنت ہے یہی ...
اور محیط وغیرہ مین وقت استعمال کا وضو بیان کیا مگر واضح ہو کہ احادیث مذکورہ بالا مین اگر دلالت مواظبت پر ثابت ہو تو عام
ہے نہ خصوص وضو کے وقت اور احادیث فضیلت سے اسی قدر کافی ہے کہ احیانا اسکو کر لیا جاوے لہذا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ
حق یہ ہے کہ وضو مین مسواک کرنا مستحب ہے - انتہی - اور ابو عمرو ابن عبد البر نے کہا کہ فضیلت مسواک کی اجماعی ہے اسمین کچھ اختلاف
نہین اور سب کے نزدیک بغیر مسواک کی نماز سے مسواک کے ساتھ افضل ہے - واضح ہو کہ زبان پر بھی مسواک کرے چنانچہ ابو موسیٰ
نے کہا کہ ہم لوگ آئے تو مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ زبان پر مسواک کر رہے ہین کما فی الصحیحین اور طبرانی رح
و بیہقی نے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عرض مین مسواک کرتے اور طبرانی وغیرہ کی روایت سے بطور زیتون کی
مسواک مستحب ہے - عورت کے واسطے علک بجاے مسواک ہے - کذا فی المحیط - اور جب مسواک لکڑی کی نہ ہو تو داہنی انگلی سے
مسواک کرے چنانچہ طبرانی رح نے معجم اوسط مین ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے کہا کہ آدمی منہ مین تیل لگاتا ہے تو وہ مسواک کرے آپ نے فرمایا کہ ہان تو مین نے عرض کیا کہ کیونکر آپ نے فرمایا کہ
انگلی اپنے منہ مین ڈالے - زیلعی رح نے کہا کہ امام مصنف رح کا قول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلی سے مسواک فرمائی ہے
غریب ہے یعنی آپ کا فعل نہین ثابت ہوتا بلکہ قول البتہ ہے عینی رح نے کہا کہ علی رضی اللہ عنہ نے پانی منگوا کر وضو کیا - اسمین
ہے کہ کلی تو اپنی انگلی اپنے منہ مین ڈالی اور آخر مین ہے کہ کہا کہ یہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے - کما رواہ
الامام احمد رح منع - از انجملہ کلی کرنا و ناک مین پانی ڈالنا مسنون ہے کما قال المص - والمضمضۃ - اور سنت ہے مضمضہ یعنی کلی کرنا
کلی کا پانی باہر پھینکنا ضرور نہین ہے - والاستنشاق - اور ناک مین پانی ڈالنا یعنی ناسہ تک وفی الفتح سنت یہ ہے کہ ان دونون
مین مبالغہ کرنا اسکے لیے جو روزہ سے نہو - لان النبی علیہ السلام فعلهما علی المواظبۃ - دلیل سنت ہونے دونون کی یہ ہے کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونون کو بمواظبت کیا ہے ف - مصنف رح نے عدم ترک کی قید نہ کی جس سے اشارہ ہے کہ
یہ دونون سنت موکدہ قریب بواجب ہین - ع - اور فتح مین ہے کہ ان سب روایات مین مضمضہ و استنشاق مذکور ہے تو انکی
مواظبت ثابت ہونے مین شک نہین ہے - وکیفیتہما ان یمضمض ثلثا یاخذ لکل مرۃ ماء جدیدا - اور یہان دونون کے بیان کی
صورت یہ ہے کہ مضمضہ یہ کہ منہ مین پانی لیکے تین مرتبہ کلی کرے ہر بار کے واسطے نیا پانی لیوے - فتح القدیر مین ہے کہ اگر ... پانی
منہ مین ... نگل گیا تو مضمضہ ادا ہو گیا جو تعلیل ہے کہ کلی کا پانی باہر پھینکنا کچھ اسکی حقیقت مین نہین داخل ہے اور اگر منہ سے پانی

و من بکر پیا اور کلی نہیں ہے - ثم استنشق ثلاثا - پھر ناک میں بھی پانی ڈالا اسی طرح کرے یعنی تین بار ہر بار نیا پانی لیکر و نیز اس
سے اشارہ کیا کہ پہلے کلی کرنا پھر ناک میں پانی ڈالنا ترتیب مسنون ہے - ہو المحکی من وضوئہ صلی اللہ علیہ وسلم یہی حکایت کیا گیا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو سے - اقول امام مصنف رح نے حصر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو میں یہی حکایت
کیا گیا ہے تو دو احتمال ہیں ایک یہ کہ پہلے مضمضہ پھر استنشاق یہی محکی ہے اور یہ قطعی ہے اسمیں کچھ شک نہیں کیونکہ کسی روایت میں
اسکا عکس نہیں ہے - احتمال دوم یہ کہ تین تین مرتبہ ہر بار جدید پانی کے ساتھ مضمضہ و استنشاق محکی ہے تو بعض روایات ایسی ہیں
اور بعض دوسری طرح پر ہیں تو تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ احسن وجہ مسنون یہی محکی ہے - اور عنقریب ذکر آویگا اور احتمال اول پر توضیح یہ ہے
کہ سنت یہ ہے کہ پہلے تین بار مضمضہ کرے پھر تین بار استنشاق کرے اور ہر بار ہر ایک کے لیے نیا پانی لیوے - محیط سرخسی - اور
مضمضہ کی حد یہ ہے کہ تمام منہ میں پانی پہونچ جاوے اور حد استنشاق یہ کہ بانسہ تک پانی پہونچ جاوے - الخلاصہ - اگر مضمضہ و
استنشاق چھوڑا تو صحیح قول پر گنہگار ہوگا - سراج وہاج - اگر اپنی ہتھیلی میں پانی لیا اور اُس سے تین مرتبہ اپنے منہ میں اٹھا لیا
اور مضمضہ کر لیا تو جائز ہے اور اگر ہتھیلی سے تین مرتبہ ناک میں اٹھا کر استنشاق کیا تو نہیں جائز ہے کیونکہ اسمیں پانی مستعمل ہو گیا
ز مضمضہ میں - محیط - اور اگر ایک چلو پانی لیکر بعض سے مضمضہ کیا اور باقی سے استنشاق کیا تو جائز ہے اور برعکس نہیں جائز ہے
سراج وہاج - اگر کسی کے پاس اسقدر پانی ہو کہ مضمضہ و استنشاق کرے تو اعضا ایک ایک مرتبہ دھو سکتا ہے اور نہ کرے تو
تین تین مرتبہ دھو سکتا ہے تو ایک مرتبہ دھونے پر کفایت کرے اور انکو ترک نہ کرے - الدر - واضح ہو کہ مصنف رح نے مضمضہ و
استنشاق پر مواظبت ذکر فرمائی اور یہ قید نہیں لگائی کہ کبھی اسکو ترک بھی کیا ہے تاکہ دلیل ہو کہ یہ دونوں سنت موکدہ بقوت
واجب ہیں اور باوجود اسکے اِن دونوں کے ترک سے خواہ عمداً ہو یا بھول سے ہو وضو میں فساد لازم نہیں آتا لیکن جان کر
ترک کرنے سے گنہگار ہوگا اور شارح قوام الدین نے قید لگائی کہ مراد مواظبت مع الترک ہے و اکمل رح نے تبعیت کی اور سغناقی رح
نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبادات میں اِسپر مواظبت فرماتے جس میں کمال ہو جیسے اذکار اور اللہ تعالی کی کتاب میں
تطہیر اعضاء مخصوص کا حکم ہے تو اسپر زیادتی وجوب کا قول اسی دلیل سے ممکن ہے جس سے نسخ ثابت ہو حالانکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اعرابی کو وضو سکھایا اِسمیں یہ مضمضہ و استنشاق مذکور نہیں ہے - علامہ عینی رح نے رد کر دیا کہ مع الترک کی قید
بلا دلیل ہے کوئی روایت ترک کی ثابت نہیں ہے اور حدیث اعرابی میں کوئی ترک مذکور نہیں اور تئیس[۲۳] صحابہ رضی اللہ عنہم نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو حکایت کیا کسی نے ترک نہیں بلکہ سب نے مضمضہ و استنشاق حکایت کیا ہے - قال المترجم
پوشیدہ نہ رہے کہ جیسے ترک کی روایت نہیں ویسی جن لوگوں نے وضو حکایت کیا وہ جمیع اوقات کے استقصاء پر دلیل
نہیں اور حدیث ام المومنین عائشہ رض سے جو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی نیک عمل کرتے تو مداومت
فرماتے تھے ولیکن بالاتفاق اذکار و ادعیہ جو اسقدر کثرت سے مروی ہیں کہ شب و روز میں جمیع ادا نہیں ہو سکتے ہیں بلا مداومت
پس یہ بطریق وجوب نہیں ولیکن مضمضہ و استنشاق میں منہ و ناک کے خبیثات پاک ہونے سے زیادہ اہتمام ہے جیسا کہ فضیلت
میں آویگا تو حق وہی ہے جو شیخ محقق صاحب النہایہ سغناقی رح نے شرح میں کہا ہے اور صحیح دلیل میرے نزدیک حدیث ابوامامہ
باہلی رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ سے سُنا کہتے تھے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ کیف الوضوء
وضو کس کیفیت سے ہے قال اما الوضوء فانک اذا توضأت فغسلت کفیک فانقیتہما و غسلت وجہک و یدیک الی المرفقین
و مسحت برأسک و غسلت رجلیک اغتسلت من عامۃ خطایاک کیوم ولدتک امک - فرمایا کہ رہا وضو سو جب تو نے وضو کیا
پس دونوں ہاتھ دھو کر انکو پاک کیا اور اپنا چہرہ و ہر دو ہاتھ کہنیوں تک دھوئے اور اپنے سر پر مسح کیا اور اپنے
دونوں پاؤں دھوئے تو تو اپنے عام گناہوں سے ایسا پاک ہو گیا جیسے اُس دن کہ تجھے تیری ماں جنی تھی عمرو بن عبسہ نے

تھا کہ بلاشبہہ میرے کانون نے اسکو رسول اللہ صلعم سے سنا اور میرے دل نے اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے محفوظ کیا رواہ مسلم والنسائی - پھر کیفیت مضمضہ و استنشاق مین وجوہ ہین اول وہ کہ جو امام مصنف رح نے ذکر کی اور یہی بویطی اور مزنی نے شافعی سے نقل کی کہ یہ افضل ہے - وجہ دوم یہ کہ ایک چلو پانی سے ایک بار مضمضہ پھر استنشاق کرے پھر دوسرے چلو سے پھر تیسرے چلو سے یہی کرے - یہ صورت جمع کرنے مضمضہ و استنشاق کی ہے اور مزنی رح نے مختصر مین یہی افضل ہونا شافعی رح سے منقول کیا اور نووی رح نے کہا کہ یہی اکثر کلام شافعی ہے - اور حجت انکی حدیث عبد اللہ بن زید بن عاصم رضی اللہ عنہ ہے کہ وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حکایت کیا اور اسمین یہ ہے پھر مضمضہ و استنشاق کیا ایک چلو سے ایسا تین مرتبہ کیا - اور اسمین ایک بار سر کا مسح ہے - رواہ البخاری ومسلم والاربعہ - اور ترمذی مین عبد اللہ بن زید سے روایت ہے کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے ایک چلو سے مضمضہ و استنشاق کیا ایسا تین مرتبہ کیا - قال الترمذی حدیث حسن - اور حدیث ابن عباس مین ایک ایک بار اعضاء کا دھونا اور ایک ہی چلو سے مضمضہ و استنشاق مذکور ہے - رواہ البخاری - اور حدیث ربیع بنت معوذ رضی اللہ عنہا مین ہتھیلیون کا دھونا تین بار و مضمضہ و استنشاق ایکبار و منھ دھونا تین بار و ہاتھ دھونا تین بار و مسح سر دو بار اور پانون دھونا تین بار مذکور ہے اور شاید کہ مسح سر اسطرح تھا کہ جیسا کہ ہاتھ آگے سر سے پیچھے سر کو اور پیچھے سے اگلے سر کو لائے اور یہ درحقیقت ایک ہی مرتبہ ہے اور دلیل وجہ اول حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ جسمین ہے کہ پھر اپنی ہتھیلیان دھو کر انکو پاک کیا پھر مضمضہ کیا تین بار پھر استنشاق کیا تین بار آخر تک - رواہ الترمذی وقال ہذا حدیث صحیح - اور یہ ظاہر ہے کہ مضمضہ علٰحدہ کیا اور استنشاق علٰحدہ کیا اور صریح دلیل اسپر حدیث کعب بن عمرو رضی اللہ عنہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا سو مضمضہ کیا تین بار اور استنشاق کیا تین بار ہر ایک کے لیے نیا پانی لیتے تھے - رواہ الطبرانی اور اسکی اسناد مین لیث بن ابی سلیم راوی ہے ابو داؤد و یحیی بن معین و دارقطنی نے کہا کہ اسمین کچھ ڈر نہین ہے یعنی توثیق کی اور خود ابو داؤد نے اس حدیث کو مختصر روایت کر کے سکوت کیا یہ دلیل صحت ہے اور منذری نے بھی مختصر السنن مین نقل کر کے سکوت کیا اور کعب بن عمرو رضی کے صحابی ہونے کو ذہبی رح نے بیان کیا پس حدیث حسن ہے پھر واضح ہو کہ خلاف ائمہ کے درمیان سنت ہونے مین نہین کیونکہ دونون طریق مسنون ہین غیر ازینکہ افضل و مختار کون ہے تو شافعی رح کے نزدیک موافق روایت مزنی رح کے جمع مختار ہے اسی پر اکثر شافعیہ ہین اور موافق روایت بویطی رح کے تفصیل مختار ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک ہے اور یہی افضل ہے اسلیے کہ منھ و ناک دو عضو ہین اور ہر ایک کی خطیات علٰحدہ ہین اور فضائل مین آویگا کہ منھ مین کلی کرنے سے منھ کی خطیات گر جاتی ہین اور ناک مین استنشاق سے اسکی خطائین گر جاتی ہین پس اگر ہر ایک کے علٰحدہ جدید پانی سے طہارت کی جاوے موافق حدیث ترمذی و طبرانی کے تو افضل ہے اور اصل مذہب مین یہ روایت نہین کہ سوائے اس وجہ کے نہین جائز ہے - واسطح واضح ہو کہ مضمضہ و استنشاق مین مبالغہ بالاجماع سنت ہے کمافی المحیط و قاضیخان - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لقیط بن صبرہ کو فرمایا کہ مبالغہ کر مضمضہ و استنشاق مین مگر آنکہ تو روزے سے ہو - رواہ الائمہ وصححہ الترمذی - ازانجملہ دونون کانون کا مسح کرنا باتفاق علماء مشروع ہے اور اختلاف یہ کہ وہ سر کی طہارت مین شمار کیے جاوین یا علٰحدہ شمار ہون - شافعی و ابو ثور کے نزدیک علٰحدہ ہین تو انکے لیے علٰحدہ پانی لیکر تین بار مسح کرنا مسنون ہے اور جمہور کے نزدیک سر مین سے شمار ہین - ابن المنذر رح نے کہا کہ یہی ابن عباس و ابن عمر و ابو موسی رضی اللہ عنہم سے مروی اور یہی قول عطاء و سعید بن المسیب و حسن بصری و عمر بن عبد العزیز و نخعی و ابن سیرین و حسن بن ابی الحسن و سعید بن جبیر و قتادہ کا ہے اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ و مالک کا ہے اور ترمذی رح نے کہا کہ یہی قول اکثر علمائے صحابہ رضی اللہ عنہم و انکے بعد والون کا ہے اور یہی مذہب امام احمد و عبد اللہ بن المبارک کا ہے پس ہمارے نزدیک کانون کی مسح مین مسنون یہ کہ ایک ہی پانی سے سر پر مسح کرنے کے بعد کانون کا مسح کرے - مع - لہذا

امام مصنف رح نے فرمایا - ومسح الاذنین - اور منجملہ سنتون کے دونون کانون کا مسح ہے - طریقہ مسح کو شیخ حلوائی و خواہرزادہ رح نے چھنگلی سے مسنون کیا و نیز ابن ماجہ مین باسناد صحیح ابن عباس رض سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونون کانون کا مسح کیا یعنی دونون کلمہ کی انگلیان دونون کانون مین داخل کین اور دونون انگوٹھون کو کانون کے اوپر پھیرا پس کانون کے ظاہر و باطن کو مسح فرمایا - یہی اولی و مختار ہے - مف - یہ طریقہ مجتبی مین بھی مذکور ہے - وھو سنۃ بماء الراس خلافا للشافعی لقولہ علیہ السلام الاذنان من الراس - یہ مسح سنت ہے (مگر ہمارے وجمہور کے نزدیک) سر کے پانی سے بخلاف قول شافعی رح کے اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ الاذنان من الراس - ف - مصنف رح نے یہ حدیث قولی جو حدیث فعلی پر راجح ہوتی ہے اختیار کی اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق و اسانید سے آٹھ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے از انجملہ ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و طحاوی نے حضرت ابو امامہ رض سے روایت کی جسمین شہر بن حوشب راوی ہین جنکی امام احمد و یحیی بن معین و عجلی و یعقوب بن ابی شیبہ نے توثیق کی اور ترمذی نے بخاری رح سے ثقہ ہونا روایت کیا اور حدیث بروایت شہر رح کی تصحیح کی اور واضح رہے کہ اس حدیث کو سلیمان بن حرب رح نے ابو امامہ پر موقوف اور ابو الربیع نے مرفوع روایت کیا اور مرفوع بوجہ ثقہ راوی کے مقبول ہے کما تقرر فی الاصول - از انجملہ ابن ماجہ نے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے مرفوع باسناد صحیح روایت کی جسکو منذری و ابن دقیق العید نے قوی کہا - از انجملہ دارقطنی نے ابن عباس رض سے مرفوع روایت کی - ابن القطان رح نے کہا کہ اسناد صحیح ہے اور کبھی ابن عباس رض سے موقوف بھی روایت کیجاتی ہے - یہ تو حدیث قولی کی دلیل ہے اور حدیث فعلی بہت ہین از انجملہ حدیث ابن عباس رض کہ کیا مین تمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو سے آگاہ نہ کرون پھر تمام وضو ذکر کیا جسمین یہ ہے کہ پھر ایک چلو لیکر اس سے اپنے سر و دونون کانون کا مسح کیا - رواہ ابن خزیمہ و ابن حبان والحاکم و ابن مندہ اور نسائی رح نے اسی حدیث پر باب مسح کرنے دونون کانون کا سر کے ساتھ مین یعنی باب مسح الاذنین مع الراس - منعقد کیا و حدیث عثمان رض اسی کے مثل ابو داؤد نے روایت کی اور کیفیت مسح مین ابن ماجہ کی حدیث ابن عباس اوپر گذری اور حدیث ربیع بنت معوذ بروایت ابو داؤد و طبرانی اور حدیث ام المومنین عائشہ رض بروایت نسائی اسکے واسطے مصرح ہین - پس ثابت ہوا کہ فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی مسح الاذنین مع الراس تھا اور دلیل شافعی رح حدیث عبد اللہ بن زید ہے کہ جسکو بیہقی نے باسناد صحیح روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کانون کے واسطے نیا پانی لیا - ہم کہتے ہین کہ اب اس حدیث مین اور جو ہم نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم کی روایات ذکر کی ہین دونون مین موافقت یہ ہے کہ یہ فعل تو ایک بار کا ہے تو شاید یہ وجہ ہو کہ انگلی مین تری نہین رہی تھی تو ضرور ہوا کہ جدید پانی سے تر کر لی جاوے اور یہ نہین ہو سکتا کہ اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت ہو غایت یہ کہ جواز نکلے - اور کثرت سے روایت وہی ہے جو ہم نے بیان کی اور اگر فرض کرو کہ فعل کی روایت دونون برابر سہی تو قولی حدیث ادنی واضح موجود ہے یعنی الاذنان من الراس یعنی دونون کان سر سے ہین - اگر کہا جاوے کہ یہ تو کانون کی خلقت کا بیان ہے اس سے حکم طہارت مراد نہین ہے امام مصنف رح نے جواب دیا کہ والمراد بیان الحکم دون الخلقۃ - مراد اس حدیث مین بیان حکم ہے نہ پیدایش - ع - ف - کیونکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم تو بیان احکام کے واسطے مبعوث فرمائے گئے تھے حقائق موجودات بیان کرنے نہین آئے تھے - شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ اگر مراد بیان کانون کی خلقت کا بیان رکھا جاوے تو یہ باطل ہے اس واسطے کہ کانون کی پیدایش سر مین لگی ہوئی آنکھون سے مشاہدہ ہے تو اسکے بیان کی کچھ حاجت نہین یا مراد یہ ہو کہ سر کی طرح ان دونون کا بھی مسح ہے تو یہ بھی نہین ہو سکتا کیونکہ دو عضو کا ایک وظیفہ مین مشترک ہونا اسکو مقتضی نہین کہ ایک کو دوسرے کی طرف مضاف کر دیا جاوے یا مراد بیان حکم ہے کہ سر کے پانی سے دونون کو مسح کیا جاوے کیونکہ یہ دونون اسی مین سے ہین تو یہ صحیح ہے پس حدیث سے یہی مراد ہے - اگر کہا جاوے کہ پھر کیون نہین جائز ہے کہ فقط کانون کے مسح سے سر کا مسح محسوب ہو - جواب یہ کہ

سر کا مسح مفروض ہے اور کانون کا مسح خبر الواحد سے مسنون ثابت ہوا اور مسنون سے مفروض ادا نہیں ہوسکتا جیسے خبر واحد
سے ثبوت ہوا کہ حطیم داخل خانۂ کعبہ ہے اور خانہ کعبہ کا قبلہ بنانا فرض ہے ولیکن خالی حطیم کی طرف توجہ کی نیت کافی نہیں کیونکہ حطیم
کا کعبہ ہونا قطعی دلیل سے ثبوت نہیں ہوا ہے (فروع) مسح الرقبہ مین ہمارے اصحاب متقدمین سے کوئی روایت نہیں ہے
ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ ادب ہے - اور رویانی رح نے شافعیہ مین سے کہا کہ امام شافعی رح نے مسح گردن کو ذکر نہیں کیا اور
ہمارے اصحاب نے کہا کہ سنت ہے ع - اگر مراد یہ ہے کہ مسح سر مین ہاتھ کو مقدم سر سے روان کرکے گدی تک مسح کرتے ہوئے
نکال کر کانون کا مسح کرین تو طریقہ سنت سے ثابت ہوا ہے چنانچہ فتح القدیر مین حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ بروایت
ترمذی ذکر کی جسمین ہے کہ مسح کیا سر پر تین بار و ظاہر دونون کانون کا تین بار اور ظاہر رقبہ پر الخ - اور سنن ابو داؤد و مسند
احمد مین بھی طلحہ بن مصرف کی روایت سے مسح قفا مروی ہے - ولیکن اس ایکمرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت نہیں ہوسکتا
جب تک کہ مواظبت نہو - اور اگر مسح سر و کانون کے بعد رقبہ کا مسح مراد ہے تو اسکے سنت ہونے پر بلکہ ثبوت پر دلیل چاہیے
م - قاضی ابوالطیب و ابوالحسن و غورانی نے کہا کہ اسمین کوئی حدیث وارد نہیں ہے - ابن الصلاح نے کہا کہ حدیث مسح الرقبہ
امان من الغل - یہ حدیث معروف نہیں بلکہ بعض سلف کا قول ہے - نووی رح نے شرح مہذب مین کہا کہ یہ حدیث موضوع ہے اور
کہا کہ اسمین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں اور مسح رقبہ سنت نہیں بلکہ بدعت ہے - عینی رح نے کہا کہ ابو عبید رح نے
کتاب الطہور مین موسی بن طلحہ سے روایت کی کہ موسی نے کہا جس نے سر کے ساتھ گدی کو مسح کیا وہ قیامت کے روز طوق
سے بچایا جائیگا - یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن مرفوع کے حکم مین ہے کیونکہ ایسی بات مین رائے کو دخل نہیں ہے اور اسی کے
مانند ابو نعیم نے تاریخ اصبہان مین ابن عمر رض سے روایت کیا - مع - اس اثر سے بعد صحت کے صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ مسح
سر کے ساتھ گدی کا مسح ہو اور ہمنے اول بیان کر دیا کہ یہ تو دیگر صحاح سے بھی ثابت ہے ولیکن استحباب نکلتا ہے واللہ اعلم - م
واضح ہو کہ ظاہر کانون کو انگوٹھون کی اندر جانب سے اور باطن کو کلمہ کی انگلیون کے باطن سے مسح کرے - سراج - اور
کانون کے مقدم و موخر کو اسی پانی سے مسح کرنا مسنون ہے جس سے سر کا مسح کیا - شرح الطحاوی - اقول اور یہ جو بحر الرائق مین لکھا
ہے اگر کانون کے لیے نیا پانی لیا بغیر اسکے کہ ہاتھ کی تری جاتی رہے تو بہتر ہے - یہ روایت خلاف مذہب ہے اور صحیح یہ کہ جائز ہوگا
مگر سنت وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا - م - اور اگر دونون کانون کے مقدم کو چہرہ کے ساتھ مسح کیا اور دونون کے موخر کو سر کے
ساتھ مسح کیا تو جائز ہے ولیکن افضل وہی اول ہے - شرح الطحاوی - **وتخلیل اللحیۃ** - اور منجملہ سنتون کے داڑھی کا خلال کرنا
ف - بعد تین بار دھونے کے اور یہ امام ابو یوسف کے قول پر سنت ہے اور یہی قول لیا گیا ہے - زاہدی - اور مبسوط مین ہے کہ
یہی اصح ہے - معراج الدرایہ - اور کیفیت اسکی یہ کہ ہاتھ کی پشت کو گردن کی طرف کرکے داڑھی کے نیچے سے انگلیان داخل کرکے
اوپر کو اوسے یہی شمس الائمہ کردری سے منقول ہے - المضمرات - اقول یہی نسائی و ابن عدی کی حدیث جابر رض مین مرفوع ہے
اور ایسے ہی فعل ابن عمر رض کا - ابن ماجہ و دارقطنی نے روایت کیا - یہ تخلیل اسکے لیے جو احرام مین نہو - **الدلالۃ ان النبی علیہ السلام
امرہ جبرئیل علیہ السلام بذلک** - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تخلیل لحیہ کا حکم کیا تھا جبرئیل علیہ السلام نے ف
جبرئیل علیہ السلام نے حکم کیا یعنی اللہ تعالی کی طرف سے حکم پہونچایا ہے لیکن مرفوع حدیث انس رض کہ میرے پاس جبرئیل نے
آکر کہا کہ جب آپ وضو کرین تو اپنی داڑھی کا خلال کیجیے - رواہ ابن ابی شیبہ و ابن عدی اور اسناد اسکی ضعیف ہے اور
ابو داؤد کی روایت انس رض مین ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کیا کرتے تو ایک چلو پانی لیکر اپنی حلک کے نیچے لیجاتے
پس اس سے داڑھی کا خلال کرتے اور فرمایا کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے - پھر تخلیل لحیہ سعید بن جبیر اور عبد الملک
مالکی کے نزدیک واجب ہے اور ابو یوسف و شافعی کے نزدیک سنت ہے اور امام محمد سے بھی یہ ایک روایت ہے اور کہا گیا کہ یہی صحیح

اور مبسوط میں ہے کہ وہ ادب ہے اور مسنون نہیں اور یہی امام ابوحنیفہ و محمد رح کا قول ہے ولہذا مصنف رح نے فرمایا۔ وقیل ہو سنۃ عند ابی یوسف جائز عند ابی حنیفۃ و محمد لان السنۃ اکمال الفرض فی محلہ والداخل لیس بمحل الفرض۔ اور کہا گیا کہ ڈاڑھی کا خلال کرنا امام ابو یوسف کے نزدیک سنت ہے اور امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک جائز اس جہت سے ہے کہ سنت تو پورا کرنا فرض کا اسکے محل میں ہوتا ہے اور ڈاڑھی کا اندرونی مقام کچھ محل فرض نہیں ہے۔ ف پس اسکا خلال کرنا فرض کا اکمال اپنے محل میں نہوا تو یہ فعل سنت بھی نہوا ولیکن چونکہ کبھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہے لہذا بدعت بھی نہ ٹھہرا تو جائز ہوا کما فی الکافی اور یہی امام مالک کا قول ہے اور قنیہ میں مبسوط سے نقل کیا کہ تخلیل اللحیۃ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مستحب و صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور یہی تحفہ میں مذکور ہے۔ اور اصح یہ کہ سنت ہے اور د، ۱) صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکو روایت کیا اور ابوداؤد کی حدیث انس رضہ مذکورہ بالا دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو ہمیشہ کیا کرتے اور سعید بن منصور نے جبیر بن نفیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کیا کرتے تو اپنی انگلیوں و ڈاڑھی میں خلال کرتے اور آپ کے اصحاب جب وضو کرتے تو اپنی ڈاڑھیوں کا خلال کرتے تھے۔ ترمذی و ابن ماجہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ڈاڑھی کا خلال کیا کرتے اور ترمذی نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور ڈاڑھی کا خلال کیا۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور علل کبیر میں ذکر کیا کہ بخاری رح نے کہا کہ اس مسئلہ میں یہی اصح اور حدیث حسن ہے و زادہ ابن حبان والحاکم۔ اگر کہا جاوے کہ ابوداؤد کی حدیث انس رضہ میں ہے کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے۔ یہ مقتضی ہے کہ تخلیل اللحیہ واجب ہو کیونکہ حکم ہمارے وجوب ہے جواب دیا گیا کہ آیت میں حکم وضو رخاص بظاہر لحیہ ہے اسمین خفا نہیں ہے تو اگر ہم اس حدیث سے باطن لحیہ کی تخلیل واجب کریں تو گویا خبر الواحد سے کتاب متواتر کو بطریق تغیر کے منسوخ کریں لہذا ہمنے حکم کو بمعنی سنت رکھا اور یہی صحیح ہے مع۔ وتخلیل الاصابع۔ اور منجملہ سنتوں کے انگلیوں کا خلال کرنا۔ ف اصابع تو ہاتھوں کی انگلیوں و پانوں کی انگلیوں دونوں کو شامل ہے اور تحفہ و قنیہ و منافع میں اصابع الیدین والرجلین مصرح ہے اور اکثر نے اصابع یدین سے سکوت کیا کیونکہ ہاتھوں و منہ و باہوں پانوں دھونے میں ہاتھوں کی انگلیوں میں غالباً پانی پہونچ جاتا ہے مع۔ اور تخلیل یہ کہ ٹپکتے پانی کے ساتھ بعض کو بعض میں داخل کرنا اور وہ بالاتفاق سنت موکدہ ہے اور ہاتھوں کی انگلیوں میں بہتر تخلیل یہ کہ باہم ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والیوں میں پنجہ کرنے کے مانند ڈالے اور پانوں والیوں میں بہتر تخلیل یہ کہ بائیں ہاتھ کی چھنگلی کو دائیں پانوں کی چھنگلی میں ڈال کر خلال شروع کرے یہانتک کہ بائیں پانوں کی چھنگلی پر ختم کرے۔ النہر۔ اور چھنگلی کو نیچے کی طرف سے پشت قدم کی طرف اوپر کو خلال کرے۔ المضمرات اور عینی رح نے کہا کہ ابوداؤد و ترمذی کی حدیث مستورد بن شداد رضی اللہ عنہ میں فقط چھنگلی سے خلال کرنا آیا ہے باقی اس کیفیت کی کوئی اصل نہیں ہے مع۔ اور ظاہر ایسی باتوں میں یہ کہ اصلح یہ فعل اتفاقی واقع ہوا یہ کوئی سنت مقصودہ نہیں ہے۔ فتح۔ اور یہ تخلیل سنت ہونا اسوقت ہے کہ پانی انگلیوں کے درمیان پہونچ چکا ہو اور اگر نہ پہونچا مثلاً بہت بھی ہوئی تھیں تو پانی پہونچانا واجب ہے یہی شرح شیخ الاسلام خواہر زادہ میں ہے مع و تبیین و الفتح۔ اور اگر انگلیاں پانی میں داخل کر دیں تو تخلیل کی حاجت نہیں ہے مع والنہر۔ لقولہ علیہ السلام خللوا اصابعکم کیلا تتخللہا نار جہنم۔ تخلیل اصابع سنت ہونے کی دلیل یہ حدیث قولی ہے یعنی یہ کہ تم لوگ خلال کرو اپنی انگلیوں کا تاکہ اسکے درمیان جہنم کی آگ نہ در آوے ف متن حدیث ان الفاظ سے نہیں بلکہ دارقطنی رح نے ابوہریرہ رضہ سے مرفوع روایت کی کہ خللوا اصابعکم لا تتخللہا اللہ بالنار یوم القیامۃ۔ اور باسناد اسکے عائشہ رضہ سے اور طبرانی رح نے وائل بن حجر سے روایت کی اور سب ضعیف ہیں

ولیکن طبرانی کی روایت مین وعید النار مصرح ہی کہ جو کوئی پانی سے اپنی انگلیون مین خلال نہ کرے اللہ تعالیٰ قیامت کے آگ سے انمین خلال کریگا۔ یہ احادیث اگرچہ ضعیف ہین لیکن حجت اس باب مین حدیث لقیط بن صبرہ ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اسباغ کر یعنی سب جگہ پانی پورا پہونچاوے اور اپنی انگلیون کے درمیان خلال کر۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجۃ والترمذی وقال حسن صحیح اور ابن عباس رضہ سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اپنے دونون ہاتھون اور دونون پاؤن کی انگلیون مین خلال کر۔ رواہ ابن ماجۃ والترمذی وقال حسن غریب۔ ولانہ اکمال الفرض فی محلہ۔ اور تخلیل الاصابع اس دلیل سے سنت ہی کہ یہ فرض وضو کا اپنے محل مین اکمال ہی۔ ف۔ یعنی ہاتھون کا دھونا فرض ہی اور تخلیل سے محل فرض مین اکمال ہوتا ہی تو وضو مین جس چیز سے فرض کا اکمال اسکے محل مین ہو وہ چیز سنت ہوتی ہی پس تخلیل مذکور سنت ہوئی۔ یہان اشکال ہی یہ کہ تخلیل اصابع کے واسطے صیغہ امر یعنی حکم دیا گیا ہی جیسا کہ مصنف رح کی حدیث مین خللوا صیغہ امر صریح ہی اور یہ قاعدہ قرار پایا کہ جس حکم کے نہ پورے کرنے پر عذاب کی وعید ہو وہ واجب ہوتا ہی اور یہان حدیث مذکور مین وعید عذاب النار موجود ہی تو تخلیل واجب ہوئی۔ جیسا کہ مذہب امام اسحق کا ہی اور فقط ہاتھون کی تخلیل مین امام مالک کا ہی۔ جواب دیا گیا بوجوہ اول آنکہ یہ خبر واحد ہی اور اس سے وجوب جب ثابت ہو کہ قرینہ عدم وجوب نہو اور یہان قرینہ یہ ہی کہ اعرابی کو وضو سکھلایا اسمین تخلیل کا ذکر نہین اگر واجب ہوتی تو ضرور بتلاتا اور یہ جواب رد کر دیا گیا کہ شاید راوی نے ذکر نہ کیا ہو اور یہ اکثر ہوتا ہی۔ وجہ دوم یہ کہ آیت وضو خاص ہی جو بیان کی محتاج نہین پس اگر واجب دیگر ثابت کیا جاوے تو خاص کو بیان سے تغیر ہوگا اور تغیر دینے کے لیے جو بمنزلہ نسخ ہی خبر واحد کافی نہین کیونکہ آیت قطعی ہی اور خبر واحد ظنی ہی دونون برابر نہین ہین۔ کذا قال صاحب النہایہ۔ اور وجہ سوم یہ کہ وعید مذکور اس صورت مین ہی کہ جب انگلیون کے درمیان پانی نہ پہونچا ہو۔ یہ اکمل رح نے سروجی سے لیکر جواب دیا ہی۔ مع۔ وجہ چہارم یہ کہ تخلیل مذکور اسوقت سنت مین شمار ہی کہ جب انگلیون کے درمیان پانی پہونچنا معلوم کرنے کے بعد ہو اور یہ فعل بعد پانی پہونچ جانیکے واجب نہین ہی اور شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ میرے نزدیک یہ جسقدر احادیث اس باب مین ہین سب وجوب کے واسطے ہین اور انسے یہ افادہ مقصود ہی کہ انگلیون کے درمیان جو پوشیدہ شکن ہین وہان پانی پہونچانا ضرور ہی اور جائز نہین کہ انکو خشک چھوڑا جاوے اور بعد اسکے خلال کرنا مستحب ہی کیونکہ اسپر مواظبت کا ثبوت نہین ہی باوجودیکہ وہ فرض کا اپنے محل مین اکمال ہی انتہی۔ مترجم کہتا ہی کہ حاصل اسکا یہ کہ جو احادیث تخلیل سنت ہونے کی مذکور ہوئین وہ مسئلہ مطلوبہ کی دلیل نہین ہین بلکہ احادیث مین اس امر کی تاکید ہی کہ وضو مین ہاتھ و پاؤن دھونے مین انگلیون کے درمیان پانی پہونچانا فرض ہی اور اگر خشک رہے تو قیامت کے روز وہان آگ پہونچیگی اور واجب ہی کہ اسباغ کر و ہر جگہ پانی پہونچاؤ اور انگلیون میں خلال سے پانی پہونچاؤ۔ پھر بعد اس پانی پہونچانے کے خلال کرنا مستحب ہی بوجہ عدم دلیل مواظبت کے ولیکن مترجم کہتا ہی کہ اسپر تو کوئی دلیل ہی موجود نہین سوا اسکے کہ وہ فرض کا اپنے محل مین اکمال ہی فافہم۔ وتکرار الغسل الی الثلث اور سنتون مین سے ہی مکرر کرنا دھونے کو تین تک۔ ف۔ افادہ فرمایا کہ مسح کا مکرر کرنا مسنون نہین بلکہ جو اعضاء دھونے کے ہین پس حاصل یہ کہ دھونے کو مکرر کرنا تین بار تک ان اعضاء مین جنہین دھونا فرض ہی مانند دونون ہاتھ و چہرہ و پاؤن کے مکانی ایک بار پھر پورا دھونا فرض ہی۔ الظہیریہ۔ اور باقی دونون بار صحیح قول پر سنت موکدہ ہین۔ الجوہرۃ النیرۃ والبحر عن السراج یعنی مجموع دوسرا و تیسرا دھونا سنت ہی۔ اور یہی حق ہی پس خالی دوسرے کو سنت نہین کہہ سکتے اور اگر دوسرے تک چھوڑ دیا تو نہین کہا جائیگا کہ اپنے سنت پر عمل کیا۔ الفتح۔ پھر پورا ایکبار دھونے کے معنی یہ ہین کہ پانی سب عضو کو پہونچ جاوے اور بہے اور اس سے قطرات ٹپکین۔ ملتقطا۔ اور فتاوی حجت مین ہی کہ ہر بار عضو کو دھونے مین یہ چاہیے کہ جہانتک اسکا دھونا واجب ہوا سکو پانی

پہونچ جاوے پس اگر پہلے بار دھویا اور کچھ خشک رہگیا پھر دوسری بار میں بھی کچھ خشک رہا پھر تیسرے بار میں سب کو پانی پہنچ گیا
تو یہ دھونا تین بار نہوا – المضمرات غرض چلو پانی کا شمار معتبر نہیں بلکہ عضو کے بھرپور مغسول ہو جانے کا اعتبار ہے پس ہر بار
پورا دھوکر تین بار تک مکرر کرنا مسنون ہے۔ لان النبی علیہ السلام توضأ مرة مرة وقال ہذا وضوء لا یقبل اللہ الصلوٰۃ
الا بہ و توضأ مرتین مرتین وقال ہذا وضوء من یضاعف اللہ لہ الاجر مرتین و توضأ ثلثا ثلثا وقال ہذا وضوئی
و وضوء الانبیاء من قبلی فمن زاد علی ہذا او نقص فقد تعدی و ظلم – اس دلیل سے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا
ایک ایک بار پورا دھوکر اور فرمایا کہ یہ وہ وضو ہے کہ اللہ تعالیٰ نہیں قبول کرتا نماز کو بدون اسکے اور وضو کیا دو دو بار دھوکر
اور فرمایا کہ یہ وضو اس شخص کا ہے کہ جسکے لیے اللہ تعالیٰ ثواب کو دونا کر دیتا ہے اور وضو کیا تین تین بار دھوکر اور فرمایا کہ یہ میرا
وضو ہے اور مجھسے پہلے انبیاء کا وضو ہے سو جس نے اسپر بڑھایا یا اس سے گھٹایا تو اُسنے حد سے تجاوز اور ظلم کیا۔ ف
حدیث تو مجموع ان الفاظ سے معروف نہیں بلکہ ٹکڑے علیحدہ علیحدہ مروی ہیں اور امام مصنف نے ان الفاظ کو جو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے مروی ہونے میں جمع کر دیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر دیا ولیکن کسی خاص صحابی معین کی قید
نہیں کی تو اسمین مصنف پر کچھ عیب نہیں ہے – مع – یہ دو حدیثیں ہیں اول تو قولہ توضأ مرة مرة سے وضوء المرسلین من قبلی تک
اسکو دارقطنی و بیہقی و ابن ماجہ و طبرانی نے چند اصحاب رضی اللہ عنہم سے روایت کیا اور سب طرق سے ضعیف ہے اور ابو حاتم
رازی رح نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث ثابت نہیں اور ابو زرعہ رازی رح نے کہا کہ واہی حدیث ہے۔ دوم
حدیث کو ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور اسکے آخر میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وضو
ہے سو جس نے اسپر بڑھایا یا اس سے کم کیا تو اُسنے گناہ کیا اور حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔ اسکی اسناد میں عمرو بن شعیب
عن ابیہ عن جدہ واقع ہے۔ شیخ تقی الدین رح نے کہا کہ جو اس اسناد کو صحیح کہے تو حدیث صحیح ہے اور ابو بکر ابن العربی نے عمرو
بن شعیب و حدیث کو ضعیف کہا ولیکن اس تضعیف کا کچھ اعتبار نہیں جبکہ امام بخاری رح نے امام احمد و ابن المدینی و اسحٰق
بن راہویہ و ایک جماعت ائمہ سے اسکی توثیق نقل کی ہے – مع – میں کہتا ہوں کہ ترمذی رح نے اس اسناد کی توثیق کی ہے اور عمرو بن شعیب
کی توثیق سے اس اسناد کی تصدیق نہیں ہو سکتی ہے مگر آنکہ ادنی درجہ پر ہے بھی آنکہ کچھ مضائقہ نہیں ہے اور حق یہ ہے کہ اس روایت میں
لفظ او نقص زیادتی موضوع ہے پس صواب یہ ہے کہ جس نے اس عدد پر زیادتی کی اُس نے تعدی و ظلم کیا نہ کمی پھر لفظ او نقص
کے موضوع ہونے پر امام الائمہ ابن خزیمہ رح نے تنصیص کی ہے جیسا کہ شرح سفر السعادت للشیخ الدہلوی میں مذکور ہے اور دلیل اسکی
موضوع ہونے پر یہ بہت قوی ہے کہ علاوہ صورت تعلیم جواز کے بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تین مرتبہ سے کم دھونا ثبوت ہے
حتی کہ ایک ہی وضو میں بعض اعضاے شریف کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا عبد اللہ بن زید بن عاصم سے مروی ہے
اور امام محمد نے کہا کہ یہ بھی اچھا ہے اور تین تین مرتبہ افضل ہے۔ کما فی الموطاء۔ رہا یہ کہ صرف ایک ایک مرتبہ و دو دو مرتبہ وضو کرنا
صحیح بخاری و سنن اربعہ میں ہے اور تین تین مرتبہ وضو کرنے کی حدیث صحیح بخاری و مسلم دونوں میں موجود ہے اور یونہی بعض عضو
کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا بھی انہیں موجود ہے – ع – امام بخاری رح نے کہا کہ اہل العلم نے وضو میں اسراف مکروہ جانا
اگرچہ فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تجاوز نہو۔ اقول اسراف مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ حدیث سعد بن وقاص میں ہے کہ کیا پانی میں
بھی اسراف ہے فرمایا کہ ہاں اگرچہ تو دریاے رواں پر ہو۔ رواہ احمد و ابن ماجہ۔ عینی رح نے کہا کہ بخاری رح نے اشارہ کیا کہ تین بار
سے زیادہ دھونے کی ممانعت پر اجماع ہے۔ ولیکن شافعی رح کے کلام میں اظہر یہ ہے کہ تین بار پر زیادتی کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ اقول یعنی
بغرض طمانیت یا اعادہ وضو ورنہ تحریم ہونا چاہیے کیونکہ اسراف ہے – ع – اگر کہا جاوے کہ تین بار دھونے کا کیا حال ہے تو میں
کہونگا کہ پہلا دھونا تو فرض ہے یعنی جبکہ اسباغ ہو گیا ہو اور دوسرا دھونا سنت ہے اور تیسرا دھونا سنت کا اکمال ہے اور یہی مذہب ہے۔

قال المترجم یہی اصح ہے واللہ اعلم ۔م۔ اور بعض نے کہا کہ دوم سنت اور سوم نفل ہے اور بعض نے اِسکے برعکس کہا اور شیخ ابوبکر اسکاف
نے کہا کہ تینوں فرض ہیں کما فی مختصر المحیط ۔ اگر کسی نے سردی کی شدت سے یا کمی پانی کے سبب سے یا کسی اور ضرورت سے
ایک ہی ایک بار دھویا تو مکروہ نہیں اور اگر یہ نہ ہو تو ایسا کرنے میں گنہگار ہوگا ۔ قلت وکذا فی المعراج اور بعض نے کہا کہ اگر
ایک ہی ایکبار کی عادت کرلے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہیں قال المترجم یہی ارجح ہے واللہ تعالیٰ اعلم ۔م۔ اگر کہا جاوے کہ کیا کسی نے
اوپر مثلاً ہاتھ بڑھا کر دھونے میں بُرائی ہے ۔ جواب نہیں کیونکہ اسمیں غرہ وتحجیل کی درازی ہے ۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہاتھ کو
بغل تک بڑھاتے تو پوچھا گیا کہ یہ کیسا وضو ہے تو کہا کہ میں نے اپنے خلیل صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ مومن کے واسطے زیور
(جنت میں) وہاں تک پہونچیگا جہانتک وضو پہونچا ہے یہ صحیحین میں موجود ہے ۔ اگر کہا جاوے کہ کیا وضو میں زیادتی کرنا اور
مثلاً وضو پر وضو کرنا بمقتضائے روایت مذکور گناہ وتعدی ہے تو امام مصنف رح نے جواب دیا کہ ۔ والوعید لعدم رؤیتہ سنۃ
یعنی وعید بُرائی وتعدی وظلم کے متعلق برین تقدیر ہے کہ تین مرتبہ کو سنت نہ جانے ۔ ف ۔ یعنی جب یہ اعتقاد کرے کہ کمال سنت
تین مرتبہ سے نہیں حاصل ہوئی تو اُسنے بُرا کیا اور تعدی وظلم کیا اور اگر اُسنے یہ اعتقاد تو رکھا ولیکن طمانیت قلب کے لیے کہ شاید
تینوں مرتبہ اسباغ نہوا ہو بڑھا دیا یا اُسنے اعادہ وضو کی نیت سے بڑھایا تو کچھ مضائقہ نہیں ہے ۔مع۔ وقلت وکذا فی النہایہ والسراج
اقول ایک مجلس میں اعادہ وضوء واحد کا جائز ہے کما فی الخلاصہ یعنی بکراہت تنزیہی ۔ اور ایک مجلس میں چند بار وضو کرنا
مکروہ ہے ۔ السراج ۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے کیونکہ اسراف ہے اور حدیث میں ہے کہ اتقوا وسواس الماء ۔ پانی کے وسواس سے بچو والحدیث
فی الترمذی وغیرہ ۔م۔ جامع میں مذکور ہے کہ نجس کپڑے کے دھونے میں چوتھے بار کا پانی پاک وپاک کرنے والا ہے اور عضو نجس کے
دھونے میں چوتھے بار کا پانی مستعمل ہے اور یہی عتابیہ میں ہے اور محیط واسبیجابی میں ہے کہ عضو نجس میں چوتھے بار کا پانی مستعمل نہوگا مگر جبکہ
نیت ہو اقول اگرچہ نیت نہو تو بھی مستعمل کا حکم ہونا چاہیے چنانچہ عتابی میں ہے کہ بار چہارم کا پانی عضو نجس دھونے میں مستعمل ہے
کیونکہ ظاہر تو اسمیں قربت ہے حتی کہ اِسکے خلاف دلیل قائم ہو اور شرح نظم نسفی میں ہے کیونکہ اسمیں معنی قربت پائے گئے کیونکہ بدلیل
حدیث وضو پر وضو نور علی نور ہے اسی واسطے پانی اس سے مستعمل ہوجاتا ہے ۔ یہ حدیث کتب فقہ میں پائی جاتی ہے اور حدیث کے
معتبر کتابوں میں اِسکا ذکر نہیں ہے ۔مع۔ عبداللہ بن زید بن عاصم رض سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دو بار وضو کیا اور
کہا کہ یہ نور علی نور ہے رواہ رزین ۔ معنی یہ کہ وضو میں اعضاء کو دو بار دھویا ۔ مسئلہ اگر نجس کپڑا دھویا اور تین بار دھونے کا پانی
بہا دیا اور چوتھے بار دھونے کا پانی رکھ لیا تو اُس سے وضو جائز ہے ۔ واضح ہو کہ مستحب وہ فعل کہ جسکے کرنے میں ثواب اور
نہ کرنے پر ملامت نہو ۔ قال ۔ ویستحب للمتوضی ان ینوی الطہارۃ ۔ اور متوضی کے حق میں مستحب ہے کہ طہارت کی نیت
کرے ۔ ف ۔ واضح ہو کہ نیت لغت میں کسی شی پر عزم قلبی ہے اور شرع میں کسی فعل کے ایجاد کرنے میں اللہ تعالیٰ کی طاعت یا
تقرب کا قصد کرنا ۔ پس مقصود مانند طہارت ونماز وطاعت وغیرہ کے ضرور ہے ۔ تبئین میں لکھا کہ مذہب یہ ہے کہ ایسی عبادت کی
نیت کرے جو بدون طہارت صحیح نہیں یا حدث دور کرنے کی نیت کرے ۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ رفع حدث کی نیت سے وضو
کی نیت کرنا بہتر ہے اور محل نیت کا دل ہے اور زبان سے بھی کہنا بعض کے نزدیک مستحسن ۔ کما فی السراج والجوہرہ ۔ اور محققین
کے نزدیک بدعت ہے ۔ کما فی البحر ۔ اور نیت صحیح ہونے کی شرط یہ کہ آدمی مسلمان سمجھدار ہو اور طاعت وعبادت کو تعیین کرے
اور مطلق طاعت کی نیت کافی نہیں ہے اور مقصود نیت سے یہ کہ عادت میں اور عبادت میں فرق ہو جاوے ۔ واضح ہو کہ
قدوری رح نے وضو میں نیت کرنے اور تمام سر کے مسح کرنے اور ترتیب تینوں پر مستحب اطلاق کیا تو فتح القدیر وغیرہ میں
اعتراض کیا کہ روایت ودرایت سے اسکی سند نہیں ہے کیونکہ مشائخ کی روایات اِسکے سنت ہونے پر متظافر ہیں اور جواب یہ کہ
استحباب کا اطلاق متاخرین میں بمقابلہ سنت ہے اور متقدمین فقہا حتی کہ امام محمد رح کے کلام میں استحباب کا لفظ شامل سنت

بلکہ واجب شافعی ہر لہذا امام مصنف رح نے مسنونات مسئلہ میں تصریح کی کہ ہمارے نزدیک سنت ہیں چنانچہ فرمایا۔ والنیۃ فی الوضوء سنۃ عندنا۔ پس نیت وضوء میں ہمارے نزدیک سنت ہی۔ ف۔ وضوء میں نیت کا وقت چہرہ دھونے کے وقت سے کمافی الجوہرۃ النیرۃ۔ چاہیے یہ کہ پہونچون تک ہاتھ دھونے کے وقت سے نیت کرلے تاکہ سنتون کا ثواب پاوے۔ کمافی الاختیار حدیث صحیح ہو کہ الاعمال بالنیات۔ یعنی جملہ اعمال کا مدار تو نیت پر ہی لہذا اگر متوضی اپنا کپڑا دھووے یا جاہے نماز کی طہارت کرے تو اسمین بھی نیت کرنا مستحب ہو تاکہ ثواب ہو۔ مع۔ اگر متوضی پانی مین گرا یا کسی نے گرادیا یا اسنے دریا کو عبور کیا یا کسی کو وضوء سکھلانے کے واسطے وضوء کیا یا گرمی مین ٹھنڈک حاصل ہونے کے لیے اعضاء وضوء دھوئے تو ہمارے نزدیک وضوء ہوگیا اور یہی قول سفیان ثوری و اوزاعی و حسن کا ہی۔ وعند الشافعی فرض۔ اور امام شافعی کے نزدیک وضوء مین نیت فرض ہی۔ ف۔ یہی قول ربیعہ و زہری و مالک و لیث بن سعد و احمد و اسحٰق و ابو ثور و ابو عبید و داؤد ظاہری کا ہی۔ واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک مین وضوء کا حکم نماز کے لیے دیا جسکا بجا لانا عبادت اور وہ نیت پر موقوف ہی ولیکن وضوء خالی عبادت ہی نہین بلکہ شرط نماز و مفتاح بھی ہی تو مفتاح ہونا بصفت طہارت ہی یا بصفت عبادت ہی اسمین ہمارے و شافعی کے درمیان خلاف ہی۔ طحاوی نے مبسوط رح سے نقل کیا کہ جس وضوء کا قرآن مین حکم ہی وہ عبادت بدون نیت کے حاصل نہین ہوتی لیکن نماز کے لیے مفتاح ہونا اسپر موقوف نہین بلکہ مقصود طہارت ہی اور طہارت نیت سے اور بدون نیت دونون طرح حاصل ہوجاتی ہی کیونکہ پانی اپنی ذات مین طاہر کرنے والا رکھا گیا ہی۔ انتہی۔ پس وضوء بدون نیت کے عبادت نہوگا ولیکن پاک پانی کے استعمال سے طہارت ہوجائیگا جس سے نماز ہوسکتی ہی۔ پس ظاہر ہوا کہ وضوء ماموربہ مین ہمارے نزدیک بھی نیت واجب ہی اور بدون نیت کے وضوء عبادت نہین ترک نیت گناہ ہی لیکن وہ ایسی طہارت ہوجائیگا جس سے نماز شروع کرنا جائز ہی۔ اور شافعی رح کے نزدیک بدون نیت کے نہین جائز ہی۔ لانہ عبادۃ۔ کیونکہ وضوء ایک عبادت ہی فلا یصح بدون النیۃ کالتیمم۔ تو یہ عبادت بدون نیت کے صحیح نہوگی جیسے وضوء کے خلیفہ تیمم مین بالاتفاق نیت فرض ہی ف۔ عبادت مین نیت بالاجماع شرط ہی بدلیل قولہ تعالیٰ۔ وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین۔ یعنی نہین مامور کیے گئے مگر اسواسطے کہ عبادت کرین اللہ کی اس حال سے کہ خالص کرنیوالے ہون اسی کے لیے دین کو۔ اخلاص کو حال قرار دیا اور حال شرط ہوتا ہی پس ہر عبادت شرط بہ اخلاص ہوئی اور اخلاص نیت خالص ہی اور بدلیل قولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات جیساکہ مذکور ہوا پس عبادت وضوء بدون نیت نہوگی۔ ولنا انہ لا یقع قربۃ الا بالنیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہی کہ ہان وضوء کا عبادت ہونا تو بدون نیت نہین ہوسکتا۔ ف۔ حتی کہ اگر نیت نہ کی اور اعضاء دھوئے تو یہ وضوء عبادت نہوا۔ ولکنہ یقع مفتاحا للصلوٰۃ۔ ولیکن یہ وضوء نماز کے لیے مفتاح ہوجاتا ہی۔ ف۔ کیونکہ نماز کی مفتاح طہارت ہی اور طہارت نیت و بدون نیت دونون طرح متحقق ہوجاتی ہی تو یہ وضوء ہمارے نزدیک مفتاح ہوگیا۔ لوقوعہ طہارۃ باستعمال المطہر۔ کیونکہ وہ پاک کرنیوالے پانی کے استعمال سے طہارت ہوگیا۔ ف۔ کیونکہ پانی اپنی ذات مین پاک کرنے والا ہی۔ قال تعالیٰ انزلنا من السماء ماء طہورا تو پانی کی صفت طہور فرمائی۔ ابن الہمام نے فتح القدیر مین اعتراض کیا کہ طہور یعنی خود بہت پاکیزہ ہی تو شاید بدون نیت کے حدث شرعی کا پاک کرنے والا نہو اگرچہ نجاست حقیقی کو محسوس طور پر پاک کرتا ہی پس اولیٰ یہ ہی کہ جس وضوء مین نیت نہ کی تو دلیل الاعمال بالنیات نہ اسکی مفتاح ہونے کی مثبت ہی نہ نفی کرتی ہی تو ہمارے نزدیک وہ مفتاح ہی۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث الاعمال بالنیات میں جملہ اعمال منوط بہ نیت ہین تو وضوء کا عمل بدون نیت کے نہوگا جواب یہ کہ اگر یہ زعم ہو کہ مراد یہ کہ عمل ہی موجود نہوگا تو صریح وہم ہی اور اگر یہ زعم ہو کہ عمل موجود ہوگا مگر شرع مین معتبر نہوگا تو ہم کہتے ہین کہ یہ کلیہ نہین کیونکہ طلاق و نکاح و گواہی وغیرہ بہت سے اعمال بدون نیت شرعی معتبر واقع ہوجاتے ہین تو مراد یہ کہ عبادت واقع ہونا بدون نیت نہوگا۔ قال المترجم

حق یہ کہ انما الاعمال بالنیات عبادات وغیر عبادات سب کو محیط ہے پس جو عمل آدمی نے جس نیت سے کیا وہی اسکا ثمرہ ہے حتی کہ اگر کسی نے
بغرض سنت وحفظ صحت وصلاحیت کیا تو ثواب پر ثواب ہے اور اگر بہ نیت شہوت رانی کیا تو جواز شرعی ہے اور اسی طرح اگر
بہ نیت اتباع حکم ومعاونت حق مدار ہو تو ثواب اور اگر بہ نیت فساد ہو تو عذاب ہے بالجملہ نیت بد کے واسطے بھی یہی حدیث ثابت ہے
پس ہمارا مقصود بیان اسی قدر ہے کہ وضوء میں نیت نہو تو ثواب نہوا ولیکن فعل حاصل ہو گیا اور وہ ان اعضاء کی طہارت ہے
اور ہم کہتے ہیں کہ یہ طہارت مفتاح نماز ہو سکتی ہے اور جو کوئی دعوی کرے کہ نہیں بلکہ مفتاح نماز ہونے کے لیے وہ وضوء چاہیے
جو عبادت بھی ہے تو اسپر لازم ہے کہ دلیل لاوے پھر اگر وہم ہو کہ ایسے ہی تیمم جو وضوء کا خلیفہ ہے صرف خاک ملنے سے مفتاح نماز
ہو جاوے تم اسمیں نیت کیوں شرط کرتے ہو تو مصنف رح نے جواب دیا بقولہ۔ بخلاف التیمم لان التراب غیر مطہر
الا فی حال ارادۃ الصلوٰۃ۔ بخلاف تیمم کے کیونکہ تیمم خاک سے ہے اور خاک تو پاک کرنے والی نہیں رکھی گئی مگر ارادہ نماز
کی حالت میں ف۔ یعنی خاک کو شرع نے بالطبع پاک کرنے والا نہیں گردانا مگر بضرورت نماز کے لیے تو خاک کی تطہیر محض
تعبدی ہوئی تو اسمیں نیت ضرور ہوئی۔ او ہو ینبئی عن القصد۔ یا تیمم میں شرط نیت اسوجہ سے کہ لفظ تیمم مخبر از قصد ہے
ف۔ یعنی لغت میں تیمم بمعنی قصد ہے اور تیمم اسمائے شرعی سے ایک اسم ہے اور اصول فقہ میں معلوم ہوا کہ اسمائے شرعیہ میں وہ
معانی معتبر ہونا چاہییں جو از راہ لغت کے ان اسماء سے ظاہر ہوں لہذا تیمم میں جب معنی قصد کے معلوم ہوئے تو ہمنے اسمیں شرعی
قصد کا اعتبار کیا اور شرعی قصد وہی نیت ہے خالی قصد معتبر نہیں۔ امام مصنف رح نے تجنیس میں فرمایا کہ تیمم میں جو نیت معتبر ہو
وہ قصد تطہیر ہو یہی صحیح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ سبیت وغیرہ کی نجاسات مٹی سے پاک کرنے میں نیت شرط نہیں ہے پس سوائے
ارادہ نماز کی حالت کے بھی تراب مطہر ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ حدث حکمی میں نہیں ہے وفیہ نظر والحاصل وضوء عبادت و
مفتاح صلوٰۃ دونوں ہے پس ہمارے نزدیک اس راہ سے کہ عبادت ہے بدون نیت نہیں صحیح ہے اور اس راہ سے کہ وہ
طہارت حکمی ہے بدون نیت کے بغیر ثواب کے مفتاح نماز ہے۔ وفی الدرر وضوء مامور بہ میں اور گدھے کے جھوٹے پانی سے
وضوء کرنے میں مانند عبادات مقصودہ کی نیت فرض ہے اور وضوء غیر مامور بہ میں نیت سنت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہاں
اشکال ہے کہ سنت وہ کہ جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو مع الترک اور ظاہر ہے کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے جو وضوء بہ نیت عبادت کیا تو اسمیں بالاتفاق نیت شرط ہے اور خلاف تو چند صورتوں میں ہے مثلا جب کہ
میل صاف کرنے کو یہ اعضاء دھوئے یا ٹھنڈک کے لیے دھوئے تو ان صورتوں کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
واقع ہونا غیر متحقق ہے کما فی فتح القدیر۔ پس نیت کا سنت ہونا کیونکر ثابت ہوا۔ غایت جواب یہ ہے کہ ہمنے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے جو وضوء تو مشروط بہ نیت پائے کیونکہ وے سب ضرور عبادت ہی تھے لیکن آیت وضوء میں حکم طہارت اعضاء واسطے مفتاح
نماز ہونے کے آیا اور کوئی دلیل نہیں کہ بدون نیت کے ان اعضاء کی طہارت نہیں ہوگی کیونکہ وضوء شرط نماز ہے اور شرط کا حاصل
کرنا خود مقصود نہیں ہوتا بلکہ مشروط کے واسطے ہوتا ہے تو وضوء کے وجود کا مقصود نماز ہے پس اس راہ سے وضوء مانند دیگر شروط
نماز کے ہوا جیسے ستر عورت وطہارت جائے نماز وغیرہ اور ان میں کسی میں نیت شرط نہیں تو وضوء میں بھی شرط نہ ہوئی پس ہمنے
کہا کہ جو وضوء بلا نیت ہو وہ جائز ہے ولیکن عبادت نہوا اور سنت سے ثابت ہوا کہ اسکو عبادت کر لیتے تھے تو ہمنے کہا کہ وضوء کا
عبادت کر لینا مسنون ہے اور وہ نیت سے عبادت ہو جاتا ہے پس ہمنے کہا کہ نیت کرنا طہارت میں سنت موکدہ ہے لہذا کہا گیا
کہ اگر نیت ترک کرنے کی عادت کر لی تو گنہگار ہوگا ورنہ ترک بے لائق ملامت ہے۔ اور انجام تمام مباحثہ کا یہ امر ہے
کہ نماز کے لیے حدث حکمی سے طہارت صرف پانی سے حاصل ہو جاتی ہے یا بدون نیت حاصل نہیں ہوتی ہے اگرچہ اسپر اتفاق ہے
کہ حقیقی نجاست سے بدون نیت کے پانی سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے فافہم واللہ تعالی اعلم۔ ویستوعب راسہ بالمسح

درست معنی کو مستحب ہو کہ اپنے تمام سر کا بھرپور مسح کرے۔ ف۔ یہ استحباب بھی قدوری رح کا اطلاق ہو جو سنت کو بھی شامل ہو لہذا
مصنف رح نے فرمایا کہ۔ وھو السنۃ۔ یہی سنت ہو۔ ف۔ یعنی سر کے مسح کرنے مین ہمارے نزدیک سنت یہی ہو کہ ایک پانی سے تمام
سر کا بھرپور مسح کرے۔ وقال الشافعی السنۃ ھو التثلیث بمیاہ مختلفۃ اعتبارا بالمغسول۔ اور شافعی رح نے کہا کہ سنت
تین مرتبہ مسح کرنا مختلف پانیون کے ساتھ ہو بقیاس عضو مغسول کے۔ ف۔ شاید مراد عضو مغسول سے وہ جسکا دھونا مسنون
ہو جیسے منہ و ناک کہ اسمین تین بار تکرار مسنون ہو ایسے ہی مسح سر مین تثلیث استیعاب سنت ہو۔ د۔ مراد یہ کہ وضو مین
مسح بھی رکن ہو تو مانند چہرہ و ہاتھ پانون کے اسمین بھی تثلیث سنت ہوگی۔ جواب یہ کہ ممسوح کا قیاس ممسوح پر چاہیے
نہ مغسول پر۔ الغایۃ۔ مسح آسانی پر مبنی ہو اور غسل مین اس سے سختی ہو تو آسانی والے کو سختی والے پر قیاس کرنا فاسد ہو
المفید والمزید غسل مین تثلیث سے زیادتی نظافت ہو اور مسح کی تکرار بیکار علاوہ برین تکرار مسح سے سیلان ہو کر مسح کا نام
علل پذیر ہوگا اور سنت تو اکمال کے لیے ہو نہ اخلال کے لیے۔ البدائع۔ امام مصنف رح نے امام شافعی رح کی حجت صرف قیاس
فاسد پر مقصور کی اور کسی حدیث کی حجت نہ لائے مانند حدیث عثمان کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا تین تین بار
رواہ مسلم۔ اگر کہا جاوے کہ شاید مسح تین بار نہو تو جواب یہ کہ دوسری حدیث عثمان رض مین ہو کہ تین بار سر کا مسح کیا اور کہا کہ
مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ یون ہی وضو کیا۔ رواہ ابوداؤد و شیخ ابن الصلاح و نووی رح نے کہا کہ اسکی
اسناد حسن ہو اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ اسی کے مثل بیہقی کی روایت ہو و اسکی اسناد بھی حسن ہو۔ واضح ہو کہ پورے سر کا
مسح کرنے مین ہمارے و شافعی رح کے درمیان اختلاف نہین بلکہ خلاف یہ کہ ہمارے نزدیک ایک پانی ہو اور اسکے نزدیک
تین بار مین تین پانی ہین اور اسی پر جمہور اصحاب شافعی ہین اور رافعی نے ایک وجہ مانند ہمارے حکایت کی کہ مسنون ایکبار ہو
اور یہی ترمذی رح نے حکایت کی اور کہا کہ اسی پر عمل اکثر اہل علم کا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و انکے بعد والون سے ہو
اور ابن عدی رح نے کہا کہ کل راویون نے مسح ایکبار کہا اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول عبد اللہ بن عمر و طلحہ بن مصرف و حماد
و نخعی و مجاہد و سالم و حسن بصری و مالک و سفیان و احمد و اسحق کا ہو اور یہی ابن المنذر نے اختیار کیا۔ ابن سیرین نے کہا کہ مسح
الراس دوبار ہو بحدیث ربیع بنت معوذ کہ دوبار مسح کیا اور ایسا ہی عبد اللہ بن زید سے آیا۔ قال المترجم۔ ظاہرا اقبال و ادبار
کو دوبار قرار دیا ہو ابو عبید رح نے کہا کہ مین نہین جانتا کہ سوائے ابراہیم تیمی کے سلف مین کسی سے پورے تین بار مسح
آیا ہو۔ ابن المنذر نے تین بار کو انس بن مالک رض و سعید بن جبیر و عطاء سے حکایت کیا اور یہی ایک روایت احمد و داؤد
سے ہو۔ مع۔ رہا بیان اسکا کہ استیعاب مسح سنت ہو اور یہی شرح مبسوط و بدائع و محیط و تحفہ و مفید و ایضاح و وافی و قنیہ
مین مذکور ہو اور یہی صحیح ہو اور بیان اسکا کہ ایک ہی پانی سے مسح کیا تو امام مصنف رح نے لکھا۔ ولنا ان انسا رض توضأ ثلثا
ثلثا و مسح براسہ مرۃ واحدۃ وقال ہذا وضوء رسول اللہ علیہ السلام۔ اور ہماری حجت یہ کہ انس بن مالک رض نے
وضو کیا تین تین مرتبہ اور سر پر ایکبار مسح کیا اور کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہو۔ ف۔ یہ معجم اوسط طبرانی مین
موجود ہو اور حدیث غریب ہو اور تضعیف اسکی روایت ابن ابی شیبہ سے ہوتی ہو کہ حدثنا اسحق بن یوسف الازرق عن ایوب
بن العلاء عن قتادہ عن انس رض انہ کان یمسح علی الراس ثلثا یاخذ لکل مسحۃ ماء جدیدا۔ یعنی انس رض سر پر تین بار مسح کرتے
ہر بار کے لیے نیا پانی لیتے تھے۔ اقول یہ اسناد تو جید ہو لیکن فعل صحابی ہو اور حجت صحیح ہمارے واسطے حدیث عبد اللہ بن زید
مین ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کا دونون ہاتھون سے مسح کیا انکو آگے سے پیچھے لیگئے و پیچھے سے آگے لائے
ایکبار۔ یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم و سنن اربعہ مین ہو اور شاید معنی یہ ہون کہ اگلے سر کا اور پچھلے سر کا مسح کیا چنانچہ روایت
آویگی۔ ابن سنن اربعہ اور مصنف ابن ابی شیبہ مین حضرت علی رض کی حکایت وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین باوجود

تین تین بار دھونے کے مسح سر ایکبار ہی اور یونہی ابو داؤد کی حدیث ابن عباس اور دارقطنی کی حدیث عثمان رضی اللہ عنہ میں ایکبار
ہی۔ اگر کہا جاوے کہ دلائل شافعی میں ابو داؤد کی روایت عثمان رضی اللہ عنہ کی باسناد حسن ہی جسمیں تین بار مسح الراس ہی جواب یہ کہ
ابو داؤد رح نے خود فرمایا کہ عثمان رضی اللہ عنہ کی جملہ صحاح احادیث دلالت کرتی ہین کہ سر کا مسح ایکبار تھا کیونکہ انھون نے دھونے
کو تین تین بار ذکر کیا اور سبھون نے کہا کہ سر کا مسح کیا اور کوئی عدد نہیں بیان کیا انتہی۔ اور بیہقی رح نے کہا کہ چند غریب وجوہ یعنی
گزور راویون سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کیا جاتا ہی جسمین سر کا مسح تین بار ہی ولیکن ان راویون کی روایت با وجود حفاظ
ثقات کی مخالفت کے اہل علم و معرفت کے نزدیک کچھ بھی حجت نہیں ہی۔ انتہی۔ اور دارقطنی نے کہا کہ حدیث علی رضی اللہ عنہ میں
صرف ابو حنیفہ رح نے خالد بن علقمہ سے تین مرتبہ مسح کی روایت کی ورنہ دیگر جماعت ثقات حفاظ نے خالد بن علقمہ سے ایک مرتبہ مسح کی
روایت کی ہی اور کہا کہ با وجود اسکے ابو حنیفہ رح نے کہا کہ مسح سر ایک مرتبہ ہی۔ قال المترجم دارقطنی رح کو یہی دلیل کافی تھی کہ ابو حنیفہ رح
نے ایک ہی مرتبہ کی روایت کی ولیکن انسے نیچے کے راویون میں سے کسی سے وہم ہوا ہی علاوہ برین امام ابو حنیفہ رح تثلیث
مسح کا انکار نہیں کرتے بلکہ ہر بار نیا پانی لینے کو ثابت نہیں کہتے ہین چنانچہ امام مصنف رح نے کہا۔ والذی یروی من التثلیث
محمول علیہ بماء واحد۔ اور وہ جو روایت کیا جاتا ہی تین مرتبہ مسح کرنے کا فعل تو محمول ہی ایسی تثلیث پر جو ایک ہی پانی سے
ہو۔ ف۔ کیونکہ مروی اسی قدر ہی کہ تین مرتبہ مسح کیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ ہر بار کے لیے نیا پانی لیا ہو۔ پھر چونکہ عامہ روایات
صحیحہ میں ایک ہی مرتبہ مسح آیا ہی تو یہ روایت تثلیث کی محمول ہی کہ ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا ہی۔ واضح ہو کہ صحاح روایات
مین مسح الراس صریح ایک بار مروی ہی اور دو بار بھی صحیح روایت مین آیا جیسا کہ گذرا ولیکن راوی نے اقبال و ادبار کو دو مرتبہ قرار
دیا کیونکہ عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ نے دوسری صحیح روایت میں اقبال و ادبار کے ساتھ فرمایا کہ ایک بار مسح کیا تو معلوم ہوا کہ
اسی کو ابن عیینہ رح نے دو مرتبہ قرار دیا ہی پس اسی طرح سر کر ہاتھ پھیرنے کو تین مرتبہ روایت پر محمول کیا حالانکہ مقصود اس سے
ایک ہی پانی سے استیعاب ہی اور اس سے انکار نہیں ہی بلکہ مصنف رح نے کہا۔ وھو مشروع علی ما روی عن ابی حنیفۃ رح۔ اور
یہ تین مرتبہ ایک ہی پانی سے استیعاب مسح کا مشروع ہی بنابر آنکہ جو ابو حنیفہ رح سے مروی ہوا ہی۔ ف۔ حسن بن زیاد نے مجرد
مین امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ اگر ایک ہی پانی سے تین بار اپنے سر کا مسح کیا تو بھی مسنون ہوگا۔ عینی رح نے گمان کیا
کہ یہ روایت صحیح نہین کیونکہ اس صورت میں صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اول بار پانی مستعمل ہو کر دوسری و تیسری بار مستعمل
پانی ہوگا بوجہ اسکے کہ ہر بار فرض دیگر ادا ہوگا اور صحیح روایت امام ابو حنیفہ رح سے یہ کہ تثلیث ترک کی۔ مترجم کہتا ہی کہ نہیں بلکہ یہ
جو امام مصنف رح نے اشارہ کیا وہی صحیح ہی اور پانی مستعمل نہوگا کیونکہ اسکو حکم واحد اقامت سنت کا ہوگا جیسا کہ نہایہ و غایۃ البیان
سے عنقریب آویگا۔ اور یہ جو کہا کہ ہر بار فرض ادا ہوگا اس جہت سے مستعمل ہوگا تو یہ صحیح نہین کیونکہ اسنے اقامت سنت کا قصد
کیا نہ تکرار فرض کا ورنہ ایک مرتبہ بھی استیعاب ممکن نہین کیا تم نہیں دیکھتے کہ اول مرتبہ جب اسنے چہارم سر تک مسح کر کے استیعاب
کے لیے آگے ہاتھ بڑھایا تو گیا دوسرے چہارم پر اور تیسرے و چوتھے چہارم پر بار مستعمل ہی کہ ہر بار قدر مفروض ادا ہوا حالانکہ یہ کسی
کا قول نہین ہی اور واضح ہو کہ تثلیث مسح بمعنی استیعاب ہی یعنی تین بار مین کلی استیعاب کر لیا جیسے اقبال و ادبار سے مقصود
استیعاب ہی ہان اگر مسح کے وقت سر پر عمامہ ہو اور اسنے عمامہ پر ہاتھ لگائے تو اب پانی نیا لینا چاہیے۔ کما فی الدر وغیرہ۔ بالجملہ
تثلیث مسح سے خوب استیعاب مقصود ہی پس مسنون ایک پانی سے استیعاب ہی خواہ ایک فعل مسح مین یا تین مسح مین ہو پس
تثلیث اسی ایک پانی سے تین مسح پر محمول ہی نہ بار بار نئے پانی لینے پر۔ ولان المفروض ھو المسح وبالتکرار یصیر غسلا فلا یکون
مسنونا فصار کمسح الخف۔ اور اسلیے کہ مفروض تو مسح ہی اور تکرار کے ساتھ وہ دھونا ہو جائیگا تو ایسا مسح مسنون نہوگا پس
مسح سر مانند مسح موزہ کے ہو گیا۔ ف۔ یعنی بمعنے تثلیث مسح کو اسواسطے نئے پانی سے تثلیث مسنون نہین کہا بلکہ ایک ہی پانی

استیعاب مسنون کہا کہ سنت تو فرض کا اکمال ہوتی ہے اور مفروض وضو میں مسح ہے اور نئے پانی سے مسح کو تین مرتبہ مکرر کرنے سے غسل ہو جائیگا تو یہ غسل ہو کر مسنون نہوگا کیونکہ اسنے فرض مسح کا اکمال نہیں کیا بلکہ مسح کو غسل سے بدل دیا پس ہو گیا ہے مسح سر کا مانند مسح موزہ کے یعنی قیاس اسکا مسح موزہ پر ٹھیک ہے پس جیسے وضو میں مسح موزہ میں تثلیث مسنون نہیں ویسے ہی مسح سر میں تثلیث مسنون نہیں ہے۔ بخلاف الغسل۔ بخلاف غسل کے یعنی قیاس مسح سر کا مغسول کے غسل پر ٹھیک نہیں کیونکہ غسل تو مسح کے مخالف ہے۔ لانہ لایضرہ التکرار۔ کیونکہ غسل کو مکرر کرنا کچھ مضر نہیں ہوتا۔ ف۔ یعنی غسل مکرر ہونے سے زیادہ پاکیزہ عمدہ غسل ہو جاتا ہے کیونکہ ایک مرتبہ دھونا بھی دھونا ہے اور تین مرتبہ خوب پاکیزہ دھونا ہے وہ مکرر دھونے کی وجہ سے مسح نہو جائیگا بخلاف تکرار مسح کے نئے پانی سے کہ وہ مسح سے نکل کر غسل ہو جائیگا۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ مسح سر میں ایک پانی سے استیعاب کرنا سنت ہے۔ وفی العینی صحیح بخاری و مسلم میں حدیث مالک رح سے عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اُنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو حکایت کیا اسمیں ہے کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تور میں اپنا ہاتھ ڈالا پس اُس سے اپنے سر کا مسح کیا تو دونوں ہاتھوں کو اقبال کیا اور ادبار کیا ایک بار تا آخر حدیث اور معنی یہ کہ دونوں ہاتھ سر پر رکھکر آگے سے پیچھے کو لیگئے اور پیچھے سے آگے کو لائے یہ ایک بار مسح کیا۔ وعلی ہذا معنی اقبال کے اگلا سر و ادبار کے پچھلا سر ہے یعنی ما قبل و ما ادبر چنانچہ آتا ہے۔ اس حدیث کو باقی چاروں اصحاب صحاح نے بھی روایت کیا اور ابن عیینہ رح نے اپنی روایت میں مسح اقبال و ادبار کو دو مرتبہ مسح کرنا روایت کیا حالانکہ دوسرے ثقات نے ایک مرتبہ کی تصریح کی ہے اور ربیع بنت معوذ رضی اللہ عنہا کی روایت میں مصرح ہے کہ اپنے سر کا مسح کیا دو بار پہلے موخر سے مقدم کو پھر مقدم سے موخر کو یہ روایت ابو داؤد میں ہے اور یہ بھی درحقیقت ایک ہی بار ہے جیسے کہ عبداللہ بن زید رض کی روایت میں اقبال پھر ادبار ہے۔ واللہ اعلم اور امام محمد رح نے موطا میں اپنے شیخ امام مالک رح کی اسناد سے روایت کی کہ عبداللہ بن زید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو دکھلانے کے لیے پانی منگوایا پس اپنے ہاتھوں پر بہا کر اُنکو دو مرتبہ دھویا پھر کلی کی پھر اپنا چہرہ دھویا تین مرتبہ پھر اپنے دونوں ہاتھ دھوئے کہنیوں تک دو دو مرتبہ پھر مسح کیا اپنے مقدم سر سے یہانتک کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو گدی تک لے گئے پھر دونوں کو پھیر لائے وہاں کہ جہاں سے شروع کیا تھا پھر اپنے دونوں پاؤں دھوئے۔ امام محمد رح نے بعد اس حدیث کے کہا کہ یہ اچھا وضو ہے اور تین تین مرتبہ سب سے اچھا وضو ہے اور دو مرتبہ کافی ہیں اور ایک مرتبہ اگر پورا عضو دھووے تو وہ بھی جائز ہے اور یہی ابو حنیفہ رح کا قول ہے پھر یہی کیفیت مسح مشہور ہے کہ ابتداء سے سر سے شروع کرے۔ اور یہی عامۂ علماء کا قول اور یہی صحیح ہے اور نسائی کی حدیث ام المومنین عائشہ رض میں ہے کہ اپنے دونوں ہاتھ اگلے سر پر رکھکر اُنکو پیچھے سر تک لے گئیں پھر اُنکو کھینچے ہوئے کانوں تک لائیں پھر اُنکو گالوں تک کھینچ لائیں۔ اور طلحہ بن مصرف کی حدیث میں مقدم سر سے شروع گدی تک لیجاکر کانوں کے نیچے سے نکالا۔ رواہ ابو داؤد والطحاوی۔ اور حدیث نسائی میں عبداللہ بن زید سے یوں ہے کہ دونوں ہاتھوں سے مسح کیا پس دونوں سے اقبال کیا اور ادبار کیا پچھلے سر تک پھر اُن کو کھینچا گدی تک پھر لوٹایا موخر سر تک۔ اور ابو داؤد کی روایت میں موخر سے شروع کیا پھر مقدم سے۔ اور ایک روایت میں مسح کیا اپنا سر جو اگلا ہے اور جو پچھلا ہے اور بزار رح کی روایت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ مسح کیا اپنا سر اور جو اگلا رو برو ہے اقبال کرتے تھے اپنے دونوں سے اسکے مقدم سے موخر تک اور موخر سے مقدم تک۔ اور ابن السکن نے حضرت انس رض سے روایت کی اور اسمیں ہے پھر مسح کیا اپنے باطن لحیہ اور گدی کا۔ بالجملہ یہ بہت سی صورتیں ہیں متوضی جو صورت چاہے اختیار کرے اور ہمارے بعض اصحاب نے روایت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ اختیار کی ہے۔ اور واضح ہو کہ مبسوط میں یہ روایت منصوص ہے کہ پانی کو حالت استعمال میں مستعمل ہو جانے کا حکم نہیں دیا جاتا کما فی النہایہ۔ اور مسنون میں حکم پورے سر کو مستوعب ہے جیسے مغسول میں ہے پس جس طرح کہ مغسولات میں عضو کے استعمال میں پانی مستعمل نہیں ہو جاتا

ایسے ہی مسح مین سنت مسح تثلیث ادا کرنے کی حالت مین پانی کے مستعمل ہوجانے کا حکم نہوگا ولیکن ہاتھ کی انگلیون مین سے
کم سے کم تین انگلیان ہونا واجب ہے تاکہ اکثر بجاے کل کے ہوجاوین حتی کہ اگر ایک ہی انگلی سے سر کے چارون طرف مسح کیا
تو اصح قول مین نہین جائز ہے۔ اقول۔ اس سے یہ اعتراض دفع ہوگیا کہ جب ایک پانی سے چارم سر کا مسح مفروض ادا کیا تو آب
مستعمل ہوگیا پھر باقی سر کا مسح آب مستعمل سے کیونکر جائز ہوگا اور خلاصہ جواب یہ کہ جب تک سنت پوری ادا نہو تب تک مستعمل
ہونے کا حکم نہوگا خواہ ایک مرتبہ مین استیعاب کرے یا تین مرتبہ مین استیعاب کرے۔ فافہم۔ ویرتب الوضوء۔ اور متوضی کو
مستحب ہے یعنی اسپر موکد سنت ہے کہ وضوء کو مرتب بترتیب ادا کرے۔ فیبدأ بما بدأ اللہ تعالی بذکرہ۔ پس شروع کرے اسکے
ساتھ جسکے ذکر سے اللہ تعالی نے شروع کیا۔ ف۔ یعنی اللہ تعالی نے جسکا ذکر شروع کیا بندہ اُس سے فرمانبرداری شروع کرے
وبالمیامن۔ اور شروع کرے داہنے سے۔ ف۔ یعنی اعضاء مین داہنے سے شروع کرے۔ اور امام مصنف رح نے امام قدوری
کے اطلاق استحباب کی یہان اسطرح تفصیل کی کہ ترتیب تو سنت ہے اور تیامن مستحب ہے چنانچہ کہا۔ فالترتیب فی الوضوء سنۃ
عندنا۔ پس ترتیب تو ہمارے نزدیک سنت ہے۔ وعند الشافعی فرض لقولہ تعالی فاغسلوا وجوہکم الآیہ والفاء للتعقیب
اور شافعی رح کے نزدیک ترتیب فرض ہے بدلیل قولہ تعالی فاغسلوا وجوہکم الآیہ اور فاء واسطے تعقیب کے ہے۔ ف۔ اللہ تعالی نے
آیت کریمہ مین اول چہرہ دھونا پھر دونون ہاتھ دھونا پھر سر کا مسح کرنا پھر دونون پانون دھونا بیان فرمایا ہے تو ہمارے اصحاب کے
نزدیک اسی ترتیب سے وضوء کرنا مسنون ہے حتی کہ اگر تقدیم وتاخیر کردے تو وضوء ہوجائیگا لیکن متوضی لائق ملامت ہے حتی کہ اگر
ایسی عادت کرلے تو گنہگار ہوگا اور یہی قول زہری وربیعہ ونخعی ومکحول وعطاء بن السائب کا اور مالک واوزاعی وثوری ولیث بن سعد
وداؤد کا و شافعی رح کے شاگرد مزنی کا ہے اور بغوی نے کہا کہ یہی قول اکثر علماء کا ہے اور اسی کو ابن المنذر نے اختیار کیا اور یہی حضرت
علی وابن مسعود وابن عباس سے مروی ہے۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ ترتیب فرض ہے اور یہی قول امام احمد واسحق وابوثور وقتادہ
وابوعبید کا اور امام مالک کے شاگرد ابن منصور کا ہے اور دلیل شافعی رح کی ایک یہ کہ جو مصنف رح نے ذکر فرمائی جسکی تقریر یہ کہ فاء
تعقیب کے لیے مع وصل آتی ہے یعنی اللہ تعالی نے فرمایا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا الخ تو ارادۂ قیام نماز کے پیچھے ہی ملا ہوا منہ
دھونا چاہیے تو جب جب نماز کا ارادہ آوے تو لازم ہے کہ اُسکے پیچھے منہ دھووے تو جب منہ دھونا پہلے ہوا تو اُسکے بعد باقیون کی
ترتیب ہوئی کیونکہ اسکے بعد وایدیکم الی المرافق ہے بواو عطف اور واو واسطے ترتیب کے آتا ہے چنانچہ فراء رح سے واو کا ترتیب کے
واسطے ہونا شافعیہ نے نقل کیا ہے پس معلوم ہوا کہ فاغسلوا حکم سے اسطرح ترتیب واجب ہے اور جواب آویگا کہ فاء تعقیب وہ ہوتی ہے
جو عاطفہ ہو نہ ہر فاء اور واو ترتیب کے لیے نہین ہوتا۔ دوسری دلیل شافعیہ کی یہ کہ اللہ تعالی نے اول دھونا چہرہ وہاتھون کا پھر
بیچ مین مسح کرنا پھر دھونا پانون کا ذکر فرمایا اگر ترتیب واجب نہوتی تو تینون دھونے والے اعضاء ایک ساتھ ذکر ہوتے اور مسح الگ
بیان ہوتا اور جواب یہ کہ ہان ترتیب ان اعضاء وضوء مین بلاشبہہ مقصود ہے لیکن اس حد تک قصد نہین کہ اگر ترتیب نہو تو وضوء
باطل ہو پس اگر اس ترتیب سے بیان نہوتا حالانکہ ترتیب مقصود ہے تو لازم آتا کہ علیحدہ کلام سے ترتیب رکھنے کا اظہار فرمایا جاتا
ولیکن اللہ تعالی نے بدون اسکے مسح الراس کے بعد غسل قدمین ایسی خوبی اعجاز سے بیان فرمایا کہ پانون کا مغسول ہونا بخوبی
سمجھ لیا گیا اور ممسوح سر پر عطف کا التباس نہین رہا وہ اسطرح کہ ارجلکم الی الکعبین۔ فرمادیا تو الی الکعبین سے معلوم ہوگیا کہ مسح مقصود
نہین کیونکہ مسح کعبین یعنے دونون ٹخنہ تک نہین ہوتا بلکہ ساق تک ہوتا ہے پس غسل مراد ہے اور چونکہ غسل ومسح مین التباس نہین رہا
لہذا زبان کے پڑھنے مین ارجلکم بالکسر بھی جائز ہے کیونکہ جر الجوار ممنوع بحالت التباس ہے اور یہان التباس نہین ہے وہذا حق حقیق
بتحقیق انیق اور اسی پر اجماع محقق اور تواتر فعلی متحقق ہے۔ رہا جواب دلیل اول کا تو مصنف رح نے فرمایا۔ ولنا ان المذکور
فیہا حرف الواو وہی لمطلق الجمع باجماع اہل اللغۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آیت مین حرف الواو مذکور ہے اور واو مطلق جمع

کرنے کے واسطے آتا ہی اسپر اہل لغت کا اجماع ہی - ف - نحاۃ البصریین و کوفیین کا بھی اتفاق ہی - ابو علی فارسی نے ذکر کیا کہ نحویون نے
اجماع کیا کہ واو تو مطلق جمع کے لیے آتا ہی اور امام النحاۃ سیبویہ نے اسکو اپنی کتاب مین ستر ہ مقام پر ذکر کیا - پس اگر کوئی اپنے خادم
سے کہے کہ بازار سے گیہون و چاول و گوشت و شکر خرید لا تو اسنے واو کے ساتھ کہا پس وہ چاہے گیہون پہلے خریدے اور چاہے
شکر پہلے خریدے - غرض یہ کہ ان سب مجموعہ کو خرید لاوے کوئی ترتیب مقصود نہین ہی - جب یہ معلوم ہوا تو قولہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ
فاغسلوا وجوہکم و ایدیکم الخ کا حاصل یہ ہوا کہ جب تم نماز پر کھڑے ہونے کا ارادہ کرو تو چہرہ و ہاتھ وغیرہ یہ مجموعہ طہارت کرو - فتقتضی
اعقاب تطہیر جملۃ الاعضاء - تو فاء تعقیب اسکو مقتضی ہوئی کہ قصد نماز کے پیچھے ان جملہ اعضاء کی طہارت کرو - ف - امام الحرمین
شافعی مذہب نے کہا کہ ہمارے اصحاب شافعیہ تو واو کو ترتیب کے لیے کرنے مین تکلف کرتے ہین اور فاسد مثالین لاتے ہین
اور حال یہ کہ واو کچھ ترتیب کو نہین چاہتا - اور امام نووی رح نے کہا کہ یہی بات ٹھیک ہی - بالجملہ ثابت ہوا کہ ترتیب تو مفروض نہین
اور اگر ایک آدمی وضوء کی نیت سے پانی مین گھس پڑا غوطہ مار کر تو بالاجماع وضوء ہو گیا پس اگر ترتیب فرض ہوتی تو نہوتا اور
تیمم کی حدیث عمار رض مین پہلے ہاتھون کا مسح پھر چہرہ کا مسح مذکور ہی کما فی الصحاح - پس ترتیب نہین ہی - پھر چونکہ طہارت حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم مواظبت ترتیب تھی لہذا ہمنے کہا کہ ترتیب سنت ہی - والبداءۃ بالمیامن فضیلۃ - رہی ابتداء بمیامن تو وہ
فضیلت ہی - ف - میامن جمع میمنہ و ایمن - اور مراد یہ کہ میامن سے ابتداء کرنا سنت نہین بلکہ فضیلت ہی اسی کو اصولیین مستحب
اور مندوب کہتے اور فقہاء کے نزدیک مستحب جسکو حضرت صلعم نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا اور مندوب جسکو صرف ایک دو بار کیا یا صرف ترغیب
دی ہو البحر وغیرہ - اور مصنف رح نے تیامن مستحب ہونے پر استدلال کیا - لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ یحب التیامن
فی کل شئی حتی التنعل والترجل - اصل حدیث تو ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسطرح ہی کہ کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم یحب التیامن فی کل شئی حتی فی طہورہ و تنعلہ و ترجلہ و شانہ کلہ - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تیامن (داہنے سے شروع کرنا) کو ہر چیز مین پسند
فرمایا کرتے تھے حتی کہ اپنی طہارت و وضوء مین اور جوتے پہننے مین اور بالون مین کنگھی کرنے مین اور اپنے جملہ امور مین - رواہ البخاری
و مسلم و الاربعۃ - ابو ہریرہ رض سے مرفوع روایت ہی کہ فرمایا جب تم وضوء کرو تو اپنے داہنون سے شروع کرو - رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ
و ابن حبان و ابن خزیمہ و البیہقی - ام المومنین عائشہ رض سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا داہنا ہاتھ رہتا تھا
واسطے طہور و طعام کے اور بایان رہتا تھا واسطے استنجا و جو چیز اذی (ناپاکی) سے ہو - رواہ ابو داؤد وغیرہ - اور انس بن مالک سے
روایت ہی کہ جب تو مسجد مین داخل ہونا چاہے تو دائین پانون سے شروع کر اور جب نکلے تو بائین سے شروع کر قال الحاکم
صحیح علی شرط مسلم - لہذا علماء نے اتفاق کیا کہ داہنے کو مقدم رکھنا ہر ایسے امر مین مستحب ہی جو از قسم تکریم ہو جیسے وضوء و غسل مین
اور کپڑا و جوتا و موزہ و پائجامہ وغیرہ پہننے مین اور مسجد مین داخل ہونے اور مسواک کرنے و سرمہ لگانے و ناخن کاٹنے و موچھین
کترنے اور بغل کے بال اکھاڑنے اور سر منڈانے مین اور نماز کے ختم کا سلام کرنے اور پائخانہ سے باہر آنے اور کھانے پینے مین
اور مصافحہ کرنے اور حجر اسود کو بوسہ دینے مین اور پاک چیز لینے و دینے اور سوائے انکے دیگر امور تکریمی مین ہی اور اسکے برخلاف
امور مین بائین کو مقدم کرنا مستحب ہی جیسے ناک سے رینٹ صاف کرنے اور استنجا کرنے اور پائخانہ کے اندر قدم لیجانے اور
مسجد سے باہر نکلنے مین اور موزہ اتارنے و جوتا اتارنے و کپڑا و پائجامہ اتارنے اور سوائے انکے دیگر ایسے امور مین جو تکریمی نہین
ہین - واضح ہو کہ وضوء مین بائین سے جواز حضرت علی رض سے مروی ہی کہ جب مین نے وضوء پورا کر لیا تو مجھے پروا نہین کہ مین نے
دائین سے شروع کیا یا بائین سے شروع کیا رواہ الدارقطنی والبیہقی و ابن ابی شیبہ - اور ایسا ہی ابن مسعود سے مروی ہی - مع - بالجملہ
تیامن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوب ہونے سے یہ لازم نہین کہ اسپر مواظبت بھی ہو تو مستحب ہوا لیکن حدیث ابو ہریرہ بروایت
ابو داؤد و ابن حبان و ابن خزیمہ جو مذکور ہوئی اور سب روایات وضوء آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دلیل ہین کہ آپ نے وضوء مین تیامن کو

مواظبت فرمائی ہی تو حق یہ کہ تیامن بھی سنت ہی۔ مف۔ اور تلخیص جواب صدر الشریعہ یہ کہ مواظبت ہونے مین شک نہین ولیکن سنت
دو قسم ہی ایک سنت ہدی بطریق عبادت دوم سنت زائد بطریق عادت تو تیامن قسم دوم بطریق عادت سے ہی جیسا کہ امام مصنف کے
استدلال حدیث سے سمجھا گیا پس یہ سنت وضو مین مستحب ہی۔ م۔ صحیح قول پر تیامن مستحب ہی اور اعضاے وضو مین سب مین تقدیم
داہنی کی بائین پر مستحب ہی سواے دونون کانون کے الجوہرہ۔ اور سواے دونون کانون کے اور اگر متوضی کا ہاتھ ایک ہی ہو یا ایک
بوجہ مرض کے کام نہو سکے تو اب داہنے کان کو پھر بائین کو مسح کرے الجوہرہ۔ ملتقطات۔ موالات وضو مین سنت ہی۔ ک۔ و۔ ت
اور موالات کی حد یہ کہ ایک عضو خشک نہونے پاوے قبل اسکے کہ معتدل وقت کے اندر اسکے بعد کا عضو دھووے اور سخت گرمی و
ہوا کا اور شدت سردی کا اعتبار نہین ہی اور متوضی کی حالت یکسان رہنے کا اعتبار ہی الجوہرہ۔ اور تفریق وضو مین جب ہی مکروہ ہی
جیسے معتدل وقت کا ۱۲ منہ موالات فتح ۱۲
کہ بلا عذر ہو اور اگر کسی عذر سے موالات نہ کر سکے تفریق کرے مثلاً وضو کا پانی ہو چکا تو وہ پانی لینے گیا یا مانند اسکے کوئی عذر پیش کیا
تو ایسی صورت مین صحیح قول پر تفریق مین مضائقہ نہین ہی اور اسی طرح اگر غسل کرنے یا تیمم کرنے مین تفریق واقع ہوئی تو مضائقہ نہین ہی
السراج۔ اور منجملہ سنتون کے ہاتھون و پانون کی انگلیون کے سرون سے شروع کرنا۔ الفتح والمحیط کلی کرنے کو ناک کے اندر
دھونے سے مقدم کرنا ہمارے نزدیک سنت ہی الخلاصہ۔ مضمضہ و استنشاق مین مبالغہ کرنا بھی مسنون ہی شرح الطحاوی۔ اگر چہ کہ روزہ دار ہو
ت مضمضہ مین مبالغہ غرغرہ ہی الکافی۔ اور استنشاق مین مبالغہ یہ کہ نتھنون سے پانی بانسہ تک چڑھاوے المحیط۔ چاہیے کہ اس پانی کو سنک کر
کمافی حدیث الصحیحین م۔ اور تحفہ مین ہی کہ منجملہ سنتون کے استنجا کرنا پتھرون یا ڈھیلون سے یا جو انکے قائم مقام ہو۔ اور پانی سے استنجا
کرنا ادب ہے اگر چہ حضرت صلعم کے وقت مین ادب تھا مگر آپ کے بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم مین مانند تراویح کے سنت ہو گیا مضمضہ و استنشاق
مین ترتیب رکھنا اور دونون مین مبالغہ کرنا سواے حالت صوم کے۔ اور موالات کرنا یعنی یہ کہ افعال وضو کے درمیان ایسا عمل نہ کرے
جو وضو مین سے نہو۔ داہنے سے شروع کرنا۔ ہاتھ پانون کی انگلیون کے سرون سے شروع کرنا۔ مع۔ مقدم سر سے مسح شروع کرنا
سنت ہی الزاہدی۔ ف ع۔ دھونے مین اعضا کو ملنا ہمارے نزدیک سنت ہی الخلاصہ۔ رہا بیان مستحبات کا اور مکروہات کا
تو مستحبات جو متون مین مذکور ہین صرف دو ہین۔ ایک تیامن دوم مسح رقبہ۔ پس تیامن کا بیان ہو چکا اور مسح رقبہ مین تحقیق یہ کہ
محیط مین لکھا کہ مسح رقبہ کو امام محمد رح نے کتاب مین نہین ذکر کیا اور فقیہ ابو جعفر کہتے کہ مسح رقبہ سنت ہی اور اسی کو اکثر علما نے
لیا اور فقیہ ابو بکر بن ابی سعید کہتے کہ سنت نہین ہی اور اسی کو ایک جماعت نے لیا اور خلاصہ مین ہی کہ صحیح یہ کہ مسح رقبہ ادب ہی
ذکرہ العلامہ عصام۔ اور فتح القدیر مین کہا کہ مسح رقبہ دونون ہاتھون کی پشت سے کرنا مستحب ہی اور مسح حلقوم بدعت ہی اور
کہا گیا کہ مسح رقبہ بدعت ہی لیکن مسح سر کے ساتھ۔ حدیث وائل بن حجر وغیرہ مین گذرا کہ ظاہر رقبہ پر مسح کیا انتہی۔ آداب وضو بہت
ہین ازانجملہ وقت وضو کے قبلہ رخ ہو۔ وضو سے فارغ ہو کر برتن کو دوسرے نماز کے وضو کے لیے بھر رکھے۔ جس کپڑے سے
مواضع استنجا پونچھے ہون اُنسے اعضا نہ پونچھے۔ وضو کے امور کے لیے خود اہتمام کرے اور بعد فراغ وضو کے کہے سبحانک
اللّٰہم وبحمدک اشہد ان لا الہ الا انت استغفرک واتوب الیک (صححہ النسائی موقوفاً فی الیوم واللیلۃ) و اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان
محمدا عبدہ ورسولہ (متفق علیہ) اور بھی بعد فراغ کے یا درمیان وضو کے پڑھے اللّٰہم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطہرین (الترمذی
وفیہ ضعف) اور بعد فارغ ہونے کے دو رکعت نماز تحیۃ الوضو پڑھے المحیط۔ اور وضو کے بچے ہوے پانی سے قبلہ رخ کھڑا ہو کر تھوڑا
بڑی فضیلت ہی کہ سیالی ۱۲
یا سب پی لے اور مٹی کے برتن سے وضو کرے اور کپڑون پر پانی ٹپکنے سے بچانے کو رہے الزاہدی والفتح۔ اور شمس الائمہ حلوائی رحمہ اللہ
نے کہا کہ چاہے کھڑے ہو کر بچا پانی پیے یا بیٹھے اور اسی کو فتح القدیر مین اختیار کیا اور عینی نے کہا کہ حضرت علی رض سے مروی ہی کہ
ایسا کیا اور بعض نے کہا کہ کھڑے پانی پینا مکروہ ہی مگر بچے ہوے وضو کو اور آب زمزم کو۔ مترجم کہتا ہی کہ اور مسلمان متدین کے
جھوٹے کو بغرض کہ جس پانی کی کچھ تکریم ہو اور ابن عمر رض سے روایت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مین ہم کھاتے ...

حال میں کہ چلتے ہوتے اور بیٹھے اس حال میں کہ کھڑے ہوتے۔ رواہ الترمذی۔ اقول یہ حالت عذر پر محمول ہے جیسے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹنگی ہوئی مشک سے کھڑے ہوکے پانی پیا اور صحیح ہو اگر جس نے بلا عذر کے پیا تھا اُس سے ذکر ادیا ہیں صحیح ہمارے مذہب میں کراہت ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ ہمارے فقہاء نے کتاب الشہادۃ میں عادل کی صفت میں یہ بھی کہا کہ خلاف مروت افعال نہ کرے مانند راستہ میں کھانا پینا وغیرہ اور یہی احادیث سے متحقق ہے۔ م۔ اور ہر عضو کی طہارت پر بسم اللہ پڑھے۔ ت۔ ہر عضو کی طہارت پر اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ پڑھے۔ ف۔ اور تمام افعال میں نیت قربت کو ساتھ رکھے المحیط۔ اور غزنوی رح نے بڑھایا کہ برتن تین مرتبہ دھووے اور اُسکو بائیں طرف رکھے اور اگر بڑا برتن ایسا ہو کہ جس سے چلو سے پانی نکالتا ہے تو دائیں طرف رکھے اور برتن کی دستگی پر ہاتھ رہے نہ اُسکے منھ پر اور اعضاء کو نرمی و آہستگی سے دھووے اور وضو میں جلدی نہ کرے اور دھونے وملنے وخلال کرنے میں مبالغہ کرے اور چہرہ و دونوں ہاتھوں و دونوں پاؤں کی حدود سے بڑھاوے تاکہ حدود تک دھونا یقینی ہو جاوے اور بھیگی چھنگلی سوراخ کان میں داخل کرکے حرکت دے اور انگوٹھی کو اُتار دے یا ڈھیلی انگوٹھی کو حرکت دے یعنی جب پانی پہونچنے کا علم ہو گیا ہو ورنہ واجب ہے اور اسکی خبرگیری رکھے اور استنجاء کی حالت میں اُسکو اُتارے اگر بائیں ہاتھ میں ہو اور بعد استنجاء کے ستر عورت میں جلدی کرے اور انگوٹھی پر اگر اللہ تعالیٰ کا نام ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ہو تو حالت استنجاء میں اُتار دے اور غرہ و تحجیل کو بڑھاوے اور خبرگیری رکھنا چاہیے آنکھوں کے کویوں میں پانی پہونچنے کی اور دونوں ٹخنے و ایڑیوں وگہرادنموں کی۔ وفی البدائع اور خلف بن ایوب رح نے کہا کہ جاڑوں میں اعضاء پر تیل کی طرح پانی لگا کر تب دھووے وفی خزانۃ ابی اللیث مضمضہ و استنشاق داہنے ہاتھ سے اور ناک جھاڑنا بائیں سے ادب ہے۔ فی المعراج۔ برتن کی ٹونٹی تین مرتبہ دھووے وفی المحیط۔ اور پاؤں دھونے میں سنت یہ ہے کہ برتن دائیں ہاتھ میں لیکر دائیں پاؤں کے اوپر سے ڈال کر بائیں ہاتھ سے ملے پس تین مرتبہ دھوکر پھر بائیں پاؤں پر اسی طرح پانی ڈال کر ملے۔ وفی الفتح وغیرہ وقت سے پہلے وضو کا اہتمام کرے۔ اور وقت سے پہلے وضو کرے سوائے اُس شخص کے جسکا وضو نہ ٹھہرتا ہو مثلاً ناسور سے مواد جاری ہو۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک اول وقت نماز کا وضو نفلی ہے یہانتک کہ جب وقت میں گنجایش نہ رہے تو اب وجوب مضیق ہوگیا کہ تاخیر کی گنجایش نہیں تو اب وضو بھی واجب ہے تو یہاں واجب سے پہلے بلکہ وقت کے اندر نماز کا وضو واجب وضو ہے اس سے پہلے نفل وضو افضل ہے تو عام قاعدہ یہ کہ نفل سے واجب افضل ہوتا ہے اس قاعدہ سے یہ مسئلہ مستثنیٰ ہے اور دو مسئلہ دیگر یعنی قرضدار کو جب تنگدست ہو مہلت دینا واجب ہے اور معاف کر دینا واجب نہیں بلکہ نفل ہے لیکن عفو افضل ہے اور سلام کرنا سنت اور جواب سلام واجب ہے لیکن ابتدائً سلام کرنا افضل ہے ذکرہ فی الدرر۔ اور سراج و تنویر میں ہے کہ دلی نیت کے ساتھ زبان سے بھی کہنا مستحب ہے۔ اقول بلکہ ترک افضل ہے۔ اور درمختار میں بعد وضو کے رومال سے پوچھنا ادب قرار دیا۔ یہ بھی سہو ہے اور صحیح یہ کہ نہ پوچھنا افضل ہے اور اگر پوچھا تو مباح ہے اسی کو شرح سفر السعادۃ میں ترجیح دی اور عینی رح نے لکھا کہ ہمارے مذہب میں پوچھنا مضائقہ نہیں اور یہی تبیین میں اختیار کیا اور علماء نے تصریح کی کہ جس فعل کی نسبت "مضائقہ نہیں" کہا جاوے اسکا ترک افضل ہے۔ وفی النہر چہرہ اوپر سے دھونا شروع کرے فی المضمرات۔ اور پاک جگہ وضو کرنے بیٹھے کیونکہ آب وضو کا احترام ہے۔ النہر۔ اور ہر عضو دھونے کے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ تبیین۔ شرح الطحاوی و تبیین و عینی وغیرہ میں ہے کہ مضمضہ کے وقت پڑھے۔ اللہم اعنی علی تلاوۃ القرآن وذکرک وشکرک وحسن عبادتک۔ الٰہی مجھے قوت دے قرآن کی تلاوت و اپنے ذکر و شکر و خوبی عبادت کی۔ و استنشاق کے وقت کہے۔ اللہم ارحنی رائحۃ الجنۃ ولا ترحنی رائحۃ النار۔ الٰہی مجھے جنت کی خوشبو سونگھنی نصیب کیجیو اور دوزخ کی بدبو مجھے نہ سونگھائیو۔ اقول یہ میدان قیامت میں ہوگا۔ اور چہرہ دھوتے وقت کہے۔ اللہم بیض وجہی یوم تبیض وجوہ اولیائک وتسود وجوہ اعدائک۔ الٰہی میرا چہرہ روشن فرمائیو اُس دن کہ جبکہ تیری محبت والے بندوں کے چہرہ روشن اور تیرے عداوت والے بندوں کے چہرہ سیاہ ہونگے۔ اور داہنا ہاتھ دھوتے وقت کہے۔ اللہم اعطنی کتابی

یمینی وحاسبنی حسابا یسیرا۔ الٰہی مجھے عطا کر میرا نامۂ اعمال میرے داہنے اور میرا حساب مجھسے آسان کرلے۔ بائین ہاتھ دھوتے وقت کہے۔ اللہم لا تعطنی کتابی بشمالی ولا من وراء ظہری۔ الٰہی مجھے میرا نامۂ اعمال بائین نہ دیجیو اور نہ وراء میری پیٹھ سے۔ اور مسح سر کے وقت کہے اللہم اظلنی تحت ظل عرشک یوم لا ظل الا ظل عرشک۔ الٰہی مجھے اپنے عرش کے سایہ مین لیجیو جس دن کہ سوا سے تیرے سایۂ عرش کے سایہ نہین ہی۔ کانون کے مسح کے وقت کہے کہ۔ اللہم اجعلنی من الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ۔ الٰہی مجھے انہین کردے جو بات پر کان دھرتے سو بہت اچھی بات کی پیروی کرتے ہین۔ اور مسح رقبہ کے وقت کہے۔ اللہم اعتق رقبتی من النار۔ الٰہی میری گردن کو جہنم سے آزاد کردے۔ دایان پانون دھوتے وقت کہے۔ اللہم ثبت قدمی علی الصراط یوم تزل الاقدام۔ الٰہی میرے قدمون کو صراط پر ثابت رکھیو جس دن کہ لوگون کے قدم پھسلینگے۔ اور بایان پانون دھوتے وقت کہے۔ اللہم اجعل ذنبی مغفورا وسعیی مشکورا وتجارتی لن تبور۔ الٰہی کردے میرا گناہ بخشا ہوا اور میری سعی ثواب پائی ہوئی اور میری تجارت بغیر خسارت۔ علامہ شیخ الاسلام عینی رح نے ذکر کیا کہ امام نووی نے روضہ مین کہا کہ اسکی کچھ اصل نہین۔ و امام شافعی و جمہور نے کچھ نہین ذکر کیا اور شرح مہذب مین کہا کہ اسکو متقدمین نے نہین ذکر کیا۔ ابن الصلاح نے کہا کہ اسمین کوئی حدیث صحیح نہین ہی۔ رافعی رح نے کہا کہ یہ خبر صالحین سے مروی ہی۔ اقول یہ حدیث ابن حبان و مستغفری و ابن عساکر و دیلمی نے روایت کی ولیکن کوئی اسناد متروک و مجہول و واہی سے خالی نہین کما ذکرہ العینی وفی المحیط آپ وضو خود بھرے اور شیخ وبری رح سے روایت ہی کہ مضائقہ نہین کہ خادم اپنے آقا کو وضو کرادے۔ فی العینی۔ اور صحیح مسلم مین قصہ حجۃ الوداع مین ہی کہ پھر اسامہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھون پر وضو کا پانی ڈالا۔ اور حدیث مغیرہ رض مین بھی ہی کہ پھر مین نے پانی ڈالا تو آپ نے نماز کا وضو فرمایا پھر اپنے موزون پر مسح کیا۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور صفوان کی حدیث مین ہی کہ مین نے حضر و سفر مین پانی ڈالا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا رواہ ابن ماجہ فی السنن والبخاری فی التاریخ الکبیر پھر ذکر تشہد احادیث صحیحہ مین وضو سے فراغت کے بعد ہی چنانچہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی خالی نہین کہ تم مین سے وضو کرے پس اسکو بھرپور کرے پھر کہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ مگر آنکہ اسکے لیے آٹھون دروازے جنت کے کھول دیے گئے جس دروازے سے چاہے داخل ہوگا رواہ مسلم اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت پکاری جاویگی قیامت کے روز غر محجلین بوجہ آثار وضو کے سو تم مین سے جس سے ہوسکے کہ اپنے غرہ کو بڑھاوے تو ایسا کرے رواہ البخاری ومسلم۔ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہین خالی ہی کوئی مسلمان کہ وضو کرے سو اسکو اچھی طرح کرے پھر دو رکعتین پڑھے انمین اپنے دل و چہرہ سے متوجہ ہو مگر آنکہ اسکے لیے جنت واجب ہوگئی رواہ مسلم۔ اور حضرت عثمان کی حدیث مین ہی کہ دونون رکعتون مین اپنی نفس سے باتین نہ کرے تو اسکے پچھلے گناہ معاف ہوگئے رواہ البخاری ومسلم۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے وضو کیا پس اسکو اچھی طرح کیا تو اسکی خطائین اسکے بدن سے نکل جاتی ہین یہانتک کہ اسکے ناخنون کے نیچے سے نکل جاتی ہین رواہ البخاری ومسلم۔ عبداللہ صنابحی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب وضو کیا بندۂ مومن نے پس مضمضہ کیا تو خطایا نکل گئے اسکے منہ سے اور جب اپنے ناک مین پانی ڈال کر سنکا تو خطایا اسکی ناک سے نکلے اور جب چہرہ دھویا تو خطایا اسکے چہرہ سے نکلے حتی کہ اسکی آنکھون کے نیچے سے نکلے پھر جب اپنے ہاتھ دھوئے تو خطایا اسکے ہاتھون سے نکلے حتی کہ اسکے ناخنون کے نیچے سے نکل گئے پھر جب سر کا مسح کیا تو خطایا اسکے سر سے نکل گئے یہانتک کہ اسکے کانون سے نکل گئے پھر جب اسنے پانون دھوئے تو خطایا اسکے پانون سے نکل گئے حتی کہ اسکے پانون کے ناخنون کے نیچے سے نکل گئے پھر اسکا مسجد کو جانا اور نماز پڑھنا یہ اسکے واسطے زیادت ہی رواہ مالک والنسائی۔ یعنے آخر قطرہ پانی کے ساتھ اللہ تعالی بہادیتا ہی۔ اور حدیث مین فوائد ہین۔ اول یہ کہ مضمضہ علیحدہ اور استنشاق

علیحدہ بہتر و افضل ہے جیساکہ ہمارا مذہب ہے۔ دوم یہ کہ ہاتھ دھونے کے وقت خطایا خارج ہوئے ناخنون تک سے تو اول مرتبہ پہونچون تک ہاتھ دھونا سنت علیحدہ ہے اور وہ فرض مین محسوب نہ کرنا بہتر ہے جیساکہ مترجم نے مسئلہ مین تنبیہ کی ہے۔ سوم یہ کہ سر کے مسح مین کانون تک خطایا خارج ہونے مین اشعار ہے کہ کانون کا شمار سر مین سے ہے جیساکہ ہمارا مذہب ہے۔ چہارم ناخنون کے نیچے پانی پہونچنا ضرور ہے۔ اور سنت مضمضہ و استنشاق و استیعاب سر و مسح الاذنین سنن موکدہ ہین۔ ابوہریرہ رضہ کے مرفوع حدیث مین فرمایا کہ بھلا مین تمکو ایسی چیز پر آگاہ نہ کر دون جس سے اللہ تعالی گناہون کو مٹاتا اور درجات بلند کرتا ہے صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا کہ ہان یا رسول اللہ آپ ضرور تبلادین فرمایا کہ بھرپور وضو کرنا ایسی حالتون پر کہ نفس پر ناگوار ہوتا ہے اور بہت قدم اٹھانا مسجدون تک اور انتظار کرنا نماز کے بعد نماز کا پس یہی تو رباط ہے یہی تو رباط ہے۔ رواہ مسلم و مالک والترمذی۔ واضح ہو کہ اگلے انبیاء علی نبینا وعلیہم الصلوۃ والسلام و انکی امتین بھی وضو سے نماز پڑھتی تھین اگرچہ اگلی امتون کے وضو کم ہون لیکن انکے وضو کا اثر غرہ و تحجیل نہ تھا چنانچہ مسند احمد کی حدیث ابو الدرداء مین ہے کہ میری امت والے غر محجلین باثار وضو ہونگے انکے سواے کوئی ایسا نہوگا کما فی المشکوۃ یعنی مین انکو اس شان خاص سے اور امتون سے ممتاز پہچان لونگا اور فضائل وضو بہت ہین جسقدر ذکر کیا گیا اہل ایمان کیواسطے کافی وافی ہے۔ پھر وضو تین قسم ہے ایک فرض جو کہ حدث کی حالت مین نماز کے قیام کے وقت فرض ہے۔ دوم واجب کہ جو طواف خانہ کعبہ کے لیے ہے حتی کہ اگر بے وضو طواف کیا تو ہو گیا اور قربانی کرنا لازم ہے اور ترک واجب ہوا۔ سوم وضو مستحب اور اسکا شمار نہین ہو سکتا مگر منجملہ اسکے سونے کے واسطے اور ہر وقت پاک رہنے کے واسطے و غیبت کے بعد اور شعر خوانی کے بعد اور قہقہہ سے ہنسنے کے بعد مستحب ہے اور از انجملہ وضو ہو پھر نماز کے لیے تازہ وضو کرنا اور از انجملہ غسل میت کے لیے وضو کر لینا مستحب ہے۔ مکروہات وضو، چہرہ پر زور سے پانی مارنا۔ بائین ہاتھ سے مضمضہ و استنشاق اور داہنے سے ناک جھاڑنا بدون عذر کے۔ خزانۃ ابی اللیث۔ تین بار نئے پانی سے سر کا مسح کرنا التحفہ والتبیین والفتح۔ انس رضہ سے مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک صاع سے پانچ مد تک غسل کرتے اور ایک مد سے وضو فرماتے رواہ البخاری و مسلم۔ تین بار دھونے سے زیادہ کرنا۔ الفتح۔ کمی کا لفظ مشکوۃ کی روایت مین نہین لیا۔ ایک مدتر ہب ساتھ تو دو کے ہوتا ہے دلی او جبر لکر دری سانپے واسطے کوئی برتن خاص کرنا کہ وہی اس سے وضو کریگا نہ اور کوئی جیسے مسجد مین اپنے لیے جگہ خاص کرنا مکروہ ہے عالمگیریہ۔ حلقوم کا مسح کرنا قاضیخان والبحر۔ پانی مین اسراف کرنا مکروہ ہے اگرچہ دریا پر ہو۔ توشیح وع اور درمختار مین اسکو کراہت تحریمی کہا و لیکن امام محمد کی اصل مین ہے کہ ادب سے ہے کہ پانی مین نہ اسراف کرے اور نہ کمی کرے۔ الخلاصہ۔ یہ صریح ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے وہو الصحیح۔ م۔ اور یہ اس پانی مین ہے کہ خود اسکی ملک ہو یا مانند آب دریا کے عموماً مباح ہو اور اگر کسی نے طہارت یا وضو کرنے والون پر پانی وقف کیا تو اس پانی مین اسراف کرنا بلاخلاف حرام ہے۔ البحر۔ وضو مین آدمیون کی باتین کرنا۔ المحیط۔ اور اگر کوئی ضرورت پیش آئی کہ بغیر کلام کیئے نقصان ہوتا ہے تو کلام کرنا ترک ادب نہین ہے البحر۔ جس کپڑے سے مواضع استنجاء کو پوچھا اسی سے اعضاء وضو پوچھنا مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور سواے ایسے کپڑے کے پاک رومال سے پوچھنا نہ چاہیے یہی افضل ہے لیکن پوچھا تو ہمارے نزدیک مضائقہ نہین ہے۔ کمام۔ زبان سے نیت کرنا اصح یہ کہ مکروہ ہے اور مسح رقبہ مین اختلاف ہے اصح یہ کہ ادب ہے اور اولی یہ کہ سر پر استیعاب کا ہاتھ گدی تک لیجا کر لوٹ کر پشت انگلیون کی طرف سے رقبہ کا مسح کر کے تب کانون کا مسح کرے۔ کما اشار الیہ فی الفتح۔ عورت کی طہارت سے بچے پانی سے وضو کرنا۔ یا نجس جگہ مین یا مسجد کے اندر مگر اسکو کسی برتن مین اسطرح کرے کہ قطرات مسجد مین نہ گرین۔ الدر۔ اور پانی مین تھوک یا رینٹ گرانا۔ الفتح۔ سریع نکلنے سے استنجا کو تاکید مت ہے کہ وغیرہ۔ پانی سے ہاتھ جھاڑنا۔ ع سراج د۔ دھوپ کے جلے پانی سے وضو کرنا ممنوع ہے۔ الفتح مسئلہ اصل امام محمد رح مین ہے اگر وضو مین کسی امر مین شک پڑا پس اگر فارغ ہونے سے پہلے ہو تو دو صورتین ہین کہ اگر پہلا شک ہے تو جس بات مین شک ہے اسکو کر لے اور اگر پہلا شک نہین تو اسپر لازم نہین ہے اور اگر فارغ ہونے کے بعد ہو تو کسی صورت مین

اسپر کچھ نہیں ہی کذا فی الخلاصۃ وکذا فی فتح القدیر - پھر واضح ہو کہ یہ وضوء اسوقت تک رہتا ہی کہ کوئی ناقض نہ پیدا ہو ورنہ صدف ہوکر وضو
ٹوٹ جائیگا پس نواقض کا جاننا ضرور ہی لہذا امام مصنف رح نے نواقض کو بیان فرمایا۔

فصل فی نواقض الوضوء - یہ فصل وضوء کے نواقض کے بیان مین ہی - نواقض جمع ناقضہ کی - اور نقض جب معانی کی طرف مضاف ہو جیسے نقض وضوء یا نقض عہد تو مراد یہ کہ جو فائدہ اس سے مقصود تھا وہ نہ رہا تو نقض وضوء سے وضوء کا فائدہ مثلاً نماز مباح ہونا جاتا رہا - مع - پھر واضح ہو کہ نواقض وضوء یا تو امور خارجی ہین یعنے بدن سے خارج ہونے والے یا داخلی یعنی داخل ہونیوالے یا آدمی کی حالت ہین پھر اول یعنی خارج یا تو سبیلین سے خارج ہین یعنی دو راہون پائخانہ یا پیشاب سے یا غیر سبیلین مانند منھ و زخم وغیرہ سے خارج ہین پھر سبیلین سے خارج بطریق عادت ہون جیسے پائخانہ یا پیشاب خواہ بغیر عادت جیسے خون و کیڑا وغیرہ اور اسی طرح غیر سبیلین مین جیسے پیپ و لہو وغیرہ اور دوم یعنی داخل تو سبیلین کی راہ سے مانند حقنہ وغیرہ کے اور غیر سبیلین کی راہ سے بعض طعام علی الاسیاتی - اور سوم یعنی حالت آدمی تو خواہ بطور عادت ہو جیسے خواب یا بغیر عادت مانند مغلوبی عقل و قہقہہ کے - اور واضح ہو کہ سبیلین خود مقام نجاست نہین ہی بلکہ نجاست باطن سے منتقل ہوکر ان دونون راہون پر اگر ظاہر ہوتی ہی لہذا فتح القدیر مین کہا کہ سبیلین پر نجاست ظاہر ہونے سے خروج متحقق ہوجاتا ہی - اقول یہی محیط مین مصرح ہی اور سوائے سبیلین کے سیلان ہو تو خروج متحقق ہو اور سیلان یہ کہ اوپر چڑھکر زخم کے سرے سے ڈھلک جاوے کذا فی محیط السرخسی اور یہی اصح ہی النہر الفائق - ولیکن ڈھلکنا اگر بسبب کسی وجہ سے حالانکہ اگر نہ روکتا تو ڈھلک جاتا تو ایسی صورت مین ڈھلکنا متحقق ہوا چنانچہ یہ امام محمد رح کے ایک مسئلہ مین منصوص ہی جیسا آویگا - اور اس سے معلوم ہوا کہ سبیلین مین اگر روک دے تو جبتک ظہور نہو ناقض نہین ہی جیسا کہ آویگا - قال العینی رحمہ اللہ یہان چار قیود ہین - اول یہ کہ نجاست کا خروج چاہیے کیونکہ خود نجاست ناقض نہین جب تک کہ وہ نہ نکلے ورنہ نجاست تو تمام بدن مین بھری ہی کسی کو طہارت ہی حاصل نہ ہوتی - دوم یہ کہ بدن سے زندہ آدمی کا بدن مراد ہی کیونکہ مردہ کو اگر وضوء کرا دیا اور غسل دے دیا پھر اسکے بدن سے کچھ نکلا تو غسل دوہرانا لازم نہین بلکہ وہی جگہ دھووے چنانچہ آویگا - سوم تجاوز کرنا - یعنی اپنی جگہ سے تجاوز ضرور ہی تو پائخانہ و پیشاب کی دونون راہون مین جب ہی نجاست ظاہر ہوئی تو تجاوز ہوگیا کیونکہ جگہ اسکی آنت یا مثانہ ہی اور سوائے دونون سبیلین کے صرف ظاہر نہین بلکہ تجاوز کرے ورنہ صرف ظاہر کہلاویگی خارج نہین ہوگی - قید چہارم یہ کہ بہنا ایسے موضع کی طرف ہو جس کو فی الجملہ پاک کرنیکا حکم ہی اور معنی فی الجملہ کے یہ کہ خواہ وضوء مین یا غسل مین اس جگہ کے پاک کرنے کا حکم ہو - اقول حتی کہ اگر آنکھ کے ایک کنارہ سے خون نکل کر اندر ہی اندر دوسرے کنارہ آیا اور باہر نہ نکلا تو وضوء نہ ٹوٹیگا کیونکہ آنکھ کے اندر دھونا وضوء یا غسل کسی مین واجب نہین ہی برخلاف اسکے اگر ناک کے بانسہ سخت سے نیچے نرم تک آگیا اور باہر نہ نکلا تو وضوء ٹوٹ گیا کیونکہ غسل مین ناک کے اندر دھونا واجب ہی - پھر واضح ہو کہ امام مصنف رح نے نواقض مین سے خارج از سبیلین کی دونون قسم معتاد و غیر معتاد کو اور خارج از غیر سبیلین مین سے خون و قے و کیڑا - اور حالت آدمی سے نیند و مغلوبی عقل و قہقہہ کو ذکر فرمایا فقال رحمہ اللہ - **المعانی الناقضۃ للوضوء کل ما یخرج من السبیلین** - جو معانی کہ توڑنے والے وضوء کے ہین (ازانجملہ) نکلنا ہر اس چیز کا جو سبیلین سے نکلتی ہی - ف - یعنی ظاہر ہوتی ہی اور سبیلین سے مراد زندہ مرد و عورت کے پائخانہ و پیشاب کی دونون راہین ہین پھر ان دونون راہون سے پائخانہ و پیشاب و ریح اور ودی و مذی و منی یہ تو عادت کے موافق نکلتی ہین اور کبھی کیڑے و سنگریزہ خلاف عادت نکلتے ہین پھر جو حسب عادت ہو بالاجماع ناقض ہی اور جو چیز خلاف عادت خارج ہو جیسے مقعد سے کیڑا یا کنکری نکلے تو اسکے ناقض وضوء ہونے مین اختلاف ہی ہمارے نزدیک وہ وضوء توڑتی ہی اور یہی قول سفیان و اوزاعی و ابن المبارک و شافعی و احمد و اسحق و ابو ثور کا ہی - اور امام مالک و قتادہ رح نے کہا کہ وہ ناقض نہین اور امام مالک نے شرط کی کہ ناقض وہ کہ موافق عادت ہو انتہی اور مصنف رح نے کل ما یخرج سے کلیہ عام اسواسطے کہا کہ معتاد اور غیر معتاد دونون کو شامل ہو - اگر کہا جاوے کہ یہ کلیہ ٹوٹتا ہی ان تین صورتون سے جب کہ عورت کی فرج سے یا مرد کے

نائزہ سے ریح خارج ہوئی یا کیڑا نکلا تو دو روایتوں میں سے اصح یہ کہ وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔ فتح القدیر میں جواب دیا کہ عورت کی فرج سے ریح کا یا کیڑے کا نکلنا اس کلیہ سے مستثنیٰ ہے یعنی مان لیا کہ ہاں یہ قاعدہ کلیہ باستثناے ان دو صورتوں کے ہے اور رہی ریح جو مرد کے نائزہ سے ہو تو وہ ریح نہیں بلکہ پھریرک ہے تو وہ ایسی ہوا ہے جیسے کسی کے پیٹ میں زخم ہو اور اس سے ہوا نکلے۔ اقول اولیٰ یہ کہ یوں جواب دیا جاسکے کہ مراد اس کلیہ سے ہر وہ نجس کہ سبیلین سے خارج ہو ناقض ہے اور مراد نجس سے میں نجاست نہیں بلکہ جسمیں صفت نجاست آجاوے جیسے ریح مقعد میں نجس ہو کر ناقض ہوتی ہے بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج سے نکلے کیونکہ فرج محل وطی ہے نہ نجاست تو ریح مجاور نجاست نہوئی پس ناقض نہیں وفیہ نظر۔ لیکن کیڑے و کنکری کا استثنا ضرور ہے کما اشار الیہ المصنف رح فیما یاتی۔ پھر خارج سبیلین کی ناقض ہونے پر استدلال کیا۔ لقولہ تعالیٰ او جاء احد منکم من الغائط الآیہ۔ یا کوئی تم میں سے غائط سے آیا آیہ۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے غائط سے آنے پر درحالیکہ پانی نہو تیمم لازم کیا۔ اور غائط درحقیقت اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں آدمی اپنی حاجت سے فارغ ہوتا ہے اور اجماع ہے کہ خالی غائط سے آنا طہارت کو نہیں توڑتا جب تک کہ کوئی چیز سبیلین سے نہ نکلے کیونکہ اگر ایک شخص وضو کے ساتھ ہو اور پائخانہ تک جاکر واپس آیا تو اس سے وضو ساقط نہوگا بلکہ آیت میں کنایہ ہے اس چیز سے جو غائط میں جانے سے لازم آتی ہے یعنی کوئی چیز نکلنا اور وہ خروج نجس ہے پس خروج نجس پر تیمم لازم کیا تو معلوم ہوا کہ علت تیمم کی خروج نجس از سبیلین ہے جبکہ پانی نہو اور جب یہ علت تیمم میں معلوم ہوئی تو وضو میں بھی ثابت ہوئی کیونکہ تیمم تو وضو کا بدل بحالت پانی نہونے کے ہے اور جو چیز کہ بدل میں سبب ہو وہی اصل میں سبب ہوتی ہے تو وضو کا سبب یہ ہے کہ دونوں راہوں میں سے کسی راہ سے کوئی نجس چیز خارج ہو یہی مطلوب تھا۔ وقیل لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وما الحدث قال ما یخرج من السبیلین۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ اور حدث کیا ہے تو فرمایا کہ جو نکلے دونوں راہوں سے۔ ف۔ یہ استدلال حدیث سے ہے ولیکن یہ حدیث معروف نہیں مگر دارقطنی رح نے غرائب مالک میں مرفوع روایت کی کہ نہیں توڑتی وضو کو مگر جو نکلے آگے سے یا پیچھے سے۔ یہ روایت ضعیف ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمہارا تو قول یہ بھی ہے کہ جو عادت کے موافق نکلتی ہو وہ اور جو خلاف عادت نکلتی ہو وہ دونوں وضو توڑتی ہیں تو خلاف عادت کے نقض پر کیا دلیل ہے جواب اسکا یہ ہے جو مصنف رح نے فرمایا۔ وکلمۃ ما عامۃ فتتناول المعتاد وغیرہ۔ اور کلمہ ما عام ہے تو شامل ہے عادت کی چیز اور غیر عادت کی چیز سب کو۔ ف۔ امام محمد رح و ایک جماعت علماء نے تصریح کی کہ کلمہ ما عام ہے یعنی کسی خاص کے واسطے نہیں بلکہ عام ہے اسکا ترجمہ جو چیز۔ پس جو چیز کہ سبیلین سے خارج ہو عام ہے کہ وہ معتاد ہو یا غیر معتاد ہو ناقض وضو ہے اور یہی مطلوب تھا پس یا ساقط ہوا قول مالک رح کا کہ غیر معتاد چیز نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ واضح ہو کہ مقعد سے بہا خواہ قلیل نکلے یا کثیر ہو وضو واجب کرتا ہے اسی طرح ریح جو مقعد سے نکلے اور اسی طرح پیشاب خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو وضو توڑتا ہے المحیط۔ جو ریح کہ نائزہ سے یا عورت کی فرج سے نکلے وضو نہیں توڑتی یہی صحیح ہے لیکن اگر عورت ایسی ہو کہ اسکی فرج و مقعد کے درمیان کا پردہ پھٹ کر ایک سوراخ ہوگیا ہو تو اسکی فرج سے ریح نکلنے میں اسکے حق میں وضو کر لینا مستحب ہے الجوہرۃ النیرۃ ع ف۔ آدمی کے پیٹ میں ایسا زخم ہے کہ جوف تک پہونچا ہوا ہے اس سے ریح نکلے تو وضو نہیں توڑیگی جیسے ڈکار بدبودار القنیہ۔ اگر پیشاب نائزہ کی ڈنڈی میں آترا تو وضو نہیں ٹوٹا اور اگر ختنہ کی کھال تک آترا تو وضو ٹوٹا الذخیرہ۔ اور یہی صحیح ہے الفتح من تجنیس المصنف البحر۔ اگر عورت کے اندرونی فرج سے پیشاب نکلا اور باہری فرج سے نہیں نکلا تو وضو ٹوٹ گیا القاضیخان۔ اگر مرد کے نائزہ میں زخم ہو کہ اسکے سرے دو ہوجاویں ایک وہ کہ جس سے ایسی چیز نکلتی ہے جو پیشاب کے مجرے میں جاری ہوتی ہے اور دوسرے سے وہ نکلتی ہے جو مجرے بول میں نہیں جاری ہوتی تو اول بمنزلہ احلیل کے ہے جب اسکے سرے پر پیشاب ظاہر ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اگرچہ بہا نہو اور دوسرے سے جب تک نکل کر نہ بہے وضو لازم نہوگا اور اگر مرد کو پیشاب نکلنے کا خوف ہوا تو اسنے اپنی احلیل کے اندر روئی بھری اور اگر روئی نہ ہوتی تو اس سے پیشاب نکل آتا تو اسمیں کچھ ڈر نہیں ہے اور اسکا وضو نہ ٹوٹیگا یہانتک کہ تری روئی پر ظاہر ہو القاضیخان۔ یہی

صحیح ہے م - الفتح شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ آدمی کی کل پیخ مقعد سے نکلتے ہی وضو ٹوٹ جائیگا الذخیرہ - مذی وضو توڑتی ہے اور یہ مذی و ودی و منی اگرچہ بلا شہوت نکلے مثلاً کوئی بوجھ اُٹھایا یا اونچے سے گرا اور منی نکل گئی تو وضو واجب ہے المحیط - مذی سپید سی مائل رقیق جو کہ جورو کے ساتھ ملاعبت کرنے میں شہوت سے نکلتی ہے اور اسکے مقابل عورت سے قذی ہے تبیین - اگر عورت نے اپنی فرج میں انگلی ڈال کر نکالی تو فرج کی کچھ رطوبت آنے سے وضو ٹوٹا - الفتح - سر فیہ نظر فان رطوبۃ الفرج مختلف فیہا - م - کیڑا اگر مقعد سے نکلا تو حدث ہے القاضیخان - اور اگر نائزہ کے سوراخ میں کچھ ٹپکایا پھر اُس سے نکلا تو وضو نہیں توڑیگا جیسا کہ صوم میں ہے النظیریہ اور اگر تیل سے حقنہ کیا پھر وہ بہا تو وضو اعادہ کرے محیط السرخسی - اور جو چیز کہ نیچے کی طرف سے اندر ہو پیچھے پھر نکلے تو وہ ناقض وضو ہے کیونکہ وہ تری سے خالی نہو گی اگرچہ وہ چیز پوری داخل نہو بایں طور کہ ایک کنارہ اُسکے ہاتھ میں ہو الو جیز الکردری - یہانتک تو خارج از سبیلین کے ناقض وضو ہونے کا بیان ہوا اب غیر سبیلین سے خارج چیز کے ناقض کا بیان فرمایا منجملہ والدم والقیح اذا خرجا من البدن - اور نواقض وضو سے ہیں خون اور کچ لہو جب دونوں بدن سے نکلے یعنی سوائے سبیلین کے بدن کے کسی مقام سے ظاہر ہوئے - فتجاوزا الی موضع یلحقہ حکم التطہیر - پس ظاہر ہو کر تجاوز کیا ایسے مقام کی طرف جسکو پاک کرنے کا حکم لاحق ہے - ف یعنی سوائے سبیلین کے دوسرے مقام سے خروج میں فقط نجاست کا ظاہر ہونا کافی نہیں ہے بلکہ سیلان شرط ہے پس خون اگر سر زخم پر چڑھا یعنے نہ بہا تو اس سے وضو نہ ٹوٹیگا اگرچہ اِسنے سر زخم سے زیادہ گھیر لیا النظیریہ اور اس مسئلہ کے جنس کے مسائل میں فتویٰ اسی پر ہے کہ وضو نہ ٹوٹیگا المحیط - پھر سیلان کے واسطے اسی قدر کافی ہو جائیگا کہ بہنے کی قوت ہو اگرچہ کسی ترکیب سے بہنے نہ دیوے تو وضو ٹوٹ جائیگا چنانچہ امام محمد رح نے اصل میں فرمایا کہ اگر زخم سے قلیل خون نکلا پس اُسنے پونچھ ڈالا پھر نکلا اور پھر اُسنے اسی طرح پونچھ ڈالا پس اگر خون ایسی حالت پر ہو کہ اگر وہ چھوڑ دیتا تو بہ نکلتا تو اسکا وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر نہیں بہتا تو نہیں ٹوٹیگا اور اسی طرح اگر اِس خون پر راکھ یا خاک ڈالدی پھر دوبارہ ظاہر ہوا اور اُسنے راکھ ڈالدی پھر اسی طرح تو بھی حکم اسی تفصیل سے ہے کہ اُسکو جمع کیا جاوے گا الذخیرہ - کچ لہو و خون و پیپ اور پانی جراحت کا و چھالے کا و ناف کا اور چوچی اور آنکھ کا اور کان کا جبکہ بیماری کی وجہ سے ہو اصح قول پر سب یکسان ہیں الزاہدی - ف م - والقی ملأ الفم - اور وضو توڑنیوالی ہے قے جبکہ منہ بھر کے ہو - ف منہ بھر کے قے وہ ہے کہ جسکو بدون مشقت و کلفت کے روک نہ سکے یہی صحیح ہے محیط السرخسی - بالجملہ امام مصنف رح نے سبیلین کے سوائے خارج ناقض تین چیزیں بیان فرمائیں خون و کچ لہو بشرطیکہ بہکر ایسے موضع پر آویں جسکے دھونیکا حکم ہے اور قے جبکہ بھر منہ ہو تو ہمارے نزدیک جو غیر سبیلین سے خارج ہو وہ بھی ناقض وضو ہے - وقال الشافعی الخارج من غیر السبیلین لاینقض الوضوء - اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ سبیلین کے سوائے بدن سے جو چیز خارج ہو وہ وضو نہیں توڑتی - لما روی انہ علیہ السلام قاء فلم یتوضأ - بدلیل اسکے کہ مروی ہوا کہ حضرت علیہ السلام نے قے کی پھر وضو نہ کیا - ولان غسل غیر موضع الاصابۃ امر تعبدی فیقتصر علی مورد الشرع وہو المخرج المعتاد - اور بدلیل اسکے کہ دھونا سوائے اس جگہ کے جہاں نجاست لگی ہے ایسا امر ہے کہ بندگی کے طریقہ پر اللہ تعالیٰ نے ہمکو اسکا مکلف کیا ہے سو مورد شرع پر مقصور رکھنا چاہیے اور مورد شرعی تو مخرج معتاد ہے - ف یعنی عقل تو چاہتی ہے کہ جہاں نجاست لگے اُسکو دھویا جاوے ولیکن سوائے اُس جگہ کے وضو کے اعضا دھونا اللہ تعالیٰ نے ہم پر بندگی و فرمانبرداری کے واسطے فرض کر دیا ہے تو چاہیے کہ برخلاف قیاس کے جہاں شرع وارد ہوئی ہو اُسی تک مقصور رکھیں کیونکہ قیاس کو دخل نہیں ایسے امور میں جو تعبدی ہیں اور بیان ورود شرع صرف سبیلین سے نکلنے میں وضو کا ہے تو ہم اسی پر مقصور رکھیں اور سوائے مخرج معتاد کے دوسری جگہ سے نجاست نکلنے پر وضو واجب نہ کریں - اسکا جواب یہ ہے کہ شرع کا ورود صرف سبیلین و مخرج معتاد پر مقصور نہیں بلکہ خون و قے وغیرہ میں بھی شرع وارد ہوئی ہے تو ہم شرع کے مورد ہی سے کہتے ہیں قیاس سے نہیں کہتے ہیں علاوہ اسکے شرع نے مورد میں علت معقول کر دی ہے چنانچہ فتح القدیر سے آویگا فی العینی - واضح ہو کہ جو

بحس چیز کہ سواے راہ پاخانہ وپیشاب کے دوسری جگہ سے خارج ہو وہ ہمارے علماے رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک وضو توڑتی ہی اور
ہمارے علماء کا قول اسمین موافق ہی قول حضرات خلفاے اربعہ باقی عشرۂ مبشرہ بالجنۃ وعبد اللہ بن مسعود وعبد اللہ بن عمر وزید بن ثابت
وابو موسی اشعری وابو الدرداء وثوبان رضی اللہ عنہم وکبار صدور تابعین رحمہم اللہ سے اور یہی مذہب ہی سفیان ثوری وحسن واوزاعی و
اسحق بن راہویہ کا۔ خطابی رح نے جو علماے شافعیہ مین سے معروف ہین کہا کہ یہی قول اکثر فقہاء کا ہی اور کہا کہ خون بہنے والے سے
اکثر فقہاء کے قول پر وضو ٹوٹ جاتا ہی یہی اقوی اور اسی کا اتباع اولی ہی عینی رح نے کہا اور شافعی رح کے نزدیک نہین ٹوٹتا اور یہی
امام مالک کا قول ہی اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے ابن عباس وابن ابی اوفی وجابر وابوہریرہ سے اور تابعین مین سے ایک روایت
مین سعید بن المسیب سے اور سالم وقاسم وربیعہ فقہاے مدینہ وطاؤس ومکحول سے اور فقہاء مین سے ابو ثور وداؤد سے مروی ہی
اور شافعی رح کے دلائل مین سے ایک تو حدیث جو مصنف رح نے ذکر فرمائی اور اسکا کتب حدیث مین نشان نہین ہی ہان یہ ہی کہ
آپ نے قے کی تو منہ دھو ڈالا تو کہا گیا کہ آپ نماز کا وضو نہین کرتے تو آپ نے فرمایا کہ قے کا وضو یون ہی ہی۔ جواب یہ کہ یہ حدیث
غریب ہی اور مشہور کے ساتھ معارض نہین ہوسکتی ہی اور مترجم کہتا ہی کہ علاوہ اسکے اس سے یہ کہان لازم آیا کہ وضو نہین ٹوٹتا بلکہ
اسوقت وضو نہ کیا۔ اور دلیل دوم حدیث ابوہریرہ رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا وضوء الا من صوت اوریح یعنی نہین
وضو مگر آواز یا بو سے۔ رواہ الترمذی۔ جواب یہ کہ بالاجماع نواقض وضو کا انحصار صوت وریح مین نہین ہی کیونکہ پاخانہ وپیشاب
بھی ناقض ہین تو معلوم ہوا کہ خروج ریح مین شک کرنے کی صورت مین وضو ان دونون وجہون پر واجب ہی چنانچہ عبد اللہ بن زید
بن عاصم سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس شخص نے شکایت کی جسکو نماز مین تخیل ہوتا تھا کہ وہ کوئی چیز پاتا ہی تو فرمایا
لا ینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا۔ نماز سے نہ پھرے حتی کہ آواز سن لے یا بدبو پاوے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابوہریرہ رض سے روایت ہی
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا وجد احدکم فی بطنہ شیئاً فاشکل علیہ اخرج منہ شیٔ ام لا فلا یخرجن من المسجد حتی یسمع صوتا او یجد ریحا جب
تم مین کوئی اپنے پیٹ سے کوئی چیز پاوے سو اسپر مشتبہ ہو کہ اسمین سے کوئی چیز نکلی یا نہین تو وہ ہرگز مسجد سے نکل نہ جاوے یہانتک
کہ آواز سنے یا بدبو پاوے۔ رواہ مسلم۔ دلیل سوم شافعی رح کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ ذات الرقاع کو نکلے
سو فرمایا کہ آج رات مین کون ہماری نگہبانی کریگا تو ایک مرد انصاری وایک مرد مہاجری نے جواب دیا کہ ہم بس دونون درہ پہاڑ پر نگہبانی
کو گئے وہان مہاجری لیٹ گیا اور انصاری نماز مین کھڑا ہوگیا پھر مشرکون مین سے ایک آیا اور اُسنے سواد انسان دیکھکر مین تیر مارے
جب انصاری کو جان جانے کا خطر ہوا تو اُسنے مہاجری کو جگایا جب مہاجری نے خون روان دیکھا تو کہا کہ پہلے کیون نہ جگایا تو کہا کہ
مین ایسی سورت پڑھتا تھا کہ اگر مجھے خوف نہ ہوتا کہ جسکا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا وہ ضائع نہ کرون تو مین نہ جگاتا یعنی سورۂ کہف
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر پہونچی تو آپ نے دونون کو دعا دی۔ تمام حدیث بخاری نے تعلیقاً اور ابو داؤد وابن حبان ودارقطنی
وبیہقی وغیرہم نے مسنداً روایت کی۔ استدلال یہ کہ اسمین وضو واعادہ نماز کا حکم نہین مذکور ہی۔ جواب یہ کہ ذکر نہونے سے یہ کیونکر لازم آیا کہ
وضو نہین ٹوٹتا شاید حکم کیا ہو راوی نے بیان نہ کیا یا نماز تہجد ہو غیر لازم تو ضرورت نہو یا زخمی بالفعل اس لائق نہ تھا۔ ولنا قولہ علیہ السلام
الوضوء من کل دم سائل۔ ہماری دلیل قول حضرت علیہ السلام کا کہ ہر خون بہنے والے سے وضو ہی۔ ف یعنی واجب ہی کیونکہ کلمۂ
من یا تو جزو وبعض کا فائدہ دیتا ہی جیسے الاذنان من الرأس دونون کان سر سے ہین یعنی سر کا جزو ہین یا ایک کے دوسرے پر متفرع
ہونے کا جیسے النہار من طلوع الشمس طلوع آفتاب سے دن ہی۔ اور ظاہر ہی کہ وضو دم سائل کا جزو یا بعض نہین تو تفریع کا ہوا اور یہ سببیت
ہی کیونکہ جس پر کہ تفریع ہو اُسکا سبب ہونا ضرور ہی تو معنی حدیث کے یہی ہوئے کہ وضو واجب ہوتا ہی ہر خون سائل سے۔ کما فی شرح تاج الشریعہ
رہی حدیث تو اسکو دارقطنی رح نے ضعیف طریق سے روایت کیا اور عینی رح نے کہا کہ حدیث مرسل ہی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہی
اور فتح القدیر مین کہا کہ اسکو ابن عدی نے کامل مین دوسرے طریق سے روایت کیا اور کہا کہ مین اُسکو نہین جانتا مگر حدیث احمد بن فروخ

ف [illegible]

اور یہ راوی ایسا ہے کہ اسکی حدیث سے حجت نہ لیجاوے ولکن لکھی جاوے کیونکہ لوگون نے باوجود اسکے ضعف کے اُسکی حدیث کو
اٹھالیا ہے انتہی ولیکن ابن ابی حاتم نے کتاب العلل مین کہا کہ ہمنے اسکی حدیث لکھی اور ہمارے نزدیک اسکا مرتبہ صدق ہے انتہی۔ الحاصل
یہی ہمارے واسطے حجت حدیث ام المومنین عائشہ رضہ ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیش نے آکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مین
ایسی عورت ہون کہ مستحاضہ ہوتی ہون سو طاہر نہین ہوتی تو کیا مین نماز چھوڑ دون تو فرمایا کہ نہین یہ تو رگ ہے اور حیض نہین ہے تو جب
حیض آوے تو نماز چھوڑ دے اور جب وہ مُڑ جاوے تو اپنے سے خون دھو ڈال پھر تو وضوء کر ہر نماز کے لیے یہانتک کہ پھر وہی وقت آوے
رواہ احمد والترمذی وصححہ اور بخاری کی روایت مین ہے کہ ہشام بن عروہ نے کہا کہ میرے باپ عروہ بن الزبیر نے بیان کیا پھر تو ہر نماز
کے لیے وضوء کر یہانتک کہ پھر وہی وقت آوے۔ بعض نے اعتراض کیا کہ یہ قول آخری عروہ ابن الزبیر کا ہوا۔ جواب یہ کہ نہین بلکہ
ہشام نے اپنے باپ کی روایت ظاہر کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے یون کہا۔ کیونکہ حدیث مین دونون صیغہ
خطاب تانیث کے ہین یعنی پھر اے عورت تو وضوء کر تو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسی عورت سے کہا ہے اور اگر عروہ
اپنی طرف سے کہتے تو یون کہتے کہ پھر چاہیے کہ وہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے وضوء کیا کرے دیکھو کہ ترمذی رح نے حدیث کو صحیح کیا
اور یہ جو دارقطنی رح نے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے اور نماز پڑھی اور وضوء نہ کیا اور جہان پچھنے دلوائے
تھے اُس جگہ سے زیادہ نہین دھویا۔ تو اول تو حدیث ضعیف ہے کہ معارض حدیث بخاری وغیرہ کے نہین ہو سکتی دوم اس سے
اسقدر ثبوت ہوا کہ اُسوقت وضوء نہ کیا۔ بالجملہ اس صحیح حدیث سے ثابت ہوا کہ خون سائل خارج ہونے سے وضوء واجب ہوتا ہے
وقولہ علیہ السلام من قاء او رعف فی صلوتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلوتہ مالم یتکلم۔ و بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے کہ جس نے قے کی یا نکسیر چھوٹی نماز مین تو وہ پھر جاوے اور وضوء کرے اور بناء کرے اپنی نماز پر جب تک کہ کلام نہ کیا ہو۔ ف
ابن ماجہ نے ام المومنین صدیقہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ من اصابہ قیء او رعاف او قلس او مذی فلینصرف
الخ یعنی جسکو پہونچی قے یا نکسیر یا قلس یا مذی تو وہ پھر جاوے الخ۔ اقول قلس کے معنی آگے آوینگے اور اسمین مذی کا بھی ذکر ہے جس سے
وضوء بالاجماع واجب ہے۔ م۔ اور اس حدیث کو دارقطنی نے بھی روایت کیا اور کہا کہ ابن جریج کے شاگردون مین سے حفاظ نے مرسل
روایت کیا ہے۔ انتہی۔ اور اس حدیث کے ایک راوی اسمعیل بن عیاش مین کلام کیا گیا ولیکن محصل یہ کہ اسمعیل نے جو روایت
اہل شام سے کی وہ قوی ہے جیسے یہ حدیث ہے اور جو اہل حجاز سے کی وہ مخلط ہے کمافی التقریب اور ابن عدی نے کہا کہ اسمعیل بن عیاش
کبھی تو ابن جریج عن ابن ابی ملیکہ عن عائشہ رضہ مرفوع متصل روایت کرتا ہے اور کبھی عن ابن جریج عن ابیہ مرسل روایت کرتا ہے اور
جواب یہ کہ ابن عیاش رح ثقہ ہے۔ یحیی بن معین وغیرہ نے اسکی توثیق کی اور یعقوب بن سفیان نے کہا کہ وہ ثقہ عدل ہے اور یزید
بن ہارون نے کہا کہ مین نے اس سے بڑھکر حافظ حدیث نہین دیکھا پھر کیا ضرر ہے کہ ایک ثقہ نے اس حدیث کو دو اسناد ایک
اسناد مرسل دوم مسند سے روایت کیا اور اگر ہم مان لین کہ یہ حدیث مطلقاً مرسل ہے تو بھی کچھ ضرر نہین کیونکہ مرسل ہمارے وعامہ علماء کے
نزدیک مقبول حجت ہے۔ مع۔ اس حدیث کو بیہقی نے دارقطنی کے طریق سے عن ابن جریج عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
مرسل روایت کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ پھر بیہقی نے شافعی رح سے نقل کیا کہ برتقدیر صحت اس حدیث کے معنی یہ کہ وضوء سے مراد
خون دھونا ہے نہ وضوء شرعی اور جواب دیا گیا کہ وضوء سے یہ مراد لینا صحیح نہین ورنہ جب خون دھونے کے لیے نماز سے پھرے
تو بالاتفاق نماز باطل ہو جائیگی اُسپر بناء کرنا درست نہو گا۔ مع۔ بناء کرنے کے یہ معنی کہ جہان تک نماز پڑھی ہے اسی پر باقی کو
ملا کر تمام کر دے۔ م۔ اور قلس وہ کہ حلق سے خارج ہو اور قے بہ دون حلق کے۔ اور امام احمد ابو داؤد و ترمذی و نسائی رح نے حسین المعلم
کی حدیث سے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی پس وضوء کیا۔ معدان نے کہا کہ
پھر مین ثوبان رضی اللہ عنہ سے دمشق کی مسجد مین ملا تو مین نے ابو الدرداء رضہ کی یہ حدیث اُنسے بیان کی تو ثوبان رضہ نے کہا

کہ ابو الدرداء رضہ نے سچ کہا اور مین نے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو رنا یا تھا - ترمذی رح نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ
اس باب مین یہ حدیث اصح ہی - ابن الجوزی رح نے کہا کہ اثرم رحمہ اللہ تعالی نے کہا کہ مین نے امام احمد سے کہا کہ کیا اس حدیث کی
روایت مین اضطراب ہی فرمایا کہ حسین المعلم نے اسکو تجویدؒ کے ساتھ روایت کیا ہی - حاکم نے کہا کہ یہ حدیث بر شرط بخاری و مسلم ہی
مف - اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خون اور قی و قلس اور مذی ناقض وضو رہین اور اسکے حدوث کے وقت نماز سے پھرنا جائز ہی
اور پھر وضو کرکے جب تک کلام نہ کیا ہو تب تک نماز اول پر بنا کرنا جائز اور کلام کرنا نماز مین مفسد ہی اور عنقریب امام مصنف اسکو نماز
مین حدث ہونے کے باب مین اعادہ فرما دیگا - پھر اس حدیث سے استدلال کئی وجہ سے ہی - اول یہ کہ اسمین حکم ہی نماز کے اوپر باقی
بنا کرنے کا اور بنا کرنا بعد وضو ٹوٹ جانے کے ہی - دوم یہ کہ اسمین حکم وضو کرنے کا ہی اور مطلق حکم واسطے وجوب کے ہی - سوم
یہ کہ اسمین نماز سے پھر جانا مباح کیا اور یہ بعد شروع کے جب ہی جائز ہی کہ وضو نہ رہے اور نجاست دھونے کے کام کے واسطے
پھر جانا نماز کو باطل کریگا اور بالاتفاق بنا اسپر نہین جائز ہی اور یہ نہین دیکھتے کہ اسمین مذی مذکور ہی جس سے بالاتفاق وضو
واجب ہی - پھر ہمارے مذہب کی ترجیح کے وجوہ ہین اول یہ کہ یہی اکثر صحابہ رضہ کا قول ہی - دوم یہ کہ ہماری احادیث تو ایک امر کو
ثابت کرنیوالی ہین اور دوسرون نے نفی نکالی ہی اور یہ قرار پایا کہ ثابت کرنیوالی دلیل کو نفی پر مقدم رکھا جائیگا تو دلیل ثبت کو قبول
مین تقدیم ہوگی - سوم ہماری احادیث بہت ہین اور اصح ہین اور انکے پاس کوئی حدیث صحیح نہین ہی - چہارم جو ہمارا مذہب ہی اسمین
دین مین احتیاط زائد ہی خصوص عبادت مین - مع - اگر ہم ان روایات کو بالفرض معارض مان لین اور فرض کرین کہ ہماری دیگر
احادیث بلا معارض بھی نہین ہین تو بالاتفاق اب قیاس کی طرف رجوع ہوگا جو مصنف رح نے آگے ذکر کیا - مف - ولان خروج
النجاسۃ موثر فی زوال الطہارۃ وہذا القدر فی الاصل معقول - اور غیر سبیلین سے نجس نکلنا اسواسطے ناقض ہی کہ نجاست
کا نکلنا تاثیر کرتا ہی طہارت زائل ہوجانے مین اور یہ سبب تو اصل مین مفہوم ہوتا ہی - ف - قیاس مین ایک اصل ہی جسپر دوسرے
فرع کو قیاس کرتے ہین اور مناط اسکا کوئی علت وسبب جو کہ اصل مین ہی وہی فرع مین ہوتا کہ جو حکم اصل مین ہی وہی فرع مین ظاہر
ہوجاوے بشرطیکہ کوئی امر مانع نہو اور یہان اصل وہ قولہ تعالی او جاء احد منکم من الغائط الآیۃ ہی تو وہان وضو واجب ہونا اس
علت سے کہ نجاست پائخانہ و پیشاب سے نکلی پس سمجھ لیا گیا کہ نجاست کا نکلنا طہارت زائل کرنے مین تاثیر کرتا ہی اور مقام پائخانہ
یا پیشاب کی خصوصیت لغو ہی جیسے فقط بول و براز کی خصوصیت نہین کیونکہ حیض و نفاس سے بھی طہارت زائل ہوتی ہی اسی طرح نجاست
خواہ سبیلین سے نکلے یا اور کہین سے نکلے برابر ہی کیونکہ مدار تو نجاست کے نکلنے پر زوال طہارت کا ہی تو نجاست جب سوائے سبیلین
کے منھ و ناک وغیرہ سے نکلی تو اس سے بھی زوال طہارت ہوا - والاقتصار علی الاعضاء الاربعۃ غیر معقول - اور طہارت
کرنے مین خالی چارون اعضاء وضو پر اقتصار کرنا عقل سے باہر ہی - ف - یعنی خروج نجاست سے زوال طہارت تو معقول ہی لیکن
طہارت کرنے مین صرف وضو کے چار اعضاء پر اقتصار کرنا عقل سے معلوم نہین بلکہ یہ صرف امر تعبدی ہی کہ طہارت ہوجانے مین موضع
خروج نجاست کے سوائے تمام بدن سے صرف چار اعضاء کے دھونے پر کفایت کیا گیا پس یہان اصل مین دو امر ہین ایک عقلی معلوم
کہ خروج نجاست سبب زوال طہارت ہی اور دوسرا اسمین عقل کو دخل نہین کہ چار اعضاء پر اقتصار کرو - لکنہ یتعدی ضرورۃ
تعدی الاول - لیکن امر دوم بھی متعدی ہوگا بوجہ ضرورت تعدی امر اول کے - ف - یعنی اصل کا امر اول جبکہ متعدی ہوا فرع
مین تو اول کے ساتھ جو طہارت جسطرح واجب تھی وہ بھی بالضرور فرع مین متعدی ہوگی - توضیح یہ کہ جب مانند اصل یعنی سبیلین
کے فرع یعنی غیر سبیلین مین نجاست نکلنے سے زوال طہارت کا حکم ہوا تو پھر طہارت کرنے مین جو اعضاء وضو پر اقتصار ہی وہ بھی غیر سبیلین
کی صورت مین متعدی ہوا - فتح القدیر مین کہا کہ یہان تو دعوی صرف ہمارا اسی قدر تھا کہ جیسے سبیلین سے نجاست نکلنا طہارت زائل
کرتا ہی اسیطرح غیر سبیلین سے تو صرف استدلال بھی کافی تھا کہ خروج نجاست علت زوال طہارت ہی تو غیر سبیلین سے مانند

سبیلین کے موجب زوال طہارت ہوگی کیونکہ کسی مقام کی خصوصیت کو دخل نہین ہی- تو جب طہارت زائل ہوگئی تو وقت نماز کے وہ خود
طہارت کریگا اور وہ وضو ہی جسمین چار اعضار پر اقتصار ہی- ہذا حاصل کلامہ- ولیکن فاضل الہداد رح نے اعتراض کیا کہ ایک جگہ سے
نجاست نکلنے پر اگر اسی جگہ کی طہارت گئی تو معقول ہی ولیکن وضو واجب نہین اور اگر سب بدن کی طہارت گئی تو یہ عقل مین نہین آتا پس
مصنف کا اسکو معقول کہنا صحیح نہین ہی اور جواب مترجم کی طرف سے یہ کہ امام مصنف کے اور نیز شیخ ابن الہمام کے قول مین طہارت سے
حسی و عقلی نہین جیسے فاضل الہداد نے غلطی کھائی بلکہ مراد شرعی طہارت ہی پس اصل سبیلین سے خروج نجاست پر اللہ تعالی نے
شرعی طہارت لازم کی تو معلوم ہوا کہ شرعی طہارت زائل ہوگئی تھی ولیکن طہارت بدن مین صرف اعضار وضو پر اقتصار کرنا غیر معقول ہی
لہذا اسمین کوئی قیاس دخل نہین کرسکتا اور تحقیق یہ کہ امام شافعی رح کی دلیل قیاسی یہ تھی کہ سوا موضع نجاست کے اعضار وضو
دھونا ایک امر تعبدی ہی تو اسکے واسطے جہان کی نجاست نکلنے پر یہ امر تعبدی رکھا گیا یعنی سبیلین کی نجاست نکلنا تو اسی تک اقتصار
رہے امام مصنف رح نے اسکے جواب مین کہا کہ طہارت کا زوال بوجہ خروج نجاست کے بلاشبہ معقول ہی کیونکہ اسی پر طہارت شرعی
کا حکم فرمایا جبکہ خروج نجاست کی وجہ سے بدن کو شرعی طہارت نہ رہے پھر طہارت مین اقتصار وضو پر البتہ غیر معقول ہی ولیکن جبکہ
خروج نجاست کی علت سے غیر سبیلین مین بھی زوال طہارت کا حکم ہوا تو شرعی طہارت یعنی چارون اعضار پر اقتصار بھی متعدی ہوا
الحاصل امام شافعی رح کے طور پر خروج نجاست سبیلین سے تطہیر غیر سبیلین امر تعبدی خارج قیاس ہی اور ہمارے نزدیک خروج
نجاست سبیلین سے تطہیر لازم آتا تو معقول قیاسی ہی ولیکن صرف چارون اعضار وضو پر اقتصار کرنا قیاسی نہین ہی- چونکہ معقول
قیاسی علت سے بحکم شرع ہم نے غیر سبیلین کو سبیلین پر قیاس کرکے خروج نجاست پر تطہیر لازم ہونا معلوم کیا تو معقول قیاسی کے ساتھ
جو تطہیر کا طریقہ غیر قیاسی تھا وہ بھی متعدی ہوا فافہم واللہ تعالی اعلم- واضح ہو کہ قیاس کی بحث تو اصول فقہ مین ہی لیکن یہان ضروری
توضیح یہ کہ آیت و حدیث تو مثبت یعنی حکم ثابت کرنے والی ہین اور قیاس ہمارا مثبت نہین بلکہ مظہر ہی یعنی آیت یا حدیث کا حکم جن جن
چیزون کو شامل ہی وہ بعض تو مذکور ہین خواہ آیت مین یا حدیث مین اور بعض مذکور نہین تو اللہ تعالی نے علمار کو حکم دیا کہ عقلی قیاس سے
سمجھین کہ یہ حکم کس غیر مذکور کو شامل ہی یا یہ غیر مذکور کس حکم مین داخل ہی پس بذریعہ قیاس کے اجتہاد کرکے جو معلوم کیا اسپر فتوی
دیا تو قیاس صرف ظاہر کرنے والا ہوا اور معتبر قیاس مجتہد کا ہی پس قیاس مین ایک اصل ہی وہ کہ جو آیت یا حدیث مین مذکور ہی
جیسے یہان آیہ مین سبیلین مذکور ہین- دوم فرع ہی کہ جو آیت یا حدیث مین مذکور نہین جیسے یہان سوا سبیلین کے تو اب
بنے پوچھا کہ غیر سبیلین سے اگر نجاست نکلے تو کیا وضو کرنا واجب ہوتا ہی یا نہین تو عالم مجتہد نے دیکھا کہ یہ تو آیت مین مذکور نہین ہی
مگر سبیلین مذکور ہین تو اسنے قیاس کرنا چاہا جس سے ظاہر ہو کہ آیت کا حکم اسکو شامل ہی یا نہین- اور قیاس کی شرط اول یہ ہی کہ جس
اصل پر فرع کو قیاس کرنا چاہتے ہو وہ کسی دوسرے نص سے مخصوص الحکم نہو یعنی یہ منصوص نہو کہ یہ حکم فقط اسی اصل کے لیے مخصوص ہی
مثلاً خزیمہ رضی اللہ عنہ کی اکیلی گواہی پر فیصلہ کیا حالانکہ دو گواہ ضرور ہین تو اسپر قیاس کرکے اور کسی کی اکیلی گواہی پر فیصلہ اسوجہ سے
نہین ہوسکتا کہ یہ حکم حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے واسطے مخصوص ثابت ہوا ہی تو اب دوسرے کو اسپر قیاس کرنا نہین جائز ہی شرط دوم
یہ کہ اصل مذکور قیاس سے معدول نہو- جیسے رمضان مین بھولے سے کھانا کیونکہ روزہ نہین ٹوٹیگا حالانکہ قیاس چاہتا ہی کہ ٹوٹ جاے
جیسے نماز مین بھولے سے کلام کرنے مین نماز ٹوٹ جاتی ہی- شرط سوم یہ کہ فرع جسکے حکم کے لیے قیاس ہی اسمین کوئی نص صریح نہو ورنہ
نص موجود ہو تو قیاس باطل ہی جیسے یہی بھولے سے روزہ مین کھانا پینا کیونکہ منصوص ہی کہ روزہ نہ ٹوٹیگا تو اب قیاس کرنا باطل ہی
شرط چہارم یہ کہ جس علت کی وجہ سے اصل مین حکم ہی وہ سمجھ مین آوے اور اس بارہ مین اسکی نظیر ایسکے فرع ہوا اور حکم بھی متعدی ہو
اور یہ امر مجتہد کی شان ہی کہ حکم کی جہت دریافت کرے اور فرع کو اسکی نظیر اور حکم کا متعدی ہونا جانے- اب ہمارے مسئلہ مین کہ
غیر سبیلین سے خروج نجاست سے وضو ہوگا یا نہین- اسکا قیاس امام شافعی کے نزدیک سبیلین پر درست نہین تو غیر سبیلین کا حکم

وہ ہوا کیونکہ جس جگہ سے نجاست نکلے اُس جگہ کا دھونا تو معقول ہو یعنی عقل میں آتا ہو اور غیر جگہ کا دھونا عقل سے باہر ہو جیسے خروج
نجاست سبیلین سے اعضاء وضوء کا دھونا واجب ہو تو یہ عقل سے باہر ہو اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ حق عزوجل حکیم علیم نے یہ حکم
برحق دیا تو یہ امر تعبدی ہو اور سبب اسکا عقل سے باہر ہو۔ اور ہمارے ائمہ اصحاب کے نزدیک غیر سبیلین کا قیاس سبیلین پر
درست ہو کیونکہ سبیلین سے نجاست نکلنے پر طہارت لازم آنا یعنی شرعاً طہارت لازم آنا ہمنے سمجھ لیا اگرچہ حقیقت کنہ اسکی ہمکو معلوم
نہو مگر یہ معلوم کہ شرعی طہارت والا اگر غائط سے آوے تو اُسکی طہارت جاتی رہے اور اسپر طہارت کرنا واجب ہو لقولہ تعالیٰ او جاء
احد منکم من الغائط الآیہ۔ تو ہم نے جان لیا کہ خروج نجاست سے شرعاً طہارت زائل ہو جاتی ہو ورنہ شرع کیوں طہارت کا حکم فرماتی
اور وہ طہارت وضوء ہو تو اب یہ اصل دو معنی کو شامل ہو ایک معنی معقول ہیں اور دوسرے معنی غیر مفہوم ہیں معنی معقول یہ کہ خروج نجاست
سے دو جگہ کی طہارت شرعاً جاتی رہتی ہے ایک جگہ تو مخرج ہو جہاں سے نجاست نکلتی ہو یعنے سبیل پیخانہ و سبیل پیشاب کیونکہ یہ جگہ تو پہلے
طاہر تھی جب نجاست نکلی تو نجس ہوگئی۔ دوسری جگہ باقی تمام بدن ہو کیونکہ حدث ہو کر طہارت جاتی ہو اور جب متوضی کو حدث ہوا
تو طہارت زائل ہو کر دوسری نماز کے لیے اسپر طہارت واجب ہوئی اور حدث ایسے معنی ہیں کہ اسکے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تا کہ کہا جاوے
کہ اُسکا موضع فلاں موصوف بحدث ہو اور دیگر موضع نہیں تو جب حدث ہوا تو تمام بدن کو صفت حدث یعنی شرعی بے طہارتی کی
صفت ہوگئی پس یہ معنی تو معقول و مفہوم ہوئے اور دوسرے معنی غیر مفہوم یہ کہ حدث کی صفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے طہارت
میں صرف چار اعضاء وضوء کا حکم فرمایا تو یہ مفہوم نہیں ہو سکتا کہ چار اعضاء دھونے سے تمام بدن کا حدث کیونکر زائل ہوا
و لیکن جیسے مقام سبیلین کی نجاست نکلنے سے ہم نے جانا کہ طہارت زائل ہوئی خواہ بوجہ اسکے کہ حدث کے جزو نہیں ہو سکتے ہیں
یا اسلیے کہ اللہ تعالیٰ نے غائط کے بعد طہارت شرعی کا حکم دیا ہو تو ہمنے حق جانا کہ غائط سے طہارت زائل ہو کر حدث ہوا اسی طرح
ہم نے حق جانا کہ انھیں اعضاء وضوء کا دھونا اس حدث کا زوال ہو۔ الحاصل اصل غائط میں یہ دو معنی ایک مفہوم اور دوم غیر مفہوم
ہیں اور فرع یعنی غیر سبیلین جس سے خروج نجاست کو سبیلین پر قیاس کرنا ہو تو ہمارے علماء نے قیاس سے استنباط کیا کہ سبیلین سے
خارج ہونا حدث تھا کیونکہ نجس خارج تھا بدلیل قولہ تعالیٰ؛ و جاء احد منکم من الغائط۔ اور یہ نص ہو جس سے حدث کی علت نجاست
مفہوم ہو کیونکہ حکم معلق بدین وصف ہو کیونکہ اسکی جنس میں یہی علت ہو یعنی خون حیض جسکے نکلنے سے طہارت جاتی ہو لقولہ تعالیٰ
یسألونک عن المحیض قل ہو اذی الآیہ۔ تو اذی یہ علت منصوص ہو بمعنی پلیدی۔ تو غائط میں بھی نقض طہارت بوجہ خروج پلیدی
ہو پھر ہمارے اصحاب نے غیر سبیلین میں بھی خروج نجاست کی صفت پائی تو حکم اول کو اسکی طرف متعدی کیا کہ طہارت ٹوٹی اور
حدث طاری ہوا پس حکم دوم بھی متعدی ہوا اور وہ طہارت میں چار اعضاء وضوء پر اقتصار ہو کیونکہ اگر یہ متعدی نہو تو حکم نص
متغیر ہو جاوے جس سے قیاس فاسد ہو پس لامحالہ متعدی ہوا۔ م وعنایہ۔ پھر جب امام مصنف رح کی دلیل قیاس وغیرہ سے
ثابت ہوا کہ غیر سبیلین سے نجاست نکلنا مثل سبیلین کی نجاست نکلنے کے ہو تو سوال وارد ہوا کہ سبیلین میں تو نجاست
کا صرف خروج معتبر ہو یعنی خروج ہوا اور وضوء ٹوٹا پھر غیر سبیلین میں کیوں خروج کے ساتھ سیلان ہونا بھی شرط کیا گیا چنانچہ
اصل مسئلہ متن میں گذرا کہ خون و پیپ لہو بدن سے خروج کر کے بہ جاویں ایسے موضع کی طرف کہ اُسکو حکم تطہیر دیا گیا ہو تو اصل
سے زیادہ فرع میں یہ شرط سیلان کی کیوں لگائی یہ کیا فرق ہو تو امام مصنف رح نے جواب دیا بقولہ۔ غیر ان الخروج انما
یتحقق بالسیلان الی موضع یلحقہ حکم التطہیر و بملء الفم فی القئ۔ یعنی معتبر تو اصل و فرع دونوں میں صرف خروج ہو
بات اتنی ہو کہ خون و پیپ لہو میں خروج جب ہی متحقق ہوگا کہ سیلان ہو ایسے موضع کی طرف جسکے واسطے وضوء یا غسل میں پاک
کرنے کا حکم لاحق ہوا ہو اور قے میں جب ہی کہ منھ بھر ہو۔ ف۔ سیلان ایسے موضع کی طرف ہو جسکے پاک کرنے کا حکم
ہوا ہو ہوا فق اصل ہو تا کہ آنکھ کے اندر سیلان سے احتراز ہو جسکا دھونا بالکل واجب نہیں ہو کیونکہ وہاں وضوء توٹیگا

باوجودیکہ خروج ہوا اسوجہ سے کہ اصل سبیلین میں خروج ایسے موضع کی طرف تھا جسکو غسل میں پاک کرنے کا حکم ہے تو فصد میں بھی یہی ہے حتی کہ اگر فصد کا خون وجار سے نکل گیا اور ہاتھ پر نہ لگا تو بھی خروج ایسے موضع کی طرف ہو گیا پس سیلان ہوتا اور ایسے موضع کی طرف جسکو حکم تطہیر ہے دونون موافق اصل کے خروج متحقق ہونے کے لیے ہین۔ لان بزوال القشرۃ تظہر النجاسۃ فی محلہا فتکون بادیۃ لاخارجۃ۔ کیونکہ خالی پوست اتر جانے سے نجاست کا خروج نہین بلکہ اپنے محل میں ظہور ہوگا تو وہ نجاست بادیہ یعنی ظاہر ہونے والی کہلاویگی نہ خارج ہونے والی۔ ف۔ کیونکہ خروج تو باطن سے ظاہر کیطرف انتقال ہے اور خون جب تک اپنی جگہ مین ہے شرع نے اسکو نجاست کا حکم نہ دیا ورنہ کوئی طہارت پر نہو سکتا تو چھلکا اترنے سے وہ خون جو انجام کو بہنے سے نجس ہوتا ابھی صرف اپنی جگہ مین کھل گیا ہے تو بادیہ ہوا خارجہ نہین ہوا۔ اگر وہم ہو کہ نجاست جب مقعد پر ظاہر ہو تو اسکو بھی بادیہ کہو حالانکہ وضو ٹوٹ جاتا ہے لہذا فرمایا۔ بخلاف السبیلین لان ذالک الموضع لیس بموضع النجاسۃ فیستدل بالظہور علی الانتقال والخروج۔ برخلاف دونون راہون پیخانہ وپیشاب کے اس لیے کہ یہ جگہ کچھ نجاست رہنے کا ٹھکانا نہین ہے تو وہان نجاست ظاہر ہونے سے سمجھا گیا کہ وہ اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج ہوئی ہے۔ ف۔ پس معلوم ہوا کہ معتبر درحقیقت خروج ہے اور خروج کا متحقق ہونا سبیلین مین اسطرح کہ نجاست اپنے ٹھکانے سے منتقل ہو کر راہ پیخانہ یا راہ پیشاب کے منھ پر آجاوے حتی کہ نایزہ کی ڈنڈی تک قطرہ ہونے سے وضو نہ ٹوٹیگا اور سوائے سبیلین کے خالی ظہور نجاست سے یہ نہین متحقق ہو سکتا کہ اپنی جگہ سے منتقل ہوئی کیونکہ ہر کھال کے نیچے خون ہے تو کھال کی آڑ ہٹ جانے سے صرف نظر آیا مگر جگہ سے منتقل ہونا تو جب ہی معلوم ہو کہ بہے اور صدر الشریعہ اصغر رح نے افادہ کیا کہ بہنے سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ خون نجس ہے کیونکہ نجس فقط وہی خون ہے کہ بہنے والا ہو حتی کہ جگر یعنی کلیجی جگہ خون بستہ ہے منصوص مباح ہے بالجملہ خون وپیپ مین تو خروج کا تحقق بسیلان ہے اور قے مین خروج ہونے کے لیے صرف منھ بھر ہونا لیا تھا تو اسکی دلیل بیان فرمائی۔ بقولہ۔ وملأ الفم ان یکون بحال لایمکن ضبطہ الا بتکلف لانہ یخرج ظاہرا فاعتبر خارجا یعنی چونکہ قے بھر منھ یہ ہے کہ ایسے حال پر ہو کہ جسکا روک لینا بدون تکلف کے ناممکن ہے تو اسی قدر ہونا اسکا خروج ہے کیونکہ ظاہرا وہ منھ سے خارج ہو گی تو خارج ہی اعتبار کی گئی۔ ف۔ فائدہ اس اعتبار کا یہ کہ اگر ایک شخص غلیظ طبیعت کی قے اسقدر مانند بھی جسکو اسنے بہت کلفت سے روکا اور پھر نکل گیا تو اسکا وضو ٹوٹ گیا کیونکہ یہ خروج کے حکم مین ہے کیونکہ قے کا خروج یہی کہ منھ بھر ہو۔ م۔ پھر منھ بھر کسقدر ہوتی ہے اسمین اقوال ہین۔ اصح یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا ہے الفتح یہی صحیح ہے محیط السرخسی۔ اگر کہا جاوے کہ قے جب نجس ہو تو جب ہی وہ منتقل ہو کر منھ کے اندر آئی تو روان ہو کر ایسے موضع کی طرف آگئی جس کو غسل میں پاک کرنے کا حکم واجب ہے کیونکہ کلی کرنا واجب ہے تو منھ مین قے آنا خواہ تھوڑی ہو یا بہت ہو ظاہر خارج ہو گئی تو منھ بھر کی قید اور اسکا خارج اعتبار کرنا کیا معنی مین جواب یہ کہ اندر منھ کے دو شبہ ہین ایک شبہ مین وہ شرعا باطن شمار ہوا چنانچہ روزہ دار اپنا تھوک نگل جاوے تو روزہ نہین ٹوٹتا اور وضو مین چہرہ کا اندر منھ دھونا فرض نہین ہے اور دوسرے شبہ مین وہ خارج اعتبار ہوا چنانچہ روزہ دار منھ میں کلی کا پانی لیجاوے تو روزہ نہین ٹوٹتا تو چونکہ اسکے دونون شبہ کا لحاظ رکھا پس کہا کہ تھوڑی قے جسکو بلا کلفت ومشقت روک سکے تو ناقض وضو نہین بلحاظ بطون دہن اور اگر منھ بھر یعنی اتنی قے جسکو بلا کلفت نہ روک سکے تو ناقض ہے بلحاظ ظہور دہن۔ مطلع۔ الحاصل یہ کہ قے کی صورت مین دہن کو داخل اعتبار کیا گیا ولیکن قلیل تابع ریق وخفیف انجاب ہے اور منھ بھر قے کو جبکہ بدون کلفت نہین روک سکتا تو یہ قے بمنزلہ خارج ہے۔ اور آویگا کہ نجاست قے خفیف ہے یا غلیظ ہے۔ م۔ وقال زفر رح قلیل القئی وکثیرہ سواء۔ اور زفر رح نے کہا کہ تھوڑی قے اور بہت قے دونون برابر ہین۔ ف۔ دونون سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور یہ قیاس ظاہر ہے کیونکہ جب دلیل سے معلوم ہوا کہ جو چیز غیر سبیلین سے نکلے وہ بھی حدث ہے تو

واجب ہوا کہ اسمین بھی قلیل وکثیر یکسان ہو۔ ع- مین کہتا ہون کہ نجس کا نکلنا حدث ہی اور ظاہر یہ کہ قے قلیل نجس نہین کیونکہ حدث نہین مگر زفر رح کے نزدیک مخارج سبیلین کے کہ جو کچھ نکلے نجاست غلیظ ہی۔ م- وکذا لا یشترط السیلان اعتبارا بالمخرج المعتاد ولاطلاق قولہ علیہ السلام القلس حدث- اور یون ہی زفر رح خون وغیرہ مین سیلان کی شرط نہین کرتے بدلیل قیاس بمخرج معتاد یعنی بقیاس سبیلین جنمین قلیل یا کثیر یا سیلان کی شرط نہین وبدلیل اطلاق قولہ علیہ السلام کہ قلس حدث ہی۔ ف- یعنی قلس کو علی الاطلاق حدث فرمایا کوئی قید قلیل یا کثیر کی نہین ہی- یہی قول سفیان ثوری وحسن ومجاہد رح کا ہی- کہا گیا کہ قلس وہ کہ بھر منھہ ہو اور قے جو کم ہو اور کہا گیا کہ برعکس اسکے قے بھر منھہ اور قلس کم اور اسی پر دلالت کرتا ہی قول امام محمد فان قلس اقل من ملأ الفم- اور حضرت مجاہد وطاؤس نے فرمایا کہ لا وضوء فی القلس حتی یکون القی- یعنی قلس مین وضو نہین یہانتک کہ قے ہو کذا ذکرہ النسائی- اور شیخ الاسلام خواہرزادہ نے فرمایا کہ قلس وہ ہی جو متلی کے وقت معدہ سے خارج ہو اور قے وہ کہ سکون نفس کے ساتھہ ہو- اور مغرب اللغۃ مین ہی کہ قلس وہ کہ حلق سے منھہ بھر یا کم نکلے اور وہ قے نہین پھر اگر عود کرے تو قے ہی- پھر اس حدیث کو دارقطنی رح نے روایت کیا اور اسمین سوار بن مصعب راوی متروک ہی- مع- یہ حدیث ضعیف ہی اور کچھہ اس حدیث کی ضرورت نہین بلکہ اسمٰعیل بن عیاش کی حدیث جو ہماری دلیل مین گذری وہ کافی ہی کیونکہ اسمین بھی قے مطلق ہی کثیر وقلیل کی قید نہین تو اس سے استدلال ہو سکتا ہی کہ بوجہ اطلاق کے قلیل قے بھی ناقض ہی جیسے قلیل مذی ناقض ہی- معت- ولنا قولہ علیہ السلام لیس فی القطرۃ والقطرتین من الدم وضوء الا ان یکون سائلا- اور ہماری دلیل ایک تو یہ حدیث یعنی خون سے ایک قطرہ یا دو قطرہ مین وضو نہین یعنی واجب نہین مگر یہ کہ وہ خون سائل ہو- ف- اسکو دارقطنی رح نے ابوہریرہ رض سے مرفوع دو طرق سے روایت کیا اور دونون ضعیف ہین اور مراد قطرہ ودو قطرہ سے قلیل ہی جو بہنے والا نہو تو استثناء سائل کا استثناء منقطع ہی کیونکہ حقیقی تقاطر تو بعد سیلان کے ہوگا پس مراد قطرہ سے قلت ہی ورنہ حقیقی قطرہ اگر پایا جاوے تو بالاتفاق نقض کریگا تو قطرہ ودو قطرہ بمعنی قلیل اور تین قطرہ کثیر یعنے سائل ہین- مفع- وقول علی رض حین عد الاحداث جملۃ او دسعۃ تملأ الفم- اور دوم قول علی رض جبکہ آنحضرت نے جملہ حدث شمار کیے انمین کہا اور دسعہ کہ منھہ کو بھر لے- ف- ابن الاثیر رح نے نہایہ مین کہا کہ دسع بمعنی دفع اور کہا کہ اسی لغت پر ہی حدیث علی رضی اللہ عنہ پھر موجب وضوء ذکر کرکے کہا او دسعۃ تملأ الفم- مراد ایکبار قے ہو یع- مین کہتا ہون کہ یہ اثر غریب ہی- زیلعی- مف- ولیکن بیہقی رح نے خلافیات مین ابوہریرہ رض سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعادہ کیا جائیگا وضوء سات چیزون سے- پیشاب ٹپکنے سے اور بہنے والے خون سے اور قے سے اور دسعہ سے جو منھہ بھر ہو اور مضطجع کی نیند سے اور مرد کی نماز مین قہقہہ سے اور خون نکلنے سے بیہقی نے کہا کہ ضعیف ہی کیونکہ اسمین سہل بن عفان اور جارود بن یزید دونون راوی ضعیف ہین- عف- ابن الہمام نے بعد ذکر دلائل شافعی وزفر وابوحنیفہ رح کے کہا کہ ان سب مین سے ہمارے واسطے حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش وحدیث اسمٰعیل بن عیاش وحدیث ابی الدرداء یہ تینون حجت حاصل ہوئین کہ آنکے معارض کوئی حدیث نہین ہی اور اگر ہم بطور تنزل کے یہ مان لین کہ انکی صحت وقوت وصراحت کے باوجود اخبار شافعی وغیرہ معارض ہین تو ہم کہتے ہین کہ تعارض کی صورت مین اصل یہ کہ اصل توفیق دیجاوے جب وہ ناممکن ہو تو البتہ ترجیح وغیرہ ہوگی تو ہم نے یہان توفیق دیدی کہ جو شافعی رح نے خون وقے مین وضو نہ کرنے کی روایت کی مراد یہ کہ وہ خون سائل نہ تھا اور قے قلیل تھی اور جو زفر رح نے وضوء واجب ہونیکی روایت کی مراد یہ کہ وہ قے کثیر ہو خون سائل ہی جیسے ہماری احادیث ہین تو سب مین توفیق ہوگئی لہذا مصنف رح نے یہ تقدیر تنزل وجہ معارضہ تسلیم کرنے کے فرمایا۔ واذا تعارضت الاخبار یحمل ما رواہ الشافعی علی القلیل وما رواہ زفر علی الکثیر

ناقض ہونا بوجہ نجاست کے ہی تو غیر سبیلین مین جو نجس ہی وہ ناقض ہوگی ولیکن دلائل سے معلوم ہوا کہ مثلاً قلیل القے ناقض نہین
تو بالضرور وہ نجس بھی نہین ہی۔ اعتراض کیا گیا کہ استحاضہ کا خون و زخم کا خون جو ہر دم جاری رہتا ہی تو وضو اُس سے نہین ٹوٹتا
جب تک کہ نماز ادا کرلے تو لازم آتا ہی کہ یہ بھی نجس نہو۔ جواب یہ کہ نہین بلکہ وہ حدث ہی لیکن بوجہ معذوری کے اُسکا اثر ظاہر
نہین ہوتا یہانتک کہ وقت نکل جاوے اور ہو الصحیح کہنے مین امام محمد کے قول سے احتراز ہی کہ وہ نجس ہی اور شیخ ابوبکر اسکاف
و ابو جعفر ہندوانی از راہ احتیاط اسی پر فتوی دیتے اور صحیح قول ابو یوسف ہی حتی کہ اگر قرحہ و چیچک والون کے کپڑون مین
پیپ یا رطوبت جذب ہوئی بدون اسکے کہ اپنی جگہ سے بہی ہو تو چاہے درم سے زائد ہو جاوے اور بار بار بھر جاوے
وہ مانع نماز نہین ہی اگرچہ کثیر ہو اور اسی پر فتوی ہی فع۔ اور اگر اُسکو روئی سے لیکر پانی مین ڈال دیا تو پانی نجس نہوگا ع۔
و ہذا اذا قاء مرۃ۔ اور یہ حکم قے کا جو مذکور ہوا اُسوقت ہی کہ جب اُسنے قے کیا ہو تلخہ یعنی صفرا ریا بت۔ او طعاما۔ یا طعام یعنی
کھانا۔ او ماء۔ یا پانی۔ ف یعنی جب یہ منھ بھر ہو تو ناقض وضو ہی اور فتاوی مین ہی کہ اگر پانی پیکر صاف پانی قے کر دیا وضو
ٹوٹ گیا۔ ۔ فان قاء بلغما فغیر ناقض عند ابی حنیفۃ و محمد و قال ابو یوسف ناقض اذا قاء ملاء الفم۔ پھر اگر متوضی
نے بلغم قے کیا تو وہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک وضو توڑنے والا نہین یعنی اگرچہ منھ بھر ہو اور امام ابو یوسف نے کہا کہ
توڑنے والا ہی جبکہ اُسنے منھ بھر قے کیا ہو۔ ف بلغم کبھی دماغ سے حلق کی راہ اُتر آتا اور قے ہو جاتا ہی اور کبھی معدہ سے چڑھکر
قے ہوتا ہی۔ تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ۔ والخلاف فی المرتقی من الجوف اما النازل من الراس فغیر ناقض بالاتفاق
لان الراس لیس بموضع النجاسۃ۔ یہ اختلاف اُس بلغم مین ہی جو کہ جوف معدہ سے چڑھکر قے ہوا ہو اور رہا وہ کہ سر سے
اُترکر قے ہوا تو وہ تینون امامون کے نزدیک بالاتفاق ناقض نہین (کیونکہ نجس نہین) اسلیے کہ سر تو کچھ بھی نجاست کا مقام
نہین ہی۔ ف جوف معدہ البتہ محل نجاست ہی تو اُس سے جو بلغم آیا تو محل نجاست سے آیا لیکن اختلاف یہ کہ وہ نجس
ہوا یا نہین۔ لابی یوسف انہ نجس بالمجاورۃ۔ تو امام ابو یوسف کی دلیل یہ کہ جوف سے چڑھنے والا بلغم بوجہ اتصال
نجاست کے نجس ہو گیا ہی۔ ف یعنی بلغم اگرچہ خود نجس نہین لیکن جوف موضع نجاست مین مجاور ہونے سے نجس ہوکر
ناقض ہی۔ ولہما انہ لزج لا تتخللہ النجاسۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ بلغم ایک لزج چیز ہی چکنی لسدار ہی تو اسکے اندر
نجاست پیوست نہوگی۔ ف بس شاید اوپر سے کچھ نجاست لگ جاوے۔ وما یتصل بہ قلیل والقلیل فی القی
غیر ناقض۔ اور جو نجاست اسکے ساتھ لگتی ہی وہ قلیل ہی اور قے مین قلیل کچھ ناقض وضو نہین ہی۔ ف کیونکہ قلیل کو سیلان
نہین اور غیر سبیلین مین سیلان ہی خروج ہی تو خروج ہی نہ پایا گیا۔ طحاوی رح کا میلان اُس مسئلہ مین ابو یوسف کے قول
کی طرف تھا حتی کہ طحاوی مکروہ جانتے کہ آدمی بلغم کو چادر کے کونہ سے لیکر اُس چادر سے نماز پڑھے۔ کما فی الفوائد الظہیریہ۔ اور
جامع محبوبی مین ہی کہ اس اختلاف کا مرجع یہ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک بلغم نجس ہی اور ان دونون کے نزدیک نہین۔ مع
ولو قاء دما وہو علق یعتبر فیہ ملاء الفم لانہ سوداء محترقۃ۔ اور اگر متوضی نے ایسا خون قے کیا جو کہ تھکا بندھا ہوا ہی تو نقض
مین معتبر یہ کہ وہ منھ بھر ہو اسلیے کہ وہ جلا ہوا سودا ہی۔ ف یعنی خون نہین ہی اور سودا محترقہ کا خروج معدہ سے ہی اور
جو معدہ سے نکلے وہ حدث نہین جب تک منھ بھر نہو۔ مع۔ خون گرم تر ہی تو بالطبع رقیق سیال ہی اور یہ خون بستہ ہی تو سردی
و خشکی رکھتا ہی اور سودا سرد و خشک ہی تو یہ اصل مین خون تھا مگر جل کر سودا ہو گیا کیونکہ صفرا و خون و بلغم و سودا مین سے
جو خلط جلے وہ سودا محترقہ ہو جاتی ہی م۔ وان کان مائعا۔ اور اگر یہ خون قے کا رقیق بہنے والا ہو۔ فکذلک عند محمد رح
اعتبارا لسائر انواعہ۔ تو بھی امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہی یعنی منھ بھر ہونا معتبر ہی بقیاس اسکے باقی انواع کے۔
ف اور باقی انواع پانچ ہین کھانا و پانی و مرہ و صفرا و سودا و یون ہی امام محبوبی رح نے ذکر کیا ہی نہایہ۔ اسمین تامل ہی

کیونکہ مرہ تو وہی صفراء ہے ع۔ جواب یہ کہ مرہ سے مراد سوداء محترقہ ہے اور اسکو مرہ سوداء بھی کہتے ہیں ۔م۔ حاصل یہ کہ دیگر
انواع میں بھر منھ ہونا شرط ہے تو امام محمد کے قیاس میں خون ر دان میں بھی یہی شرط ہے۔ وعندہما ان سال بقوۃ نفسہ
ینقض الوضوء وان کان قلیلا۔ اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی قوت سے بہا تو وضوء
توڑیگا اگرچہ مقدار میں قلیل ہو۔ ف۔ ذاتی قوت سے یہ مراد کہ تھوک وغیرہ کے سیلان پر بہا ہو نہ تھا بلکہ خود اسمیں اتنی قوت
تھی کہ سیلان کرے تو اس صورت میں قلت کا لحاظ نہوگا بلکہ مانند خون سائل کے ناقض وضوء ہے۔ لان المعدۃ لیست بمحل
الدم فیکون من قرحۃ فی الجوف۔ کیونکہ معدہ تو کچھ بھی خون کا مقام نہیں ہے تو وہ جوف کے اندر کسی قرحہ سے آیا ہے۔
ف۔ اور قرحہ کے خون میں سیلان موضع تطہیر کی طرف معتبر ہے وہی یہان بھی معتبر ہوگا۔ ولو نزل من الراس
الی ما لان من الانف نقض الوضوء۔ اور اگر خون اترا سر سے ناک کی نرم جگہ تک تو اسنے وضوء توڑ دیا۔ بالاتفاق
لوصولہ الی موضع یلحقہ حکم التطہیر فیتحقق الخروج ۔ اسپر تینون امامون کا اتفاق ہے کیونکہ یہ خون ایسی جگہ تک بہکر پہونچ
گیا کہ اسکو پاک کرنے کا حکم لاحق ہے یعنی غسل میں پس سیلان یعنی خروج متحقق ہوگیا۔ ف۔ یہان فرع ضروریہ میں اگر کسی
نے ناک جھاڑی جس سے مسور برابر بندھا خون گرا تو وہ وضوء نہیں توڑیگا۔ الخلاصہ۔ اگر خون ترکیا پس اگر وہ سر سے
اترا پس اگر خون سائل ہو تو بالاتفاق وضوء توڑیگا اور اگر بندھا ہوا ہو تو بالاتفاق وضوء نہیں توڑیگا اور اگر وہ جوف سے
چڑھا پس اگر خون بستہ ہو تو بالاتفاق وضوء نہیں توڑیگا مگر جبکہ منھ بھر ہو جاوے اور اگر خون سائل ہو تو امام ابو حنیفہ رح
کے قول پر وضوء توڑیگا اگرچہ منھ بھر نہو شرح المنیۃ۔ اور یہی مختار ہے۔ التبیین۔ اور اسی کو عامہ مشائخ نے صحیح کہا ہے۔ البدائع۔ اگر روئی
کو سوراخ ذکر میں اندر غائب کردیا تو نکلنے سے وضوء ٹوٹ جائیگا اگرچہ تری نہو۔ اگر مقعد میں حقنہ کیا تو اسمیں تری معتبر ہے
بشرطیکہ اسکا ایک کنارہ خارج ہو اور اگر بالکل اسکو غائب کردیا تو جب نکلے وضوء ٹوٹ جائیگا بدون اس تفصیل کے کہ تری
ہو یا نہو کما فی الفتاوی والتجنیس۔ الفتح۔ اور قاضیخان میں دو روایتین ہیں اور صحیح یہ کہ جب بالکل غائب نہو تو تری و بدبو کا
اعتبار ہے ع۔ جس عورت کے پیخانہ و وطی کی راہیں پھٹکر ایک ہوگئی تو اس سے وطی کرنا حلال نہیں مگر جب جانے کہ نائزہ
راہ پیخانہ میں نہ جائیگا اگر ایسی عورت کی فرج سے بائی نکلے تو اسپر وضوء مستحب ہے۔ اگر بہنے والی چیز یا خشک کو دماغ میں چڑھا
ٹپکایا پھر وہ نکلی تو وضوء نہیں ٹوٹیگا۔ مجموع النوازل میں ہے کہ کسی کے زخم میں خون یا پیپ نہیں پھر وہ حمام میں یا حوض میں
گھسا اور پانی اسکے زخم میں داخل ہوکر بہا تو وضوء نہیں ٹوٹیگا ع۔ اگر زخم کو باندھا پس بندش کے اوپر تری پھوٹنے تو
وضوء ٹوٹ گیا بشرطیکہ حالت یہ ہو کہ اگر بندش نہو تو رطوبت بہ نکلے کیونکہ اگر یہ نہو اور قمیص اس زخم پر رگڑ کھاکر تر ہو جاوے
وہ حدث نہیں ہے تھوک کے برابر خون نکلا تو وضوء ٹوٹا الفتح۔ یہ استحسان ہے تو خون زائد ضرور ناقض ہے اور اگر خون مغلوب
ہو تو ناقض نہیں ہے۔ مع۔ جب رنگ سرخ ہو تو خون غالب یا برابر ہے اور اگر زرد ہو تو تھوک غالب ہے۔ شرح الوقایہ والمجمع۔
متوضی کے کان سے کچ لہو یا پیپ یا زرد پانی نکلا اگر بغیر درد کے نکلا تو ناقض نہیں اور اگر درد سے نکلا تو ناقض ہے۔ المحیط۔
والذخیرہ والتبیین۔ اگر نہانے میں ایک شخص کے کان میں پانی بھر ہوا پھر بھرکر اسکے ناک سے نکلا تو اسپر وضوء نہیں ہے
المحیط۔ اور نصاب میں کہا کہ یہی اصح ہے تاتارخانیہ۔ لیکن اگر پیپ ہوکر نکلے تو ناقض ہوگا المضمرات۔ اگر سر زخم پیپ بھرکر
پھول کر جسقدر تھا اس سے بڑا ہوگیا تو صحیح یہ کہ وضوء نہ ٹوٹا المحیط۔ امام محمد کے نزدیک ٹوٹا اور درایہ میں اسی کو مختار
کہا اور اولی اولی ہے الفتح۔ اسپر فتوی ہوگا ع م۔ اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ منہ زخم پر ورم آگیا پس اسمین کچھ لہو یا پیپ
وغیرہ ظاہر ہوئی تو وضوء نہ ٹوٹیگا جب تک ورم سے تجاوز نہ کرے۔ الفتح۔ ریح خود پاک ہے جیساکہ امام مصنف نے
تجنیس میں اختیار کیا اور یہی اصح ہے الزاہدی۔ ولیکن ریح کا خروج مقعد سے ناقض ہے۔ ت۔ رناک و تھوک در ینٹ

آنسو و پسینا و کھنکھار پاک ہین ع د- پانی زخم اور چھالون کا اور ناف و کان و چھاتی کا جبکہ کسی بیماری سے ہو اصح قول پر سب یکسان ہین - الزاہدی و الفتح و العینی عن المجتبیٰ - اور اسی بناپر فقہار نے کہا کہ جسکی آنکھ مین رمد ہو اور اُس سے پانی بہے تو اُسپر وضوء واجب ہی پھر اگر برابر جاری ہو جاوے تو ہر وقت کے لیے وضوء واجب ہی - اور تجنیس و فتاوی قاضیخان مین ہی کہ جب آنکھ مین غرب ہو جس سے پانی جاری ہو تو وضوء توڑیگا کیونکہ مثل زخم کے ہی اور وہ آنسو نہین ہی اور اگر اسکی ناف سے زرد پانی نکل کر بہا تو وضوء توڑا کیونکہ وہ پیپ رقیق ہوگیا اور غرب کو یہ مین ورم ہوتا ہی الفتح - اور حسن سے مروی ہی کہ چھالے کا پانی وضوء نہین توڑتا حلوائی رح نے کہا کہ اسمین خارش و چیچک والون کو گنجایش ہی - اگر سوئی گھس جاے یا چھری لگ جانے سے خون نے چڑھکر چھید سے زیادہ جگہ لی تو اصح قول پر حدث ہی کذا فی العینی - اور وضوء نہین ٹوٹتا اگرچہ سر زخم سے زیادہ جگہ لے الظہیریہ - اور اس جنس کے مسائل مین عدم نقض پر فتوی ہی المحیط - وقایہ الروایہ و کنز وغیرہ مین ہی کہ منجملہ نواقض کے امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً مباشرۂ فاحشہ ہی بخلاف امام محمد کے - اور معنی اسکے یہ کہ مرد و عورت دونون ننگے بدون کسی حائل چیز کے بدن سے بدن ملاوین اور مرد کا آلہ عورت کے واسطے منتشر ہو اگرچہ کچھ خارج نہو اور عینی نے کہا کہ ظاہر الروایہ مین یہ شرط نہین کہ ذکر فرج سے رگڑ جاوے ولیکن حسن بن زیاد کی روایت مین شرط ہی اور یہی اظہر ہی اقول اسی کو شرح وقایہ مین لیا - اور قنیہ مین کہا کہ دو عورتون کا باہم ایسا کرنا اور مرد اور طفل کا باہم ایسا کرنا ناقض ہی اور معراج الدرایہ مین دو مرد کا ایسا کرنا ناقض لیا - اور عالمگیریہ مین قنیہ سے نقل کیا کہ عورت کی طہارت ٹوٹنے مین مرد کا آلہ منتشر ہونا شرط نہین ہی - انتہی - اور امام محمد رح کے نزدیک خالی اس مباشرت سے وضوء نہین ٹوٹتا جبتک کہ مذی وغیرہ خارج نہو اور یہ قیاس ہی المحیط - اور زاد و نصاب مین ہی کہ قول امام محمد رح کا صحیح ہی اور مضمرات مین ہی کہ یہی اصح ہی اور ینابیع مین ہی کہ اسی پر فتوی ہی التاتارخانیہ - اور حقائق منظومہ مین بقالی سے نقل کیا کہ ہمارے اصحاب سے روایت ہی کہ مباشرت فاحشہ سے وضوء نہین ٹوٹیگا جبتک کوئی چیز ظاہر نہو اور یہی صحیح ہی - شیخ الاسلام - مترجم کہتا ہی کہ اس مسئلہ مین قول امام محمد رح قیاس ہی اور قول شیخین استحسان ہی اور موافقت جمہور اسی مین ہی تو بلاشبہہ احوط یہی ہی لہذا اصحاب متون نے اسی کو لیا ہی اور رفع اختلاف نہین ہی تو اظہر یہ کہ فتوی احوط پر دیا جاوے واللہ تعالیٰ اعلم و صح بہ فی الدر المختار - محیط مین ہی کہ متوضی کے بدن مین کلنی چپٹ گئی اُسنے خون چوس لیا پس اگر کلنی چھوٹی ہو تو وضوء نہ ٹوٹیگا جیسے مکھی و مچھر کے چوسنے مین نہین ٹوٹتا اور اگر کلنی بڑی ہو تو وضوء ٹوٹ جائیگا جیسے جونک کے چوسنے مین ٹوٹتا ہی المحیط السرخسی و الفتح - ع - ت - جو خون کہ اپنی جگہ مین ظاہر ہوگیا اور نہین بہا پس اُسکو روئی سے پونچھکر روئی پانی مین ڈالدی تو وہ پانی نجس نہو گا - الفتح - مجتبیٰ مین حسن رح سے روایت ہی کہ اگر طعام یا پانی تناول کیا پھر اُسی وقت قے کردیا تو وضوء نہ ٹوٹیگا کیونکہ وہ پاک ہی کہ اُسکا استحالہ نہین ہوا اور نجاست قلیل ہی تو حدث نہونے سے نجس نہوئی - یون ہی اگر طفل نے دودھ پیکر اُسی وقت قے کردی تو پاک ہی کہا گیا کہ یہی مختار ہی - ف - اور یہی صحیح ہی المعراج - ولیکن در مختار مین اسکو ناقض قرار دیا جبکہ معدہ تک پہونچ جاوے اگرچہ اسمین نہ ٹھہرا اور کہا کہ قے نجس بنجاست غلیظہ ہی اگرچہ طفل کی قے دودھ پیکر اُسی وقت ہو اور یہی صحیح ہی کیونکہ اُسکو نجاست سے مخالطت ہوگئی چنانچہ حلبی رح نے ذکر کیا ہی اور اگر کھانا یا پانی و دودھ صرف اپنے نلے سے لوٹ آیا ہو تو بالاتفاق ناقض وضوء نہین ہی انتہی مترجم کہتا ہی کہ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ قے مین نصوص متعارض ہین چنانچہ گذرین - تو ہمنے جانا کہ قلیل قے مین دہن کو حکم باطن ہی اور کثیر قے مین حکم ظاہر ہی - مع - اور ظاہر ہی کہ قلیل قے حدث نہونے سے حکماً نجس نہین ہی بوجہ اسکے کہ نجاست قلیل ہی تو فتح القدیر مین اسی دلیل پر مسئلہ مجتبیٰ کو جو حسن رح سے مروی ہی اور قے طفل کو متفرع کیا اور اسی پر دوسرے مسئلہ اتفاقی کی تفریع کی کہ قنیہ مین ہی کہ اگر بہت سے کیڑے یا سانپ جو منھ بھر ہین قے کی تو وضوء نہ ٹوٹیگا اور تیسرے مسئلہ اتفاقی کی تفریع

لی کہ اگر بلغم و طعام ملا ہوا قے کیا پس اگر طعام کا غلبہ ہو اور وہ اس حالت پر ہو کہ تنہا ہوتا تو منہ بھر لیتا تو وضوء ٹوٹ جائیگا اور اگر
ایسے حال پر ہو کہ اگر تنہا بلغم ہوتا تو منہ بھر لیتا تو اختلاف ہے اور اگر دونون برابر ہون تو وضوء نہ ٹوٹیگا کذا فی الخلاصۃ۔ اور محیط
سرخسی مین ہے کہ اگر بلغم کسی چیز طعام وغیرہ سے مخلوط ہو پس اگر طعام منہ بھر ہو تو ناقض ہے ورنہ نہین انتہی عالمگیریہ۔ اور یہی عینی
نے ذکر کیا ہے۔ پھر شیخ ابن الہمام نے کہا کہ صلوۃ الحسن مین ہے کہ غالب کا اعتبار ہے اور اگر دونون برابر ہون تو ہر ایک کا اعتبار
علیحدہ ہے انتہی۔ شیخ نے کہا کہ یہ اولی ہے۔ اور لکھا کہ امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ کھانا یا پانی قے کیا وہ قے کسی آدمی کو بالشت
در بالشت لگ گئی تو وہ نماز سے مانع نہین ہے۔ حسن نے کہا کہ نہین مانع ہے جب تک فاحش نہو انتہی۔ اور یہ مقتضی ہے کہ قے کی
نجاست خفیفہ ہے ولیکن یہ اشکال سے خالی نہین کیونکہ کچھ خلاف و تعارض نہین ہے ہان یہ ہو سکتا ہے کہ حکم مسئلہ اس صورت
پر محمول کیا جاوے کہ کھانا و پانی اسی وقت قے کر دیا بنابرین کہ جب ایسی قے فاحش ہوئی تو گمان پر غالب ہوا کہ مانع جواز کی
اسمین نجاست آگئی ہے اور فاحش نہونے کی صورت مین اس سے کم ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ اصح وہی ہے جسکی تصحیح معراج الدرایہ
مین ہے واللہ اعلم۔ اور سوتے آدمی کے پیٹ سے چڑھکر منہ سے جو رال بہے اگر زرد ہو یا بدبو ہو تو شیخ ابو نصر رح کے نزدیک
قے سے لاحق کی گئی ہے اور ابو اللیث کے قول مین مانند بلغم کے ہے۔ الفتح۔ اور تجنیس مین ہے کہ رال کسی طرح کی ہو پاک ہے اور اسی پر
فتوی ہے۔ الطحطاوی اور اسی کو در مختار مین لیا ہے اور کہا کہ برخلاف اس پانی کے جو مردہ کے منہ سے بہے کہ وہ نجس ہے۔ اور
لکھا کہ پیپ کا حکم مانند خون کے ہے یعنی پیپ اگر خون سے زائد یا برابر ہے تو ناقض وضوء ہے ورنہ نہین اور لکھا کہ رینٹ سے ملنا
تھوک کے ملنے کے مانند ہے یعنی اگر رینٹ سے خون یا پیپ ملا ہو تو وہی حکم ہے جو تھوک سے خون ملنے کا ہے۔ پھر واضح ہو کہ
خروج سے وضوء ٹوٹنے کے مسائل تو مذکور ہوئے ولیکن صرف داخل ہونے سے نقض تو دخول حشفہ ہے اور رہا قولہ علیہ السلام
توضأوا مما مست النار۔ یعنی جس چیز کو آگ نے مس کیا اس سے وضوء کرو۔ رواہ مسلم تو آگ کا پکا کھانے سے وضوء ہے ولیکن
یہ منسوخ ہے۔ محی السنہ نے کہا کہ بحدیث ابن عباس رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کا دست یعنی پکا ہوا کھایا پھر نماز
پڑھی اور وضوء نہ کیا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اقول اور یون ہی حدیث سوید بن نعمان رض جسمین ستو کھانے سے صرف کلی کی اور
وضوء نہ کیا۔ کما رواہ البخاری۔ ولیکن وارد ہوتا ہے کہ جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک نے حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے پوچھا کہ ہم بکری کے گوشت سے وضوء کرین فرمایا کہ چاہے وضوء کر اور چاہے نہ کر۔ پوچھا کہ ہم اونٹ کے گوشت
سے وضوء کرین فرمایا کہ ہان اونٹ کے گوشت سے وضوء کر الحدیث رواہ مسلم۔ پس حدیث ابن عباس رض سے اونٹ کے
گوشت سے نسخ نہین ثابت ہوتا ہے ہان حدیث جابر رض کہ کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء
مما مست النار۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو باتون مین سے آخری بات یہ ٹھہری کہ آپ نے وضوء ترک کیا
اس سے جسکو آگ نے مس کیا ہو۔ سیوطی رح نے اسکو ازہار متناثرہ مین احادیث متواترہ سے شمار کیا پس یہ البتہ صالح
ہے مگر از انجا کہ یہ عام ہے اور اونٹ کے گوشت سے وضوء خاص ہے اور وہ قولی و مرفوع اور صحیح کی حدیث ہے اور یہ فعلی و اخبار
صحابی و غیر صحیحین کی حدیث ہے ولیکن جمہور کے نزدیک اونٹ کے گوشت سے وضوء واجب نہین ہے پس مستحب یہ کہ اس سے
وضوء کر لیا جاوے واللہ اعلم و آخر فصل مین آویگا۔ رہا نواقض مین حالت متوہمی تو اس قسم سے مباشرت فاحشہ کا ذکر ہوا
اور اسی قسم سے نوم یعنی خواب از راہ حکم شرعی کے ناقض ہے کما فی العینی۔ بحدیث علی رضی اللہ عنہ گرہ بند چوتڑ کی دونون
آنکھین ہین پس جو کوئی سو جاوے وہ وضوء کرے۔ رواہ ابوداؤد۔ جب آنکھ سوئی تو گرہ کھل گئی رواہ الدارمی عن معاویہ
و بحدیث ابن عباس کہ وضوء اسپر جو کروٹ سے سویا کیونکہ جب کروٹ سے لیٹا تو اسکے مفاصل ڈھیلے ہو گئے رواہ الترمذی
و ابوداؤد۔ لہذا امام مصنف رح نے نواقض مین بیان فرمایا۔ **والنوم مضطجعا**۔ اور وضوء توڑتی ہے نیند جبکہ کروٹ

ٹیک دیکر دیا پس جب استناد ایسا ہو کہ اگر سند کو نکال دین تو وہ گر پڑے تو ایسی استناد سے استرخار کامل ہو جائیگا لیکن نہ گرنے سے کچھ وہم نہ کرو۔ غیر ان السند یمنعہ من السقوط۔ صرف اتنی بات ہو کہ جس چیز پر ٹیک ہو وہ اسکو گرنے سے روکے ہو۔ ف۔ تم نہین دیکھتے کہ اسکی حالت بالکل ویسی ہو جیسے زمین پر مضطجع کے نیچے زمین ہو اگر زمین نیچے سے غائب کر کے گرا دی جاوے تو وہ بھی گر پڑے پس جبکہ نقض وضو کا مناط پورے استرخار پر ہو تو یہان بھی نقض لازم آیا تو یہ مسئلہ اگرچہ مبسوط مین مذکور نہین بلکہ طحاوی رح نے ذکر کیا ہو جیسا کہ نہایہ مین ہو ولیکن درایت کے ساتھ مستنبط ہو لہذا قدوری مین اسے اہل درایت نے اسکو اختیار کیا ہو اور یہی اولی ہو اور اسی کو تاج الشریعہ نے لیا ہو بالجملہ کمال استرخار سے یہ صورتین نیند کی نواقض وضو ہین۔ بخلاف حالۃ القیام والقعود والرکوع والسجود۔ برخلاف اسکے سونا بحالت قیام و قعود و رکوع و سجود کے۔ ف۔ یعنی کھڑے و بیٹھے و رکوع کی ہیئات و سجود کی ہیئات پر سونا نقض نہین کرتا۔ فی الصلوۃ۔ خواہ نماز مین ہو۔ او غیرہا ہو الصحیح۔ اور خواہ غیر نماز مین ہو یہی صحیح ہو۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہو۔ ع۔ پس ابن شجاع کا قول صحیح نہ ہوا کہ ہیأت حالت نماز مین نقض نہین اور غیر نماز مین نقض ہو کیونکہ ظاہر الروایہ مین دونون مین فرق نہین ہو۔ لان بعض الاستمساک باق اذ لو زال لسقط فلم یتم الاسترخاء۔ اسلیے کہ ان حالات نوم مین کچھ استمساک باقی رہگیا ہو کیونکہ اگر استمساک بالکل زائل ہو جاتا تو وہ ضرور گر پڑتا اور جب کچھ باقی رہا تو استرخار پورا نہ ہوا۔ ف۔ پس وضو نہین ٹوٹیگا کیونکہ جبکہ قائم مقام خروج کے نہو گی غایت یہ کہ اسوقت خروج ریح وغیرہ مین کچھ شک ہو اور وضو ہونا یقینی تھا تو شک سے یقین نہین مٹایا جائیگا۔ مع۔ قائم و قاعد کی نیند اگرچہ زمین پر یا محمل مین ہو اور راکع و ساجد کی نیند اگرچہ نماز مین کسی طرح ہو وضو نہین توڑتی اور یہی حکم نماز سے خارج ایسی نیند کا ہو سوائے ہیأت ساجد کے کہ خارج نماز مین یہ شرط ہو کہ اپنی ہیأت مسنونہ پر ہو کہ پیٹ کو رانون سے اٹھائے اور بازو کو پہلو سے ہٹائے ہو اور اگر یہ ہیأت نہو تو وضو ٹوٹ جائیگا۔ الفتح والبحر۔ پھر واضح ہو کہ جن صورتون مین نیند سے وضو نہین ٹوٹتا ہو تو ظاہر الروایۃ مین یہ فرق نہین کہ متوضی بوجہ غلبہ نیند کے سو گیا ہو یا عمداً سو گیا ہو بہر صورت وضو نہین ٹوٹیگا اور یہی صحیح ہو۔ المحیط۔ پھر جو کچھ دلیل مذکور ہوئی یہ قیاس ہو لہذا مصنف رح نے فرمایا۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام لا وضوء علی من نام قائما او قاعدا او راکعا او ساجدا انما الوضوء علی من نام مضطجعا فانہ اذا نام مضطجعا استرخت مفاصلہ۔ اور اصل اس باب مین یہ حدیث ہو کہ نہین وضو اسپر جو سویا کھڑے یا بیٹھے یا ہیأت رکوع یا ہیأت سجود مین۔ وضو تو اسی پر ہو جو مضطجع سویا کیونکہ جب وہ مضطجع سویا تو اسکے جوڑ بند ڈھیلے پڑ گئے۔ ف۔ زیلعی نے کہا کہ یہ الفاظ غریب ہین اور ابو داؤد و ترمذی نے ابن عباس سے روایت کی کہ مین نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ سجدہ مین سو گئے حتی کہ سونے کی آواز غلیظ یا نفخ مین نے سنی پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے تو مین نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ تو سو گئے تھے فرمایا کہ وضو نہین واجب ہوتا مگر اسپر جو کروٹ سووے کیونکہ جب اسنے اضطجاع کیا تو اسکے مفاصل ڈھیلے پڑ گئے۔ انتہی۔ اسکو امام احمد و طبرانی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا اور اکثرون نے حدیث کو ضعیف اور راوی ابو خالد و الدالانی یزید بن عبد الرحمن پر جرح کی ہو اور ابن جریر طبری رح نے اسکو صحیح کہا اور ابو خالد کی نسبت فرمایا کہ وہ عدالت و امانت سے حدیث کو مرفوع روایت کرتا ہو اور ابن عدی نے اسکو مہدی بن ہلال عن ابی ہریرہ رض مرفوع کیا اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کیا اور ابو خالد راوی کی نسبت یحیی بن معین و احمد و نسائی نے کہا کہ مضائقہ نہین ہو ابو حاتم نے کہا کہ صدوق ثقہ ہو۔ ابن عدی نے کہا کہ اسکی احادیث حسان ہین۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ شیخ سیوطی رح نے بدور سافرہ مین ابو خالد کی توثیق پر تصریح کی ہو سو بالجملہ جو کچھ بیان کیا اگر تو اسکو تامل سے دیکھے تو تیرے نزدیک یہ حدیث درجہ حسن سے اتر تی نہین ہو اور اگر یہ بھی نہ ہو

تو ہم بیان کر چکے کہ خالی نیند کچھ وضوء توڑنے والی نہیں ہے بلکہ مظنہ حدث ہے تو جس نیند میں حدث کا مظنہ ہو وہ قائم مقام
حدث ہے یہی استدلال کافی ہے - مف - چند حدیث میں سجدہ میں سوتے ہوئے کی فضیلت وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ ملائکہ پر
اسکی طاعت جسم سے فخر فرماتا ہے اور یہ بلا وضوء نہیں تو رکوع مثل قیام اعلیٰ ہے - م - اگر سجدۂ تلاوت و سجدۂ شکر میں سویا
تو وضوء نہ ٹوٹا کیونکہ نماز وخارج نماز برابر ہے جیسا کہ تصحیح ہو چکی اور سجدہ سہو میں بدرجہ اولیٰ نہ ٹوٹا اور اسمین جو اختلاف روایات
نقل کیا جاتا ہے اسکے غلط ہونے کا حکم دینا چاہیے - مف - اگر بیٹھے سویا اور جھک جھک پڑتا ہے جسمین بسا اوقات اسکی
مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہے تو حلوائی رح نے کہا کہ ظاہر مذہب میں وضوء نہیں ٹوٹیگا قاضیخان - مراد اونگھ ہے - الفتح
اگر بیٹھے سویا پھر منہ کے بل یا کروٹ گرا اگر فوراً جاگ گیا تو وضوء نہ ٹوٹا اور اگر سوتا ٹھہر کر جاگا تو ٹوٹ گیا - التبیین - اور اسی پر
فتوی ہے کما فی الخلاصہ - اور حلوائی رح نے فرمایا کہ ظاہر مذہب ابو حنیفہ رح یہ ہے کہ اگر مقعد زمین سے زائل ہونے سے پہلے جاگا
تو نہ ٹوٹا اور اگر بعد کو جاگا تو ٹوٹا - کہا گیا کہ یہی معتمد ہے - الفتح - اور اگر چار زانو سویا وضوء نہ ٹوٹا - اسی طرح اگر تورک اسطرح کیا کہ
دونوں پاؤں ایک جانب پھیلائے اور چوتڑوں کو زمین پر لگایا تو نہ ٹوٹا - الخلاصہ - ننگی پیٹھ کے چوپایہ پر سوار سویا اگر وہ ہموار
زمین یا چڑھاؤ پر جاتا تو نہ ٹوٹا اور اگر وہ اتار پر جاتا تو وضوء ٹوٹا المحیط - یعنی سوار جھکیگا تو چوتڑ اسکی پیٹھ سے اٹھ جاوینگے - م -
اگر پیٹھ پر زین یا پالان ہو تو وضوء نہ ٹوٹیگا - اگر تنور پر اسکے اندر پاؤں لٹکائے سویا تو حدث ہے قاضیخان - سو تھی معتوہ
ہو گیا یعنی عتہ طاری ہوا کہ عقلی کاموں و باتوں میں بیوقوفی آگئی تو وضوء نہ ٹوٹا البحر - حلوائی رح نے فرمایا کہ کروٹ سے
لیٹے اونگھ جانے کا ذکر نہیں ہے اور ظاہر یہ کہ حدث نہیں کیونکہ نوم قلیل ہے الفتح - اور ابو علی رازی و ابو علی دقاق نے
کہا کہ اگر اپنے پاس کی عام باتیں نہ سمجھتا ہو تو حدث ہے اور اگر ایک دو کے سوائے سب سمجھتا ہو تو حدث نہیں - فع -
ولیکن مبسوط میں سمجھنے کی شرط نہیں کی بلکہ سننے پر اکتفا ہے چنانچہ کہا کہ حالت اضطجاع یعنی کروٹ لینے میں اونگھنا دو حال
سے خالی نہیں یا خفیف ہوگا یا ثقیل ہوگا اگر ثقیل ہے تو حدث ہے ورنہ حدث نہیں ہے اور خفیف و ثقیل میں فرق یہ کہ
جو اسکے پاس کہا جاتا ہے اگر اسکو سنتا ہے تو اونگھ خفیف ہے اور اگر اسپر عامہ اقوال مخفی ہوتے ہیں جو اسکے پاس کہیگا تو
ثقیل ہے المحیط - ایسا ہی فتوی شمس الائمہ منقول ہے الذخیرہ - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سونا ناقض وضوء و حدث
نہیں تھا لقولہ علیہ السلام تنام عینای ولا ینام قلبی - میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا قلب نہیں سوتا ہے - نووی رح
وغیرہ نے کہا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے تھا کہ آپ کا وضوء کروٹ لیٹنے سے نہیں ٹوٹتا تھا اور اسمین
احادیث صحیحہ ہیں - ابن القطان رح نے کہا کہ فقہاء نے اجماع کیا کہ نوم قلیل ناقض وضوء نہیں لیکن مزنی رح نے خلاف
کیا ہے اور اجماع کیا کہ کروٹ کی نیند ناقض وضوء ہے - شافعی کے اقوال میں سے صحیح یہ کہ اگر مقعد کو کسی چیز سے روک کر
سویا تو ناقض نہیں خواہ نماز ہو یا غیر نماز ہو خواہ خواب دراز ہو یا نہو - نووی رح نے کہا کہ یہی صواب ہے - مالک رح کے
مذہب میں خواب طویل ثقیل وضوء توڑتا ہے بلا خلاف اور خواب کوتاہ خفیف نہیں توڑتا یہی معروف ہے اور خفیف اگر دیر تک
ہو تو وضوء مستحب ہے - مع - سوضح ہو کہ جیسے نیند غفلت ہے مظنہ حدث سے حدث کے قائم مقام ہے یونہی اغماء و جنون ہیں
اور فرق دونوں میں یہ کہ اغماء میں عقل مغلوب ہو جاتی ہے اور جنون میں عقل مسلوب ہو جاتی ہے پس یہ دونوں بھی
حدث ہیں لہذا امام مصنف رح نے نواقض وضوء میں شمار کیا - والغلبۃ علی العقل بالاغماء - اور ناقض وضوء ہے
غلبہ ہو جانا عقل پر بوجہ اغماء کے - ف - مطلق اغماء کو ناقض نہیں کہا کیونکہ فتور اعضاء سے سہو کو بھی اغماء کہتے ہیں
بلکہ ناقض وہ اغماء کہ دماغ پر بخار و بلغم کا چڑھنے کے چھا جانے سے عقل مغلوب ہو جاوے - جب یہ بلغم دفع ہوا تو ٹھیک
ٹھیک ہو جاتا ہے - عینی رح نے کہا کہ انبیا علیہم السلام پر اغماء جائز ہے - اور در مختار میں کہا کہ انبیا علیہم السلام کا اغماء

وغشی کیا اُنکا وضوء توڑتی ہو تو مبسوط کا ظاہر کلام یہ کہ ہان توڑتی ہو انتہی اور مین کہتا ہون کہ اغماء اگر جذب بعالم قدس
پر جوارح کر ہو ناقض ہو اور اگر مواد بلغمیہ کی کثرت جس سے اعضاء مین فتور ایسا ہو کہ ریاح وغیرہ بے اختیار خارج ہوئے
معیوب ہونے سے انبیاء علیہم السلام پر جائز نہین ہو۔ ماوردی رح نے حاوی مین کہا کہ اغماء کے ساتھ اگر انزال ہوتا ہو
واجب ہوگا اور کبھی انزال نہوتا ہو تو واجب نہین اور نووی رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ ہر حال مین غسل مستحب ہو کما فی العینی۔
غشی بھی اغماء کی قسم سے ناقض ہو۔ والجنون۔ اور جنون ناقض وضوء ہو۔ ف کچھ اسوجہ سے نہین کہ اسکو استرخاء ہوتا
ہو کیونکہ وہ تو تندرست سے زیادہ سخت قوی ہوجاتا ہو بلکہ اسوجہ سے کہ وہ تمیز سے خارج اور نجاست وغیرہ کی کچھ پروا
نہین کرتا تو وہ جملہ احوال مین حدث ہو کما فی مبسوط شیخ الاسلام۔ مع۔ اور اغماء مین البتہ علت استرخاء ہو۔ لانہ فوق
مضطجعا فی الاسترخاء۔ کیونکہ اغماء تو مفاصل ڈھیلے کرنے مین کروٹ نیند سے بڑھکر ہو۔ والاغماء حدث فی الاحوال
کلہا۔ اور اغماء جملہ حالات مین حدث ہو۔ ف خواہ کھڑے ہو یا بیٹھے ہو خواہ رکوع کی ہیات مین یا سجود مین خواہ نماز
مین یا خارج ہو۔ وہو القیاس فی النوم۔ اور قیاس تو نیند مین بھی یہی تھا یعنی جملہ احوال مین ناقض ہوتی۔ الا انا
عرفناہ بالاثر۔ لیکن ہم نے نیند کو نص حدیث سے جان لیا۔ ف اور بعد نص موجود ہونے کے قیاس نہین جاتا ہو
اگر کہا جاوے کہ اچھا پھر اغماء کو نیند پر قیاس کر کے تفصیل کر دو حالانکہ تم اغماء کو ہر حال مین ناقض کہتے ہو لہذا جواب دیا کہ نیند
تو کمزور ہو۔ والاغماء فوقہ فلا یقاس علیہ۔ اور اغماء اس سے اوپر یعنی قوی ہو تو اغماء کو نیند پر قیاس نہ کیا جائیگا۔ ف
اغماء توڑتا ہو وضوء کو خواہ کم ہو یا زیادہ ہو اور یہی حکم جنون وغشی ونشہ کی بیہوشی کا ہو اور یہان نشہ سے اسقدر مراد ہو کہ مرد کو
عورت سے امتیاز نہ کرے یہی بعض مشائخ کا قول اور اسی کو صدر شہید حسام الدین نے اختیار کیا اور صحیح یہ کہ جو شمس الائمہ
حلوانی سے منقول ہو کہ اُسکی بعضی رفتار مین لڑکھڑاہٹ ہو کذا فی الذخیرہ یہی صحیح ہو شرح وقایہ۔ وفی الفتح عن المجتبیٰ اسکی رفتار
مین اِدھر اُدھر جھکاؤ ہو یہی صحیح ہو۔ واخذہ الدر وفی العینی اسکی رفتار مین اختلال ہو۔ ظاہر مذہب شافعی رح ہمارے مانند ہو
مع۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک منجملہ نواقض کے قہقہہ ہو یعنی ٹھٹھا جسکو خود سنے اور پاس والے سنین اور ضحک یعنی ہنسی
جسکو خود سنے اور پاس والے نہ سنین اور تبسم مسکرانا جسکو نہ خود سنے اور نہ پاس والے سنین کذا فی الذخیرہ لہذا امام مصنف
رح نے نواقض وضوء مین عطف کیا۔ والقہقہۃ۔ اور نواقض وضوء مین قہقہہ ہو۔ ف قہقہہ مصلی کا جو بالغ ہو تا یہکانی کہ
اگرچہ عورت ہو اور قہقہہ بسہو ہو۔ د ف۔ بیدار ہو۔ ت ع۔ فی صلوٰۃ ذات رکوع وسجود۔ ایسی نماز مین قہقہہ مارے جو
رکوع وسجود والی ہو۔ ف اگرچہ حکما نماز مین ہو۔ ت۔ پس قہقہہ کے مسئلہ مین یہ قیود ہین پس جاننا چاہیے کہ قہقہہ خارج
نماز مین وضوء نہین توڑتا فتاوی قاضیخان اور ہر نماز رکوع وسجود والی مین قہقہہ ہمارے نزدیک نماز و وضوء دونون باطل کرتا ہو
المحیط۔ خواہ عمدا ہو یا بھولے سے ہو۔ الخلاصہ۔ حالت نماز یاد کی حالت ہو تو بھول سے معذور نہوگا۔ الفتح۔ اور ضحک نماز کو باطل
کرتا و وضوء نہین توڑتا ہو اور تبسم نماز و وضوء کچھ نہین توڑتا اور اگر سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ ہو تو جسمین قہقہہ کیا وہ باطل ہوگی
وضوء نہین ٹوٹتا قاضیخان۔ طفل کا قہقہہ حالت نماز مین وضوء نہین توڑتا المحیط۔ سوتے مین نماز مین قہقہہ کی روایت اصول مین نہین
کما فی فتاوی مرغیتانی رح۔ اگر سوتے ہوئے نماز مین قہقہہ کیا تو صحیح یہ کہ نہ وضوء توڑے نہ نماز باطل کرے۔ التبیین وذخیرہ یہی صحیح ہو
الفتح۔ اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الدر۔ اور حاکم ابو محمد کوفی نے کہا کہ نماز و وضوء دونون باطل ہوئے اور اسی کو عامہ متاخرین نے
احتیاطا لیا ہو المحیط۔ صلوٰۃ مظنونہ مین اگر قہقہہ کیا تو اصح یہ کہ وضوء ٹوٹ گیا الظہیریہ وع۔ اور نماز ذات رکوع وسجود سے یہ مراد کہ اصل
مین رکوع وسجدہ ہو الفتح پس نماز جنازہ خارج ہو گئی کہ اسمین قہقہہ سے نماز گئی نہ وضوء مع۔ اور اگر ایسی نماز مین قہقہہ کیا
جسکو عذر مرض سے اشارہ سے پڑھتا ہو یا سواری پر نفل کو اشارہ سے یا عذر کی وجہ سے فرض کو بھی اشارہ سے پڑھتا ہو

۷ بیان نواقض وضو از جنون و اغماء و نشہ و قہقہہ

وہ وضوء بھی ٹوٹ گیا - صح - اگر شہر کے باہر جا کر پھر قبل میں قہقہہ کیا تو بالاتفاق وضوء ٹوٹتا اور اگر دشمن سے بھاگتے میں نماز میں
ایماء کیا اور قہقہہ کیا تو بالاتفاق ٹوٹتا ہے ع - اقول چاہیے کہ دشمن سے خوف کے مانند درندہ وغیرہ کا بھی حکم ہو م - اور قہقہہ
تیمم کو باطل کرتا ہے جیسے وضوء کو باطل کرتا ہے اور غسل کی طہارت کو باطل نہیں کرتا - اور کہا گیا کہ غسل کے ضمن میں جو وضوء کی طہارت
بھی وہ باطل ہو جاتی ہے پس اگر غسل کرنے والے نے بعد غسل کے نماز میں قہقہہ کیا تو نماز گئی اور اسکو جائز نہیں کہ اسکے بعد
بغیر نئے وضوء کرنے کے نماز پڑھے - المحیط - اور یہی صحیح ہے - التاتارخانیہ وکذا فی الفتح - یہ خلاف اس وضوء میں جو نہانے کے ضمن
میں حاصل ہو گیا تھا بدون نیت کے اور اگر وضوء کر کے غسل کیا ہو تو یہ مستقل وضوء ہے قہقہہ سے باطل ہوگا - م - ط - اگر نماز میں
بے اختیار حدث ہو گیا اور مصلی نے پھر کر وضوء کیا تاکہ باقی نماز تمام کرے تو وہ حکماً نماز کے اندر ہے پس بعد وضوء کے
قہقہہ کیا تو اس میں دو روایتیں ہیں - الفتح - یعنی محیط میں ہے کہ وضوء ٹوٹ جائیگا - اور فتاویٰ مرغینانی میں ہے کہ نہیں ٹوٹیگا - مع -
اور اگر قعدہ اخیرہ یعنی قدر تشہد کے بعد یا سجود سہو میں قہقہہ کیا تو وضوء ٹوٹ گیا - کما فی المحیط - معف - اور اگر سلام کے وقت عمداً
قہقہہ کیا تو وضوء گیا نماز نہیں - کما فی الشرنبلالیہ اور یہ مفید ہے کہ اگر عمداً نہو تو نماز بھی باطل ہوگی - م - اور اگر اس حالت میں امام نے
قہقہہ کیا پھر قوم نے قہقہہ کیا تو امام کا وضوء گیا اور مقتدیوں کا نہیں کیونکہ امام کے قہقہہ سے مقتدین نماز سے باہر ہو گئے تھے
برخلاف اسکے اگر امام نے سلام پھیرا بعد کو مقتدیوں نے قہقہہ کیا تو مقتدیوں کا وضوء باطل ہوا اور خلاصہ میں کہا کہ اصح یہ کہ
مقتدیوں کا وضوء نہیں باطل ہوا - الفتح - اگر نماز میں حدث ہوا اور پھر کر بناء کرنے کو وضوء کیا و لیکن مسح کرنا سر یا موزہ کا بھول
گیا پھر نماز شروع کر کے قہقہہ کیا تو وضوء نہیں ٹوٹا کیونکہ بغیر اس طہارت کے نماز پڑھنے سے نماز باطل ہوئی تو قہقہہ نماز کے
باہر ہوا جو ناقض وضوء نہیں اور اگر نماز شروع کرنے سے پہلے قہقہہ کیا تو وضوء ٹوٹ گیا - کما فی الدر - بالجملہ بوجہ حدیث کے ہم
قیاس ترک کرتے اور کہتے ہیں کہ قہقہہ بشرائط مذکورہ ناقض وضوء ہے - والقیاس انہا لاتنقض - اور قیاس یہ ہے کہ قہقہہ
ناقض نہو - وہو قول الشافعی - اور یہی قیاسی قول امام شافعی رح کا ہے - ف - اور یہی قول امام مالک واحمد وابو ثور و
داؤد کا اور حضرت ابن مسعود و جابر رضی اللہ عنہما سے اور عروہ و قاسم و سعید بن المسیب و ابو بکر بن عبد الرحمن و خارجہ بن زید و مکحول
و سلیمان بن یسار سے مروی ہے ع - لانہ لیس بخارج نجس ولہذا لم یکن حدثا فی صلوٰۃ الجنازۃ و سجدۃ التلاوۃ وخارج
الصلوٰۃ - کیونکہ یہ شئ یعنی قہقہہ کوئی نجس نکلنے والی چیز نہیں ہے جو ناقض ہوتی ہے اور اسی واسطے یہ قہقہہ نماز جنازہ میں اور
سجدہ تلاوت میں اور نماز سے باہر حدث نہیں ہوا - ف - اگر خارج نجس ہوتا تو ہر صورت میں حدث ہوتا - ولنا قولہ
علیہ السلام الا من ضحک منکم قہقہۃ فلیعد الوضوء والصلوٰۃ جمیعا - اور ہماری حجت یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے لوگوں کو خبردار کیا کہ جو شخص تم میں سے قہقہہ سے ہنسا تو وہ وضوء و نماز دونوں کو اعادہ کرے - ف - حدیث
قہقہہ کو چند صحابہ رضی اللہ عنہم نے مرفوع روایت کیا اور طبرانی رح نے ابو العالیہ رح سے روایت کی کہ ابو موسی اشعری رض
نے کہا کہ اس درمیان میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھاتے تھے کہ ایک شخص آیا اور مسجد کے گڑھے میں گر پڑا
اور اسکی آنکھوں میں ضعف نظر کی بیماری تھی تو نماز میں بہت لوگ ہنس پڑے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان
لوگوں کو جو ہنسے تھے وضوء و نماز اعادہ کرنے کا حکم دیا - بیہقی نے اسکو خلافیات میں ذکر کر کے اسطرح معلول کیا کہ جماعت
ثقات نے اسکو ابو العالیہ سے مرسل روایت کیا ہے - ع - یہ حدیث مسند و مرسل دونوں طرح مروی ہے اور جماعت اہل حدیث
نے اسکے مرسل باسناد صحیح ہونے کا اقرار کیا ہے اور مدار مرسل کا ابو العالیہ پر ہے اگرچہ اسکو حسن بصری و ابراہیم نخعی وغیرہ
نے بھی روایت کیا مگر ان سبھوں نے ابو العالیہ سے سنا ہے پھر جب مرسل صحیح ہوئی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے تو
ضرور ہم کو کہنا چاہیے کہ وضوء ٹوٹ گیا اور ابو العالیہ ثقات تابعین سے ہیں اور مسند یہ حدیث کئی صحابہ رضی اللہ عنہم سے

مروی ہے ازانجملہ اسلم اسناد جو ابن عدی نے کامل میں بقیہ بن الولید کے طریق سے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اور [illegible]
میں اور تدلیس کی جرح یہاں دفع ہے کیونکہ بقیہ رح نے صاف کہا کہ ہم سے عمرو بن قیس نے حدیث بیان کی۔ م‍ف۔ اور عجب کہ
ابن الجوزی نے تحقیق میں امام احمد سے نقل کیا کہ مرسل و حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں حالانکہ یہاں تو بھی مرسل
وہ مسند بھی جید ہے ترک کر کے قیاس کو لیا اور امام مالک کے نزدیک بھی مرسل حجت ہے۔ اقول اور یہاں تو مسند بقیہ بن الولید
ہے اور یہ صحیح مسلم کے راویوں میں سے صدوق ہے۔ بیہقی رحمہ اللہ نے شافعی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ اگر نماز میں قہقہہ
کی حدیث صحیح ہو جاوے تو میرا بھی قول ہے۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ قہقہہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں
ہے۔ ذہبی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس میں کوئی خبر ثابت نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مرسل اگر کسی دوسرے
مسند روایت ہو تو اسکے موافق کیا جاوے اور یہ حدیث مرسل و مسند دو طریق سے ثابت ہوئی تو شافعیہ کا یہی قول ہونا چاہیے
ابن حزم نے کہا کہ شافعیہ و مالکیہ پر بھی لازم ہے کیونکہ شدت تواتر سے وہ حد مراسیل سے خارج ہے۔ میں کہتا ہوں کہ
حنابلہ پر بھی لازم کیونکہ وے تو خالی مرسل سے احتجاج کرتے ہیں۔ م‍ع۔ بالجملہ حدیث حجت ہے۔ وبمثلہ یترک القیاس
اور ایسی نص کے ہوتے ہوئے قیاس ترک کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں جائز ہے پس نص
کو لیا گیا و لیکن چونکہ اس نص میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے اور نہ کوئی علت ظاہر ہوتی ہے تو ایسے نص کو جہاں وارد ہے وہیں
رکھنا چاہیے۔ سوالاثر ورد فی صلوٰۃ مطلقۃ۔ اور یہ نص وارد ہوئی ہے صلوٰۃ مطلقہ میں۔ ف۔ یعنی نماز مع رکوع
و سجود والی میں جو کہ کامل نماز ہے فیقتصر علیہا۔ پس ایسی ہی مطلقہ نماز پر اقتصار کیا جائیگا۔ ف۔ پس حکم کو سوائے اسکے نماز
جنازہ و سجدۂ تلاوت و نماز طفل و نماز نائم کی طرف متعدی نہیں کر سکتے۔ اور حاصل جواب شافعی رح کے قیاس کا یہ ہے کہ ہاں
قیاس ہمارے نزدیک بھی یہی ہے کہ قہقہہ ناقص [illegible] نہ ہو و لیکن ہم نے ایک نص معروف جسکی اسناد مرسل صحیح و مسند حسن حجت پائی
تو خلاف قیاس جس مورد میں پائی اور وہ صلوٰۃ مطلقہ ہے اس مورد تک ہم نے قیاس ترک کیا اور باقی میں ہمارے نزدیک
بھی حکم بالقیاس ہے بخلاف اسکے کہ تم نے اس نص کو ترک کر کے وہاں بھی قیاس پر عمل کیا۔ پھر واضح ہو کہ اسمیں کچھ شبہہ نہیں
کہ احوط ہمارا مذہب ہے کیونکہ ہمنے نماز کو تکمیل کے ساتھ ادا کیا اور قہقہہ ایسی چیز ہے کہ خارج نماز اگرچہ ناقض وضو نہیں لیکن
بعض آثار و حدیث میں اسکی مذمت و اس سے ممانعت وارد ہے۔ والقہقہۃ مایکون مسموعا لہ ولجیرانہ والضحک مایکون
مسموعا لہ دون جیرانہ وہو علی ما قیل یفسد الصلوٰۃ دون الوضوء۔ اور قہقہہ وہ ہے جو آدمی کو خود سنائی دے
اور اسکے پاس والوں کو بھی سنائی دے۔ اور ضحک وہ کہ خود اسکو سنائی دے اور پاس والوں کو نہ سنائی دے اور ضحک بنا بر اس قول
کے جو کہا گیا ہے نماز کو فاسد کرتا ہے وضو کو نہیں۔ ف۔ اور تبسم کچھ بھی مفسد نہیں ہے اور طبرانی و ابو یعلی و دارقطنی نے حدیث جابر رض
روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز پڑھاتے تھے پس نماز میں تبسم فرمایا تو جب پھرے تو آپ سے تبسم کو پوچھا گیا
آپ نے کہا کہ میکائیل و بروایت طبرانی جبرئیل میری طرف سے گذرا اور اسکے بازو پر غبار تھا میرے مواجہ میں ہنسا تو میں نے
تبسم کیا الحدیث۔ پھر قہقہہ خواہ عمداً ہو یا بھولے سے ہو یا چوک کر ہو برابر ہے خواہ دانت کھلیں یا نہ کھلیں اور تیمم کو بھی توڑتا ہے
م‍ع۔ اب رہا پاک چیز کا بدن سے نکلنا اور اخراج وغیرہ کا بیان تو امام مصنف رح نے لکھا۔ والدابۃ تخرج من الدبر ناقضۃ
اور کیڑا جو مقعد کے اندر سے نکلتا ہے وہ وضو توڑتا ہے۔ ف۔ جیسے ریح و کنکریوں کا نکلنا ناقض ہے۔ ف۔ کیڑا جب
دبر سے نکلے تو حدث ہے اور اگر عورت کی فرج سے یا مرد کے ذکر سے نکلے تو بھی اور کنکریوں کا نکلنا بھی حدث ہے کذا فی
فتاویٰ قاضیخان۔ کیڑا جو سر زخم سے گرا ناقض نہیں المحیط۔ اور عرق مدنی جسکو رشتہ کہتے ہیں یعنی نہروا تو وہ بمنزلہ کیڑے کے ہے
پس اگر اس سے پانی بہے تو ناقض وضو ہے۔ الظہیریۃ۔ فان خرجت من راس الجرح۔ اور اگر کیڑا سر زخم سے نکلا

ف۔ یعنی سرا سے دبر کے کیڑے نکلے۔ او سقط اللحم منہ لا ینقض۔ یا زخم سے گوشت گر پڑا تو یہ کوئی ناقض نہیں ہے
والمراد بالدابۃ الدودۃ۔ دابہ سے مراد کیڑا ہے۔ وہذا لان النجس ما علیہا۔ اور یہ حکم وضو نہ توڑنے کا اس جہت سے
ہے کہ نجس تو اسی قدر ہے جو کیڑے پر ہے۔ ف۔ کیونکہ خود کیڑا تو نجس نہیں ہے بس جو اسپر لگا وہی نجس لگ گیا۔ وذلک قلیل۔ اور
یہ نجاست بہت قلیل ہے۔ ف۔ ولیکن سبیلین میں قلیل وکثیر سب ناقض ہوتی ہے جب خروج ہوا اور غیر سبیلین میں اس قدر کہ
سیلان متحقق ہو لہذا دونوں میں فرق ہوا۔ وہو حدث فی السبیلین۔ اور وہ حدث ٹھہرا سبیلین میں۔ ف۔ چنانچہ
دبر سے دابہ نکلنے میں نقض کا حکم دیا اور سبیلین مقام پیخانہ وپیشاب دونوں ہے تو فرج عورت و ذکر مرد سے بھی ناقض ہے چنانچہ
قاضیخان سے صحیح گذرا۔ دون غیرہما فاشبہ الجشاء والفساء۔ اور غیر سبیلین میں یہ حدث نہ ٹھہرا تو مشابہ ہوگیا
ڈکار و پانی کی پھسکار کے۔ ف۔ یعنی سبیلین میں گویا پانی کی پھسکار اور ناقض ہے اور غیر سبیلین میں گویا ڈکار بدبودار ہے
اگر کہا جاوے کہ غیر سبیلین میں قلیل سے خروج متحقق نہیں ہوتا ہے اور جب نکلنا تم نے مان لیا تو وہ حدث مانند سبیلین کے ہے
جواب یہ کہ خروج جو مدار حکم ہے یعنی سیلان وہ نہیں پایا گیا تو یہ خروج بمعنی ظہور رہا تو حدث نہیں ہوگا۔ الہدایہ عن الکافی
اگر دبر کے یا فرج و ذکر کے نکلے کیڑے کو پانی میں ڈال دیا تو پانی پاک نہیں رہا اور اگر زخم کے کیڑے یا زخم سے گرے گوشت
کو پانی میں ڈالا تو پاک رہا اس سے طہارت جائز ہے۔ م۔ امام تمرتاشی رح نے ذکر کیا کہ بکر رح نے فرمایا کہ اختلاف ہے کہ
ریح خود نجس ہے یا نجاست پر مرور سے نجس ہوتی ہے اور نتیجہ خلاف اس صورت میں کہ بھیگا پاجامہ پہنے ہے اور اس وقت
ریح خارج ہو فی النہایہ۔ امام مصنف رح کے نزدیک خود پاک ہے ع۔ مگر مقعد میں نجاست کی مجاورت سے نجس ہوئی
تو دبر کی ریح سے نقض ہے۔ بخلاف الریح الخارجۃ من القبل والذکر لانہا لا تنبعث عن محل النجاسۃ۔
بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج و مرد کے ذکر سے نکلے کہ وہ نجس نہیں کیونکہ وہ محل نجاست سے نہیں اٹھتی ہے۔
ف۔ یعنی ریح فرج و ریح ذکر ناقض نہیں ہے فی الجوہرۃ ہو الصحیح۔ پس محل نجاست تو دبر ہے لہذا فرج میں دبر سے آنے کی
راہ نہیں ہے۔ حتی لو کانت المرأۃ مفضاۃ یستحب لہا الوضوء لاحتمال خروجہا من الدبر۔ حتی کہ اگر ایک عورت
مفضاۃ ہو یعنی کسی جہت سے اسکی فرج و مقعد کے درمیان کی جھلی پھٹکر درمیان میں راہ ہو گئی ہو تو ایسی عورت کی جب
فرج سے ریح نکلے تو اسکو وضو کرنا مستحب ہے کیونکہ احتمال ہے کہ ریح اسکے دبر سے نکلی ہو۔ ف۔ اور واجب اس لیے
نہیں کہ یقین نہیں ہے اور وضو کا ہونا متیقن ہے تو ٹوٹ جانے کا حکم بھی یقینی دلیل سے ہو سکتا ہے نہ خالی احتمال سے۔
صحیح۔ اگر عورت مفضاۃ کو اسکے خاوند نے تین طلاق دیں پھر چاہا کہ حلالہ کے بعد نکاح کرے اس عورت نے دوسرے
شوہر سے نکاح کیا اور دوسرے شوہر نے اس سے دخول کیا تو یہ شوہر اول پر حلال نہ ہوگی جب تک کہ حمل نہ رہ جاوے
کیونکہ احتمال ہے کہ شاید وطی اس عورت کے دبر میں واقع ہوئی ہو نہ فرج میں کذا فی فوائد الظہیریہ ع۔ جب یہ احتمال ہے
تو ایسی عورت سے اسکے شوہر کو جماع کرنا حرام ہے الا جبکہ قاضیخان میں کہا کہ مگر اس صورت میں حلال ہے کہ بدون تعدی
کے اسکی فرج میں جماع ممکن ہو۔ الفتح۔ فرع۔ دیگر وضو و حدث میں شک ہوا اور پہلے دونوں میں ایک کا یقین تھا تو پچھلا
رہے گا کیونکہ دوسرے کی تائید ہو جاوے چنانچہ امام محمد رح سے روایت ہے کہ متوضی کو اپنا پائخانہ جانا معلوم ہوا اور قبل
نکلنے کے قضائے حاجت میں شک ہوا تو اسپر وضو واجب ہے۔ اگر وضو کرنے کے واسطے برتن بیٹھنے کا علم ہے اور قبل تمام
کے اسکو پورے کرنے میں شک ہوا تو اسپر وضو نہیں ہے۔ اگر ذکر سے بعض چیزیں یوں شک ہوا کہ پانی ہے یا پیشاب ہے
پس اگر پانی کے استعمال کا زمانہ قریب تھا یا بار بار ایسا ہوا تو رہنے دے ورنہ وضو کا اعادہ کرلے برخلاف اسکے
اگر کسی ایک پر اسکا گمان غالب ہو تو وہی رکھے۔ اگر یقین ہوا کہ متوضی کوئی عضو دھونا چھوڑ گیا ہے اور اسمیں شک ہے کہ

وہ کون عضو ہے تو جیح تو اسکے موافق پایا پاؤں دھووے کہ وہی آخری محل ہے الخ۔ اور اگر شک ہوا کہ ...
نہیں ہوا یا کپڑے کی طہارت میں یا جورو کو طلاق تو نہیں ہوئی یا مملوک باندی یا غلام آزاد تو نہیں ہوا تو ...
نہیں ہے کما فی الدرمن الاشباہ۔ غرضکہ شک و احتمال سے یقین کا زوال نہیں ہوتا ہے۔ عالمگیریہ۔ جو شخص ...
حدث کا شک کرے تو وضو پر ہے اور اگر حدث پر ہو اور طہارت میں شک کرے تو حدث پر ہے اور بیان ...
الخلاصہ۔ فان قشرت نفطۃ۔ اگر چھالے کا پوست اتارا۔ فسال منہا ماء او صدید او غیرہ۔ سو یہ نکلا ...
یا زرد پانی یا سوائے اسکے۔ ان سال عن راس الجرح نقض۔ پس اگر سر زخم سے بہ نکلا ہو تو وضو ٹوٹ جاتا ... کیونکہ
زخم سے خروج بسیلان پایا گیا۔ وان لم یسل لاینقض۔ اور اگر نہیں بہا تو ناقض نہوگا۔ وقال زفر ینقض فی الوجہین
اور زفر رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض وضو ہے۔ ف۔ خواہ نکل کر سر زخم سے بہے یا نہ بہے۔ وقال الشافعی
لاینقض فی الوجہین۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض نہوگا۔ ف۔ خواہ بہے یا نہ بہے۔ وہی مسئلۃ
الخارج من غیر السبیلین۔ اور یہ مسئلہ تو خارج از غیر سبیلین کی فرع ہے۔ ف۔ پس شافعی رح تو خارج از غیر سبیلین کو
ناقض ہی نہیں کہتے تو انکے نزدیک خواہ بہے یا نہ بہے کسی صورت میں ناقض نہیں ہے خواہ نجس ہو یا نہو۔ اور زفر رح ...
خارج نجس از غیر سبیلین کو ناقض کہتے ہیں لیکن سیلان کی شرط نہیں کرتے چنانچہ گذرا۔ لقولہ وکذا لایشترط السیلان اعتبارا
بالمخرج المعتاد۔ یعنی جیسے سبیلین میں خروج معتبر ہے سیلان شرط نہیں اسی طرح غیر سبیلین سے نجس نکلنے میں خروج معتبر ہے سیلان
شرط نہیں ہے تو چھالے سے پانی یا زرد آب یا کچ لہو نکلنے میں جب صرف خروج شرط ہے سیلان ضرور نہیں تو دونوں صورتوں میں
وضو ٹوٹ گیا اور ہمارے نزدیک سبیلین میں نجاست اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج ہو کر مخرج پر ظاہر ہوئی بخلاف غیر
سبیلین کے کہ وہاں جب اپنی جگہ سے بہے تو خروج اپنی جگہ سے ظاہر ہو تو سیلان ضرور ہے پس اس مسئلہ میں چھالا ...
سے سمجھا ہے اگر سر زخم پر چڑھ کر پانی یا زرد آب ڈھلکا تو ناقض ہے ورنہ ناقض نہیں ہے۔ فافہم۔ اور امام ابوحنیفہ رح سے ...
کیا جاتا ہے کہ اگر چھالے سے خالی پانی نکلا تو ناقض نہیں اگرچہ سیلان ہو۔ ع۔ یہ روایت ظاہرا صحیح نہیں کیونکہ یہ اسی
بنا پر ہے کہ یہ پانی نجس نہیں ہے اور یہ خلاف تحقیق ہے۔ وہذہ الاشیاء نجسۃ۔ اور یہ سب یعنی پانی و پیپ و کچ لہو وغیرہ نجس
ہیں۔ لان الدم ینضج فیصیر قیحا ثم یزداد نضجا فیصیر صدیدا ثم یصیر ماء۔ کیونکہ خون فاسد پکتا ہے پس کچ لہو ہو جاتا
پھر زیادہ پکتا ہے تو پیپ ہو جاتا ہے پھر وہ رقیق ہو کر پانی ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس نجس میں تغیر ایسے طریقہ سے نہوا ...
ہو جاوے مثلاً گوبر کی راکھ ہو تو وہ نجس ہی سا پس خروج نجس سے نقض ہوا۔ ہذا اذا قشرہا فخرج بنفسہ ...
اس صورت میں ہے کہ چھالے کو قشر کیا تو مواد نجس خود بخود نکلا ہے۔ واما اذا عصرہا فخرج بعصرہ فلاینقض لانہ مخرج
ولیس بخارج واللہ اعلم۔ اور اگر خود نہ نکلا بلکہ جب اس چھالے یا قرحہ کو دبا کر نچوڑا پس اسکے نچوڑنے سے مواد نکلا
تو وہ وضو نہیں توڑیگا کیونکہ وہ خارج نہیں بلکہ خارج کیا گیا ہے واللہ اعلم۔ ف۔ حاصل یہ کہ ناقض وضو تو خروج نجاست
ہے اور غیر سبیلین میں خروج کے معنی اپنی جگہ سے سیلان ہے پس جب قرحہ سے نجاست نے سیلان دکھایا تو ...
نہیں پھر اگر مرد متوضی نے اخراج کیا تو اس صورت میں آیا نقض وضو ہوگا یا نہیں تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ ...
میں نقض نہوگا کیونکہ مواد اخراج سے مخرج ہوا یعنی نکالا گیا اور خارج نہوا یعنی خود نکلنے والا نہوا اور ...
نجس ہے نہ مخرج نجس۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور علامہ شہزادہ امیر کاتب اتقانی رح نے اپنی شرح غایۃ البیان میں ...
خلاصہ میں ہے کہ نچوڑ کر نکالنے کی صورت میں بھی نقض وضو ہے اور ہمارے بعض مشائخ اسی ...
بھی مختار ہے کیونکہ احتیاط اسی میں ہے اگرچہ لوگوں کے حق میں آسانی کا قول تو وہی ہے جو امام مصنف ...

تحقیق اسکی میری طرف سے یہ ہی کہ اخراج کو خروج لازم ہی تو ملزوم یعنی اخراج کے ساتھ لازم یعنی خروج بھی متحقق ہوگا - اور شارح اکمل رح نے اسپر اعتراض کیا کہ اخراج کچھ منصوص علیہ نہیں ہی اگرچہ اخراج مستلزم خروج ہو تو خروج کا ثبوت اخراج کے ساتھ محض قصدی ہی تو اسکا کچھ اعتبار نہوگا انتہی اور علامہ عینی رح نے جواب دیا کہ احتیاط در باب عبادت یہی ہی کہ ایسے خروج کا اعتبار کیا جاوے اور امام سرخسی کے جامع مین ہی کہ اگر قرحہ نچوڑا اور نچوڑنے سے خون نکلا تو وضو ٹوٹ گیا اور یہ حدث عمداً ہوا جیسے فصد و حجامت اور کافی مین ہی کہ اصح یہ کہ مخرج بھی ناقض ہی انتہی - اور شیخ ابن الہمام رح نے بھی غایۃ البیان کی تائید کی کہ اخراج و عدم اخراج کی کوئی تاثیر اس حکم مین ظاہر نہیں ہوتی بلکہ نقض وضو تو نجس کے نکلنے پر ہی اور یہ جیسے خروج سے متحقق ہوتا ہی ویسے اخراج سے تو مانند فصد کے ہوگیا انتہی اور تنویر مین اسی کی تبعیت کی کہ جو نجس خارج ہو یا خارج کیجاوے دونون برابر ہین انتہی - قال المترجم تحقیق اس مقام پر یہ ہی کہ مدار نقض کا خروج نجس پر ہی ولیکن نجس وہ کہ جسکو شارع نے اعتبار فرمایا اور یہ نجس سبیلین مین وہی ہی جو سیلان کرے خواہ بالفعل یا بقوت اور جسمین یہ صفت نہو وہ شرعاً نجس نہیں ہی اگرچہ لغت و عرف مین اسکو نجس کہا جاوے پس اس مسئلہ مین انجام کو کلام اسمین ہی کہ جس قرحہ کے مواد کو سیلان نہیں اور نہ قوت ہی تو متوضی کی اپنی قوت دیکر سیلان کرنے سے اسمین صفت نجاست کی شرعاً معتبر ہو جائیگی یا نہیں - اور قیاس فصد و حجامت پر محل تامل ہی کیونکہ یہ حدث عمدی اسی وقت ہوگا کہ نشتر دلوانے سے خروج خون سائل کا ہوا ہو اور اگر عمداً نشتر دلوایا اور خون کا سیلان نہوا تو نقض نہیں ہوگا اور اگر یہ مراد ہی کہ خود اس مقام نشتر کو نچوڑا پس خون کا سیلان ہوا تو یہی عین مسئلہ مذکورہ ہی کہ یہ سیلان شرعاً اس خون کے نجس ہونے کے حکم کو کافی ہی یا نہیں جیسے قی قلیل اگرچہ نجس عرفی ہو مگر شرعی نہیں یا جیسے خون غیر سائل کو پوچھ لیا تو وہ اگرچہ خون ہی لیکن شرعاً نجس نہیں ہے - اور بعض ائمہ فقہاء نے سیلان کا اعتبار کیا ہی نہ اسالہ کا یعنی سیلان کرا دینے کا اور یہین سے شیخ ابن الہمام کے قول کا ضعف ظاہر ہوا کہ اخراج کی تاثیر نہیں بلکہ مدار خروج نجس پر تھا وہ پایا گیا مین کہتا ہون کہ ہان اعتبار تو بیشک خروج نجس کا ہی مگر نجس شرعی معتبر ہی اور وہ اسوقت ہوگا کہ نجاست خود سیلان کرے اب کلام اسمین کہ متوضی جب اپنی قوت سے سیلان کرا دے تو کیا اسکا اعتبار ہی پس سیلان تو پایا گیا لیکن یہ سیلان کیا شرع نے نجاست ہونے کا حکم دینے مین اعتبار کیا یا نہیں تو امام مصنف رح نے کہا کہ نہیں اور یہی ظہیریہ کا مختار ہی اسواسطے کہ نجاست و طہارت کسی چیز کی اپنی طرف سے بدون نص کے ممنوع ہی آیا تم نہیں دیکھتے کہ امام شافعی و مالک و احمد و ایک جماعت ائمہ فقہاء تو خود روان خون کو بھی ناقض نجس نہیں کہتے ہین بوجہ اسکے کہ انکے نزدیک اجتہاد مین نص نہیں ملتی ہی پس مدار نجاست شرعیہ کا حکم لگانے مین نص شارع پر ہی اور ہمنے کوئی نص ایسی نہیں پائی کہ جس سے ہمکو معلوم ہو کہ خود سیلان کرا دینے سے بھی شرع مین خارج نجس کا حکم ہو جاتا ہی صدر الشریعہ اصغر رح نے شرح وقایہ مین کہا کہ تسائل اسواسطے کہا کہ جب مخرج سے متجاوز نہو تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہی اور زفر رح کے نزدیک ناقض ہی اور اسی طرح اگر قرحہ نچوڑا تب اسنے تجاوز کیا اور تھا اس حالت پر کہ اگر نہ نچوڑتا تو وہ تجاوز نہ کرتا تو بھی ناقض نہیں - اسی طرح اگر دانتون سے کوئی چیز دبائی یا انمین خلال کیا یا ناک مین انگلی ڈالی پس انگلی پر خون کا اثر دیکھا یا اسنے ناک سنکی اور اس سے سور بر برابر تھکے خون کے گرے تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہی انتہی - پس کیا دیکھا جاتا ہی کہ انگلی سے خون نکال لینا یا ناک جھاڑ کر خون نکالنا عمدی حدث ہی تو کیون نہیں کہا جاوے کہ اعتبار نجاست شرعیہ مین خود سیلان کا ہی مگر آنکہ کوئی دلیل قائم ہو ہان اگر یہ حکم احتیاط کی راہ سے ہی تو مضائقہ نہیں ہی اور شیخ الاسلام نے لکھا کہ مجموع النوازل مین ہی کہ قرحہ جب نچوڑا گیا پس اس سے بہت خون نکلا ولیکن ایسی حالت پر تھا کہ اگر نہ نچوڑا جاتا تو نہ نکلتا تو وہ وضو نہیں توڑیگا اور یہی حکم ہی جب سوئی یا کانٹا چبھا اور خون نکلا ولیکن سیلان نہیں ہوا - ذخیرہ مین کہا

کہ اِس حکم مین نظر ہو اور کہا کہ اِس جنس کے مسائل مین فتوی یہ کہ وضوء ٹوٹ جائیگا۔ انتہی۔ اور امام مصنف رح کے شاگرد شمس الائمہ کردری نے اِس مسئلہ مین احتیاطاً نقض وضوء اختیار کیا ہو چنانچہ عالمگیریہ مین ہو کہ اگر قرحہ سے خون نکلا پھر زخم سے اور اگر نچوڑا نہ جاتا تو نہ نکلتا تو بقول مختار ناقض وضوء ہو۔ کذا فی الوجیز لکردری۔ اور یہی اشبہ ہو۔ التفنیہ۔ اور یہی اوجہ ہو۔ شرح المنیۃ للحلبی۔ ف۔ یہان بعض نواقض دیگر ائمہ کے نزدیک ہین جو ہمارے اصحاب کے نزدیک ناقض نہین۔ از انجملہ وقایہ مین ہو کہ چھونا عورت کا اور ذکر کا ہمارے نزدیک ناقض نہین ہو اگر بجاے ذکر کے شرمگاہ آگے کی کہا جاوے تو عورت و مرد دونون کو شامل ہو ولیکن معروف نص جو شافعی رح وغیرہ نے پیش کی اسمین لفظ ذکر ہو۔ اور عینی رح نے اِس مسئلہ مین بہت توضیح کی اور انتخاب یہ کہ مس الذکر سے وضوء نہ ٹوٹنا جو ہمارا مذہب ہو موافق ہو بقول حضرت عمر رض و علی و عبد اللہ بن مسعود و ابن عباس و عمار بن یاسر و زید بن ثابت و حذیفہ بن الیمان و عمران بن حصین و ابو الدرداء و سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم یون ہی ابن عبد البر نے نقل کیا اور تابعین سے بقول حسن بصری و سعید بن المسیب سے اور فقہاء مین سفیان ثوری سے۔ اور طحاوی رح نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین سے کوئی معلوم نہین ہوا جس نے مس الذکر سے وضوء واجب ہونے کا فتوی دیا ہو سواے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے اور امام مالک و شافعی و احمد نے اختلاف شرائط کے ساتھ مس الذکر سے وضوء واجب کیا اور حجت انکی حدیث بسرہ بنت صفوان ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ۔ یعنی جو اپنا ذکر چھوئے وہ وضو کرے۔ رواہ احمد و ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ و الترمذی وصححہ اور بیہقی نے کہا کہ بہر حال یہ حدیث بر شرط بخاری ہو۔ عینی رح نے اِس پر جرح کی کہ یحیی بن معین نے کہا کہ تین حدیثین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہین ہوئین ایک حدیث مس الذکر دوم بدون ولی کے نکاح نہونا سوم ہر مسکر حرام ہو۔ اور یہ جو بعض اہل عصر نے کہا کہ یہ قول یحیی بن معین سے ثابت نہین تو بلا دلیل تعصب ہو اور ابن الجوزی رح کا قول صرف نفی ہو کوئی دلیل ثبت نہین ہو اور بخاری رح نے جو اِسکو اِس باب مین اصح شئی کہا تو مراد یہ کہ دیگر روایات سے بہتر ہو اور اگر ہم تسلیم کرین کہ صحیح ہو تو آگے ایسی ہی صحیح حدیث طلق بن علی کی اسکے معارض ہو تو توفیق کے لیے ہم نے کہا کہ مراد مس الذکر سے پیشاب ہو یا وضوء سے مراد دھونا۔ اور طحاوی نے کہا کہ ربیعہ رح نے کہا کہ اگر مین اپنا ہاتھ خون یا حیض مین رکھون تو میرا وضوء نہ ٹوٹے تو پھر مس الذکر تو آسان ہو۔ قول شیخ ابن الہمام رح نے جواب دیا کہ مس الذکر کنایہ حدث ہو کیونکہ اکثر اِس سے مذی وغیرہ نکل آنے سے نقض وضوء ہو۔ اور مترجم کے نزدیک اولے وہی ہو کہ کنایہ مساس ذکر سے مباشرت ہو یا وضوء سے مراد دھونا کیونکہ طبرانی نے معجم کبیر مین حدیث طلق بن علی مرفوع روایت کی کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ اور یہ روایت اگرچہ معلول ہو مگر مذکورۂ بالا اسانید سے اِسکو قوت حاصل ہو ولیکن طلق بن علی رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ آدمی نے نماز مین اپنا ذکر چھوا تو فرمایا کہ ہل ہو الا بضعۃ منک یعنی وہ کچھ نہین سواے اِسکے کہ تیرے بدن سے ایک ٹکڑا ہو رواہ ابو داؤد و النسائی و الترمذی اور کہا کہ اِس باب مین یہ احسن ہو اور اِس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح مین روایت کیا ہو پس اس حدیث مین تو کوئی تاویل ظاہر نہین ہو اور علی بن المدینی نے کہا کہ حدیث بسرہ سے حدیث طلق بہتر ہو۔ اور ابن الہمام نے کہا کہ یہ مرد کی روایت سے اور وہ عورت کی روایت سے ہو یہ بھی وجہ ترجیح ہو۔ مین کہتا ہون کہ انصاف یہی ہو کہ دونون احادیث ثابت ہین اور ایک کو دوسرے کا ناسخ کہنا بلا دلیل ہو اور علاوہ اِسکے جب توفیق دینا ممکن نہو تو البتہ ایک کو منسوخ یا متروک کیا جاوے اور یہان توفیق عمدہ ممکن ہو کیونکہ حدیث طلق خود مس الذکر سے وضوء کی موجود اور حدیث دیگر یہ کہ ذکر ایک بضعہ ہو تو معلوم ہوا کہ مس الذکر کے معنی صرف چھونے کے نہین ہین کیونکہ نماز مین البتہ صرف چھونا ممکن ہو اور اِس سے وضوء یا نماز کا حکم نہین دیا تو چھونے سے

وضوء نہین ٹوٹتا پس دوسری حدیث مس الذکر جو طلق و بسرہ سے مروی ہی وہ بقصد جماع یا مباشرت مجردہ ہی جس سے کچھ نکل آوے یا مباشرت بلا حائل مین کچھ نہ نکلے تو بھی وضوء واجب ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ ازانجملہ عورت کا چھونا شافعی وغیرہ کے نزدیک ناقض ہی اور ہمارے نزدیک کچھ نہین اور کافی ہی ہمکو حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ مین رات مین سوتی اور میرے پانون حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبلہ یعنی جاے سجدہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ فرماتے تو مجھے دبا دیتے پس مین اپنے پانون سمیٹ لیتی پھر جب کھڑے ہوتے تو مین پانون پھیلا لیتی اور ان دنون گھرون مین چراغ نہ تھے۔ رواہ البخاری ومسلم من وجوہ۔ اور بھی ام المومنین رضہ سے مروی ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض ازواج کا بوسہ لیا پھر نماز کو نکلے اور وضوء نہین کیا۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ۔ اور جو مذہب امام شافعی رح کا ہی وہ بھی ایک جماعت صحابہ و تابعین وفقہاء کا مذہب ہی اور فقہاء مین سے ایک جماعت کا یہ مذہب ہی کہ عورت کے چھونے و بوسہ لینے حتی کہ اسکی فرج چھونے سے بھی جب تک مذی وغیرہ نہ نکلے وضوء واجب نہین ہوتا اور یہی ہمارے اصحاب کا قول ہی اور قولہ تعالےٰ او لامستم النساء الآیہ مین ملامسہ کنایہ مجامعہ سے ہی آہ۔ قرطبی رح نے کہا کہ شافعی رح کے مذہب پر لازم آتا ہی جو کوئی عورت کو تحیۃً یا لات مارے اسپر وضوء واجب ہو اور مین تو نہین جانتا کہ یہ کسی کا قول ہو۔ منجملہ نواقض کے امام احمد و اسحق بن راہویہ وابوثور و محمد بن اسحق و یحیی بن یحیی کے نزدیک اونٹ کا گوشت ہی کہ اسکے کھانے سے وضوء واجب ہی اور جمہور علماء کے نزدیک وہ ناقض نہین ہی کذا ذکرہ العینی۔ ولیکن دلائل بالکل نہین ذکر کیے اور مترجم نے سابق مین فی الجملہ ذکر کیا ہی فتذکر۔ ازانجملہ امام احمد کے نزدیک میت کو غسل دینے سے وضوء واجب ہی۔ مع۔ واضح ہو کہ نماز کے وضوء سے اگر منکر ہو تو کافر ہی کیونکہ آیت واحادیث قطعیہ کا انکار ہی اور اگر مصحف مجید چھونے یا دیگر ایسے مانند وضوء سے منکر ہو تو تکفیر نہو گی واللہ تعالیٰ اعلم۔ چھونا عورت کا مرد کو یا مرد کا عورت کو ناقض وضوء نہین۔ المحیط۔ اپنا ذکر یا غیر کا ذکر چھونا ہمارے نزدیک حدث نہین ہی الزاہدی۔ غیر کا ذکر چھونا بلا ضرورت حرام ہی اگرچہ حدث نہو۔ م

فصل فی الغسل۔ یہ فصل احکام غسل کے بیان مین ہی۔ ف۔ چونکہ وضوء کی حاجت زیادہ تھی اسکو غسل پر مقدم کرکے کل بدن کی طہارت کو بیان کیا اور کتاب الٰہی مین بھی اول وضوء پھر غسل کا بیان ہی۔ عنایہ۔ یعنی قولہ تعالیٰ وان کنتم جنبا فاطہروا الآیہ اور اگر تم جنب ہو تو اچھی طرح طہارت کرو یعنی غسل کرلو۔ واضح ہو کہ امام مصنف رح نے فرائض غسل کو اور سنن غسل کو مانند وضوء کے علیحدہ بیان فرمایا ولیکن مضمضہ و استنشاق کی فرضیت پر اتفاق نہین ہی تو ظاہرا فرض سے مراد وہ کہ جو فرض قطعی اعتقادی و فرض عملی دونون کو شامل ہی اور غسل سے مراد وہ کہ جو نہانا فرض ہو پس فرض نہانے مین تو مضمضہ و استنشاق ضرور یعنی فرض ہی اور رہا وہ نہانا جو سنت ہی تو اسمین یہ دونون بھی سنت ہین ضرور نہین ہین جیسا کہ بحر الرائق مین مصرح ہی۔ وفرض الغسل یعنی جو نہانا فرض ہی اسکا فرض ایک دھونا ہی وہ۔ المضمضۃ والاستنشاق وغسل سائر البدن۔ کلی کرنا و ناک مین پانی ڈالنا اور باقی تمام بدن دھونا۔ ف۔ پس در اصل یہ ایک ہی فرض ہی متعدد نہین ہین ولیکن چونکہ مضمضہ و استنشاق مین امام شافعی وغیرہ کا خلاف تھا لہٰذا مصرح ذکر کر دیا۔ اسی وجہ سے فرائض غسل نہین فرمایا جیسے وضوء مین متعدد فرائض ہین۔ پھر یہ دھونا ایک مرتبہ بھرپور فرض ہی اور مسنون آگے آویگا اور وقایۃ الروایۃ مین کہا کہ ملنا فرض نہین ہی اور عالمگیریہ مین ہی کہ مضمضہ و استنشاق کی وہی حد ہی جو وضوء مین گذری من الخلاصۃ۔ اور اگر پانی کو منھ بھر گھونٹ سے پی گیا تو مضمضہ کافی ہوگیا اور چوس کر کافی نہین۔ ف۔ اور پانی منھ مین بھرکر باہر پھیکنا بنا بر اصح قول کے شرط نہین خلافاً لابی یوسف اور اگر اسکے دانتون مین گوشت جوں یا رخنہ جنمین طعام یا میل تر بھرا ہو تو جائز ہو جائیگا۔ کذا فی التجنیس وفتاوے الفضلی وابی اللیث النثع۔ اور دانتون کی کھڑکیون یا رخنون مین تر میل پوری طہارت سے مانع نہین یہی اصح ہی۔ الزاہدی۔ اور اسی پر فتوےٰ

دیا جاوے۔ الدر۔ اور خشک میل جو ناک مین ہو وہ مانع ہے۔ الزاہدی۔ جیسے چبائی ہوئی روٹی و گوندھا آٹا۔ الصدر والفتح۔ یہی
اصح ہے الدر۔ اور غسل سے جو چھینٹین برتن مین پڑین مضر نہین بخلاف اسکے جبکہ کل اسمین ٹپکا۔ اور غسل مین ایک عضو کی تری
کو دوسرے عضو کی طرف منتقل کرنا جب کہ متقاطر ہو جائز ہے بخلاف وضو کے۔ جنب کو روا ہے کہ اللہ تعالی کا ذکر کرے اور
کھائے پیئے جبکہ کلی کر لی ہو اور نہانے سے پہلے اپنی جورو کے پاس جاوے۔ اور ملتقی مین ہے کہ اگر احتلام ہوا ہو تو نہانے
سے پہلے نہ جاوے۔ اور تمام بدن دھونے مین جبکہ انگوٹھی یا کان کی بالی تنگ ہو تو اُسکا حرکت دینا واسطے پانی پہونچانے کے
واجب ہے اور اگر سوراخ مین بالی نہو اور غالب گمان ہو کہ پانی بہنے کے وقت اسمین پہونچ جائیگا تو خیر ورنہ بتکلف پانی پہونچاوے
الصدر والفتح۔ ولیکن سواے پانی کے تنکا وغیرہ داخل کرنے کا تکلف نہ کرے الصدر والبحر۔ اور اگر بالی اتار کر چھید بند ہو گیا
ایسا کہ تکلف سے پانی بہانے مین پہونچیگا اور غفلت کرنے مین نہ پہونچیگا تو بہاوے۔ الصدر۔ اور ناف کے اندر پانی داخل
کرنا واجب اور انگلی ڈال کر پانی پہونچانے کے لیے مبالغہ کرنا چاہیئے محیط السرخسی۔ بے ختنہ کیے ہوئے نے اگر غسل جنابت
مین قلفہ کے اندر پانی داخل نکیا تو جائز ہے المحیط۔ اور یہی مختار ہے واقعات الناطفی یہی اصح ہے لیکن داخل کرنا مستحب ہے۔ کمافی الفتح۔ اور جہان
پانی پہونچانے مین حرج نہین ایکبار وہان پانی پہونچانا فرض ہے جیسے کان و بھنوین و مونچھین و ناف و درمیان داڑھی و مرد کے
سر کے بال اگرچہ گوند وغیرہ سے جمے ہون و عورت کی فرج خارج۔ ت۔ اور جہان پانی پہونچانے مین حرج ہو واجب نہین
جیسے آنکھون کے اندر۔ کمافی محیط السرخسی۔ اگرچہ نجس سرمہ لگا ہو اور کان کی بالی کے ملے ہوئے چھید مین اور قلفہ کے
اندر۔ ت۔ ناخنون مین گوندھا آٹا مانع طہارت ہے اور میل و کیچڑ نہین مانع۔ الصدر۔ اور شہری و دیہاتی برابر ہین اور ناخنون مین
مٹی و کیچڑ مانع نہین اور جو رنگ کرنے والے و چمڑا بنانے والے کے ناخن مین ہو بوجہ حرج کے مانع نہین۔ الظہیریہ۔ اور عورت کی
مہندی مانع نہین الصدر۔ اگرچہ جرم حنا ہو اسی پر فتوی دیا جاوے الدر۔ تیل لگا یا پھر غسل کا پانی بہایا چکنائی سے نہ لگا
تو بھی کافی ہے الصدر۔ اگر ظاہر بدن پر مچھلی کی کھال یا چبائی روٹی لگ کر خشک ہو گئی اُسکے نیچے پانی نہ پہونچا تو نہین جائز ہے
اور اگر بجاے اُسکے مکھی کی بیٹ یا مچھر و پسو کی بیٹ ہو جائز ہے۔ المحیط۔ اگر چیچک کے چھلکے اچھے ہو کر اونچے ہو گئے مگر چارون
طرف سے لگے ہین کہ اُنکے نیچے پانی نہین پہونچا تو مضائقہ نہین پھر جب گر جاوین تو غسل دوہرانا واجب نہین ہے الظہیریہ۔ عورت
پر خارج فرج کا دھونا طہارت جنابت وحیض و نفاس مین واجب و وضو مین مسنون ہے محیط السرخسی۔ فتاوی غیاثیہ مین ہے کہ
غسل کے وقت عورت اپنی انگلی فرج مین داخل نہ کرے یہی مختار ہے۔ تاتارخانیہ۔ اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الفتح۔ پانی پہونچ
مین غالب گمان معتبر ہے الصدر والدر۔ اور ملنا واجب نہین مگر ایک روایت مین ابو یوسف سے واجب ہے اور شاید یہ بوجہ
خصوصیت صیغہ اطہروا کے جو دھونے مین مبالغہ کے لیے دلالت کرتا ہے اور مبالغہ ملنے سے ہے الفتح۔ بالجملہ تمام بدن کے پاک
کرنے مین ہمارے نزدیک منہ کے اندر و ناک کے اندر بھی داخل ہے۔ وعند الشافعی ہما سنتان فیہ۔ اور امام شافعی
کے نزدیک غسل مین مضمضہ و استنشاق سنت ہین۔ لقولہ علیہ السلام عشر من الفطرۃ ای من السنۃ وذکر منہا المضمضۃ
والاستنشاق۔ بدلیل قولہ علیہ السلام دس چیزین فطرت سے یعنی سنت سے ہین اور انمین دس مین مضمضہ و استنشاق
کو بھی بیان کیا۔ ف۔ تو یہ بھی سنت ہوئین۔ ولہذا کانا سنتین فی الوضوء۔ اور اسی جہت سے یہ دونون وضو
مین سنت ہین۔ ف۔ حالانکہ چہرہ دھونا فرض وضو ہے پس اگر یہ بھی ظاہر بدن ہوتے تو چہرہ دھونے مین فرض ہوتے۔
واضح ہو کہ یہ دلیل پوری ہونا اسپر موقوف ہے کہ فطرت کے معنی سنت ہون یعنی جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت
فرمائی۔ مع الترک احیانا۔ امام مصنف رح نے پوری حدیث نہین ذکر فرمائی جو یہ ہے کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رض نے روایت
کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دس چیزین فطرت سے ہین۔ قص الشارب۔ مونچھین تراشنا۔ واعفاء اللحیۃ

داڑھی چھوڑنا و گھنی رکھنا۔ والسواک۔ استعمال مسواک۔ واستنشاق الماء۔ پانی ناک مین چڑھا کر صاف کرنا۔ وقص الاظفار
ناخن تراشنا۔ وغسل البراجم۔ انگلیون کے پور و جوڑ بند صاف کرنا۔ ونتف الابط۔ بغل کے بال اکھاڑ ڈالنا۔ وحلق العانۃ
موئے زہار مونڈنا۔ وانتقاص الماء یعنی استنجا ہے۔ اقول یہ تفسیر وکیع ہے اور ابو داؤد کی حدیث عمار مین اعفاء لحیہ کی جگہ ختنہ
کرنا اور انتقاص الماء کی جگہ انتضاح مذکور ہے اور انتضاح سے مراد بعد وضوء کے قلیل پانی آگے فرج پر چھڑک دینا تاکہ وسواس
دور ہو۔ انتقاص بقاف وصاد ہے یعنی استنجا اور کہا گیا کہ صواب بفاء وصاد ہے یعنی انتضاح ولیکن نووی رح نے کہا کہ صواب
اول ہے یعنی استنجا رہع۔ اقول بہتر یہ ہے کہ انتضاح سے بھی خفیف استنجا مراد ہو۔ م۔ اور خطابی رح نے کہا کہ فطرت کی تفسیر اکثر
علماء رح نے سنت سے ذکر کی پس معنی یہ کہ سنت سے یہ باتین ہین اور ابن الصلاح نے کہا کہ یہ اشکال سے خالی نہین ہے
نووی رح نے کہا کہ کچھ اشکال نہین بلکہ یہی صواب ہے کیونکہ صحیح بخاری مین ابن عمر رض سے مروی ہے من السنۃ قص الشارب ونتف الابط
وتقلیم الاظفار یعنی سنت سے ہے مونچھین ترشنا و بغل کے بال اکھاڑنا اور ناخنون کا تراشنا۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ اشکال باقی ہے
دو وجہ سے اول ختنہ کرنا و استنجا امام شافعی کے نزدیک فرض ہین اور دوم یہ کہ فطرت کی چیزون مین بعض سنت ہونا کچھ
بعید نہین تو اس سے یہ لازم نہین کہ فطرت و سنت کے ایک معنی ہو جاوین اور سب سنت ہون اور تحقیق یہ ہے کہ یہ دس چیزین
فطرت یعنی پاکیزہ طبیعت کے برتاؤ سے ہین اور اول ان باتون کا حکم حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیا گیا چنانچہ قولہ تعالیٰ اذ ابتلی
ابراہیم ربہ بکلمات فاتمہن الآیہ کی تفسیر صحیح مین مذکور ہین پس حاصل یہ ہوا کہ یہ سنت دین مین سے ہین اور اصطلاحی سنت
تو یہ ہے کہ جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق عبادت کیا ہو مع الترک احیانا۔ اور فطرتی پیدائش پاکیزہ کی سنت مین سے
ممکن ہے کہ بعض بر وجہ عبادت ہون وبعض بر وجہ جبلت و عادت ہون اور سنن الوضوء مین سے بحث تیامن مین ہم نے صدر الشریعہ
سے ذکر کیا کہ تیامن اگرچہ مواظبت کے ساتھ سنت ہے ولیکن سنت بر وجہ عادت ہے اور کلام اس سنت مین جو بر وجہ عبادت
ہو اور حق یہ کہ کچھ منع نہین کہ بعض سنن العادہ کے امور جب کسی عبادت کے اندر مشتمل ہون بر وجہ مواظبت تو وہ اس
عبادت کے اندر عبادت ہی ہو جاوین کیونکہ تحقیق یہ کہ مومنین خصوصاً مرسلین علیہم السلام کے جملہ افعال واقوال واعمال
بر وجہ عبادت ہین پس جواب یہان ہماری طرف سے دو طور پر ہے اول اصلح کہ ان امور کا دین مین سے ہونا کچھ وجوب
کو مانع نہین یعنی دین بھی ہین اور واجب ہین۔ دوم یہ کہ امام شافعی رح نے خود انہین سے ختنہ و استنجاء کو واجب کہا تو فطرت
سے ہونا کچھ مانع وجوب نہین ورنہ جو انکا جواب ان دونون مین وہی ہمارا جواب مضمضہ و استنشاق واجب ہونے مین ہے
م۔ اور وضوء مین مضمضہ و استنشاق کا سنت ہونا لازم نہین کرتا کہ غسل مین فرض نہون آیا نہین دیکھتے کہ امام احمد وغیرہ
کے نزدیک یہ دونون تو وضوء مین بھی واجب ہین پس معلوم ہوا کہ انکی فطرت مین سے ہونے سے صرف یہ ثابت ہوا کہ
دین مین سے ہین رہا یہ کہ سنت ہین یا واجب ہین تو دوسری دلیل چاہیے۔ ولنا قولہ تعالیٰ وان کنتم جنبا فاطہروا
امر بالاطہار۔ اور ہمارے پاس وجوب مضمضہ و استنشاق کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان کنتم جنبا فاطہروا تو حکم
دیا اطہار کا۔ ف۔ یعنی تطہر بتشدید ہاء و اطہار بتشدید طاء دونون مبالغہ و تکلف سے طہارت کرنے کے معنی مین ہین تو لازم آیا کہ
خوب اچھی طرح جہانتک ممکن ہے طہارت غسلی کرو جبکہ جنب ہو۔ وہو تطہیر جمیع البدن۔ اور یہ خوب پاک کرنا تمام بدن کا ہے
ف۔ خطابی رح نے اعتراض کیا کہ اس سے مضمضہ و استنشاق کی فرضیت نکالنا اندرونی بدن کو ظاہری مین داخل کرنا ہوا
اور یہ اہل لغت کے خلاف ہے کیونکہ بشرہ تو انکے نزدیک ظاہری بدن ہے اور منہ و ناک کا اندر اسمین سے نہین ہے۔ یہ اعتراض
کچھ نہین ہے کیونکہ بشرہ و ظاہری بدن کی خصوصیت خطابی رح نے کہان سے سمجھی ہے بلکہ حق یہ کہ بندون کو تمام بدن کی تطہیر
کا حکم دیا ہے کیونکہ فاطہروا مین تطہیر بمبالغہ کی اضافت بندون کے جسم کی طرف ہے تو یہ ہر بندہ مکلف کا تمام بدن ہوا اور حکم

شرع کا بقدر وسعت وبقدر ممکن پر ہوتا ہے تو بدن کا ہر جزو جہاں پانی پہونچانا ممکن ہے وہ حکم کے تحت مین داخل رکھا اور ظاہر ہے کہ منھ
مین اور ناک مین اگر حقیقی نجاست لگی ہو تو بالاتفاق دھونا ممکن و واجب ہے پس یہان بھی لازم ہوا اور کوئی حرج ومشقت اس سے
پیش نہین آتی ہے بخلاف پیٹ کے اندر کے کہ وہ اگرچہ بدن مین سے ہے لیکن متعذر ہے لہذا مصنف رح نے فرمایا۔ الا ان ما تعذر
ایصال الماء الیہ خارج۔ لیکن جہان پانی پہونچانا متعذر ہو وہ خارج ہے۔ ف۔ بالجملہ سب بدن اس حکم مین داخل ہے مگر
وہ خارج ہے جہان پانی پہونچانا متعذر ہو خواہ تعذر حقیقی ہو جیسے پیٹ مین یا رگون مین خواہ تعذر حکمی ہو یعنی شرعًا بوجہ حرج کے
مدفوع ہو جیسے آنکھون کے اندر چنانچہ عینی رح نے ذکر کیا کہ آنکھون مین اگرچہ نجس سرمہ لگا ہو تو بھی اندر دھونا واجب نہین
اور کمال رح نے کہا کہ جیسے ختنہ کی کھال کے اندر دھونا بوجہ حرج کے واجب نہین۔ اقول اور حرج کی صورتین اوپر مذکور ہوئین
اور بعض آدمی اور منھ وناک کے اندر کچھ حرج نہین اور کیونکر حرج ہوگا حالانکہ تم بھی مسنون کہتے ہو تو کیا حرج جو شرعًا مدفوع ہے وہ
مسنون ہے۔ ہرگز نہین بلکہ کچھ حرج اسمین نہین تو حکم قرآن ان دونون کو شامل ہے جیسے حکم حدیث یعنی قولہ علیہ السلام تحت کل
شعرۃ جنابۃ فبلوا الشعر وانقوا البشرۃ۔ یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہے تو تم لوگ تر کرو بالون کو اور ستھرا کرو بشرہ کو۔ رواہ ابوداؤد
والترمذی وابن ماجۃ وغیرہم۔ اور ناک کے اندر بال موجود ہین اور حضرت علی رض کی حدیث مرفوع مین ہے کہ جس نے ایک بال
کی جگہ چھوڑی جہان پانی نہ پہونچا تو اسکے ساتھ آتش جہنم مین ایسا ویسا برتاو کیا جائیگا حضرت علی رض نے کہا کہ پس مین سے
مین اپنے سر کا دشمن بنگیا۔ رواہ احمد وابو داؤد وغیرہما باسناد حسن ذکرہ العینی۔ اور وضوء پر اسکا قیاس ٹھیک نہین کیونکہ
غسل جنابت کا مدار تو تنقیہ جنابت پر ہے۔ بخلاف الوضوء۔ برخلاف وضوء کے۔ ف کہ وضوء مین جمیع کی تطہیر کا حکم نہین
ہے۔ لان الواجب فیہ غسل الوجہ۔ کیونکہ واجب وضوء مین تو دھونا وجہ کا ہے۔ ف یعنی جس سے مواجہہ ورو برو ہونا
واقع ہوتا ہو۔ والمواجھۃ فیھما منعدمۃ۔ اور منھ کے اندر وناک کے اندر ایسی حالت ہے کہ ان دونون سے پوری مواجہت
نہین ہوتی ہے۔ ف لہذا مواجہت نہونے سے انکا دھونا واجب نہین مگر مسنون بوجہ تکملہ کے اور بوجہ اسکے کہ ناک ومنھ کے
خطائین دھل جاوین چنانچہ حدیث مین مذکور ہو چکا۔ رہا حدیث فطرت مین جو مضمضہ واستنشاق کا ذکر بطریق سنت ہوا تو
امام مصنف نے اسکو وضوء پر محمول کیا بقولہ۔ والمراد بما روی حالۃ الحدث۔ اور مراد مروی فطرت مین انکا سنت
ہونا بحالت حدث ہے نہ بحالت جنابت۔ بدلیل قولہ علیہ السلام انھما فرضان فی الجنابۃ سنتان فی الوضوء۔ بدلیل اس
حدیث کے جسمین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ واستنشاق کو جنابت مین فرض فرمایا اور وضوء مین سنت فرمایا ہے۔ ف
یہ جواب بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ فطرت سے یہی سنت مراد ہے جسمین کلام ہے ورنہ کچھ حالت حدث پر محمول کرنے کی ضرورت
نہین کیونکہ فطرۃ الدین مین سے ہونا منافی نہین کہ یہ واجبات فطرت دین سے ہون۔ کما فی الفتح۔ اور یہ جو حدیث ذکر کی
مراد اس سے حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ واستنشاق تین مرتبہ کرنا جنب کے لیے
فریضہ کر دیا۔ رواہ الدارقطنی والحاکم وابن عدی والبیہقی اور اسمین ضعف ہے ولیکن بیہقی نے کہا کہ ثقات راویون نے اسکو
ابن سیرین سے مرسل روایت کیا ہے۔ ہم کہتے ہین کہ مرسل ہمارے وعامہ علماء کے نزدیک حجت ہے جبکہ تابعی ثقہ ہو پس ثابت
ہوا کہ غسل جنابت مین مضمضہ واستنشاق بدلیل کتاب وسنت فرض ہین۔ فروع رہا غسل سنت تو ظاہر یہ کہ یہ دونون غسل
سنت مین مسنون ہین۔ کما فی البحر غسل فرض مین اگر مضمضہ یا استنشاق یا کوئی جزو بدن بھول گیا پھر نماز پڑھی تب یاد
آیا اگر نماز نفل ہو تو اعادہ واجب نہین کیونکہ اسکا شروع کرنا صحیح نہوا تو لازم بھی نہوئی تو قضاء واجب نہین۔ واگر جنب
وحائضہ ومیت ایسے مقام پر جمع ہو گئے جہان ایک کے غسل کو مباح پانی کافی ہے تو جنب اولی ہے یعنی اسی کو یہ پانی ملنا
چاہیے اور میت وحائض کو تیمم کرا دیا جاوے۔ الفتح۔ ایک مرد پر غسل واجب ہے اور وہان اور مرد ہین تو غسل ترک نکریگا

اگرچہ اسکو دیکھین یعنی ضرورت ہو اور اگر ایک عورت پر غسل ہو اور وہ مردون کے درمیان یا مردون وعورتون کے درمیان ہو
تو غسل مین تاخیر کرے یعنی تیمم کرے اور اگر فقط عورتون کے درمیان ہو تو نہین - اور اگر مرد درمیان مردون وعورتون کے
یا فقط عورتون کے ہو تو اختلاف ہے جیسا کہ مسائل کو ابن الشحنہ نے توضیح سے بیان کیا ہے اور عورت کو چاہیے کہ تیمم کرکے نماز
پڑھے - رہا استنجاء تو وہ ان سب صورتون مین ترک کیا جاوے - الدر - فرض الغسل کا بیان ہو گیا - وسنتہ - اور غسل سنت
ان یبدأ المغتسل فیغسل یدیہ - یون ہے کہ ابتدا کرے مغتسل پس اپنے دونون ہاتھ دھووے - ف - پہونچون تک
تین مرتبہ - المنتقط - سب سے اول نیت کرنا رفع جنابت کی مسنون ہے پھر ہاتھ دھونے کے وقت تسمیہ اللہ تعالی پڑھے - ویغسل
فرجہ - اور اپنی فرج کو - ف - پیشابگاہ ہو یا مقعد ہو - ع - اور ظاہر اول ہے اور بعد ہاتھون کے فرج دھونے کا صحیح فی المنتقط
م - اور فرج دھونے کی تقدیم غسل مین سنت ہے خواہ وہان نجاست ہو یا نہو جیسے باقی بدن پر وضوء مقدم کرنا سنت ہے خواہ
حدث ہو یا نہو - العینی - غسل کے وقت حدث نہونے کی یہ صورت کہ جنابت کے نہانے سے معذور ہوا اور تیمم کیا ولیکن وضوء
سے معذور نہین تو وضوء کرکے نماز پڑھے پھر ہنوز وضوء تھا کہ عذر جاتا رہا تو غسل کے واسطے مسنون وضوء کرے اگرچہ موجود
ہے - م - ویزیل النجاسۃ ان کانت علی بدنہ - اور زائل کرے نجاست کو اگر اسکے بدن پر ہو - ف - اور بجاے دھونے
المنی کے زائل کرے کہا گویا اشارہ ہے کہ خواہ دھو کر یا رگڑ کر یا جازت شرعی زائل کرے تاکہ وہ پھیل نہ جاوے - م - اور نجاست
اسقدر ہو کہ وہ معتبر ہے کیونکہ امام تمرتاشی رح نے شرح جامع صغیر مین کہا کہ تفاریق مین ابوعصمہ سے مروی ہے کہ اگر سوئی کے
ناکون برابر نجاست کی چھینٹین پہونچی ہون پھر وہان پانی پہونچا تو پانی نجس نہوگا - اقول یہ امام حمید الدین ضریر رح کی
شرح سے منقول ہے - ع - ثم یتوضأ وضوءہ للصلوٰۃ - پھر وضوء کرے جیسے اپنی نماز کے لیے وضوء کرتا ہے - ف - کیا
اس وضوء مین سر کا مسح کرے تو جواب یہ کہ ہان - قاضیخان - اور یہی متن مین ظاہر ہے اور یہی صحیح ہے - الزاہدی والفتح - بالجملہ
مع مسح سر کے پورا وضوء کرے - الا رجلیہ - سواے دونون پانون کے - ف - کہ انکو بالفعل نہ دھووے یہی حضرت
میمونہ رض کی حدیث مین منصوص ہے - اور مبسوط مین ہے کہ تاخیر کرنا دونون پانون دھونے کی جبھی کہ دونون پانون پانی مین
رہتے ہون اور اگر پتھر یا تختہ یا اینٹ پر ہون تو تاخیر نہین ہے - انتہی یہ ظاہر حدیث عائشہ رض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
جب جنابت سے غسل فرماتے تو پہلے دونون ہاتھ دھوتے پھر وضوء کرتے جیسے نماز کے لیے وضوء کرتے پھر انگلیان پانی
مین ڈبو کر انسے بالون کی جڑون مین خلال کرتے پھر پانی اپنی تمام جلد پر سب پر بہا دیتے - رواہ البخاری ومسلم - ثم یفیض
الماء علی راسہ - پھر پانی بہاوے اپنے سر پر - ف - ظاہر اسر سے بہانا شروع کرے - وسائر جسدہ ثلثا - اور باقی سب
بدن پر تین مرتبہ - ف - انہین سے پہلا مرتبہ فرض ہے اور باقی دو سنت ہین یہی صحیح ہے - السراج - اور پانی بہانے کی کیفیت مین
یہ ہے کہ داہنے مونڈھے پر تین مرتبہ پھر بائین پر تین مرتبہ پھر سر و باقی بدن پر تین مرتبہ بہاوے - معراج الدرایہ - اور یہی اصح ہے
الزاہدی - یہ قول حلوانی رح کا ہے اور اسی کو درر مین الغرر مین صحیح کہا اور تنویر مین لیا ہے - م - اور کہا گیا کہ اول سر سے شروع کرے
اور یہی ظاہر الکتاب یعنی ہدایہ اور ظاہر حدیث میمونہ رض ہے - الفتح - یہی اصح ہے اور اسی سے درر کی تصحیح کو ضعیف کیا جاوے - البحر
اقول یہ جو در مختار مین کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے یہ سہو ہے بلکہ فتح القدیر مین ظاہر الکتاب سے مراد ظاہر کتاب ہدایہ ہے ورنہ اس
بارے مین کوئی ظاہر الروایہ نہین ہے - م - ثم یتنحی عن ذلک المکان فیغسل رجلیہ - پھر اس جگہ سے جہان غسل کیا ہے
ہٹ کر دونون پانون دھووے - ف - یعنی تین مرتبہ - ہکذا حکت میمونۃ اغتسال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یون ہی حکایت فرمایا ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا نے غسل فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا - ف - جماعت اصحاب
صحاح نے ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے پانی رکھا جس سے

آپ غسل فرماوین پس آپ نے دونون ہاتھون پر ڈھال کر دو یا تین مرتبہ انکو دھویا پھر دائین سے بائین پر ڈال کر ذکر کو دھویا
پھر زمین سے اپنا ہاتھ ملا پھر مضمضہ و استنشاق کیا پھر اپنا چہرہ و دونون ہاتھ دھوئین پھر اپنے سر کو دھویا تین تین مرتبہ پھر
اپنے بدن پر پانی بہایا پھر اُس مقام سے ہٹ کر دونون پانون دھوئے۔ کذا فی الفتح اور دوسری روایت مین بعد دونون
ہاتھ دھونے کے مذکور ہے کہ پھر تین چلو اپنے سر پر ڈالے پھر اپنا باقی بدن دھویا۔ اور بعض روایات مین ہے کہ پھر وضو کیا
جیسے نماز کا وضو کرتے تھے۔ کمافی العینی۔ حدیث مین دلیل ہے کہ شوہر اپنی زوجہ سے خدمت لے۔ م۔ اگر جنب نے پانی کے
اندر اتنی دیر تک غوطہ مارا کہ وضو و غسل ہو جاوے تو سنت پوری کر لی ورنہ نہین۔ الفتح۔ پانی خواہ دریا و نہر ہو یا تالاب
و حوض ہو یا مینہ برستا ہو اُسمین اتنی دیر تک توقف کرے۔ کمافی الدر وغیرہ۔ وانما یؤخر غسل رجلیہ لانہما فی مستنقع
الماء المستعمل فلا یفید الغسل۔ اور دونون پانون دھونے کی تاخیر اسی واسطے ہے کہ دونون ایسی جگہ مین ہین کہ مستعمل
پانی وہان مجتمع ہوتا ہے تو انکا دھونا مفید نہوگا۔ حتی لو کان علی لوح لا یؤخر۔ حتی کہ اگر کسی تختہ پر نہاتا ہو تو پانون دھونے
مین تاخیر نہ کرے۔ ف۔ درمختار مین کہا کہ پانون دھونے مین تاخیر نہ کرے اگرچہ ایسی جگہ ہو جہان پانی مجتمع ہوتا ہو کیونکہ
معتمد یہ کہ آب مستعمل طاہر ہے۔ اقول یہ صحیح نہین اسواسطے کہ ظاہر مذہب امام ابوحنیفہ رح کا آب مستعمل کی نجاست ہے ولیکن بوجہ
حرج وغیرہ کے فتوی اسپر ہے کہ وہ طاہر ہے اور یہان کوئی حرج نہین تو ظاہر مذہب پر اعتماد ہوگا۔ اور روایت مبسوط اور گندی
اور عالمگیریہ مین ہے کہ پھر اپنے مغتسل سے ہٹ کر دونون پانون دھووے المحیط۔ اور وضو کرے سواے دونون پانون
کے پھر اپنے بدن پر تین مرتبہ پانی بہاوے پھر دونون پانون دھووے مگر نہ اُسی ٹھکانے۔ وقایۃ الروایۃ۔ یہ حکم اُسوقت ہے
کہ ماء مستعمل مجتمع ہونے مین ہو لیکن جب وہ تختہ یا پتھر پر ہو تو دونون مین تاخیر نہ کرے۔ الجوہرہ۔ اور اصح یہ کہ اگر مجتمع الماء مین
ہو تو دونون پانون بھی پہلے دھووے۔ کمافی المجتبی۔ ع۔ ولیس علی المرأۃ ان تنقض ضفائرہا فی الغسل اذا بلغ
الماء اصول الشعر۔ اور نہین واجب ہے عورت پر کہ کھول ڈالے اپنی ضفائر کو یعنی پیچیدہ بالون کو جبکہ پہونچ جاوے
پانی اُسکے بالون کی جڑون مین۔ لقولہ علیہ السلام لام سلمۃ رض یکفیک اذا بلغ الماء اصول شعرک۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا کہ یہی کفایت کرتا ہے جبکہ پانی تیرے بالون کی جڑون مین پہونچ جاوے۔
ف۔ صحیح مسلم وغیرہ مین ہے کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین ایسی عورت ہون کہ اپنے
سر کے موے بافتہ کو سخت باندھتی ہون سو کیا مین غسل جنابت مین اسکو کھول ڈالون تو فرمایا کہ نہین بلکہ تجھے تو یہی کافی ہے
کہ اپنے سر پر تین چلو ڈال پھر اپنے اوپر پانی بہالے سو تو پاک ہو جائیگی۔ اس حدیث کا مقتضی یہ کہ عورت پر بھگونا واجب
نہین ہے۔ ولیس علیہا بل ذوائبہا ہو الصحیح۔ اور عورت پر گیسوے بافتہ کے بالون کا تر کرنا بھی واجب نہین یہی صحیح ہے
ف۔ یہ احتراز ہو گیا بعض مشائخ کے قول سے کہ تین بار تر کرنا اور ہر بار نچوڑنا واجب ہے اور صلوۃ البقالی مین ہے کہ صحیح یہ
کہ ذوائب کا دھونا واجب ہے اگرچہ دونون قدم سے بھی بڑھے ہون اور مبسوط بکر مین ہے کہ عقاص کے شعب مین پانی پہونچانا
واجب ہونے مین مشائخ کا اختلاف ہے انتہی اور اصح یہ کہ نہین واجب ہے بدلیل اُس حصر کے جو حدیث صحیح مسلم مین مذکور
ہوا۔ الفتح۔ اصح یہی ہے کہ تر کرنا واجب نہین ہے۔ الصدر۔ لما فیہ من الحرج بخلاف اللحیۃ لانہ لا حرج فی ایصال الماء
الی اثنائہا۔ کیونکہ گیسو تر کرنے مین عورت کے حق مین حرج و مشقت ہے برخلاف داڑھی کے کہ داڑھی کے اندر پانی پہونچانے
مین کچھ حرج متصور نہین ہے۔ ف۔ یہ حکم اُسوقت ہے کہ بال گوندھے ہون اور اگر عورت کے بال کھلے ہون تو اُنکے درمیان
پانی پہونچانا واجب ہے بوجہ عدم الحرج کے جیسے داڑھی مین۔ اور مرد پر واجب ہے کہ اپنی داڑھی کے درمیان پانی پہونچاوے
جیسے داڑھی کی جڑون مین پانی پہونچانا واجب ہے اور جیسے مرد پر اپنے لٹکے بالون و اُنکی جڑون مین پانی پہونچانا واجب

ہے۔ الخلاصہ۔ اگرچہ گوندھے ہوئے ہوں۔ المحیط للسرخسی۔ جیسے علوی و ترکی ہوتے ہیں اور یہی احوط ہے۔ الصدر۔ اور اگر عورت کے بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہونچ سکے مثلاً عورت نے اپنے سر میں کوئی مصالحہ خوشبودار اسطرح بھرا کہ بالوں کی جڑوں میں پانی نہیں پہونچتا تو عورت پر واجب ہوگا کہ اسکو دور کرے تاکہ پانی جڑوں میں پہونچے۔ السراج الوہاج۔ اور یہی صحیح ہے۔ الدر۔ اگر عورت کو سر دھونا مضر کرتا ہے اور شوہر نے اُس سے وطی چاہی تو شوہر سے انکار نہ کرے بلکہ غسل میں سر کا دھونا چھوڑ دے اور کہا گیا کہ اسپر مسح کرلے البرجندی القہستانی۔ واضح ہو کہ غسل میں وضو مقدم کیا تو بعد غسل کے وہی وضو کافی ہے بدلیل حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد غسل کے وضو نہیں فرماتے تھے رواہ مسلم والاربعۃ۔ ع۔ آداب میں سے ہے کہ پانی میں اسراف و کمی نہ کرے اور نہاتے وقت قبلہ کے روبرو نہو اور تین بار دھونے میں سے اول بار ملے اور ایسی جگہ نہاوے جہاں اُسکو کوئی نہ دیکھے اور کوئی کلام نہ بولے اور بعد غسل کے رومال سے پونچھے۔ المنیہ۔ اور مرد کو چاہیے کہ سر کے بالوں کی جڑیں پہلے بھیگی انگلیوں سے خلال کرلے کما فی حدیث عائشۃ فیما تقدم فتذکر رم۔ **قال المعانی الموجبۃ للغسل** ۔ یعنی وہی علل و اسباب جو غسل کے موجب ہیں۔ ف۔ یہ معانی جو بیان غسل کے موجب بیان ہوئے ہیں یعنی انزال و دخول و حیض و نفاس یہ درحقیقت جنابت کے موجب ہیں غسل کے موجب نہیں ہیں بنا بر مذہب صحیح کے جو ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالی سے ثابت ہوا ہے کیونکہ یہ اسباب تو طہارت غسل کو توڑ دیتے ہیں موجب کیونکر ہونگے۔ ذکرہ السغناقی النہایہ۔ اور اتزاری رح نے جواب دیا کہ مراد یہ ہے کہ یہ معانی غسل کو واجب کرتے ہیں اور یہ غرض نہیں کہ انکے ہونے سے غسل کا وجود ہوتا ہے حتی کہ اعتراض وارد ہو کہ یہ چیزیں کیونکر غسل کے ساتھ جمع ہونگی حالانکہ جو موجب ہو وہ تو جس چیز کی موجب ہے اسکے ساتھ جمع ہونا چاہیے کما فی غایۃ البیان۔ وحاصل جواب یہ کہ غسل کے وجود کے موجب نہیں ہیں بلکہ غسل کے وجوب کے موجب ہیں اور تحقیق یہ ہے کہ شرعی اسباب بذات خود موجب نہیں ہوتے کیونکہ موجب درحقیقت اللہ تعالے ہے ولیکن اُسنے اسباب ظاہر کر دیئے کہ جنسے ہم واقف ہوں کہ اب اللہ تعالے نے ہم پر یہ حکم واجب کیا پس انزال وغیرہ معانی مذکورہ تو جنابت کے موجب ہیں اور جنابت موجب غسل ہے پس یہ معانی درحقیقت تو غسل واجب ہونیکی علت کی علت ہیں۔ واضح ہو کہ شیخ الاسلام خواہر زادہ کے مبسوط میں مذکور ہے کہ اغتسال واجب ہونے کا سبب تو ارادہ ہے ایسی چیز کا جس کا کرنا بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ یعنی جیسے نماز کا ارادہ یا دخول مسجد کا ارادہ وغیرہ۔ اتزاری رح نے اسپر اعتراض کیا کہ ان معانی سے تو غسل کرنا واجب ہوجاتا ہے خواہ ارادہ پایا جاوے یا نہ پایا جاوے۔ اور کہا کہ اگر یوں کہا جاوے کہ سبب اغتسال کے واجب ہونے کا جنابت یا مانند اسکے حیض و نفاس ہے تو اعتراض نہو۔ اور ہمارے عامۂ مشائخ کے نزدیک وجوب غسل کا سبب قیام الی الصلوۃ و ارادہ اس امر کا جو بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ لہذا کافی میں کہا کہ یجب عند منی ذی دفق الخ۔ تو جنابت کو موجب قرار دیا۔ اور تاج الشریعہ رح نے شرح ہدایہ میں فرمایا کہ یہ معانی بدن کو نجس کرنیوالے ہیں موجب اغتسال نہیں ہیں بلکہ اغتسال کا واجب ہونا تو ارادۂ نماز ہے لیکن جبکہ ان نجاسات کی وجہ سے بدن نجس ہوکر پاک کرنے کے قابل ہو۔ مع۔ اور اولی یہ ہے کہ یوں کہا جاوے کہ وجوب غسل کا سبب وہ چیز کہ جنابت کے ساتھ حلال نہ تھی الفتح۔ اور حق یہ کہ ارادہ کا لفظ مزور ہے اور مراد ارادہ سے وہ ارادہ ہے جو شروع کے ساتھ لاحق ہونے والا ثابت ہو اور درحقیقت موجب وہ چیز ہے جو بدون غسل حلال نہ تھی لیکن وہ چیز تو ابتدار سے انتہار تک طہارت چاہتی ہے اور اسکا وجود مقدم چاہیے کیونکہ موجب کا وجود اپنے مسبب سے مقدم ہونا بدیہی ضروری ہے اور وہ بوجہ عدم طہارت کے اور نیز اسلیے کہ اسی کے واسطے طہارت شرط ہے بدون اس طہارت کے نہوگی لہذا ارادہ اُسکا قائم مقام ہوا وہی قولہ تعالی اذا قمتم الی الصلوۃ ای اذا اردتم القیام الی الصلوۃ۔ میں مضمر ہے ولیکن یہ ارادہ وہ ہوگا جو تبقدیر الہی عزوجل ایسا ثابت ہو کہ شروع سے لاحق ہو امر فی آتی بات

کہ اعادۂ نماز سے اغتسال ہوا پھر نماز نہ پڑھی تو طہارت ہو گئی مگر ارادہ موجبہ نہ تھا کیونکہ اُس نے غسل مذکور کے ساتھ نماز نہین
پڑھی الغرض اس سے بہت سے اشکال مرتفع ہوتے ہین فاللہ تعالیٰ اعلم - پھر معانی موجبہ دو ہین ایک جنابت جو دو سبب سے
ہوتی ہے ایک انزال منی بدون دخول حشفہ کے دوم دخول خواہ انزال ہو یا نہو - دوم حیض و نفاس - اور مین کہتا ہون کہ
غسل واجب کا موجب ایک امر سوم بھی لکھنا چاہیے اور وہ میت مسلمہ کا غسل بطریق وجوب کفایہ ہے - فافہم م - بالجملہ امام مصنف رح
نے غسل کے معانی موجبہ کو بیان کیا - انزال المنی علی وجہ الدفق والشہوۃ - انزال منی کا بر وجہ دفق و شہوت کے
یعنی کود کر شہوت کے ساتھ نزول ہو پس جنابت کے دو سبب ہین سے ایک یہ کہ بدون حشفہ ذکر اندر کرنے کے انزال
منی ہو خواہ چھونے سے خواہ دیکھنے سے خواہ ہاتھ سے جلق لگانے سے یا احتلام سے - کما فی محیط السرخسی - من الرجل
والمراۃ - خواہ مرد سے یہ انزال متحقق ہو یا عورت سے - حالۃ النوم والیقظۃ - خواہ سوتے مین ہو یا جاگتے مین - ف
اگر کہا جاوے کہ سوتے آدمی سے منی خارج ہونا موجب غسل ہے اگرچہ شہوت سے نہو تو مصنف رح نے کیونکر شہوت کی شرط
لگا دی - جواب دونگا کہ قیاس تو یہ تھا کہ بلا شہوت کی صورت مین غسل واجب نہو لیکن ائمہ علماء رح نے استحسان کو لیکر غسل
واجب رکھا کیونکہ بدون شہوت ہونا معلوم نہین ہو سکتا تو ظاہر یہی کہ وہ شہوت احتلام کے ساتھ خارج ہوئی ہے - سغناقی رح
نے نہایہ مین کہا کہ دفق و شہوت کا لفظ علی الاطلاق تو امام ابو یوسف رح کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ انھین نے خروج منی
کے وقت دفق و شہوت کی شرط کی ہے اور امام اعظم و محمد رح کے قول پر ٹھیک نہین ہے تا کہ ان دونون نے یہ شرط نہین لگائی ہے
حتی کہ دونون نے کہا کہ جب منی اپنی جگہ سے بشہوت جدا ہوئی تو غسل واجب ہے اگرچہ بدون دفق و شہوت نکلی ہو اور
اتقانی رح نے غایۃ البیان مین جواب دیا کہ نہین بلکہ یہ سب کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ جب اس صفت کے ساتھ منی
کا انزال ہوا جو امام مصنف رح نے ذکر کی تو بالاتفاق سب کے نزدیک وہ موجب غسل ہوئی کذا فی العینی اور مین کہتا
ہون کہ انزال منی کا بشہوت تو سب کے نزدیک معتبر ہے ولیکن آیا وہ شہوت تا دم خروج شرط ہے یا نہین اسمین اختلاف ہے
امام اعظم و محمد کے نزدیک شرط و ابو یوسف کے نزدیک نہین - جیسا کہ مابعد مین بیان فرمایا ہے اور صحیح اعظم و محمد کا قول ہے لہٰذا
تاج الشریعہ رح نے وقایۃ الروایۃ مین مسئلہ کو یون تعبیر کیا کہ انزال منی ذی دفق و شہوۃ عند الانفصال - پس صحیح ہے کہ یہی
مذہب واصح احوط ہے - قہستانی نے نقل کیا کہ المجموع النوازل مین ہے کہ ہم ابو یوسف کا قول لیتے ہین کیونکہ اسمین مسلمانون کے واسطے
آسانی ہے ولیکن در مختار مین اسکا اختیار با وجود مخالفت متون و ترک مذہب کے عجب ہے صرف جواز تو بعض وجوہ ضرورت مین
البتہ ہے فلیحفظ - اور مترجم عنقریب اسکی تحقیق لکھیگا - پھر دفق منی اپنے مقام سے بشہوت جدائی مین ہے بدلیل قولہ تعالیٰ خلق من
ماء دافق - پس ضرور عورت کی منی مین بھی دفق مضمر ہے صرح بہ اخی چلپی وتبعہ القہستانی - اگرچہ محیط مین مجمل ہے اور در مختار مین زعم
کیا کہ صحیح نہین باحتمال آنکہ مرد کی منی دافق کے تابع عورت کی منی کو دافق کہا گیا ہو اقول اس زعم کو باطل کرتا ہے اسکے آگے -
قولہ تعالیٰ یخرج من بین الصلب والترائب - کیونکہ من بین الصلب تو منی مرد ہے اور ماء دافق جو من بین الترائب ہے وہ منی عورت ہے
کیونکہ تغلیب مجاز تو اختصار اور جملہ صفت ایضاح ہے دونون کا جمع ہونا بدون حقیقت کے عیب بلاغت پس صفت حقیقی ہے ایک
کی دافق ہے اور عدول ظاہر سے غیر موجہ ہے وما فی المحیط ان منیہا لا یکون دافقا بمعنی ظاہر الدفق اور عینی رح نے جو طول دیا ہے اسپر
اعتبار نہین ہونا چاہیے فاحفظ - پس مرجع دفق کا شہوت ہے تو اسکا وجود ثبوت دفق دونون مین ہے اگرچہ انزال بحالت دخول
مین ظہور بطریق حس ہے اور بغیر دخول صرف مرد مین بطریق نظر ہے پس سبب جنابت انزال دافق بشہوت ہے خواہ خواب مین ہو یا بیداری
مین خواہ مرد سے یا عورت سے - بدلیل حدیث ام سلیم رضی اللہ عنہا جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ
حق سے استحیاء نہین فرماتا بھلا عورت پر بھی غسل ہے جبکہ اسکو احتلام ہو فرمایا کہ ہان جبکہ وہ پانی دیکھے دفی سعایۃ - پس حضرت

ام سلمہ رضہ نے اپنا چہرہ آنچل سے ڈھک کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے آپ نے فرمایا کہ ہاں تیرے داہنے ہاتھ مین خاک پھر کس وجہ سے اسکا بچہ اسکے مشابہ ہوتا ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ بالجملہ اور وافق ہمارے نزدیک مطلقاً مع شہوت ہے اور یہی ایک سبب جنابت ہے اور سبب دوم جنابت کا ایلاج حشفہ ہے۔ وعند الشافعی رح خروج المنی کیف ما کان یوجب الغسل۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک منی کا نکلنا چاہیے بشہوت ہو یا بغیر شہوت کسی طرح ہو غسل واجب کرتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام الماء من الماء۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانی واجب پانی سے۔ ای الغسل من المنی یعنی پانی کا استعمال غسل واجب ہے بوجہ آب منی نکلنے کے۔ ف۔ تو لازم آیا کہ کسی طرح آب منی نکلے غسل واجب ہوگا۔ اس حدیث کو امام مسلم و ابو داؤد وغیرہ نے روایت کیا اور چونکہ الماء من الماء مین ماء عام ہے ہر طرح کے پانی نکلنے کو شامل ہے خواہ مذی یا بول یا ودی ہو یا منی بشہوت یا بغیر شہوت ہو لہذا الماء سے منی مراد لی اگرچہ بغیر شہوت ہو۔ امام مصنف نے اسکے جواب مین اول تو شہوت کی شرط ہونا ثبوت کر کے تب شافعی رح کے استدلال کا جواب دیا ہے بقولہ۔ ولنا ان الامر بالتطہیر یتنیاول الجنب۔ اور ہماری دلیل اول یہ ہے کہ اللہ تعالی نے تطہیر کا حکم دیا یعنی بقولہ وان کنتم جنبا فاطہروا یہ جنب کو شامل ہے۔ ف۔ پس لغت مین جسکو جنب کہتے ہون وہی مراد ہوگا۔ والجنابۃ فی اللغۃ خروج المنی علی وجہ الشہوۃ۔ اور جنابت کے معنی لغت مین بطریق شہوت کے منی نکلنا۔ یقال اجنب بضم اول وکسر نون۔ الرجل اذا قضی شہوتہ من المرأۃ۔ چنانچہ جب کسی مرد نے اپنی شہوت عورت سے پوری کر لی تو عرب بولتے ہین کہ اجنب الرجل۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ منی کا شہوت سے نکالنے کو جنابت کہتے ہین تو ثابت ہوا کہ انزال منی بشرط شہوت ہو تب جنابت ہو کر غسل واجب ہوگا۔ والحدیث محمول علی الخروج عن شہوۃ۔ اور حدیث مذکور کا محمل یہ کہ خروج از شہوت ہو۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ آیت مین جنب پر غسل واجب اور جنب براہ لغت جسکی منی بشہوت نکلی ہو پس آیت کریمہ اسی جنب کو شامل ہے اور جسکی منی بغیر شہوت نکل گئی اسکے حق مین آیت سے کوئی حکم نہین نکلتا نہ اسپر وجوب غسل کا اور نہ عدم وجوب کا اور جو حدیث الماء من الماء وارد ہے تو اسمین من الماء معہود ہے بالاتفاق کیونکہ مطلق الماء خواہ مذی ہو یا پیشاب ہو تمھارے نزدیک بھی مراد نہین بلکہ خاص مراد ہے تو خاص پانی وہی جو آیت و لغت کے موافق ہے یعنی آب منی بشہوت۔ پس یہی حدیث مین مراد ہے۔ وفی الفتح اور کیونکر یہ مراد نہوگا کیونکہ اکثر لوگون پر تمام عمر گذر جاتی ہے اور وے منی کو شہوت سے خالی نہین جانتے وقال ابن المنذر حدثنا محمد بن یحیی حدثنا ابو حنیفہ حدثنا عکرمہ عن عبد ربہ موسی عن امہ انہا سالت عائشۃ رضہ عن المذی الخ یعنی موسی رح نے اپنی ماں سے روایت کی کہ انکی ماں نے حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مذی کو پوچھا تو ام المومنین نے فرمایا کہ ہر ایک نر کی مذی نکل آتی ہے اور پانی تو منی و مذی و ودی ہے پس مذی تو مرد جب اپنی عورت سے ملاعبت کرتا ہے تو اسکے ذکر پر وہ ظاہر ہوتی ہے تو اپنا ذکر و دونون انثیین دھووے اور وضو کرے و غسل نہ کرین اور ودی بعد پیشاب کے ہوتی ہے ذکر اور انثیین دھووے اور وضو کرے اور غسل نہین کریگا اور رہی منی تو وہی پانی سب سے کلان ہے جس سے شہوت ہوتی ہے اور اسکے نکلنے مین غسل ہے۔ عبد الرزاق نے مصنف مین قتادہ و عکرمہ سے اسکے مانند روایت کی ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ خروج منی بدون شہوت ممنوع ہے ورنہ ضابطہ شناخت کا فاسد ہو جائیگا اقول۔ ضابطہ مذکورہ سے تو یہ ثابت ہوا کہ شہوت کا وجود صرف منی سے ہے اور یہ کچھ مفید مطلب نہین ہے اور مطلب یہ کہ منی کا خروج صرف شہوت سے ہے اور یہ ثابت نہین ہوا۔ پس جواب وہ ہے جو مصنف رح نے ذکر فرمایا۔ اور حدیث مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے فرمایا کہ جب تو مذی دیکھے تو اپنا ذکر دھو اور وضو کر مانند وضوء نماز کے اور جب تو پانی فضخ کرے تو غسل کر۔ رواہ ابو داؤد و رواہ البخاری ومسلم مختصرا اور رواہ ابن ماجہ والنسائی والترمذی وقال ہذا حدیث

حسن صحیح اور امام احمد رح کی روایت مین ہے واذا خذفت الماء فاغتسل واذا لم تکن خاذفا فلا تغتسل - یعنی جب تو منی خذف کرے
تو اغتسال کر اور جب منی خاذف نہو تو مت غسل کر - خذف و فضخ دونون لفظون کے سب حروف نقطہ دار ہین بمعنی دفق جب اُچھل
وافق نہو تو اغتسال واجب نہین ہے پس یہ تو منصوص ہے اور الماء عام ہے اور عموم پر نہین کیونکہ مذی و ودی مین بالاجماع غسل
واجب نہین ہے تو معلوم ہوا کہ خصوص مراد ہے اور وہ بدلیل مذکور و بحدیث علی رضی اللہ عنہ ماء دافق ہے یعنی بحال شہوت نازل
ہونے والا - پھر واضح ہو کہ کہا گیا کہ الماء من الماء کا حکم احتلام کے حق مین ہے یہی ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے جیسا کہ ترمذی
رح نے روایت کیا و رواہ الطبرانی بسند حسن اور یہی کہا گیا کہ الماء من الماء منسوخ ہے چنانچہ شافعیہ مین سے محی السنہ رح نے کہا
کہ یہ ابتداء اسلام مین رخصت تھی پھر منسوخ ہو گئی کما فی المشکوٰۃ اور تین احادیث مین صریح نسخ وارد ہوا ہے ایک یہ کہ ابی بن کعب
رضی اللہ عنہ نے کہا کہ الماء من الماء تو ابتداء اسلام مین رخصت تھی - رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ - دوم جو کہ عروہ نے عائشہ
رضی اللہ عنہا سے روایت کیا کہ بعد فتح مکہ کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع بدون انزال سے خود غسل کیا اور لوگون کو بھی
غسل کرنے کا حکم دیا - رواہ ابن حبان فی صحیحہ - سوم رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کو اول مین تو جماع بدون انزال کے واقعہ مین
انما الماء من الماء کا حکم کیا تھا رافع رضہ نے کہا کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد اِسکے ہمکو غسل کا حکم دیا - محاملی رح نے
کہا کہ یہ حدیث حسن ہے - مع - اور کبھی بطریق منزل کہا جاتا ہے کہ اچھا ہمارے تمہارے احادیث متعارض سہی تو صرف آیت سے
استدلال رہا اور وہ ہمارے واسطے حجت ہے - اور کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ الماء من الماء عام ہے ولیکن مذی و ودی کے وجہ سے
عموم بالاجماع مراد نہین ہے تو اخص خصوص یقینی یہ ہوا کہ ماء منی بشہوت خارج ہو تو غسل واجب ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے - ثم المعتبر
عند ابی حنیفۃ ومحمد انفصالہ عن مکانہ علی وجہ الشہوۃ - پھر انزال بشہوت مین معتبر تو امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک
منی کا جدا ہونا اپنے ٹھکانے سے بطریق شہوت ہے - ف - پس اگر اپنے اصلی ٹھکانے سے بطور شہوت جدا ہوئی تو کافی ہے
اگرچہ خروج کے وقت شہوت نہو - وعند ابی یوسف رح ظہورہ ایضا - اور ابو یوسف رح کے نزدیک انفصال کے ساتھ
منی کا ظہور بھی بروجہ شہوت ہونا چاہیے - ف - یعنی ظہور کے وقت بھی شہوت ہونا اغتسال واجب ہونے کے لیے
شرط معتبر ہے - اعتبارا للخروج بالمزائلۃ - کیونکہ امام ابو یوسف نے قیاس کیا منی کے خروج و ظہور کو اُسکے اپنے ٹھکانے
سے جدا ہونے پر - ف - کیونکہ مزائلہ کا اور خروج کا ایک حال ہے - اذ الغسل یتعلق بہما - کیونکہ اغتسال واجب ہونا تو دونون
پر متعلق ہے - ف - یعنی جب ہی غسل واجب ہوگا کہ منی اپنی جگہ سے زائل ہو اور خارج بھی ہو جاوے یہ دونون ہون حتی کہ
اگر اپنی جگہ سے زائل ہو ولیکن خارج نہو تو غسل واجب نہین اور جب خارج ہو تب واجب ہے اسپر اتفاق ہے تو ثبوت ہوا کہ
دونون سے غسل متعلق ہے اور جبکہ زائل ہونے کے وقت شہوت شرط ہے تو خارج ہونے کے وقت بھی شہوت شرط ہے - م -
ولہما انہ متی وجب من وجہ فالاحتیاط فی الایجاب - اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کے واسطے حجت یہ کہ غسل جب ایک
وجہ سے واجب ہوا تو احتیاط یہی کہ وہ واجب کیا جاوے - ف - یعنی قیاس تو اسی کو چاہتا ہے لیکن باب عبادات مین
احتیاط واجب ہے تو ہم نے دیکھا کہ جب منی اپنے ٹھکانے سے بشہوت زائل ہوئی تو غسل واجب ہونے کی ایک وجہ پائی
گئی پھر جب شہوت سے خارج ہو تو دوسری وجہ بھی غسل واجب ہونے کی پائی جاوے لیکن جب شہوت سے خارج نہوئی
تو یہان یہ صورت پیدا ہوئی کہ دونون وجہ مین سے ایک وجہ ایجاب غسل کی موجود اور ایک وجہ نہین ہے تو ہم نے
اسکو درمیان مین پایا دو صورتون کے ایک یہ صورت کہ منی جدا ہونے پر بھی شہوت نہ تھی اور خارج ہونے پر بھی شہوت
نہ تھی تو بالاجماع غسل واجب نہین - دوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود اور خارج ہونے کے وقت شہوت
موجود تو بالاجماع غسل واجب ہے - سوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود ولیکن خارج ہونے کے وقت نہین ہے پس

اسکو یا تو اول صورت کے ساتھ لاحق کریں مگر احتیاط نہیں ہے۔ یا دوم صورت کے ساتھ لاحق کریں اور اسی میں احتیاط ہے بچند وجوہ
اول یہ کہ خروج منی میں شرط شہوت کی محل اجتہاد ہے حتی کہ ایک جماعت مطلق خروج منی سے غسل واجب ہونے کے قائل ہیں
خواہ شہوت ہو یا نہو۔ اگرچہ محل اجتہاد میں صواب ہمارے نزدیک یہی کہ شہوت شرط ہے اور عدم شرط مرجوح ہے ولیکن احتمال
خطار کا ہے کیونکہ اجتہاد محل خطا و صواب ہے۔ دوم خروج کے وقت شہوت کی شرط کرنا یہ اس صحیح اجتہاد پر قیاس ہے تو اس میں
جانب مرجوح کو تقویت ہوگی لہذا یہ قوی ہوا کہ خروج کے وقت شہوت ہو یا نہو غسل واجب ہے۔ سوم یہ کہ واجب کرکے غسل
کر لینے میں کوئی دغدغہ نہ رہا کیونکہ اگر واجب نہ تھا تو بھی کچھ نقصان نہیں ہے بخلاف اسکے اگر واجب تھا اور قیاس میں خطا
ہوئی تو نقصان ہے لہذا ہم نے دیکھا کہ ایک وجہ ایجاب موجود ہے یعنی زوال کے وقت شہوت موجود ہے اور دوم خروج کے وقت
جانب مرجوح کی قوت ہو گئی ہے یہ دوسری وجہ ایجاب کے قائم مقام موجود ہے تو ہم نے کہا اگر زوال کے وقت شہوت ہو اور
خروج کے وقت نہو تو بھی غسل واجب ہے۔ یہی وہ تحقیق ہے جسکا مترجم نے اوپر وعدہ کیا تھا والحمد للہ رب العالمین اور اس سے
ظاہر ہوا کہ امام اعظم و امام محمد کا قول یہی اصح و احوط ہے اور تاج الشریعہ وغیرہ علماء محققین نے اسی کو متون میں ذکر کیا تو یہی ظاہر المذہب
ہے پس جو درمختار وغیرہ میں لکھا ہے اسکا اعتبار نہیں اور اسپر فتوی دینا نہیں جائز ہے مگر بسبب ضرورت کیونکہ حرج و ضرورت کی
صورتیں مستثنی ہوتی ہیں کما صرح بہ فی الظہیریہ وغیرہا م۔ اور ینابیع میں فرمایا کہ امام ابو یوسف کے قول پر وجوب غسل کی نفی کرنے میں
اس صورت میں عمل کیا جاوے کہ آدمی کسی کے گھر کا مہمان ہوا اور اسکو احتلام ہوا اور یہ جسکے یہاں مہمان ہوا ہے اس سے حیا کرتا ہے یا
وہ اس امر سے خوفناک ہوا کہ اسکے دل میں میری طرف سے یہ شک نہو جاوے کہ اسکے یہاں کسی عورت سے ملوث ہوا ہے کذا
فی العینی۔ بالجملہ اگر احتلام وغیرہ میں مرد کی منی اپنے ٹھکانے سے جدا ہوئی ولیکن ذکر کے منہ پر ظاہر نہوئی جب تک ظاہر نہو
تینوں اماموں کے نزدیک غسل واجب نہوگا۔ قاضیخان والفتح۔ اگر احتلام ہوا لذت پائی مگر انزال خارج میں نہوا حتی کہ اسنے وضو
کرکے نماز پڑھی پھر منی نکلی تو اسپر غسل واجب ہوا۔ الذخیرہ ولیکن اس نماز کا اعادہ نہیں کریگا اسی طرح اگر نماز میں احتلام ہوا اگر انزال
نہوا یہانتک کہ اسنے نماز کو تمام کیا پھر انزال ہوا تو نماز کا اعادہ نہیں مگر غسل واجب ہوا۔ الفتح۔ نماز میں احتلام یوں کہ مثلاً سجدہ
میں یا ایسے طور پر سو گیا کہ وضو نہیں ٹوٹا اور خواب دیکھا پھر چونک کر نماز تمام کر لی پھر انزال ہوا اسی طرح اگر بیداری میں
قوی تصور سے ہوا اور قبل خروج کے تمام کی یہی حکم ہے پھر لائق ہے کہ مسئلہ ذخیرہ بقول اعظم رح و محمد رح ہو کیونکہ ظاہر اسکوں شہوت
کے بعد وضو کرکے نماز پڑھی ہے تو خروج بلا شہوت ہوا اور امام ابو یوسف کے نزدیک خروج بلا شہوت میں وجوب غسل نہیں ہے
م۔ وجہ قول اعظم و محمد رح یہ ہے کہ جنابت تقاضائے شہوت بانزال ہے پس جب منی اپنی جگہ سے انفصال کے ساتھ شہوت پائی گئی
تو اسم جنابت صادق آگیا اور یہ مقتضی ہے کہ حکم وجوب غسل ثبوت ہو ولیکن بالاتفاق بدون خروج کے ثبوت حکم نہیں ہوتا
تو اس سے انفصال ایک وجہ سے ہوا جو قوی ہے دوسری وجہ سے نہوا جو ضعیف ہے اور احتیاط دین میں واجب اور یہ
دو وجہ میں اقوی پر عمل ہے تو غسل واجب ہونے کا حکم ہوا۔ الفتح اسمیں اشارہ ہے کہ یہ فرض عملی ہے فتامل فیہ م۔ پھر امام ابو یوسف
کے اختلاف پر کئی مسائل متفرع ہوتے ہیں۔ ازانجملہ یہ کہ کسی عورت کی طرف نظر کی کہ منی اپنے مقام سے زائل ہوئی یا ہتیلی سے
زلق نکالی یا جورو سے سوائے فرج کے جماع کیا یا احتلام ہوا اگر چونک کر اسنے اپنے ذکر کا سرا پکڑ لیا یہانتک کہ اسکی شہوت
ٹھنڈی ہو گئی پھر چھوڑ دیا پس منی بلا شہوت نکلی تو ان دونوں کے نزدیک غسل واجب و امام ابو یوسف کے نزدیک
نہیں واجب ہے۔ الخلاصہ۔ ازانجملہ بعد جماع کے قبل سونے یا پیشاب کر لینے یا چلنے کے غسل کر لیا پھر نماز پڑھی پھر اس سے
بلا شہوت منی نکلی تو دونوں کے نزدیک غسل کا اعادہ کرے اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں ولیکن بالاجماع نماز کا اعادہ
نہیں کریگا۔ الذخیرہ۔ اور اگر پیشاب کرنے یا سونے یا چلنے کے بعد غسل کیا تھا پھر منی نکلی ہے تو بالاتفاق غسل کا اعادہ نہیں

کریگا۔ الفتح۔ اگر سونے یا پیشاب کرنے یا چلنے کے بعد اُس سے منی نکلے تو بالاتفاق غسل واجب نہین ہی کما فی المبسوط والسیر الکبیر ع۔ وکذا فی التبیین۔ فتاوی ظہیریہ مین ہی کہ پیشاب کر چکا پھر اُس سے منی نکلی اگر اِسکا تائزہ تندی مین نہو تو اُسپر غسل نہین اور اگر تندی پر ہو تو اُسپر غسل واجب ہی۔ الفتح۔ اور یہی خلاصہ مین ہی قال ابن الہمام اور محمل اِسکا یہ ہی کہ تندی ہونے سے مراد یہ کہ شہوت تھی اور اِسی شہوت سے وہ منی نکلی ہو بدلیل آنکہ تجنیس مین کہا کہ اِسوجہ سے غسل واجب ہی کہ خروج وانفصال بدفق وشہوت پایا گیا۔ الفتح۔ فعلی ہذا یہ غسل بالاتفاق واجب ہی۔ م۔ قال الکمال رح اصل امام ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ وجود موجب مین شک ہو تو غسل واجب نہو گا اور امام اعظم ومحمد رح کے نزدیک احتیاطاً واجب ہو گا کیونکہ احتمال موجب قائم مقام وجود موجب ہی۔ پس اگر ایک شخص نے جاگ کر اپنے کپڑے یا ران پر تری پائی اور اُسکو احتلام یاد نہین اور شک کیا کہ مذی ہی یا منی ہی تو دونون کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب وابو یوسف کے نزدیک نہین کیونکہ وجود موجب مین شک ہی اور اُن دونون کے نزدیک احتیاطاً وقیاساً واجب یعنی شاید منی تھی گرمی وہوا سے رقیق ہو گئی اور جبکہ اُسکو احتلام یاد ہو اور اُسنے رقیق پانی پایا تو بالاتفاق واجب ہوتا ہی یون ہی احتلام یاد نہو تو یہی ہونا چاہیے ہان اگر تیقن ہو کہ مذی ہی تو بالاتفاق واجب نہین ہی۔ قال الکمال۔ ولیکن نیند کے ساتھ تیقن کی کوئی راہ نہین ہی۔ اور اِسمین قول امام ابو یوسف کا ازراہ قیاس کے قوی ہی اور اِسی کو خلف بن ایوب وابو اللیث نے لیا ہی اور قول امام اعظم ومحمد کا ازراہ احتیاط قوی ہی تجنیس مین کہا کہ اسلیے کہ نیند تو مظنہ احتلام ہی تو یہ تری اِسی پر محمول ہو گی۔ الفتح۔ یعنی اور نیند مظنہ غفلت بھی ہی تو احتلام یاد نہ رہا پس تری احتلام فراموش پر محمول ہوئی اور یہ جو شیخ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ نیند کے ساتھ تیقن کی راہ نہین ہی یہ محل تامل ہی اِسواسطے کہ منی رقیق ہو جانے مین بھی احتمال کو قائم مقام کیا گیا ہی تو مراد تیقن سے جزم خاطر بغلبہ ظن ہی نہ حقیقت یقین اِسیواسطے لفظ یقین نہین بلکہ تیقن ہی یعنی ترکیب استدلال سے یقین پیدا کر لینا تو معنی یہ کہ اگر جزم خاطر ہو جاوے کہ یہ مذی ہی تو یہی مدار ہو گا۔ واللہ اعلم۔ اگر عورت نے بعد جماع شوہر کے غسل کر لیا پھر اُس سے شوہر کی منی نکلی تو اُسپر وضو ہی غسل نہین ہی المحیط۔ اور قنیہ مین ہی کہ منی عورت کی زرد اور مرد کی سپید ہوتی ہی پس اگر زرد ہو تو اُسپر غسل ہی اور اگر سپید ہو تو اُسکے شوہر کی ہی اُسپر غسل نہین ہی۔ ع۔ اقول حدیث مین ہی کہ مرد کی منی سپید گاڑھی ہوتی ہی اور عورت کی زرد تیلی ہوتی ہی دونون مین سے جو منی اوپر ہو جاتی ہی اُسی کے مشابہ بچہ ہوتا ہی۔ کما رواہ الامام مسلم فی صحیحہ اور فقہاء نے گاڑھی وتیلی کا بیان اسواسطے ترک کیا کہ اصل حالت پر اُسکا بقاء نہین رہا ہی اور کہا گیا کہ تازہ ہو تو تیلی کی بو اور خشک ہو جاوے تو انڈے کی بو آجاتی ہی م۔ اگر مرد جاگا اور اپنے بچھونے یا ران یا کپڑے پر تری پائی اور اُسکو احتلام یاد ہی تو اُسکی منی یا مذی ہونے مین خواہ شک ہو یا یقین ہو اُسپر غسل واجب ہی اور اگر یقین ہو کہ یہ ودی ہی تو اُسپر غسل نہین ہی۔ المحیط۔ یہ آسان ہی اور اِسی کو لیا جاوے کیونکہ گرم ملکون مین اکثر پسینے سے تری ہوتی ہی پس اگر مطلقاً تری پر ہو تو باوجود اسکے جزم کے کہ پسینا ہی اُسپر غسل واجب ہو گا۔ م۔ اور اگر اُسنے تری دیکھی لیکن اُسکو احتلام یاد نہین ہی اگر تیقن ہو کہ ودی ہی تو اُسپر غسل نہین اور اگر تیقن ہو کہ منی ہی تو اُسپر غسل واجب اور اگر تیقن ہو کہ مذی ہی تو غسل نہین اور اگر یہ شک پڑا کہ یہ مذی ہی یا منی ہی تو امام ابو یوسف نے کہا کہ غسل واجب نہین جب تک کہ اُسکو احتلام یاد نہ آوے اور امام اعظم وامام محمد رح نے کہا کہ غسل واجب ہی۔ یون ہی شیخ الاسلام نے ذکر کیا۔ امام ابو علی نسفی رح نے کہا کہ نوادر ہشام مین امام محمد رح سے روایت ہی کہ مرد جاگا اور اُسنے اپنے تائزہ پر تری پائی اور احتلام یاد نہین پس اگر خواب مین جانے سے پہلے اُسکا تائزہ تندی پر ہو تو اُسپر غسل نہین مگر جبکہ وہ یقین کر لے کہ یہ منی ہی اور اگر سو جانے سے پہلے اُسکا تائزہ ساکن بغیر تندی کے ہو تو اُسپر غسل واجب ہی۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ یہ مسئلہ بہت واقع ہوتا ہی اور لوگ اِس سے غافل ہین تو اُسکو یاد رکھنا واجب ہی۔ المحیط۔ وجہ یہ کہ خواب سے پہلے تندی سے انزال ہونا

تری ابتک نہ رہتی مگر آنکہ بہت جلد جاگ گیا ہو اور بعد سکون کے خواب مین احتلام کی تندی سے خروج ہو کر جاگا ہی ولیکن نہ ختنا ہو
مین احتلام یاد نہوئے کی صورت مین جواہر الفقہ سے نقل کیا کہ لیکن اگر کروٹ سے سویا ہو تو اُسپر غسل واجب ہی اور لوگ
اِس سے غافل ہین انتہی دلیکن حق یہ کہ کروٹ و بے کروٹ کی تفریق بے وجہ ہی اور عینی رح نے مصرح کہا کہ بخلاف النائم ولو
مضطجعاً انتہی اور عالمگیریہ مین ہی کہ اگر مرد بیٹھے سویا یا کھڑے یا چلتے پھر جاگا اور تری پائی تو یہ صورتین اور جب کہ وہ کروٹ سے
سویا ہو برابر ہین کذا فی المحیط۔ پس یہ روایت معتمد ہی۔ فاحفظہ م۔ اور اگر جاگا اور اُسکو احتلام و لذت انزال یاد ہی مگر اُسنے تری
نہ پائی تو اُسپر غسل نہین ہی۔ اور ظاہر الروایۃ مین عورت کا بھی اسی تفصیل سے حکم ہی کیونکہ عورت کے واسطے اُسکی منی کا اُسکے
فرج خارج تک نکلنا اُسپر غسل واجب ہونے کی شرط ہی اور اسی پر فتویٰ ہی معراج الدرایہ۔ مین کہتا ہون کہ یہ اُسوقت ہونا
چاہیے کہ دلیل تیقن انزال کی نہو اور اگر حمل سے تیقن انزال ہو جاوے مثلاً بدون جماع کے اُسکی فرج مین باہر سے منی پڑ گئی
وحاملہ ہو گئی تو اُسپر غسل اُسی وقت سے واجب ہوگا جب سے منی پڑی ہی م۔ احتلام مین عورت مثل مرد کے ہی یعنی ظاہر الروایۃ
مین اور سوائے روایت اصول کے امام محمد سے مروی ہی کہ اگر عورت کو یاد احتلام و انزال ہی مگر وہ منزل نہین ہوئی ہی تو اُسپر
غسل واجب ہی۔ حلوائی رح نے کہا کہ یہ روایت نہ لیجاویگی۔ ابو جعفر رح نے کہا کہ اگر اُسکی فرج خارج تک نکل آئی تو اُسپر غسل
واجب ورنہ نہین ہی م۔ کمال رح نے روایت نوادر کو تقویت دی اور بیان کیا کہ ظاہر الروایۃ کی وجہ حدیث ام سلیم رضی اللہ
عنہا ہی یعنی جو اوپر مذکور ہو چکی کیونکہ اُسمین وجوب غسل اُسوقت رکھا کہ جب وہ پانی دیکھے حیث قال نعم اذا رأت الماء یعنی منی
روایت نوادر کی وجہ دوسری روایت ام سلیم رضی اللہ عنہا کہ جسمین پوچھا کہ عورت نے اپنے خواب مین وہ دیکھا جو مرد
دیکھتا ہی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا رأت ذلک فلتغتسل۔ یعنی جب عورت ایسے دیکھے تو وہ غسل کرے ولیکن
حدیث اول مین زیادہ صراحت ملتی ہی کہ وجوب غسل اُسوقت ہی کہ منی کا خروج ہو اور حدیث دوم مین بھی یہ معنی ہو سکتے ہین
کہ جب عورت ایسے دیکھے یعنی مرد کی طرح احتلام و منی دیکھے پس حدیث دوم موافق اول ہو گئی اور متفق کرنا واجب ہی کیونکہ
غالب یہی ہی کہ احتلام کے ساتھ منی دیکھی جاوے اور حق یہان یہ کہ اتفاق دونون روایتون مین اس بات پر ہی کہ وجوب غسل
عورت پر متعلق اُسکے احتلام مین منی کے وجود پر ہی اور جو عالم کہ عورت پر احتلام مین وجوب غسل کا قائل ہی اسی بنا پر واجب
کہتا ہی کہ احتلام مین اُسکی منی پائی گئی اگرچہ عورت نے اُسکو آنکھون سے نہ دیکھا ہو چنانچہ تجنیس مین اُسکی تعلیل یون
بیان فرمائی کہ عورت کو احتلام نظر آیا اور اُس سے کچھ پانی نہین نکلا اگر اُسنے انزال کی شہوت یعنی لذت پائی ہو تو اُسپر غسل
واجب ہی ورنہ واجب نہین ہی کیونکہ عورت کا پانی مانند مرد کے دافق نہین ہوتا ہی وہ تو اُسکے سینہ سے اُترتا ہی۔ انتہی کلامہ
پس اس توجیہ سے تیری سمجھ مین آگیا کہ یہ جو کہا تھا کہ اُس سے کچھ پانی نہین نکلا۔ تو اُس سے مراد یہ تھی کہ اُسنے آنکھون
نہین دیکھا کہ نکلا۔ جب یہ معلوم ہوا تو اوجہ یہ کہ اُسپر غسل واجب ہی اور احتلام ہونا تو اتنی بات پر ہو جائیگا کہ عورت کو
خواب مین مرد کے ساتھ جماع کرنے کی صورت نظر آوے اور یہ دو صورتون پر نہو گا ایک یہ کہ اُسکو لذت انزال ہو یا نہ ہو۔
لہذا جب ام سلیم رضی اللہ عنہا نے اپنا سوال دونون صورتون کو شامل بیان کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکے جواب
مین عورت پر غسل واجب ہونا صرف ایک صورت پر مقید فرمایا اور وہ جبکہ پانی دیکھے یعنی لذت انزال پاوے اور یہ معلوم
ہی کہ دیکھنے سے مراد مطلقاً جان لینا چاہیے خصوصیت آنکھ سے دیکھنے کی نہین ہی کیونکہ مثلاً اُس عورت نے انزال کا تیقن
کیا اسطرح کہ بفور احتلام وہ جاگ پڑی اور اُسنے ہاتھون سے تری کو محسوس کر لیا پھر سو گئی اور نہ جاگی یہانتک کہ منی خشک
ہو گئی تو اُسکو آنکھون سے کچھ نظر نہ آیا تو اب اگر کوئی کہے کہ اُسپر غسل واجب نہین کیونکہ اُسنے آنکھون کچھ نہین دیکھا تو اُسکا
قول نہین سنا جائیگا حالانکہ آنکھون دیکھنا تو درحقیقت یہان نہین ہی بلکہ دیکھنا جاننے کے معنی مین ہی اور اس معنی مین اُسکا

استعمال حقیقت ہے۔ انتہی کلامہ علی مافی الفتح۔ الحاصل اگر عورت کو احتلام ہوا اور لذت انزال یاد ہے تو اوجہ یہ کہ اسپر غسل واجب ہے اگرچہ منی اسکی خارج فرج تک نہ آئی ہو ولیکن ظاہر الروایہ مین یہ شرط ہے اور چاہیے کہ فتوی احتیاطاً ا روایت تو ادر پر یعنی وجوب غسل پر دیا جاوے۔ اور محیط مین ہے کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور پانی اسکے ظاہری فرج تک نہ آیا تو اسپر غسل واجب ہے کیونکہ اسکی فرج بمنزلہ منہ کے ہے تو عورت پر اسکی تعبیر واجب پس اسکو خروج کا حکم ہے جیسے کہ اگر مرد بغیر ختنہ کیا ہوا ہو اور منی نکل کر اسکے ختنہ کی کھال مین آگئی باہر نہ نکلی تو اسپر غسل واجب ہے اور اگر ایسا نہوا تو عورت پر غسل نہین کیونکہ اسکا پانی مثل مرد کے کود کر نکلنے والا نہین ہوتا ہے ع۔ پس یہ مؤید اسکا ہے جو مذکور ہوا فاستقم۔ م۔ مرد پر اگر غشی طاری ہوئی پھر افاقہ ہوا پھر اسنے ران یا کپڑے پر مذی پائی تو بالاتفاق اسپر غسل نہین اور یہی حکم نشہ کے مست کا ہے جس نے مستی سے ہوشیار ہو کر ایسا پایا ہو اور اسکا حکم مثل خواب کے نہین ہے۔ المحیط والتجنیس۔ کیونکہ خواب سے جاگنے والے نے مذی پائی تو اگر احتلام یاد ہو تو بالاجماع اسپر غسل ہے ورنہ امام اعظم و محمد کے نزدیک واجب ہے اور فرق نیند مین و غشی و نشہ مین یہ کہ نیند مظنہ احتلام ہے اور ان دونون مین یہ سبب معدوم ہے اور اگر احتلام و شہوت یا دگر تری نہ دیکھی تو بالاتفاق واجب نہین۔ مف۔ اور اگر جورو مرد کے بچھونے پر منی ہو جورو کہتی ہے کہ شوہر کی اور شوہر کہتا ہے کہ جورو کی ہے تو اصح یہ کہ احتیاطاً دونون پر غسل واجب ہوگا۔ الظہیریہ۔ قیاس یہ کہ کسی پر نہین اور عورت کو روا نہوگا کہ بدون نہائے مرد کے اسکی اقتدا کرے ع۔ اور یہ اسوقت کہ دونون مین سے کسی کو یاد نہ آوے اور نہ کوئی صورت تمیز کی ہو اور دونون اختلاف کرین۔ الفتح۔ اور اگر تمیز ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر زرد ہے تو عورت کی اور اگر سپید ہے تو مرد کی ہے ع۔ اگر اسکو مسجد مین احتلام ہوا اور اسی وقت نکل جانا ممکن ہے تو فوراً نکل جاوے اور نہاوے اور بعض نے کہا کہ تیمم کر کے نکلے اور اگر اسوقت نہ نکل سکے مثلاً آدھی رات کا وقت ہو تو مستحب ہے کہ تیمم کر لے تاکہ جنب نہ رہے ع۔ اقول اس سے معلوم ہوا کہ یہ جواز تیمم کی صورت ہے و علی ہذا اگر عمداً جماع کیا ایسے وقت کہ غسل نہین کر سکتا یا اسکو ضرر کرتا ہے تو تیمم کر لے م۔ واضح ہو کہ یہ سب مسائل جنابت ایک قسم یعنی بدون دخول حشفہ کے خالی نظر یا زلق یا احتلام یا تصور سے انزال منی بشہوت ہو جانے پر مبنی ہین۔ رہی دوسری قسم جنابت کی ایلاج حشفہ ہے اور ایلاج شامل ہے کہ بشہوت و قوت عضو کو اندر کر دیا یا کسی ترکیب کے ساتھ ٹھونس دیا خواہ برغبت و اختیار ہو یا بزبردستی و اجبار ہو۔ امام مصنف نے فرمایا۔ **والتقاء الختانین**۔ اور باہم ملنا دونون ختان کا ف۔ ختان جہان ذکر و فرج سے ختنہ کیا جاتا ہے۔ ختنہ مرد کے حق مین سنت اور عورت کے لیے کرامت ہے مگر مرد پر جبر کیا جاوے سوائے اس صورت کے کہ ختنہ سے خوف ہلاکت ہو اور عورت پر جبر نہین ہے۔ الفتح۔ اگر کسی قوم نے ختنہ کرنا چھوڑ دیا تو امام المسلمین انسے قتال کریگا ع۔ مراد التقاء الختانین سے دونون کی محاذات ہے اگرچہ مل نہ جاوین۔ اور جب مرد کا حشفہ فرج مین غائب ہو تو التقاء ہو گیا۔ مع۔ پس ختانین ملنے سے غسل واجب ہوتا ہے اگرچہ مِن غیر انزال۔ بغیر انزال کے ہو۔ ف یعنی اگرچہ انزال بھی نہو۔ لقولہ علیہ السلام **اذا التقی الختانان وغابت الحشفۃ وجب الغسل انزل اولم ینزل**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب ملین دونون ختان و چھپ جاوے حشفہ یعنی سپاری تو غسل واجب ہو گیا خواہ انزال ہو یا نہو ف۔ اس لفظ کے ساتھ مسند عبد اللہ بن وہب اور مصنف ابن ابی شیبہ مین ہے۔ الفتح۔ اور اسناد ضعیف ہے اور طبرانی نے اسکو دوسری اسناد سے بواسطہ ابو حنیفہ رح روایت کیا۔ ابو ہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی اذا قعد بین شعبہا الاربع و مس الختان الختان فقد وجب الغسل۔ فی روایۃ لمسلم وان لم ینزل یعنی جب مرد بیٹھا عورت کے چارون شعبہ کے درمیان اور ختان نے ختان سے مس کیا تو غسل واجب ہو گیا صحیح مسلم کی ایک روایت مین زیادہ کیا اگرچہ اسکو انزال نہوا ہو۔ رواہ البخاری و مسلم اور مسلم و ترمذی نے عائشہ رض سے روایت کی وقال الترمذی حسن صحیح۔ بالجملہ التقائے ختانین کی دلیل اصلی تو یہ صریح نص ہے اور نیز قیاس بھی۔ لانہ سبب للانزال ونفسہ یتغیب عن بصرہ۔ کیونکہ یہ التقاء سبب انزال ہے اور

اسکا نفس یعنی آلہ اُسکی نظر سے غائب ہوتا ہے۔ ف پس آنکھ سے تو دیکھنا ممکن نہین ہے مگر حس سے محسوس ہونا ممکن ہے۔ وقد یخفی علیہ لقلتہ فیقام مقامہ۔ وکبھی انزال اس شخص پر خود مخفی ہوجاتا ہے بوجہ قلت منی کے پس قائم کیا جاوے التقاء ختانین بمقام انزال کے۔ ف یعنی جنب کرنے والا تو درحقیقت انزال ہے لیکن دخول آلہ کی صورت مین انزال کیونکر معلوم ہو کہ آلہ اندر فرج کے چھپا ہوا ہے خواہ فرج مقام پیشاب ہو یا دبر ہو تو آنکھ سے دیکھنا متعذر رہا پھر اور طرح محسوس ہونا بھی کبھی بوجہ قلت منی کے مخفی ہوجاتا ہے حالانکہ انزال ہوتا ہے لہذا اسی التقاء ختانین کو انزال کا قائم مقام کرکے حکم دیا گیا کہ جب التقاء مذکور پایا جاوے تو غسل واجب ہے جیسے اول قسم مین انزال بشہوت کے قائم مقام احتلام کو کیا گیا کیونکہ احتلام مظنہ شہوت ہے جیسے التقاء ختانین مظنہ انزال ہے۔ پھر اصل منصوص تو التقاء ختانین ہے۔ وکذا الایلاج فی الدبر۔ اور یہی حال ایلاج فی الدبر کا ہے۔ ف یعنی اگر سوائے فرج کے مقام مقعد مین داخل کیا تو یہی حال یا یہی حکم اُسکا بھی ہے کہ غسل واجب ہوگا۔ لکمال السببیۃ کیونکہ سبب ہونا تو پورا موجود ہے۔ ف حتی کہ بہت سے فاسق لواطت کرنے والے فرج مین شہوت پوری کرنے سے پیخانہ کے مقام مین شہوت پوری کرنے کو ترجیح دیا کرتے ہین تو ظاہر ہے کہ شہوت پورے کرنے اور منی نکلنے کا یہ بھی پورا سبب ہے تو اسمین بھی خالی داخل کرنا غسل کا موجب ہے۔ واضح ہو کہ التقاء ختانین سے حقیقت مراد نہین حتی کہ اگر مرد و عورت کا ختنہ نہو تو بھی یہی حکم ہے چنانچہ عینی رح نے ابن قدامہ رح کے مغنی سے نقل کیا کہ حشفہ کا غائب ہونا فرج کے اندر یہی غسل کا موجب ہے خواہ مرد و عورت دونون کا ختنہ ہوا ہو یا نہوا ہو خواہ مرد کا موضع ختان عورت کے موضع ختان سے ملجاوے یا نہ ملے لیکن حشفہ داخل ہوجاوے اور اگر بدون داخل کرنے حشفہ کے خالی اوپر سے ختان کو ختان سے ملا دیا تو بالاتفاق غسل واجب نہین ہے۔ انتہی۔ جب معلوم ہوا کہ التقاء ختانین سے مراد حشفہ کا غائب ہونا تو خواہ اگلی فرج مین غائب ہو یا پچھلی فرج یعنی دبر مین غائب ہو دونون التقاء ختانین کے تحت مین داخل ہین پس دبر مین حشفہ داخل کرنے سے غسل کا وجوب بھی منصوص ہوا پھر مقعد مین وطی کرنے والے پر غسل بوجہ کامل شہوت کے لازم ہوا اور جس سے لواطت کی گئی اسمین شہوت نہین لیکن فرمایا۔ ویجب علی المفعول احتیاطا اور مفعول بہ پر از راہ احتیاط واجب ہے۔ ف یعنی جبکہ غسل کے لائق ہو پھر ملت ابنہ والے ذلیل ہین کہ مفعول بہ کو بھی لذت و انزال ہوتا ہے تو سوائے ابون کے باقیون مین مظنہ رہا پس مانند احتلام کے احتیاطاً وجوب کا حکم لازم ہوا۔ م۔ بخلاف البہیمۃ وما دون الفرج لان السببیۃ ناقصۃ۔ برخلاف چوپایہ کے اندر ایلاج کے یا سوائے فرج کے ران وغیرہ سے مباشرت کرنیکے کہ انہین بدون حقیقی انزال کے غسل واجب نہین ہے کیونکہ یہان پوری سببیت نہین بلکہ ناقصہ ہے۔ ف اسی طرح مردہ عورت سے وطی مین اگرچہ التقاء ختانین ہے ولیکن حرارت معدوم و طبیعت اُس سے متنفر پس سببیت ناقص ہے تو بدون انزال کے خالی دخول سے غسل واجب نہوگا اگرچہ نام کو التقاء ختانین ہے۔ بعض نے کہا کہ مسئلہ کا بیان یون بہتر ہے کہ آدمی زندہ قابل شہوت کے اگلی فرج مین یا دبر مین چھپ جانا حشفہ کا یا بقدر حشفہ کے اگر حشفہ کٹا ہو فاعل و مفعول بہ دونون پر غسل واجب کرتا ہے۔ ع۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اگر حشفہ کٹا ہوا ہو تو ذکر مین سے اُسکی قدر داخل کرنے سے غسل واجب ہوگا۔ السراج اگر ذکر مین سے صرف قدر حشفہ رہا تو اُسکے ادخال سے غسل واجب ہے۔ کما فی الدر۔ اور اُس سے حلال وطی کے احکام مانند مہر وغیرہ کے ثابت ہونگے اور حرام زنا کا ثبوت ہوگا۔ م۔ داخل کرنا چوپایہ مین اور مردہ عورت اور ایسے صغیرہ مین کہ اتنے چھوٹی سے جماع نہین کیا جاتا ہے بدون انزال کے موجب غسل نہین ہے۔ المحیط۔ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ اُسکی فرج مین داخل کرنا ممکن ہو بدون اسکے کہ اُسکا پردہ جو پیخانہ و فرج کے درمیان ہے پھٹ جاوے تو وہ قابل جماع ہے یہی صحیح ہے۔ السراج۔ اگر عورت سے فرج کے سوائے جماع کیا گیا پھر منی اُسکے رحم مین پہونچ گئی اور وہ خواہ باکرہ ہے یا ثیبہ ہے تو اُسپر غسل نہین کیونکہ انزال و حشفہ کا اندر ہونا کچھ نہین پایا گیا ہے لیکن اگر وہ حاملہ ہوجاوے تو اُسپر غسل واجب ہوگا کیونکہ انزال پایا جانا معلوم ہوگیا۔ قاضیخان ۔

اور جب وہ حاملہ ہوئی تو اسپر غسل اُسوقت سے واجب ہوگا جب سے اُس سے فرج سے باہر کسی جگہ سے جماع کیا گیا ہے حتی کہ اسی
سے اسپر نمازون کی قضاء واجب ہوگی۔ الملتقط والعینی۔ اور حلبی رح نے اعتراض کیا کہ خروج منی خارج فرج تک نکلنا بقول مفتی
بہ شرط ہے کما فی الدر المختار۔ اور جواب یہ کہ شرط مذکور واسطے تیقن انزال کے ہے اور یہان انزال متیقن ہوگیا کما حققہ الکمال فی الفتح
قدمر۔ م۔ ایک عورت کہتی ہے کہ مجھپر جن ہے وہ مجھسے وصال کرتا ہے اور مین وہ مزہ پاتی ہون جو مجھے اپنے شوہر سے جماع مین ملتا ہے
تو اسپر غسل نہین ہے۔ محیط السرخسی۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ اُس وقت کہ اسنے منی نہ دیکھی اور اگر صریح منی دیکھی تو غسل واجب
ہوگا گویا احتلام ہے۔ کما فی الفتح۔ دس برس کے طفل نے اپنی جوان جورو سے وطی کی تو عورت پر غسل ہے اور طفل پر نہین ہے
ولیکن اُسکو عادت پڑنے کے واسطے غسل کا حکم دیا جائیگا جیسے نماز کا حکم کیا جاتا ہے اور اگر مرد جوان و عورت قابل وطی کے
نابالغہ ہو تو مرد پر غسل ہے نہ عورت پر۔ اگر خصی نے جماع کیا تو خصی پر اور مفعول پر دونون پر غسل واجب ہے۔ المحیط۔ اگر ذکر پر کپڑا
لپیٹ کر داخل کیا اور انزال نہوا تو دو صورتین ہین اگر کپڑا باریک ہو افرج کی حرارت و لذت پائی تو غسل واجب ورنہ نہین اور
یہی اصح ہے ولیکن احوط یہ کہ دونون صورتون مین غسل واجب ہے۔ السراج الوہاج۔ اگر عورت نے یا مرد نے اپنی فرج یا مقعد مین
مردہ کا ذکر یا انگلی یا لکڑی وغیرہ کا بنا کر داخل کیا تو مختار یہ کہ غسل واجب نہوگا۔ ت و۔ جب تک انزال نہو۔ ع۔ بالجملہ جبکہ انزال
و ایلاج دونون قسم جنابت کا ذکر ہوچکا تو امام مصنف رح نے فرمایا۔ **والحیض**۔ اور حیض موجب غسل ہے۔ ف۔ یعنی معانی
موجبہ مین سے حیض ہے۔ نہایہ مین کہا کہ مراد حیض ختم ہونا۔ اتزاری رح نے کہا بلکہ حیض ہی موجب ہے اور فائدہ یہ کہ وجوب ثابت ہوا
جبکہ حیض ختم ہو۔ مع۔ اسکا حاصل یہ کہ حیض خود موجب غسل ہے ولیکن غسل کرنے کی شرط جبکہ حیض ختم ہو۔ م ف۔ تاج الشریعہ نے
اپنی شرح مین فرمایا کہ قولہ والحیض یعنی خروج دم الحیض یعنی معانی موجبہ مین سے نکلنا خون حیض کا ہے تو جب ہی خون کا خروج
ہوا تو حدث طاری ہوا پس غسل واجب ہوا ولیکن ادائے غسل کی شرط یہ ہے کہ خون مذکور بند ہوجاوے۔ اس شرح
کلام پر کوئی اعتراض نہین اور نہایت خوب ہے مگر عجب کہ تاج الشریعہ نے وقایۃ الروایہ مین موجب غسل کو انقطاع حیض قرار دیا
لقولہ تعالی حتی یطّہّرن بالتشدید۔ بدلیل قولہ تعالی یہانتک کہ عورتین خوب پاک ہوجاوین۔ ف۔ صیغہ یطّہّرن بتشدید
طاء و ہاء قراءت متواترہ ہے حالانکہ جب خون بند ہوا تو عورت پاک ہوگئی ولیکن اللہ تعالی نے خوب پاک ہونے تک مرد کو
اپنی عورت سے وطی کرنے سے منع فرمایا اور وہ غسل سے ہے تو معلوم ہوا کہ یہ غسل واجب ہے کیونکہ مرد کا حق عورت پر وطی کا ہے
حتی کہ وہ نفل روزہ بغیر اسکی اجازت نہین رکھ سکتی پس اگر واجب نہوتا تو شوہر کو منع نہ کیا جاتا۔ اگر کہا جاوے کہ حتی یطہرن
بدون تشدید بھی قرأت متواترہ ہے یعنی پاک ہوجاوین۔ جواب یہ کہ ہان لیکن اصول مین قرار پایا کہ دو قرأت بمنزلہ دو آیت
کے ہوتی ہین تو امام ابو حنیفہ رح نے دونون پر عمل کیا اصطلاح کہ جب دس ایام حیض پورے گذر کے خون بند ہوا تو شوہر کو
اُس سے وطی کرنا جائز ہے اگرچہ غسل نہ کرے بدلیل قرأت یطہرن بدون تشدید کے کیونکہ خون بند ہوکر پاک ہوگئین اور جب
دس سے کم مین خون بند ہوا تو پاک ہوئی ولیکن انتہائے ایام دس تھے تو ابھی دس تک خون آنے کے دن ہین اگرچہ خون
نہ آوے تو جب تک غسل نہ کرے تب تک وطی جائز نہین بدلیل قرأت یطّہّرن بتشدید کے۔ **وکذا النفاس بالاجماع**
اور یہی حکم بالاجماع نفاس کا ہے۔ ف۔ اگرچہ نفاس کے بارہ مین نص نہین ہے اور اجماع کو ابن المنذر و ابن جریر طبری وغیرہما
نے نقل کیا ہے۔ ع۔ الحاصل خروج خون نفاس موجب غسل ہے جب خون بند ہو خواہ چالیس روز انتہائے نفاس پر یا
درمیان مین بند ہو غسل کرے۔ م۔ اور خون حیض و نفاس نکلنے اور فرج خارج تک پہونچنے پر غسل واجب ہوجاتا ہے اور اگر
فرج خارج تک نہ پہونچا تو وہ نکلنے مین شمار نہین ہے حیض نہوگا۔ التبیین۔ اور اگر بچہ جننے مین عورت نے خون نہ دیکھا تو کیا اسپر
غسل ہے یا نہین تو اصح یہ کہ غسل واجب ہے۔ الظہیریہ۔ واضح ہو کہ غسل نو قسم ہین انہین سے تین فریضہ ہین وہ غسل جنابت و

غسل حیض وغسل نفاس ہین اور ایک واجب اور وہ غسل میت ہے المحیط السرخسی یعنی زندہ مسلمانون پر مردہ مسلم کا غسل دینا واجب ہے
ت - یعنی فرض کفایہ ہے اگر بعض نے غسل دیدیا تو سب کے ذمہ سے ادا ہوا اور اگر کسی نے نہ دیا تو جو لوگ واقف تھے سب گنہگار
ہونگے - مف د - کافر جب جنب ہوا پھر مسلمان ہوا تو ظاہر الروایہ مین اُسپر غسل واجب ہے سج زاہدی - اور یہی اصح ہے کیونکہ جنابت
سابقہ بعد اسلام کے بھی باقی ہے تو گویا بعد اسلام کے جنب ہوا - اور اگر کافرہ حیض سے پاک ہوئی پھر اسلام لائی تو شمس الائمہ نے
کہا کہ اُسپر غسل نہین - وجہ یہ کہ سبب غسل کا انقطاع حیض تھا وہ بعد اسلام کے متحقق نہوا حتی کہ اگر حیض مین مسلمان ہوئی پھر طاہرہ
ہوئی تو اُسپر غسل واجب ہوگا - اور اگر طفل کا بلوغ باحتلام ہوا اور لڑکی حیض سے بالغہ ہوئی یعنی سن کے اعتبار سے نہین تو
کہا گیا کہ لڑکی پر حیض سے غسل واجب ہے اور طفل محتلم پر نہین واجب ہے - یہ سب چار صورتین ہوئین قاضیخان رح نے کہا کہ احوط یہ
کہ سب صورتون مین غسل واجب ہے الفتح - اور یہی اصلح ہے الزاہدی - شیخ سراج الدین ہندی رح نے اجماع نقل کیا کہ محدث پر وضو
کرنا اور جنب وحیض ونفاس والے پر غسل کرنا اِس سے پہلے واجب نہین ہوتا کہ نماز واجب ہو یا ایسی چیز کا ارادہ کرے جو
بدون طہارت حلال نہین ہے - البحر الرائق - جیسے نماز وسجدہ تلاوت وقرآن چھونا وغیرہ المحیط السرخسی - جنب نے اگر غسل
کرنے مین وقت نماز تک تاخیر کی تو گنہگار نہوگا - المحیط - وسن رسول الله صلی الله علیه وسلم الغسل للجمعة - اور سنت کردیا
رسول الله صلی الله علیه وسلم نے غسل واسطے جمعہ کے - ف - یعنی نماز جمعہ علی الاصح - م - والعیدین - اور غسل واسطے دونون
عید یعنی عید الفطر وعید الاضحی کے - وعرفة والاحرام - اور غسل واسطے عرفہ و واسطے احرام کے - صاحب الکتاب
نص علی السنیة - صاحب کتاب نے تو اِن غسلون کی سنت ہونے پر تنصیص وتصریح کردی - ف - یہ عبارت مسئلہ امام
قدوری رح کی ہے لہذا کہا گیا کہ صاحب الکتاب سے مراد قدوری ہین - اور سنت ہونا محیط وخلاصہ ووقایہ مین بھی منصوص ہے
وقیل ہذہ الاربعة مستحبة - اور کہا گیا کہ یہ چارون غسل مستحب ہین - ف - یہی قول اظہر ہے - الفتح - وسمی محمد رح الغسل
فی یوم الجمعة حسنا فی الاصل - اور امام محمد رح نے اصل مین یعنی مبسوط مین جمعہ کے روز غسل کو حسن کہا ہے - ف - یعنی
امام محمد کا کلام مبسوط مین محتمل ہے کیونکہ حسن کا لفظ قدما مین کبھی ایسے معنی پر آتا ہے جو سنت ومستحب بلکہ واجب کو شامل ہو چنانچہ
امام مالک رح کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہے پھر اُنھون نے کبھی کہا کہ وہ حسن ہے پس امام محمد کا کلام محتمل ہے کہ سنت ارادہ
کیا یا مستحب اور یہ بھی محتمل ہے کہ روز جمعہ کا غسل لیا یا نماز جمعہ کا تاہل - وقال مالک واجب لقوله علیه السلام من
اتی الجمعة فلیغتسل - اور امام مالک رح نے کہا کہ یہ غسل جمعہ واجب ہے بدلیل قوله علیه السلام جو شخص جمعہ مین آوے وہ
غسل کرے - ف - رواہ الترمذی وابن ماجة والبخاری ومسلم - اور ابو سعید خدری کی حدیث مین ہے کہ رسول الله صلی الله
علیه وسلم نے فرمایا غسل الجمعة واجب علی کل محتلم یعنی غسل جمعہ ہر بالغ پر واجب ہے - رواہ البخاری ومسلم ورواہ البزار والطحاوی
نحوہ - لیکن امام مصنف رح نے جو امام مالک رح کا مذہب وجوب کا نقل کیا یہ کسی غیر معتمد کتاب مین ہوگا کیونکہ عبد البر
مالکی نے استدراک مین لکھا کہ مین نہین جانتا کہ کسی نے غسل جمعہ واجب کہا ہو سوائے ظاہریہ کے کہ وے البتہ واجب
کہتے ہین اور کہا کہ ابن وہب نے روایت کی کہ امام مالک سے پوچھا گیا کہ کیا غسل جمعہ واجب ہے کہا کہ وہ سنت ونیکی ہے تو
کہا گیا کہ حدیث مین تو واجب ہے فرمایا کہ یہ نہین ہے کہ جو حدیث مین ہو وہ واجب ہو جاوے اور اشہب نے روایت کی کہ
مالک رح نے فرمایا کہ حسن ہے واجب نہین ہے - مع - ولنا قوله علیه السلام من توضأ یوم الجمعة فبها ونعمت ومن
اغتسل فهو افضل - اور ہماری دلیل قوله علیه السلام یعنی جس نے جمعہ کے دن وضو کر لیا تو فبہا وخوب ہے اور جس نے
غسل کر لیا تو یہ افضل ہے - ف - اِسکو سات صحابہ رضی الله عنہم سے نسائی وابو داؤد وترمذی وغیرہم نے روایت کیا
اور ترمذی نے حدیث سمرہ رضہ کو کہا کہ حدیث حسن صحیح - پس معلوم ہوا کہ حدیث وجوب اور یہ حدیث دونون متعارض ہین

تو توفیق دیجاوے یا ناسخ منسوخ مانا جاوے۔ وبہذا یحمل ما رواہ علی الاستحباب۔ اور اسی حدیث کے ذریعہ سے اول حدیث کو استحباب پر محمول کیا جاوے۔ ف۔ یعنی اسمین فلیغتسل صیغۂ امر ہے اور امر وجوب کے لیے ہوتا ہے مگر جب کوئی دلیل ایسی ملے کہ اس سے ظاہر ہو جاوے کہ وجوب مراد نہین ہے تو یہان اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ افضل ہے واجب نہین ہے۔ حدیث عائشہ رضہ سے ثابت ہے کہ لوگ پسینے وگرد وغبار مین دور سے آتے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کاش تم اپنے اس روز کے لیے خوب طہارت کر لیتے۔ رواہ مسلم۔ اور یہی ابن عباس سے ابو داؤد وغیرہ نے روایت کیا۔ اور جن احادیث مین وجوب کی تصریح ہے تو مراد لغوی معنی ہین یعنی ضرور چاہیے اور یہ معنی نہین کہ اگر نہ کرے تو اسپر عذاب ہوگا جیسے سنت پر عمل کرنا ضرور چاہیے۔ او علی النسخ۔ یا حدیث اول کو جس سے وجوب نکلا ہے منسوخ ہو جانے پر محمول کیا جاوے۔ ف۔ یعنی حدیث سمرہ رضی اللہ عنہ کے ذریعہ سے حدیث خدری رضہ کو منسوخ کہا جاوے کیونکہ دونون مین تعارض ہے بشرطیکہ حدیث خدری رضہ سے وجوب کہا جاوے۔ اب رہا یہ کہ غسل جمعہ سنت ہے یا مستحب ہے تو علامہ ابن الہمام نے استحباب کو ترجیح دی بدلیل آنکہ حدیث مین امر ندب یا بیان افضل ہے اور یہ صرف استحباب کو مفید ہے کیونکہ سنت تو بدون مواظبت نہو گی لیکن حدیث بخاری مین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضہ کے صرف وضوء پر اکتفا کرنے سے انکار کیا تو یہ مفید ہے کہ استحباب مؤکد بلکہ مواظبت صحابہ رضی اللہ عنہم ظاہر ہوتی ہے۔ م۔ ثم ہذا الغسل للصلوۃ عند ابی یوسف رح وہو الصحیح۔ پھر ابو یوسف کے نزدیک یہ غسل جمعہ نماز جمعہ کے واسطے ہے اور یہی اصح ہے۔ ف۔ یعنی روز جمعہ کے لیے نہین ہے۔ لزیادۃ فضیلتہا علی الوقت واختصاص الطہارۃ بہا۔ اسلیے کہ نماز جمعہ کو فضیلت زیادہ ہے وقت جمعہ یعنی دن پر اور اسلیے کہ طہارت کو نماز ہی سے زیادہ اختصاص ہے۔ ف۔ پس حدیث مین جو جمعہ مین آنے کا ذکر ہے مراد اس سے نماز جمعہ مین آنا اور یہ اظہر ہے۔ وفیہ خلاف الحسن۔ اور اسمین حسن بن زیاد کا اختلاف ہے۔ ف۔ حسن اسکو روز جمعہ کے واسطے کہتے ہین۔ کافی مین ہے کہ اگر صبح سے پہلے اغتسال کیا وضوء کے ساتھ اور اسی سے جمعہ کی نماز پڑھی تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک غسل کی فضیلت پا گیا اور حسن بن زیاد کے نزدیک نہ پائی۔ الفتح۔ کیونکہ دن جمعہ شروع ہونے سے پہلے ہوا۔ م۔ اور صحیح قول ابو یوسف ہے حتی کہ اگر بعد فجر کے غسل کیا اور حدث ہو گیا پھر وضوء کر کے نماز جمعہ پڑھی یا بعد جمعہ کے غسل کیا تو سنت کی فضیلت نہ پائی۔ الزاہدی۔ اور صلوۃ جلالی مین ہے کہ جمعرات کو نہانے مین سنت ادا ہوئی کیونکہ بدبو دور ہوئی ہے۔ ع۔ والعیدان بمنزلۃ الجمعۃ لان فیہما الاجتماع فیستحب الاغتسال دفعا للتاذی بالرائحۃ۔ اور دونون عید بمنزلہ جمعہ کے ہین کیونکہ ان دونون مین بھی لوگون کا اجتماع ہوتا ہے پس غسل کر لینا مستحب ہے تاکہ پسینے وغیرہ کی بدبو سے ایذا پہونچنا دفع ہو۔ ف۔ پس عیدین کا غسل واسطے نماز عیدین کے ہے۔ یہی صحیح۔ د۔ اگر بعد نماز جمعہ کے غسل کیا تو بالاتفاق نہین معتبر ہے۔ ق۔ اور اگر عید وجمعہ وجنابت ایک روز جمع ہو جاوین تو ایک غسل کرنا سنت وفرض کے واسطے کافی ہے۔ ف۔ ع۔ واما فی عرفۃ والاحرام فسنبینہ فی المناسک ان شاء اللہ تعالی۔ رہا غسل عرفہ واحرام تو ہم ہر ایک کو عنقریب مناسک مین انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے۔ ولیس فی المذی والودی غسل وفیہما الوضوء۔ مذی وودی مین غسل نہین اور ان دونون کے نکلنے مین وضوء واجب ہے۔ لقولہ علیہ السلام کل فحل یمذی وفیہ الوضوء۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ثابت ہے کہ ہر نر مذی لاتا ہے اور اسکے نکلنے مین وضوء ہی ہے۔ ف۔ یہ جو مصنف رح نے ذکر کیا جزو حدیث عبد اللہ بن سعد ومعقل بن یسار وعلی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کا ہے پس حدیث عبد اللہ بن سعد رضہ مین ہے کہ کل فحل یمذی فتغسل من ذلک فرجک وانثییک وتوضاء وضوءک للصلوۃ۔ یعنی ہر نر مذی لاتا ہے یعنی مذی نکل آتی ہے بوجہ شہوت کے پس تو اس سے اپنے آلہ وانثیین کو دھو ڈال اور اپنے نماز کے وضوء کے مانند وضوء کر۔ رواہ احمد وابو داؤد۔ حدیث معقل

بن یسار یہ کہ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کو مذی سے شدت لاحق ہوتی تو آپ نے کسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجا
کہ جس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مذی کا حکم پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ہاں یہ ہے اور ہر ایک مرد مذی لاتا ہے اسکو پانی سے
دھو ڈال دو وضو کرو تا ز پڑھ - رواہ الطبرانی اور حدیث علی رضی اللہ عنہ یہ کہ میں مذی سے شدت پاتا اور میں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے میں حیا کی کیونکہ آپ کی بیٹی میرے پاس تھیں تو میں نے مقداد بن الاسود کو حکم کیا کہ پوچھے
تو فرمایا کہ کل فحل یمذی فیغسل فاذا کان المنی ففیہ الغسل واذا کان المذی ففیہ الوضوء - رواہ الطحاوی واسحق بن راہویہ
اور اصل اسکی صحیحین میں ہے - والودی الغلیظ من البول یتعقب الرقیق منہ خروجا فیکون معتبرا بہ - اور ودی
گاڑھا ہوتا ہے پیشاب میں سے جو نکلنے میں رقیق سے پیچھے آتا ہے پس اسکا قیاس رقیق پیشاب پر رہیگا - ف جیسے پیشاب
سے وضو ہے ویسے ہی ودی سے وضو ہے - والمنی خاثر ابیض ینکسر منہ الذکر - اور منی گاڑھی سپید ہے اسکے نکلنے سے
ذکر سست ہو کر بیٹھ جاتا ہے - والمذی رقیق یضرب الی البیاض یخرج عند ملاعبۃ الرجل اہلہ - اور مذی پتلی زردی
سپیدی مارتی ہوتی وہ نکلا کرتی ہے جبکہ مرد اپنی جورو سے ملاعبت کرتا ہے - والتفسیر ماثور عن عائشۃ رضی اللہ عنہا
اور یہ تفسیر حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے مروی ہے - ف عینی رح نے کہا کہ حضرت عائشہ رضہ سے ثابت نہیں بلکہ عکرمہ
و قتادہ سے مروی ہے اقول ابن المنذر نے بطریق ابو حنیفہ رح کے موسی بن عبد ربہ عن امہ عن عائشہ رضہ اسی تفسیر کو روایت
کیا جیسا کہ فتح القدیر میں ہے - پھر واضح ہو کہ پیشاب سے جب وضو واجب ہوا تو ودی سے غسل نہوگا بلکہ وہی وضو لازم
رہیگا - متعلقات - کافر جب جنب نہو اور اسلام لاوے تو غسل کر لینا مستحب ہے - ف ع - مستحب اغتسالات میں سے غسل
واسطے مکہ میں داخل ہونے کے اور واسطے وقوف مزدلفہ کے واسطے داخل ہونے مدینہ منورہ کے اور اسکے واسطے جو میت کو
نہلاوے اور جس صورت میں ہمارے نزدیک غسل لازم نہیں مگر کسی معتمد عالم نے اختلاف کیا ہے تو اسکے اختلاف سے بچ جانے
کے لیے اور لیلۃ القدر کے لیے اور مجنون کے لیے جب اسکو افاقہ ہو - ف - اور جس پر بیہوشی طاری ہوئی پھر افاقہ ہوا تو غسل مستحب
ہے - اور دسویں ذی الحجہ کی صبح کو اور مقام منی میں داخل ہونے کے وقت یوم النحر کو - ت - اور اس طفل کے لیے جو سن
بلوغ کو پہونچے چنانچہ نہایۃ البیان میں مصرح ہے اور اگر انزال سے بالغ ہوا تو واجب ہے - ف ع - نماز کسوف و خسوف و استسقاء
اور جس میں اجتماع پایا جاوے غسل مستحب ہونا چاہیے - اگرچہ فقہاء نے ذکر نہیں کیا ع - مسلمان کو اختیار نہیں کہ اپنی نصرانیہ
جورو پر غسل جنابت کے لیے جبر کرے کیونکہ وہ مخاطبہ نہیں ہے ولیکن اسکو گرجا گھر میں جانے سے روک سکتا ہے ع - اور
ظاہر الروایہ میں مذکور ہے کہ کمتر مقدار پانی کی جو غسل کو کافی ہو ایک صاع ہے اور وضو کے واسطے ایک مد ہے اور ہمارے
بعض مشائخ نے کہا کہ ایک صاع جب ہے کہ وضو نہ کرے اور اگر وضو کرے تو صاع سے ایک مد گھٹ جاوے اور صاع سے
غسل کرے - اقول حدیث میں چار مد سے پانچ مد تک ہے تو ظاہرا چار مد غسل کی اور ایک مد وضو کا تجویز کیا ہے واللہ اعلم م
اور عامہ مشائخ نے کہا کہ ایک صاع غسل و وضو دونوں کے واسطے کافی ہے اور یہی اصح ہے - ہمارے مشائخ نے کہا کہ یہ کمتر
مقدار کفایت کا بیان ہے کچھ لازم اندازہ نہیں ہے بلکہ اگر کسی کو اس سے کم کافی ہو جاوے تو اس سے کم کر دے اور اگر زیادہ
کی ضرورت پڑے بڑھا لے ولیکن حاجت سے زیادتی یا حاجت سے کمی نہ کرے المحیط للسرخسی - اور اسی طرح وضو میں اگر
ایک مد سے کم میں بھرپور وضو ہو جاوے تو جائز ہے - شرح الطحاوی - وضو میں ایک مد کی تقدیر جب ہے کہ استنجاء کی حاجت
نہو اور اگر ہو تو ایک رطل سے استنجاء کرے اور ایک مد سے وضو کرے اور اگر موزہ پہنے ہو اور استنجاء کی حاجت نہو
تو ایک رطل کافی ہے اور یہ سب کوئی لازمی مقدار نہیں ہے کیونکہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں - شرح المبسوط اور مضائقہ
نہیں ہے کہ شوہر و جورو ایک ہی برتن سے نہاویں المحیط - حدیث صحیح میں حضرت ام المومنین صدیقہ سے کہ میں اور رسول اللہ صلعم

کا ایک برتن سے غسل کرنا بیان فرمایا ہے۔ پس یہی اصح ہے۔ م۔ اور مضائقہ نہیں کہ جو رو سے وطی کرکے سو رہے پھر غسل سے پہلے دوبارہ وطی کرے اور اگر وضو کرے تو بہتر ہے اور کھانے پینے کے لیے دونوں ہاتھ دھو کر کلی کرلے السراج۔ عورت کے غسل کرنے و وضو کرنے کے پانی کے دام شوہر کے ذمہ ہیں اگرچہ عورت تونگر ہو کمافی الفتح۔ کیونکہ اُسکو اس سے چارہ نہیں ہے تو پینے کے پانی کے مثل ہوا تو حمام کی اجرت اُسکے شوہر پر ہوگی۔ اور اگر غسل واسطے جنابت یا حیض و نفاس کے نہو بلکہ پراگندگی بدن میں تحصیل ہونے کے واسطے ہو تو ہمارے شیخ نے کہا کہ ظاہرا یہ شوہر پر لازم نہیں ہے الدر المختار میں کہتا ہوں کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت پر زینت کرنے کے واسطے جبر کرے اور پاکیزگی کے لیے جبر کرے اور حیض و نفاس سے نہانے کے لیے جبر کرے کمافی البحر الرائق حتی کہ زینت و پاکیزگی سے انکار پر مارنے کا اختیار صحیح ہے پس ظاہر تو اسکے خلاف ہے ورنہ لازم آویگا کہ عورت نے نکاح میں اپنے ذمہ لازم کر لیا معقود علیہ کو ایسی ستھری زینت کے ساتھ سپرد کریگی پس یہ مقام بدون تامل کے قابل اعتبار نہیں ہے۔ م۔ اب ظاہر ہوا کہ جس پانی سے طہارت جائز ہے اُسکو بیان کیا جاوے لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا

باب الماء الذی یجوز بہ الوضوء وما لا یجوز بہ

باب ایسے پانی کے بیان میں جس سے وضو جائز ہے اور جس سے وضو کرنا نہیں جائز ہے۔ ف۔ لفظ جائز تو صحیح وحلال وغیرہ سب کو شامل ہوتا ہے اور جس پانی سے وضو جائز ہے اُس سے غسل بھی جائز ہے۔ الطہارۃ من الاحداث جائزۃ بماء السماء والاودیۃ والعیون والآبار والبحار۔ طہارت کرنا احداث سے جائز ہے آسمان کے پانی کے ساتھ اور وادیوں کے پانی اور چشموں اور آبار کے و سمندروں کے پانیوں کے ساتھ۔ ف۔ یعنی اُن پانیوں کے ساتھ حدث سے طہارت کرنا صحیح ہے۔ احداث جمع حدث کی خواہ حدث اصغر ہو جس سے وضو واجب ہے یا اکبر ہو جس سے غسل واجب ہے اور کبھی اکثر حدث غلیظ کے نام سے بولتے ہیں چنانچہ زیادات میں ہے کہ جب دو حدث جمع ہوں تو اغلظ کا اہتمام زیادہ ہے۔ لیکن مصنف رحمہ اللہ نے دو حدث نہیں کہا بلکہ احداث جمع کر دیا بوجہ اسکے کہ وضو کا حدث چند قسم سے اور غسل کا حدث کئی قسم سے ہوتا ہے تو ان سب احداث سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے خواہ آسمان کے پانی کے ساتھ طہارت کرے یعنی مینہ سے خواہ برستے میں یا کسی جگہ جمع کر لے بشرطیکہ پاک چیز میں جمع کرے خواہ وادیوں کے پانی کے ساتھ طہارت کرے اور وادی وہ نیچی زمین جو دو پہاڑوں کے درمیان ہو تو اُسمیں مینہ کا یا سیلاب کا پانی جمع ہو جاتا ہے خواہ آب عیون سے اور عین وہ کہ زمین سے اُبل کر ظاہر ہو جاوے یعنی چشمہ اور وہ گویا سوت ہوتا ہے کہ غالباً خشک نہیں ہوتا۔ خواہ آب آبار سے۔ یہ جمع بیر کی ہے کنواں۔ خواہ کھودا ہوا ہو یا جیسے تالاب ہوتے ہیں جنمیں جمع ہو جاتا ہے۔ خواہ آب بحار ہو جمع بحر کی۔ اور بحر سمندر ہے اور بڑے دریا کو بھی کہتے ہیں جیسے دریائے نیل کو بحر المصر کہتے ہیں لیکن جب خالی بحر کہیں تو وہی شور سمندر ہے۔ واضح ہو کہ یہ سب اقسام پانیوں کے اصل میں ایک ہیں اور اسماء لیکن باعتبار ظاہر کے الگ الگ بیان کیے۔ اور حاصل یہ کہ ان پانیوں سے طہارت باعتبار اصل کے صحیح ہے مگر بعضے انمیں سے متغیر ہو جاتے ہیں تو بوجہ تغیر کے اُنسے جواز نہیں رہتا ہے پس سمندر تو نجاست پڑنے سے حکم شرع میں متغیر نہیں ہوتا یوں ہی دریا جاری کا حکم ہے اور آبار کو دیکھا جاوے کہ اگر وہ اسقدر وسیع ہے کہ وہ دردہ ہے تو وہ بھی حکماً نجس نہوگا اور اگر کم ہے تو اُسکی نجاست کی ایک فصل علیحدہ آویگی اور ایسے ہی وادیوں کا پانی و تالاب ہیں اور آب باران پاک ہے ولیکن جب کسی جگہ میں جمع ہو یا ناپاک پر گرے و اُسکی چھینٹیں آویں تو اُسکے واسطے احکام خاص ہیں پس ظاہر ہوا کہ یہاں اسی قدر مطلوب ہے کہ جتنے احداث اور بیان کیے اُنسے طہارت بذریعہ پانی کے ہے اور یہ پانی آسمان وغیرہ کے طاہر کرنے کی صفت رکھتے ہیں۔ لقولہ تعالیٰ وانزلنا من السماء ماء طہورا۔ بدلیل قول الٰہی کے جسکے معنی یہ کہ اور ہم نے اتارا آسمان سے پانی طہور۔ ف۔ سماء ایک تو یہ جرم ہے

جو دنیا پر چھت ہی اور سما بمعنی بادل و بمعنی بلندی بھی آیا ہی اور دلائل سے یہ بات ثابت ہی کہ آسمان جسم سے پانی اُتارا گیا ہی کچھ
یہ نہین کہ جو مینہ برستا ہی بلکہ اللہ تعالی نے خلقت مین آسمان سے پانی کو اس زمین پر پہاڑون و دریاؤن مین ودیعت کردیا اور
دریا جاری کردیے جو میٹھے ہین و خوشگوار ہین بخلاف سمندر کے جو کھاری و بدمزہ ہی مگر یہان یہ بھی معنی ہو سکتے ہین کہ ہم نے بادل
سے مینہ اُتارا جو طہور ہی۔ پس آیت سے یہ تو معلوم ہوا کہ ماء السماء طہور یعنی بہت پاک ہی اب سوائے ماء السماء کے جو مذکور ہین یعنی
برف و اولے و پالے و شبنم کے تو انکے واسطے یہ آیت اس طور سے دلیل ہوگی کہ دریا و سمندر وغیرہ سب کی اصل ماء السماء ہی بدلیل
قولہ تعالی الم تر ان اللہ انزل من السماء ماء فسلکہ ینابیع فی الارض۔ یعنی اللہ تعالی نے آسمان سے پانی اُتارا سو اسکو چشمہ و دریاؤن
مین رواں کیا۔ معلوم ہوا کہ یہ چشمہ و دریاؤن وغیرہ کی اصل وہی ماء السماء ہی۔ الحاصل یہان مراد صرف یہ کہ پانی طاہر کون ہی کیونکہ
یہ امر تو بالکل قطعی متواتر ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی پانی سے طہارت کرتے اور طبقۂ اصحاب رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ
و ما بعد اب تک بالاجماع متواتر اسی پر ہین تو پانی کے طاہر کرنے والا ہونے مین دلیل تلاش کرنے کی حاجت نہین ہی بلکہ صرف یہ
تلاش ہی کہ کون پانی خود پاک ہی پس یہ اقسام پانی جو مصنف نے بیان فرمائے ہین یہ سب طاہر بلکہ خوب طاہر ہین بدلیل قولہ تعالی
انزلنا من السماء ماء طہورا۔ تو سب پانی خوب طاہر ہین کیونکہ سب آسمان سے نازل ہوئے ہین پس ان سب سے وضوء جائز ہی
و قولہ علیہ السلام الماء طہور لا ینجسہ شئ الا ما غیر لونہ و طعمہ او ریحہ۔ اور بدلیل قولہ علیہ السلام یعنی پانی کوئی ہو وہ طہور ہی
اسکو کوئی چیز نجس نہین کرتی مگر وہی جو بگاڑ دے اُسکے رنگ و مزہ و بو کو۔ ف۔ پانی مین خود بو نہین تو جب خراب بدبو آوے
تو بگڑ گئی۔ یہ حدیث گویا اسواسطے کہ پانی اگرچہ طہور نازل ہوا مگر باسباب خاص وہ طہور نہین رہتا ہی تو حدیث دونون باتون
کی تہمت ہی۔ لیکن حدیث مین کلام ہی اور حاصل یہ کہ الماء طہور لا ینجسہ شئ اسقدر تو ثقہ راویون سے صحیح اور باقی استثناء الا ما
غیر لونہ الخ اسمین کلام ہی۔ ابن ماجہ کی سنن مین رشدین بن سعد کے طریق سے حدیث ابو امامہ سے مروی ہی ان الماء طہور
لا ینجسہ شئ الا ما غلب علی ریحہ او طعمہ او لونہ۔ اسکی اسناد مین رشدین مذکور مین کلام ہی۔ دارقطنی نے کہا کہ یہ راوی قوی نہین ہی
اور دوسرے راویون کے طریق سے بھی روایت ہوئی و لیکن بیہقی نے کہا کہ حدیث قوی نہین ہی پھر ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ
سے روایت ہی کہ کہا گیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ بیر بضاعہ سے وضوء کرین اور یہ بیر بضاعہ ایک کنوان تھا یعنی تالاب کی طرح
جسمین گوا سلے جاتے حیض کے ستے اور کتون کے گوشت و گندگی۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الماء طہور
لا ینجسہ شئ۔ پانی طہور ہی اسکو کوئی چیز نجس نہین کرتی ہی۔ اس حدیث کو احمد و شافعی و دارقطنی و حاکم و بیہقی و چارون اصحاب
سنن نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہی اور امام احمد و یحیی بن معین نے صحیح کہا۔ تو معلوم ہوا کہ اسقدر حصہ
حدیث مصنف صحیح ہی اور باقی حصہ مین کلام ہی۔ اور ابو حاتم نے اسکو مرسل ٹھیک کہا ہی اور شافعیہ مین سے مصنف مہذب
و رویانی نے کہا کہ شارع نے مزہ و بو کو صریح بیان فرمایا اور رنگ کو شافعی رح نے قیاس کیا ہی۔ عینی رح نے کہا کہ رنگ بھی
مذکور ہی و لیکن یہ دونون واقف نہین ہوئے۔ مع۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ جسقدر حصہ صحیح ہی اس سے یہ استدلال پورا
ہی کہ پانی طہور ہی پھر اجماع ہی کہ پانی کی کسی وصف کو جب نجاست سے متغیر کر دیا جاوے تو وہ نجس ہو جاتا ہی اور اس سے معلوم
ہو گیا کہ جب اس امر پر اجماع ہی کہ اسکو نجاست سے متغیر کرنا اسکے طہور ہونے کو مٹا دیتا ہی تو حدیث مذکور مین ظاہر معنی مراد
نہین ہین یعنی پانی طہور ہی کبھی نجس نہین ہوتا بلکہ یہ معنی معلوم ہوئے کہ جس پانی مین تغییر نجاست نہ دی گئی ہو وہ طاہر ہی۔ ف۔
مترجم کہتا ہی کہ یہ بھی معلوم ہوا کہ بیر بضاعہ کے نجس پانی کو طاہر نہین کہا گیا ہی بدلیل اجماع مذکور کے کیونکہ تمام امت متفق ہی
کہ اگر ایک کٹورا پانی مین ایسی قدر آدمی کا پاخانہ ڈال دیا جاوے تو سب کے نزدیک نجس غلیظ ہو جائیگا تو معلوم ہوا کہ الماء
طہور لا ینجسہ شئ۔ سے یہ ظاہری مفہوم مراد نہین کہ پانی کبھی کسی چیز سے نجس ہی نہین ہوتا اور کلام اسمین انشاء اللہ تعالی آویگا

قولہ علیہ السلام فی البحر ہو الطہور ماؤہ والحل میتتہ - ف - ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ ایک مرد نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ سمندر میں سوار ہو کر چلتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی لے لیتے ہیں اگر
ہم اس سے وضو کریں تو پیاسے رہتے ہیں تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کریں تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
ہو الطہور ماؤہ والحل میتتہ - اسکا پانی بہت پاک ہے اور حلال ہے اس کا مرا ہوا - رواہ الاربعۃ و ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے
ورواہ مالک والشافعی وابن خزیمہ وابن حبان وابن الجارود والحاکم والدارقطنی والبیہقی وصححہ البخاری وابن المنذر والبغوی اور
صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے اسکو ابوہریرہ وجابر وعلی وانس وابن عباس وعبد اللہ بن عمرو اور فراسی وصدیق اکبر رضی اللہ عنہم
آٹھ صحابہ نے روایت فرمایا ہے ع - واضح ہو کہ دعوی تو یہ ہے کہ ان پانیوں سے طہارت کرنا صحیح ہے یعنی پاک کرنیوالے پانی ہیں
ولیکن نص مذکور یعنی انزلنا من السماء ماء طہورا سے اور احادیث مذکورہ سے۔ یہ بات ثبوت نہیں ہوتی بلکہ صرف یہ بات ثابت
ہوتی ہے کہ پانی طہور ہے اور امام ابوحنیفہ واصحاب نے تصریح کی کہ طہور لغت میں وہ کہ خود بہت پاک ہو تو ضرور نہیں کہ وہ دوسری چیز کو
پاک کرنے والا بھی ہو تو اولی یہ ہے کہ دلیل لائی جاوے بقولہ تعالی وینزل من السماء ماء لیطہرکم بہ - یعنی اتارتا ہے آسمان سے پانی تاکہ
تم کو اس سے پاک کرے - اور یہ دوسری دلیل ہے کہ شرع میں جسکو طہور کیا گیا تو بالاجماع وہ دوسری چیز کا پاک کرنے والا بھی ہے
ف خطیب شافعی نے کہا کہ بعض ائمہ کے نزدیک طہور بمعنی خود بہت پاک حتی کہ انھوں نے نجاست کو دور کرنا ہر بہنے والی
پاک چیز مثل سرکہ وغیرہ سے جائز رکھا اور یہ رد کیا گیا اسطرح کہ اگر سرکہ وغیرہ سے ازالہ نجاست جائز ہو تو اسی سے وضو جائز
ہوتا - سراج - جواب یہ کہ نجاست حقیقی کا زوال وہی پاکی ہے اور سرکہ سے زوال ہونا معلوم اور وضو نجاست حقیقی نہیں باوجود
اسکے جب نام پانی کا متغیر نہو تو جائز ہے - م - ازہری نے کہا کہ طہور لغت میں بمعنی طاہر و پاک کنندہ ہے بالجملہ ماء السماء طاہر ہے خواہ
مینہ کے طور پر ابتداء نازل ہو یا ابتداء خلقت زمین میں نازل کرکے پہاڑوں و دریاؤں و سمندروں میں رکھا گیا جس سے
کنوئیں وچشمہ وغیرہ بھی ہیں پس یہ ثبوت تو آیت سے ہوا اور حدیث سے استدلال اسطرح کہ الماء طہور لا ینجسہ شئی - حدیث صحیح ہے
چنانچہ امام احمد و ترمذی وغیرہ نے تصریح کی اور ابن حجر نے تلخیص تخریج زیلعی میں پورا کلام کیا ہے پھر ظاہر میں معلوم ہوتا ہے کہ پانی کسی
طرح نجس ہی نہیں ہوتا ولیکن اجماع ہے کہ پیالہ بھر پانی میں غلیظ نجس ڈالا جاوے تو نجس ہے پس معلوم ہوا کہ ظاہر مراد نہیں ہے پس
استثناء ہے کہ سواے اس صورت کے جس سے اسکا مزہ و رنگ و بو متغیر ہو جاوے بوجہ نجاست کے چنانچہ اس روایت میں یہ
استثناء آیا ہے الا ما غیر لونہ وطعمہ او ریحہ - یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اول تو اسکے طرق بہت ہیں جس سے ضعف زائل ہوتا ہے
دوم ابو حاتم رح نے اسکی مرسل روایت کو صحیح کہا جیسا کہ عینی رح نے ذکر کیا اور مرسل ہمارے ومحققین کے نزدیک حجت ہے اور سوم
یہ کہ اجماع منعقد ہے کہ تغیر سے پانی نجس ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ پانی طہور ہے سواے متغیر کے اور دوسری حدیث البحر میں بھی پانی
طہور مذکور ہے - اگر کہا جاوے کہ شاید پانی سے مراد آب جاری ہو تو سب پانیوں کا طاہر ہونا لازم نہوگا امام مصنف رح نے جواب
دیا کہ ومطلق الاسم یطلق علی ہذہ المیاہ - اور خالی پانی کا نام بدون کسی قید کے انھیں پانیوں پر بولا جاتا ہے - ف -
یعنی پانی جاری یا پانی دریا کا یا پانی مینہ کا یہ تو مقید ہیں اور چونکہ آیت وحدیث مذکور میں خالی پانی مذکور ہے کوئی خاص پانی کی قید
نہیں تو ثابت ہوا کہ مطلق پانی کوئی ہو پاک ہے تو پاک کرنے والا ہے اور مطلق پانی ان سب اقسام کے پانیوں کو شامل ہے عینی رح
نے کہا کہ مطلق سے یہاں مراد وہ کہ الماء یعنی پانی کا لفظ بولنے سے جو مفہوم ہو - المداد رح نے کہا کہ اب جامد یعنی جو پانی جم گیا
وہ دوسری دلیل سے مستثنی کیا گیا ہے چنانچہ آگے آویگا - اقول حاصل یہ کہ پانی ایک عنصر معروف ہے جو کہ ماء یا آب یا پانی کہنے
سے مفہوم ہوتا ہے - المسئلہ - ولا یجوز بما اعتصر من الشجر والثمر - اور طہارت و وضو نہیں جائز ہے ایسی چیز سے جو نچوڑ کر
حاصل کی گئی خواہ درخت سے یا پھل سے - لانہ لیس بماء مطلق - اس سبب سے نہیں جائز کہ یہ نچوڑا ہوا ماء مطلق نہیں ہے

ف- یعنی پانی بولنے سے یہ نچوڑا ہوا نہیں سمجھا جاتا ہے اور شرع نے اس طہارت کا حکم مارے دیا ہے- والحکم عند فقدہ منقول الی التیمم- اور پانی نہ پانے جانے کی صورت میں حکم منتقل کیا گیا تیمم کی طرف- ف- چنانچہ فرمایا فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا الآیہ یعنی پھر تمنے پانی نہ پایا تو تیمم کرو الخ- اگر کہا جاوے کہ ہم نے مانا کہ نچوڑا ہوا آب مطلق تو نہیں ولیکن تم اسکو حکمی نجاست وضوء و غسل دور کرنے کے لیے آب مطلق کے ساتھ ملاؤ جیسے حقیقی نجاست پیخانہ پیشاب دور کرنے کے لیے اسکو پانی کے حکم میں ملا لیا چنانچہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک اس نچوڑے ہوے سے حقیقی نجاست دور کرنا جائز ہے- جواب دیا کہ نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں نجاست حکمی و حقیقی میں فرق ہے- والوظیفۃ فی ہذہ الاعضاء تعبدیۃ فلا تتعدی الی غیر المنصوص علیہ- اور وظیفہ ان اعضاے وضوء و طہارت میں تو محض تعبدی ہے تو منصوص علیہ آب مطلق سے غیر منصوص کی طرف حکم متعدی نہوگا- ف- یعنی شرط قیاس متحقق نہیں کیونکہ ان اعضاء کا دھونا تعبدی ہے یعنی محض بندگی بجالانے کے طور پر ہے کچھ قیاسی نہیں ہے کیونکہ ان اعضاے پر کوئی نجاست محسوس نہیں ہے حتی کہ اگر کوئی نجاست حقیقی لگی ہو تو اسکا دھونا علاوہ وضوء کے واجب ہے تو وضوء کرنا بدون ایسی نجاست کے فرض ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں محض شرعی اعتبار ہے جسکو حکم نجاست کا ہے اس راہ سے کہ نماز بغیر دھوئے نہیں جائز ہے اور ایسے اعتبار شرعی محض کے دور کرنے کے لیے ایک چیز معین لی گئی ہے وہ آب مطلق ہے تو بغیر سمجھے ہم دوسری چیز کو اسکے ساتھ لاحق نہیں کر سکتے ہیں- المسئلۃ- اما الماء الذی یقطر من الکرم فیجوز التوضی بہ- رہا وہ پانی کہ جو آپ ہی ٹپکتا ہے تاک انگور سے تو اس سے وضوء حاصل کرنا جائز ہے- لانہ ماء خرج من غیر علاج ذکرہ فی جوامع ابی یوسف وفی الکتاب اشارۃ الیہ حیث شرط الاعتصار- کیونکہ یہ پانی ہے جو کہ بدون ترکیبی دستکاری کے نکل آیا یہ مسئلہ جوامع ابو یوسف میں مذکور ہے اور کتاب قدوری میں اسطرف خود اشارہ ہے کیونکہ گذشتہ مسئلہ میں اعتصار شرط کیا ہے- ف- یعنی لایجوز بما اعتصر من الشجر الخ میں یوں نہیں کہا کہ لایجوز بما انعصر یا بما خرج یعنی خود نکلا ہو بلکہ کہا کہ بما اعتصر جو اپنی دستکاری سے نچوڑ کر نکالا ہو- چونکہ فقہ میں مفہوم معتبر ہے تو اشارہ ہوا کہ جو خود بخود ٹپک آوے اس سے وضوء جائز ہے- واضح ہو کہ اسی کو شرح وقایہ و مستصفی میں لیا اور یہی تنویر میں اختیار کیا- ولیکن فتاوی قاضیخان میں ہے کہ ولایجوز التوضی بالماء الذی یسیل من الکرم فی الربیع لکمال الامتزاج- یعنی نہیں جائز ہے وضوء کرنا ایسے پانی سے جو ایام بہار میں تاک انگور سے بہتا ہے بوجہ اسکے کہ پورا ممتزج ہوگیا ہے ع- اور یہی کافی و محیط میں ہے اور یہی اوجہ البحر والنہر اور یہی احوط ہے- شرح المنیۃ للحلبی- یہی اظہر ہے- الدر نقلاً- مترجم کہتا ہے کہ اس مسئلہ میں متاخرین کو تردد لاحق ہوا جیساکہ عبارات سے ظاہر ہے اور اصح واللہ اعلم یہی ہے جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا دو وجہ سے ایک یہ کہ جب مسئلہ ظاہر الروایۃ میں نہو اور غیر اصول میں مذکور ہو تو اسی سے لینا چاہیے اور یہاں اگرچہ مشائخ مجتہدین کا قول موجود ہے لیکن امام مصنف وغیرہ بھی درجہ اجتہاد پر ہیں تو اس روایت کو قوت ہوئی کہ وہ جوامع ابو یوسف میں بھی مذکور ہے اور فقیہ مجتہد نے بھی اسکو لیا ہے وجہ دوم یہ کہ ہدایہ و وقایہ دونوں متن ہیں تو یہی اصح ہے اور علاوہ اسکے فتاوی قاضیخان وغیرہ کی عبارت محتمل ہے کہ مراد یہ ہو کہ اس پانی سے نہیں جائز ہے جو کہ نچوڑنے سے بہتا ہو بدلیل اسکے کہ کمال امتزاج کی علت بیان کی ہے اور شیخ کمال الدین رح نے نقل کیا کہ کمال امتزاج اسطرح ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسے پاک چیز کے ساتھ جس سے نظافت مقصود نہیں ہے پکایا جاوے یا کوئی نباتات اسکو ایسے طور پر چوس جاوے کہ بغیر دستکاری کے نہ نکل سکے تو جو پانی تاک انگور سے خود بخود ٹپک نکلے وہ اس قسم سے نہوا انتہی مترجما- اس سے معلوم ہوا کہ جو خود ٹپکا اسمیں کمال امتزاج نہیں ہے اور قاضیخان وغیرہ نے ایسے پانی بہنے والے سے ناجائز کہا جسمیں کمال امتزاج ہو پس معلوم ہوا کہ کئی وجوہ سے یہی اصح ہے جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا ہے واللہ تعالی اعلم- تربوز و خربزہ میں سوراخ کرنے وغیرہ سے جو پانی نکلا وہ بمنزلہ نچوڑنے کے دستکاری کے سا

ہو تو اُس سے جواز نہوگا ۔م۔ **المسئلۃ ولا یجوز بماء غلب علیہ غیرہ** ۔ اور نہین جائز ہو وضوء ایسے پانی کے ساتھ جسپر پانی کے
سوا ے دوسری پاک چیز غالب ہوگئی ۔ف۔ یعنی جس چیز کے پانی مین مِلانے سے مانند صابون وغیرہ کے نظافت مقصود
نہین ہو توجب پانی پر ایسی چیز غالب آئی ۔ **فاخرجہ عن طبع الماء** ۔ پس اُسنے پانی کو اپنی طبیعت سے خارج کردیا۔ف۔
یعنی رقیق بہنے والا نہ رہا یا پیاس بجھانے والا یا نفوذ کرنے والا یا بے رنگ نہ رہا ۔ع۔ **کالاشربۃ** ۔ جیسے ہر قسم کے شربت
یعنی شربت انار وغیرہ ۔ **والخل** ۔ اور جیسے سرکہ ۔ **وماء الورد وماء الباقلی والمرق وماء الزردج** ۔ اور جیسے گلاب
و باقلا کا پانی اور شوربا اور زردک کا پانی ۔ف۔ ان سب سے وضوء نہین جائز ہو ۔ **لانہ لایسمی ماء مطلقا** ۔ اسوجہ سے کہ
انمین سے کسی کو آب مطلق نہین کہتے ہین ۔ف۔ حتی کہ اگر کوئی پانی مانگے تو دوسرا اُسکو شوربا یا سرکہ یا شربت انار نہین دیگا
والمراد بماء الباقلی ما تغیر بالطبخ ۔ اور باقلا کے پانی سے یہ غرض ہو کہ پانی مین باقلاء پکائے جانے سے وہ پانی متغیر ہوگیا
ہو ۔ف۔ تو ایسے متغیر سے وضوء روا نہین ۔ **فان تغیر بدون الطبخ یجوز التوضی بہ** ۔ اور اگر بدون پکانے کے پانی
اُس سے متغیر ہوا تو ایسے پانی سے وضوء جائز ہو ۔ف۔ فتح القدیر مین شارح کنز سے ایک ضابطہ نقل کیا جس سے پہچانا
جاتا ہو کہ ماء مطلق اپنے اطلاق سے دو طرح جاتا ہو ایک کمال امتزاج سے دوم غلبۂ مخالط سے ۔ پھر کمال امتزاج یعنی باہم مزج
ہوجانا اور گوندھ جانا دو طور سے ہو ایک یہ کہ پانی کسی ایسی پاک چیز کے ساتھ پکا دیا جاوے جس سے نظافت کرنا مقصود نہین
ہو یعنی جیسے باقلا کو پانی مین جوش دیا گیا بخلاف صابون کے ۔ دوم یہ کہ کوئی نباتات پانی کو ایسے طور سے سینچ جاوے کہ
اُسمین سے پانی بدون دستکاری کے نہ نکلے یعنی جیسے تربوز یا خربزہ وغیرہ سے نچوڑا جاوے بخلاف اس پانی کے جو تاک
انگور سے خود ٹپک نکلے ۔ پس جب پانی مین کمال امتزاج ہو تو آب مطلق نہ رہا اُس سے وضوء نہین جائز ہو ۔ رہا بیان غلبۂ مخالط
کا یعنی ایسی کوئی چیز پانی مین خلط کی گئی کہ وہ پانی پر غالب آگئی ۔ پس اسمین اس تفصیل سے اعتبار ہو کہ اگر وہ مخالط چیز کوئی جامد
ہو مانند ستو وغیرہ کے تو پانی آب مطلق اُسوقت نہ رہیگا کہ یہ چیز اُسکی رقت کو اور اعضاء پر بہنے کی صفت کو زائل کردے اور
اگر مخالط کوئی چیز پتلی بہنے والی ہو پس اگر یہ چیز رنگ و مزہ و بو سب صفتون مین پانی کے ساتھ موافق ہو مثلاً ایک طرح کے پانی کو
دوسرے پانی مین ملا دیا پس اگر کسی نے مستعمل پانی کو دوسرے پانی غیر مستعمل مین ملایا حالانکہ مستعمل پانی کے حق مین مختار روایت
یہ ہو کہ مستعمل پانی پاک رہتا ہو تو جب مستعمل پانی کو غیر مستعمل مین ملایا تو اجزاء کے لحاظ سے دیکھا جاوے کہ اگر آب مستعمل کے
اجزا دوسرے پانی پر غالب ہین تو دوسرا پانی مغلوب ہوگیا اور اس سے بھی وضوء نہین جائز ہو اور اگر یہ چیز پانی کی سب
صفتون سے مخالف ہو تو ملانے مین دیکھا جاوے کہ اگر پانی کی اکثر صفتین بدل گئین تو آب مطلق نہ رہا اور اگر یہ چیز پانی کی بعض
صفتون مین مخالف ہو تو جس صفت مین مخالفت ہو اُسکا لحاظ کیا جاوے مثلاً دودھ مزہ و رنگ مین پانی سے مخالف ہو پس
اگر دودھ کی آمیزش سے پانی کا رنگ و مزہ بدل گیا تو اُس پانی سے وضوء نہین جائز ہو ورنہ جائز ہو اور خربزہ کا پانی مزہ مین
مخالف ہو پس اگر پانی مین ملایا اور پانی کا مزہ بدل گیا تو وضوء نہین جائز ورنہ جائز ہو ۔مف۔ اقول یہ ضابطہ بدائع مین ہرایہ
سے منقول ہو ۔م۔ آب مستعمل اگر غیر مستعمل مین مل گیا یا ملا دیا گیا تو جب تک دونون کا مساوی ہوجانا معلوم نہو تب تک وضوء جائز ہو
کمافی البحر والنہر ۔ اور اگر آب مستعمل نصف سے کم معلوم ہو تو بھی وضوء جائز ہو ۔م۔ مسئلہ تنویر مین کہا کہ جو پانی دھوپ مین گرم
ہوگیا اُس سے بلا کراہت وضوء جائز ہو ۔ اقول ولیکن فتح القدیر مین فرمایا کہ دھوپ کے جلے پانی سے مکروہ ہو اور یہی صحیح
ہو کیونکہ از راہ طب کے جو چیز مضر ہو وہ شرعاً ممنوع ہو جیسے پاک مٹی کھانا حرام ہو ۔ **المسئلۃ ۔ ویجوز الطہارۃ بماء خالطہ شئی
طاہر فغیر احد اوصافہ** ۔ اور طہارت کرنا جائز ہو ایسے پانی کے ساتھ جسمین مل گئی کوئی پاک چیز پس اُسنے پانی کے اوصاف
مین سے کسی ایک کو متغیر کردیا ۔ف۔ اور اگر دو وصف کو متغیر کیا تو ظاہر عبارت اشارہ کرتی ہو کہ پھر نہین جائز ہو ولیکن

خریف کے موسم میں پتیاں حوضوں میں گرکر پانی کے ڈو بلکہ تینوں وصف مزہ و بو و رنگ کو متغیر کرتی ہیں پھر اساتذہ رحمہم اللہ بدون انکار کے اُس سے وضوء کرتے رہتے ہیں اور امام طحاوی نے بھی اسطرف اشارہ کیا بدین شرط کہ پانی رقیق باقی رہے۔ النہایہ مع۔ لیکن ایک وصف سے زائد متغیر ہونے کا اشارہ برخلاف تصریح مثال ہے چنانچہ فرمایا۔ کماء المد۔ جیسے آب سیل۔ ف۔ جو خاک آلودہ گدلا بہتا ہوا آتا ہے جبکہ پانی کی رقت غالب ہو اگرچہ مزہ و رنگ بدل جاتا ہے اُس سے وضوء جائز ہے۔ والماء الذی اختلط بہ الزعفران او الصابون او الاشنان۔ اور جیسے وہ پانی کہ جس سے مختلط ہو زعفران یا صابون یا اشنان ف۔ ایک قسم کی شور گھاس ہے جس سے کپڑا دھونے سے مثل صابون کے سفید ہو جاتا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ قدوری رح نے جو مثال دی یہ صریح ہے کہ تغیر احد اوصافہ سے مطلب یہ نہیں کہ صرف ایک ہی وصف متغیر کر دے بلکہ مراد یہ کہ کوئی وصف متغیر کر دے خواہ ایک ہو یا دو ہوں کیونکہ صابون ملانے سے مزہ و بو دونوں بدل جاوینگے بلکہ رنگ بھی بدل جاتا ہے قال رح واجری فی المختصر ماء الزردج مجری المرق۔ امام مصنف رح نے کہا کہ مختصر میں امام قدوری رح نے آب زردک کو مثل شوربا کے قرار دیا۔ ف۔ یعنی دونوں سے وضوء نہیں جائز ہے۔ اور زردک جو بھگوئے عصفر سے نکلے ع۔ اور یہ حکم صحیح نہیں ہے۔ والمروی عن ابی یوسف انہ بمنزلۃ ماء الزعفران۔ اور امام ابو یوسف سے مروی یہ ہے کہ آب زردک بمنزلہ آب زعفران کے ہے۔ ف۔ اور جب پانی میں زعفران کا اختلاط اسطرح ہو کہ پانی غالب ہو تو اُس سے وضوء جائز ہے جیسا کہ خود قدوری کے نسخے میں لکھا تو اسی طرح آب زردج سے بھی وضوء جائز ہے۔ ہو الصحیح کذا اختارہ الناطفی والامام السرخسی یہی حکم صحیح ہے کہ آب زردک سے وضوء بمنزلہ آب زعفران کے جائز ہے۔ یہی امام ناطفی نے اور امام سرخسی نے اختیار کیا ہے۔ وقال الشافعی رح لا یجوز التوضی بماء الزعفران واشباہہ مما لیس من جنس الارض لانہ ماء مقید الا تری انہ یقال ماء الزعفران بخلاف اجزاء الارض لان الماء لا یخلو عنہا عادۃ۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ زعفران و اُسکی مانند چیزیں جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں اُنکے پانی سے وضوء حاصل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ آب مطلق نہیں بلکہ آب مقید ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اس پانی کو مطلق پانی نہیں بلکہ زعفران کے قید کے ساتھ آب زعفران کہتے ہیں برخلاف اجزائے زمین کے کیونکہ زمینی اجزاء کے میل سے کوئی پانی خالی از راہ عادت نہیں پایا جاتا۔ ف۔ تو جب کوئی پانی اجزائے ارضی سے خالی نہوا تو اللہ تعالیٰ نے جس ماء سے وضوء کا حکم دیا وہ یہی پانی جو اجزاء ارضی سے مخلوط ہے مراد ہے تو اجزائے ارضی کے خلط ہونے سے آب مطلق میں فرق نہیں آتا پس سوائے اجزائے ارضی کے زعفران وغیرہ کے خلط سے وضوء جائز نہ ہوگا۔ ولنا ان اسم الماء باقی علی الاطلاق الا یری انہ لم یتجدد لہ اسم علیحدۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ پانی کا نام علی الاطلاق باقی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اُسکا علیحدہ کوئی نیا نام نہیں ہوا ہے۔ ف۔ اور اگر کہو کہ زعفران کا پانی۔ اضافت کے ساتھ نیا نام ہوا کیونکہ پہلے تو اضافت نہ تھی اور اب اضافت ہو گئی تو جواب دیا کہ۔ واضافتہ الی الزعفران کاضافتہ الی البئر والعین۔ اور زعفران کی طرف اسکی نسبت کرنا جیسے کنوئیں یا چشمہ کی طرف اُسکی نسبت کرنا۔ ف۔ کہ کنوئیں کا پانی یا چشمہ کا پانی حالانکہ مطلق پانی ہے یوں ہی زعفران کا پانی اور یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ پانی ہے۔ ولان الخلط القلیل لا یعتبر بہ لعدم امکان الاحتراز عنہ۔ اور اس جہت سے کہ قلیل آمیزش ایسی چیز ہے کہ اُسکا کچھ اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ اس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ کما فی اجزاء الارض۔ جیسے زمین کے اجزاء خاکی سے احتراز ممکن نہیں ہے فیعتبر الغالب۔ پس ہمارا غالب کا اعتبار کرنا ٹھہرا۔ ف۔ اور یہی ہم کہتے ہیں کہ اگر پانی میں زعفران وغیرہ کی ایسی آمیزش ہوئی کہ غیر چیز پانی پر غالب ہو گئی تو پانی نہ رہا اور اگر پانی کثیر اور وہ قلیل ہے تو پانی باقی ہے۔ اب رہا بیان اسکا کہ غلبہ کس راہ سے معتبر ہے آیا اجزاء نے جرم سے یا رنگ سے تو فرمایا۔ والغلبۃ بالاجزاء لا بتغیر اللون ہو الصحیح۔ اور غلبہ کا اعتبار باجزاء ہے

رنگ بدلنے سے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ واضح ہو کہ اماموں کے درمیان اتفاق ہے کہ حدث اُسی سے رفع
ہوتا ہے جسکو پانی کہیں اور جو مطلق پانی نہو بلکہ مقید ہو تو اُس سے حدث رفع نہوگا کیونکہ نص موجود ہے کہ جب پانی نہو تو تیمم کرو پس
حکم منتقل بجانب تیمم ہے پھر جب پانی میں زعفران یا اُسکے مانند کوئی چیز قلیل مخلوط ہو تو اُسمین اختلاف ہے یعنی یہ اختلاف اس بنا پر
ہے کہ ایسے خلط سے وہ آب مطلق رہا یا مقید ہو گیا تو امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ وہ مقید ہو گیا کیونکہ اُسکو زعفران کا پانی کہتے
ہین اور ہم کہتے ہین کہ ہان ولیکن جب تک کہ مخلوط چیز مغلوب ہے تب تک اگر کوئی کہے کہ یہ پانی ہے تو کچھ انکار نہوگا حالانکہ جب
سیل کا پانی آتا ہے یا پت جھاڑ کے موسم مین حوضون مین پتیان گر جاتی ہین اور پانی متغیر ہو جاتا ہے تو ہم دیکھتے ہین کہ آدمی
اپنے رفیق سے کہتا ہے کہ آؤ یہان پانی ہے اِس سے وضوء کرین باوجودیکہ اِس پانی کے اوصاف بوجہ مٹی کے رنگ گدلے
یا پتیون کے بھیگنے کے بدلے ہوئے ہوتے ہین پس ہم کو اطلاق بول چال سے معلوم ہوا کہ مغلوب خلط سے پانی کا نام نہین
مٹ جاتا تو اِسپر وہی حکم رہا جو مطلق پانی کا حکم ہے یعنی جسکو پانی بولتے ہین اور ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح
مکہ کے روز ایسے بڑے پیالہ سے وضوء کیا جسمین گوندھے آٹے کا اثر موجود تھا جیسا کہ امام نسائی رح نے سنن مین روایت
کیا ہے حالانکہ پانی اُس سے متغیر نہوا اور مغلوبیت کی وجہ سے آٹے کا اثر کچھ معتبر نہوا۔ پھر مصنف رح نے تصحیح کی کہ غلبہ وہی معتبر ہے
جو اجزاء کے ساتھ ہو اور بعض نے اِسمین صاحبین کے درمیان اختلاف نقل کیا اصطلح کہ محمد رح باعتبار رنگ کے اور ابو یوسف
باعتبار اجزاء کے کہتے ہین اور محیط مین اِسکے برعکس ہے ولیکن اول زیادہ ثابت ہے کیونکہ صاحب اجناس نے امام محمد سے یعنی
مصرح نقل کیے اور صاحب تجنیس نے کہا کہ غلبہ باجزاء معتبر ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ جو جامع مین کہا کہ اگر چنا یا باقلاء کو پانی
مین بھگویا اور اُسکی بو و رنگ وغیرہ بدل گیا تو اُس سے وضوء جائز ہے اور اگر اُسکو پکایا پس اگر سرد ہونے پر گاڑھا پڑ گیا تو
وضوء نہین جائز اور اگر گاڑھا نہ پڑا اور پانی کی رقت باقی ہے تو جائز ہے۔ کذا فی الفتح۔ اور مترجم کہتا ہے کہ یہ روایت خلاف فتاویٰ
قاضیخان و متن ہدایہ ہے چنانچہ امام مصنف رح نے ذکر کیا۔ وان تغیر بالطبخ بعد ما خلط بہ غیرہ لا یجوز التوضی بہ۔ اور اگر
پانی کے ساتھ غیر چیز کو خلط کرنے کے بعد اُسکو پکایا تو اُس پانی سے وضوء کرنا نہین جائز ہے۔ لانہ لم یبق فی معنی المنزل
من السماء الا اذا طبخ فیہ ما یقصد بہ المبالغۃ فی النظافۃ کالاشنان ونحوہ۔ کیونکہ یہ پختہ پانی آسمان سے اُتارے
ہوے کے معنی مین نہین رہا لیکن جبکہ اِس پانی مین ایسی چیز پکائی گئی ہو جس سے ستھرائی زیادہ مقصود ہو جیسے اشنان
و اُسکے مانند چیزین۔ ف۔ تو اِس پانی سے وضوء جائز ہے۔ لان المیت یغسل بالماء الذی اغلی بالسدر بذلک
وردت السنۃ۔ کیونکہ مردے کو ایسے پانی سے نہلاتے ہین جسمین بیر کی پتیان اوٹائی گئین اسی طریقہ پر سنت وارد ہوئی ہے۔
ف۔ ولیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ ورود سنت کو اللہ تعالیٰ جانے مگر صحیحین مین اُس شخص کے بارہ مین جو اپنے ناقہ پر سے
گر پڑا اور گردن ٹوٹ کر مر گیا تھا یہ وارد ہے کہ اغسلوہ بماء وسدر یعنی اِس شخص کو پانی و بیر سے نہلاؤ سو اسمین یہ وارد نہین کہ پانی
مین بیری کو جوش دیا گیا تھا۔ مف۔ اقول ایسا ہی عینی رح نے اپنی شرح مین کہا ہے اور سروجی رح نے کہا کہ جب آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی زینب رضی اللہ عنہا نے انتقال کیا تو آپ نے فرمایا کہ نہلاؤ اُسکو تین بار یا پانچ بار یا سات بار
یا اکثر اُس سے بماء السدر یعنے سدر کے پانی سے۔ عینی رح نے کہا کہ یہ بھی اِس امر پر دلیل نہین کہ سدر کو پانی مین جوش
دیا تھا۔ اقول ظاہر اسکو مقید ہے کہ مانند آب زعفران کے وہ آب سدر تھا تو خلط متحقق ہے ولیکن شاید کہ پیس کر ملا دیا ہو یا جوش
دیا ہو اور چونکہ جوش دینا زیادہ نظافت ہے تو اسی پر محمول ہونا اقرب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ جو چیز کہ نظافت مین مبالغہ کے لیے
جوش دیجاوے تو اِس پانی سے طہارت جائز ہے۔ الا ان یغلب ذلک علی الماء۔ مگر اِس صورت مین یہ بھی جائز نہوگا
کہ جب مبالغہ نظافت کے واسطے جو چیز مخلوط جوش دی گئی وہ پانی پر غالب ہو جاوے۔ فیصیر کالسویق المخلوط لزوال اسم الماء عنہ

وہ ایسے ستو کے مثل ہو جائیگی جو پانی مین گوندھے گئے تو اب اُس پانی سے طہارت جائز نہو گی بوجہ اسکے کہ ایسے مخلوط سے پانی
نام جاتا رہا۔ فرع۔ شرح مختصر الطحاوی مین ہی کہ پاک پانی مین خلط ہوئی نجس مٹی حتی کہ گارا ہو گئی یا مٹی پاک تھی و پانی نجس
تھا تو اختلاف مشائخ ہی اور شیخ ابو القاسم الصفار رح نے کہا کہ کوئی انمین سے نجس ہو تو گارا نجس ہی اور اسی کو فقیہ ابو اللیث
نے لیا اور محیط مین کہا کہ یہی صحیح ہی۔ ملتقطات مین ہی کہ جب مٹی مین گوبر ملا یا جاوے تو ضرورت کی وجہ سے مٹی نجس نہین ہوتی ہی
ن۔ دفی الملتقطة اگر خریف مین پتیان گرنے سے پانی کے تینون اوصاف متغیر ہو جاوین یعنے مزہ و بو و رنگ تو بھی ہمارے عامۂ
اصحاب کے نزدیک اس سے وضو جائز ہی۔ السراج۔ اگر زاج یا عفص کو پانی مین ڈالا تو اُس سے وضو جائز ہی بشرطیکہ جب
اس سے لکھین تو نقش نہوتا ہو اور اگر نقش بنجاوے تو نہین جائز ہی۔ مف۔ البحر عن التجنیس۔ اگر آب مطلق مین تغیر ہوا بوجہ
پتھر یا خاک یا کیچ یا چونہ کے یا بوجہ مدت تک پڑے رہنے کے تو اُس سے وضو کرنا جائز ہی۔ البدائع۔ یعنی جبکہ رقیق ہو پانی غالب
ہو۔ م۔ آب مطلق مین جب کوئی بہنے والی چیز پاک ملی یا ملائی گئی جیسے سرکہ و دودھ اور مویز خرما وغیرہ کا بھگو کر پانی نکالا ہوا
پس یہ مخالطت ایسے طور پر ہی کہ اس مخلوط کو اب پانی نہین کہتے تو اس سے وضو کر لینا جائز نہین ہی۔ پھر دیکھنا چاہیے کہ جو چیز مخالط
ہوئی اگر پانی سے اُسکا رنگ فقط مخالف ہو جیسے دودھ و آب عصفر و آب زعفران و مانند اسکے تو مخالط کے غالب ہونے مین
رنگ کا اعتبار ہی یعنے اگر رنگ بدل گیا تو آب مطلق نہ رہا پس وضو جائز نہو گا۔ اور اگر مخالط چیز رنگ مین پانی کے مخالف نہو
بلکہ مزہ مین مخالف ہو جیسے سپید انگور کا شیرہ نچوڑا ہوا یا اُسی کا سرکہ تو اعتبار مزہ بدلنے کا ہی۔ اور اگر مخالط چیز رنگ و مزہ دونون
مین مخالف نہو تو پانی پر غیر کے غالب ہونے مین اجزاء کا غلبہ معتبر ہی۔ پھر اگر اجزاء کی رو سے دونون برابر ہون تو اُس کا حکم
ظاہر الروایۃ مین مذکور نہین ہی اور مشائخ نے کہا کہ احتیاط یہ ہی کہ پانی کو مغلوب اعتبار کر کے وضو جائز نہونے کا حکم ہو۔ البدائع۔
ابو یوسف رح نے کہا کہ چھوہارے جو پانی مین بھگوئے گئے اور اُسکی شیرینی پانی مین آگئی جسکو نبیذ التمر کہتے ہین تو اُس سے
اسی حال مین وضو نہ کرے شرح الطحاوی۔ اور اسی طرف امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مروی ہی اور یہی صحیح ہی کما فی قاضیخان اور
اسی پر فتوی ہی شرح الکنز للعینی۔ اور یہ جب کہ خام شیرین رقیق بے جھاگ و جوش کے ہو اور اگر جوش جھاگ سے گاڑھی ہو جاوے
تو بالاتفاق اُس سے وضو نہین جائز ہی کیونکہ اُسمین نشہ ہو گیا۔ شرح الطحاوی اور اگر کچھ پکائی گئی تو شیخ ابو طاہر الدباس نے
فرمایا کہ اُس سے بھی وضو نہین جائز ہی یہی اصح ہی۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہی۔ القاضیخان۔ مفید و مزید مین ہی کہ اگر کئی چھوہارے
پانی مین ڈال دیے کہ وہ شیرین ہو گیا اور پانی کا نام نہین بدلا یعنی اِسقدر نہین کہ وہ نبیذ تمر کہلا وے اور وہ رقیق ہی تو ہمارے
ائمہ رحمہم اللہ تعالی مین کچھ خلاف نہین کہ اُس سے وضو جائز ہی شرح المنیہ لامیر الحاج۔ اور سوائے نبیذ تمر کے باقی کسی نبیذ
سے بالاتفاق وضو نہین جائز ہی الہدایہ یعنی خلاف صرف نبیذ التمر مین ہی۔ م۔ اور اگر نبیذ تمر اتنی گاڑھی ہو جیسے انگور کا
دوشاب تو بالاتفاق اُس سے وضو نہین جائز ہی الکافی۔ مشہور قول امام اعظم رح کا یہ ہی کہ نبیذ التمر سے جب پانی نہو وضو
کرنے تیمم نہ کرے کما فی الجامع الصغیر و اکثر المتون و شرح الطحاوی۔ پھر کیا امام رح کے قول پر قیاس کر کے اُس سے غسل
بھی جائز ہی تو مشائخ مین اختلاف ہی اصح یہ کہ غسل کرنا جائز ہی شرح المبسوط و الکافی و فتاوی العتابی۔ اور یہی صحیح ہی
اور مفید مین کہا کہ اصح یہ کہ نہین جائز ہی اور وضو پر قیاس صحیح نہین کیونکہ وضو سے جنابت کا حدث زیادہ سخت ہی اور
جنابت مین وضو سے کم ضرورت تو قیاس وضو پر نہین ہو سکتا ہی التبیین۔ اور جامع صغیر حسامی مین ہی کہ یہی اصح ہی التاتارخانیہ
اقول امام رح نے جب نبیذ تمر کے جواز وضو سے رجوع کیا اور اسی پر فتوی ہی تو معنی یہ کہ اگر کسی کے نزدیک جواز ظاہر ہو
وضو مین تو اُسپر غسل کا قیاس صحیح نہین ہی تو نبیذ تمر سے وضو کا جواز کچھ اسوجہ سے نہین ہوتا کہ وہ آب مطلق ہی جیساکہ
شرح مبسوط و کافی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہی بلکہ بوجہ ضرورت ہی اور یہی صحیح ہی جیساکہ تتمہ و جامع صغیر حسامی سے ظاہر ہی حتی کہ

آب مطلق ہوتے ہوے نبیذ تمر سے وضو کیا پھر آب مطلق ملا تو وضو ٹوٹ گیا کما نص فی شرح المنیہ لامیر الحاج - عینی رح نے یہاں چند فروع ذکر کیے ہین - از انجملہ (۱) خمر شراب کسی پانی مین پڑی وہ ایک برتن مین کرکے سرکہ کر ڈالی گئی تو پاک ہو گئی - (۲) ایک نل سے پانی حوض مین گرتا ہی اور لوگ لگاتار اُس سے چلو بھر بھر لیتے ہین تو مانند آب جاری کے نجس نہوگا - (۳) آب نمک سے وضو نہین جائز ہی - اقول کذا فی الخلاصہ ایضاً اور وہ گرمی مین جم جاتا اور جاڑون مین پگھلتا ہی برعکس پانی کے - ع - اقول تو ایسے پانی سے جاڑون مین بھی جب پگھلا ہوا ہی وضو نہین جائز ہی برخلاف اسکے پانی جو کسی ایسے مقام پر جمع ہوا کہ آیندہ وہ نمک ہوجائیگا تو ابھی اُس سے وضو جائز ہی کما فی التنویر - اور خربزہ و ککڑی و کھیرے و لوکی کے پانی سے وضو نہین جائز ہی اور گلاب سے نہین جائز ہی اور کسی شربت و شراب اور کسی بہنے والی پتلی چیز مانند سرکہ و تیل وغیرہ سے بھی وضو نہین جائز ہی کما فی قاضیخان وغیرہ - م - اگر پانی دیر تک پڑے رہنے سے بدبو متغیر ہوا تو اُس سے وضو جائز ہی الکفر والتنویر وغیرہما - اور اگر اُسکی بدبو نجاست کی وجہ سے معلوم ہو تو نہین جائز اور اگر شک ہو تو اعتبار نہین اور اصل طہارت ہی - ع - د - (۴) طفل نے اپنا ہاتھ پانی کے کوزہ مین ڈالا اسکے ہاتھ پر نجاست معلوم نہین تو اس سے وضو چھوڑنا مستحب ہی کیونکہ بچہ بسبب عادت نجاست سے پرہیز نہین کرتا اور اگر وضو کر لیا تو جائز ہی کہ اصل طہارت ہی - (۵) حاکم شہید رح نے امام ابو یوسف سے روایت ذکر کی کہ ایک نے برتن سے اپنے منھ مین پانی لیکر اپنا ہاتھ یا بدن دھویا یا وضو کیا تو نہین جائز ہی اور اگر اُس سے اپنے ہاتھ کی حقیقی نجاست دھوئی تو روا ہی - (۶) تھوک یا ناک یا رینٹ پانی کے برتن مین پڑ گئی تو اُس سے وضو جائز ہی - (۷) تھوڑا پانی اور دونون ہاتھون پر نجاست ہی اور دوسرا نہین ہی تو منھ سے پانی لیکر ہاتھ دھوئے بدون اسکے کہ منھ کے دُھل جانے کی نیت ہو - (۸) برف سے وضو جائز بشرطیکہ اسقدر پگھلا ہو کہ قطرے ٹپکین ورنہ نہین جائز ہی - (۹) اگر بدن مین کسی جگہ پیشاب لگ گیا اُسپر ہاتھ تر کرکے پہونچایا اگر قطرے ٹپکتے ہون تو روا ہی ورنہ نہین اور ظاہر الروایۃ مین سیلان شرط ہی - (۱۰) مسئلہ برف مین اگر دو یا زیادہ قطرے ٹپکے تو وضو جائز بالاتفاق ورنہ ابو یوسف کے نزدیک جائز اور دونون کے نزدیک نہین - مع - امام احمد کے نزدیک آب زمزم سے وضو مکروہ ہی اور ہمارے نزدیک وضو و غسل کچھ مکروہ نہین ہی کذا فی العینی - شاید امام احمد بوجہ تعظیم آب زمزم کے کراہت تنزیہی کہتے ہین ورنہ کوئی وجہ نہین - قنیہ مین ہی کہ دھوپ کے جلے پانی سے طہارت مکروہ ہی - عینی رح نے کہا کہ بیہقی رح نے خالد بن اسمعیل کے طریق سے ام المومنین عائشہ صدیقہ رضہ سے روایت کی کہ مین نے دھوپ مین پانی گرم کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے حمیرا ایسا مت کیا کر کہ اِس سے برص پیدا ہوتا ہی - ذہبی رح نے کہا کہ اِس روایت مین خالد کی متابعت کی ابو البختری وہب بن وہب نے اور وہ متہم ہی پس حدیث حسن ہی - م - واضح ہو کہ یہان تک ان پانیون کا بیان ہوا جو آب مطلق کے حکم مین ہین اگرچہ خلط ہو اب وقوع نجاست اور آب جاری و اسکے متعلقات کا بیان ہی - المسئلہ - وکل ماء وقعت النجاسۃ فیہ لم یجز الوضوء بہ قلیلا کانت النجاسۃ او کثیرا - اور ہر پانی کہ جسمین نجاست پڑ جاوے تو اُس پانی کے ساتھ وضو نہین جائز ہی خواہ نجاست تھوڑی ہو یا بہت ہو - ف - یہ اصل کلی بناے مذہب ہی اور امام مالک کے نزدیک پانی بلا تغیر نجس نہین ہوتا اور امام شافعی رح کے نزدیک دو قلہ ہو تو نجس نہین ہو سکتا اسمین نجاست جہان گرے وہین سے پانی لینا جائز ہی اور ہمارا مذہب یہ ہی کہ جس پانی مین جہان نجاست پڑ گئی خواہ اسطرح کہ عمداً ڈالے یا خود گر پڑے تو وہ پانی جسمین نجاست گرے اُس سے وضو جائز نہین ہی اور نہایہ مین کہا کہ مراد ہر پانی سواے آب جاری کے اور سواے جاری کے مانند دہ در دہ وغیرہ کے باقی کا یہ حکم ہی اور علامہ سروجی رح نے لکھا کہ اسکے یہ معنی ہین کہ ہر وہ پانی جو نجاست قلیل یا کثیر سے مل جاوے اُس سے وضو نہین جائز ہی پس جاری پانی مین سے وہ جزو جو نجاست سے ملا اُس سے وضو نہین جائز ہی

اور وہ بہتا چلا گیا فوراً اُس سے جائز ہی۔ اور ٹھہرا پانی جب دہ در دہ ہوا تو جس طرف نجاست پڑے اُس پانی کو کہا جائیگا کہ یہ پانی نجاست سے ملا تو اُس سے وضو نہیں جائز ہی اور دوسری جانب سے وضو جائز ہی۔ واضح ہو کہ محقق ابن الہمام رح نے فتح القدیر میں اختلاف کی یہ تقریر کی کہ آب کثیر بدون تغیر کے نجس نہیں ہوتا تو حقیقی اختلاف کثیر کی مقدار میں ہی پس امام مالک نے کہا کہ جب تک پانی متغیر نہو جاوے تو یہ نجاست کی مقدار کے لحاظ سے مختلف ہوگا اور امام شافعی رح نے کہا کہ دو قلہ کثیر ہی کہ نجاست کو متحمل نہیں اور ظاہر الروایۃ امام ابو حنیفہ سے یہ کہ متوضی کی رائے پر ہی۔ شمس الائمہ رح نے کہا کہ ظاہر مذہب یہ کہ اُس پانی سے متوضی کی رائے پر تفویض ہی اور کوئی مقدار کی تقدیر نہیں پس اگر اُسکی رائے پر غالب ہو کہ نجاست پہونچی تو نجس ہو گیا اور اگر یہ غالب ہو کہ نہیں پہونچی تو نجس نہیں ہوا اور یہی اصح ہی۔ انتہی کلام شمس الائمہ۔ مترجم کہتا ہی کہ اگر غالب گمان ہو کہ نجاست پہونچ گئی تو نجس ہوا پس معلوم ہوا کہ اصل مذہب یہ ہی کہ جو پانی نجس سے ملاقی ہو وہ امام رح کے نزدیک نجس ہی پھر تغیر مانند پیشاب یا منی کے اختلاط سے ہمارے نزدیک شرط نہیں اور ہمارے نزدیک بھی قدر نجاست و قدر پانی کا لحاظ ہوگا حتی کہ اگر ایک پیالہ پانی میں ایک قطرہ پیشاب گرا تو نجس ہی اگرچہ متغیر نہو اور اگر دہ در دہ میں ایک قطرہ گرا تو کچھ نہیں اور اگر دہ در دہ حوض میں کسی نے دس من پیشاب ملا دیا تو سب میں خلط ہونا معلوم ہی اگرچہ تغیر ظاہر نہو اور اگر آب رواں میں ڈال دیا تو منتشر و رواں ہو گیا۔ پس اصل ہمارے مذہب میں یہ ہی کہ جو پانی اور جسقدر پانی کسی قسم کا ہو جب وہ نجاست سے ملاقی ہو جاوے کسی طرح ملے تو اُس سے وضو جائز نہیں ہی کیونکہ نجس ہو گیا۔ **وقال مالک یجوز مالم یتغیر احد اوصافہ لما روینا**۔ اور امام مالک رح نے فرمایا کہ اُس پانی سے وضو جائز ہی جب تک کہ پانی کے اوصاف مزہ بو رنگ میں سے کوئی متغیر نہوا ہو بدلیل اسکے جو ہم کو روایت پہونچی۔ ف۔ یعنی حدیث بضاعہ کہ الماء طہور لا ینجسہ شی۔ پانی طہور ہی اُسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہی۔ عنایہ ع۔ ف۔ جواب یہ کہ ہم سب کا اجماع ہی کہ اگر پیالہ بھر پانی میں ایسی قدر نجاست ملا دی جاوے تو وہ پانی نجس ہو گیا چنانچہ تم کسی وصف کے تغیر سے خود پانی کو نجس کہتے ہو تو معلوم ہوا کہ ظاہر حدیث مراد نہیں ہی اور جب بالاجماع ظاہر حدیث مراد نہوئی تو اُس سے استدلال کرنا صحیح نہ رہا اور ہم کہتے ہیں کہ اس حدیث میں استثناء ہی الماء طہور لا ینجسہ شئی الا ان تغیر طعمہ او لونہ بنجاستہ۔ اسکو بیہقی نے روایت کیا اور طحاوی کی روایت میں طعم و ریح و لون ہی۔ یہ استثناء بہت وجوہ سے مروی ہی اور یہ مرفوع اگرچہ ضعیف ہی لیکن مرسل صحیح ہی جیسا کہ ابو حاتم رح نے تصحیح کی ذکرہ العینی رح اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہی اور امام مالک رح کے نزدیک بھی حجت ہی تو معلوم ہوا کہ اثر نجاست سے جو پانی ملاقی ہو وہ نجس ہی اگر کہا جاوے کہ ہاں جب کوئی وصف متغیر ہو تو جواب یہ کہ جس نجاست میں پانی سے رنگ و بو و مزہ کسی میں مخالفت ہوگی تو تغیر ظاہر ہو جائیگا بخلاف پیشاب یا منی کے کہ یہ موافق ہی تو اسکا حکم خاص دوسری حدیث لا یبولن وغیرہ عنقریب بیان ہوگا۔ **وقال الشافعی رح یجوز ان کان الماء قلتین لقولہ علیہ السلام اذا بلغ الماء قلتین لا یحمل خبثا**۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ وضو ملاقی نجس سے جائز ہی اگر وہ پانی دو قلہ ہو کیونکہ حدیث ہی کہ جب پانی دو قلہ پہونچ جاوے تو نجاست نہیں اُٹھاتا۔ ف۔ اس حدیث کو ابو داؤد و نسائی و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث ابن عمر رض سے روایت کیا اور ابن خزیمہ و حاکم و شافعی و احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ابن ماجہ کی روایت کو ابن المنذر نے کہا کہ اسکی اسناد امام مسلم کی شرط پر صحیح ہی اور طحاوی نے بھی اسکو بسند صحیح روایت کیا ع۔ پھر اس حدیث میں اجتہادی استخراج عنقریب آتا ہی۔ **ولنا حدیث المستیقظ من منامہ**۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہی جو خواب سے جاگنے والے کے حق میں ہی۔ ف۔ اول کتاب الطہارۃ میں گذری جسکا حاصل یہ کہ جو خواب سے جاگے پانی میں اپنا ہاتھ نہ ڈالے کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اُسکا ہاتھ کہاں پھرتا رہا۔ چونکہ اکثر اسود تمر ڈھیلوں سے استنجا کرنے اور پسینے سے سونے میں ہاتھ بھر جانے کا خطر ہی علاوہ اسکے خواب میں احتلام یا مذی وغیرہ سے ہاتھ آلودہ ہو جانے کا خطر ہی تو منع فرما دیا اور استدلال اسطرح کہ یہ نجاست

کا احتمال ہی توجب احتمال سے پانی مین ہاتھ ڈالنے کو منع کیا توجب پانی مین درحقیقت نجاست پڑ جاوے تو بدرجہ اولی نجس
ہو جائیگا اور یہی امام مالک رح پر حجت ہی۔ وقولہ علیہ السلام لایبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسلن فیہ من الجنابۃ
اور یہ حدیث دلیل ہی کہ تم مین کوئی شخص ٹھہرے پانی مین پیشاب نہ کرے اور نہ اُسمین جنابت سے غسل کرے من غیر فصل۔
اور حدیث مین کوئی تفصیل تھوڑی یا بہت پانی کی نہین ہی۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ تھوڑا پانی ہو یا دو قلہ ہو جب اُسمین نجاست
پڑے تو وہ نجس ہو جائیگا کیونکہ اس حدیث مین اُس سے ممانعت ہی۔ یہ حدیث ان الفاظ سے ابوداؤد وابن ماجہ نے
حدیث ابوہریرہ رض سے روایت کی اور صحیحین بخاری ومسلم مین اسطح ہی۔ لایبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لایجری ثم
یغتسل فیہ۔ یعنی ہرگز تم مین سے کوئی پیشاب نہ کرے آب دائم مین جو جاری نہین پھر اُسمین غسل کرے اور صحیح مسلم کی ایک
روایت مین بعد حدیث کے آیا کہ ابو السائب نے پوچھا کہ ای ابوہریرہ رض پھر کیسے کرین تو حضرت ابوہریرہ نے جواب
دیا کہ اُسمین سے پانی کسی ترکیب سے لیکر نہاوے۔ اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح مین اور دارقطنی وبیہقی وغیرہم نے
روایت کیا ہی اور بیہقی رح کی روایت مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہی فرمائی اس سے کہ ٹھہرے پانی مین پیشاب
کیا جاوے اور اُس سے کہ اسمین جنابت سے غسل کیا جاوے۔ ورواہ الطحاوی والطبرانی۔ اور استدلال اسطح ہی کہ غسل
جنابت بلکہ پیشاب سے پانی کے رنگ ومزہ وبو مین تغیر نہین ہوتا ہی باوجود اسکے اسمین غسل جنابت سے نہی فرمائی ہی پس اگر
وہ نجاست سے کسی حال مین نجس نہوتا تو نہی کا کوئی فائدہ نہ تھا۔ اور نہی کا صیغہ واسطے تحریم کے ہی جب تک دلیل دیگر قائم
نہو۔ اگر کہا جاوے کہ شاید نہی تنزیہی ہو جواب یہ کہ نہین کیونکہ ماء دائم یعنے پانی کی تقیید ٹھہرے ہونے کے ساتھ کردی گئی
اور ماء جاری نکال دیا تو اگر حرمت مراد نہوئی تو آب جاری وآب دائم برابر ہوتے اور قید دائم کی بیفائدہ ہوتی ولیکن
شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کلام بیفائدہ ہونے سے پاک ہی۔ مع۔ اب رہا جواب امام مالک کے استدلال کا تو کہا۔ والذی
رواہ مالک ورد فی بیر بضاعۃ۔ اور جو حدیث کہ امام مالک رح نے روایت کی وہ بیر بضاعہ کے حق مین وارد ہوئی ہی۔
ومادہ کان جاریا فی البساتین۔ اور بیر بضاعہ کا پانی باغون مین جاری تھا۔ ف۔ تو وہ آب جاری کے حکم مین
ہوا اور آب جاری سے وضو جائز ہی اگرچہ نجاست گرے۔ الحاصل الماء طہور مین الماء سے خاص بیر بضاعہ کا پانی مراد
ہی۔ اور چونکہ احادیث متعارض ہین توفیق کی ضرورت سے الماء سے سب قسم کا پانی مراد نہین لیا گیا۔ تاج الشریعہ رح
نے کہا کہ مین نے شیخ امام استاذ رح سے سنا کہ یہ نص الماء طہور الخ کی مخصوص ہی دونون حدیثون یعنی حدیث خواب سے
جاگنے والے اور حدیث لایبولن احدکم الخ سے توجب اسکی عمومیت نہین رہی اور مخصوص ہوئی تو مخصوص کے لیے جائز ہی
کہ جس بارہ مین وارد ہوئی اُسی کے ساتھ مخصوص ہو پس یہ بیر بضاعہ سے مخصوص ہی۔ علاوہ ازین عموم جب ہوتا ہی کہ الف لام
جنس کا ہو اور الماء طہور الخ مین الف لام عہد کا ہی یعنی معہود پانی طہور ہی اور وہ بیر بضاعہ کا پانی ہی۔ اور یہ بیر بضاعہ کا پانی باغون
مین جاری تھا چنانچہ طحاوی رح نے بطریق محمد بن شجاع ثلجی عن الواقدی روایت کی کہ کانت بیر بضاعۃ طریقا للماء الی البساتین
یعنی بیر بضاعہ ایک راستہ پانی کا باغون کی طرف تھا۔ اگر کہا جاوے کہ اہل حدیث نے محمد بن شجاع ثلجی پر طعن کیا ہی حتی کہ
ابن الجوزی رح نے ابن عدی رح سے نقل کیا کہ ثلجی رح تشبیہ کی حدیثین بنا کر ثقات کی طرف منسوب کرتا تھا۔ جواب یہ کہ
ثلجی رح عالم متبحر ہی اُسکی ایک کتاب ہی جسمین فرقہ مشبہہ پر رد کیا ہی تو پھر کیونکر ابن عدی کا یہ قول صحیح ہوگا اور وہ مرد متدین
صالح عابد تھا اور تہذیب الکمال مین ہی کہ اپنے وقت مین اہل الرای کا فقیہ اور صاحب تصانیف ہی۔ اور اگر واقدی رح
مین کلام کیا جاوے کہ بخاری رح نے کہا کہ متروک الحدیث ہی اور یحیی بن معین واحمد نے تضعیف کی تو جواب یہ کہ واقدی
خود اہل مدینہ مین سے اس بیر بضاعہ سے خوب واقف ہی تو اپنا مشاہدہ بیان کیا اور واقدی کی کتابین فنون علوم مین

ور ہوسے گئے اور مشرق و مغرب میں اسکا ذکر پھیلا چنانچہ خطیب نے واقدی کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے اور فقیہ ابراہیم بن جابر رحمہ نے
کہا کہ میں نے صاغانی رحمہ سے سنا کہ واقدی کے ذکر میں کہا کہ واللہ اگر وہ میرے نزدیک ثقہ نہوتا تو میں اُس سے حدیث نہ کرتا
اور چار بڑے اماموں ابوبکر بن ابی شیبہ و ابو عبید القاسم بن سلام و ابو خیثمہ و ایک امام دیگر نے اُس سے حدیث کی جریہ
امام شاید شافعی ہوں اور مصعب الزبیری نے کہا کہ واقدی ثقہ مامون ہے اور اگر طحاوی رحمہ کے نزدیک محمد ثلجی و واقدی دونوں
ثقہ نہوتے تو معرض استدلال میں طحاوی رحمہ انکی روایت نہ فرماتا پس دوسروں کے ضعیف کہنے سے لازم نہیں کہ دونوں ضعیف
ہوں آیا نہیں دیکھتے کہ بہت سے راویوں صحیح بخاری پر دوسروں نے طعن کیا ہے - پھر واضح ہو کہ یہ محال ہے کہ بیر بضاعہ میں جو بہت
حیض کے چیتھڑے و نجاسات و گندگیاں پڑی ہوں اُسوقت پانی کے جواب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے الماء طہور الخ
سے اُسکے پانی کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے عام پانیوں کے ذیل میں اُسکو ظاہر فرمایا ہو بلکہ واللہ اعلم یہ اُسوقت ہوا کہ جب
اُسمیں سے نجاسات خارج ہوگئیں تو پھر اُسمیں جو پانی آیا رہا اُسکی طہارت سے سوال ہوا کیونکہ نجاسات نکل جانے پر
ہنوز اُسکی زمین طاہر نہوئی تھی تو شبہہ تھا پس اُس پانی کی نسبت جو بعد کو آیا یہ فرمایا کہ طہور ہے کما قال الطحاوی اور ابو نصر
الاقطع رحمہ نے کہا کہ یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ باوجود کمال نظافت کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے کنوئیں سے طہارت کرتے
جسمیں ایسی گندگیاں ہوں - امام خطابی رحمہ نے کہا کہ بعض نے یہ وہم کیا کہ نجاسات ڈالنا ان لوگوں کی عادت عمداً تھی
اور یہ گمان تو کسی کافر ذمی و بت پرست کی نسبت نہیں ہو سکتا پھر مسلمان کا کیا ذکر ہے اور ہمیشہ سے لوگوں کی عادت چلی آتی ہے
خواہ مسلمان ہوں یا کافر ہوں کہ پانی کو نجاسات سے محفوظ و مصئون رکھتے ہیں پھر زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں کی
یہ گمان کیونکر ہوگا باوجودیکہ وے اس امت میں سے طبقہ اعلی بلحاظ دین اور افضل جماعت مسلمین ہیں اور پانی بھی اُنکے
شہر میں عزیز الوجود و نایاب تھا اور اُنکو پانی کی بہت حاجت تھی پھر کیسے کوئی وہم کر سکتا ہے کہ وے لوگ عمداً اس بیر بضاعہ
میں گندگیاں و حیض کے چیتھڑے ڈالتے اور اسقدر پانی کی خرابی کرتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پانی
کے گھاٹوں و راستوں میں پیخانہ پھرنے سے ممانعت فرمائی ہے فکیف کہ جو پانی کے چشمہ و منبع کو نجاسات کا گھورا بنا لیوے
پس یہ گمان محض غلط ہے کہ لوگوں نے اُس کنوئیں کو عمداً گھورا بنایا تھا - صرف بات یہ تھی کہ یہ بیر بضاعہ ایک ایسی زمین
پر واقع تھا کہ جدھر سے پانی کی سیلاب روان ہوتی تھی اور ان چیزوں کو کبھی راہوں سے لاکر پانی کے ریل میں گراتی تھی
اور اُسمیں پانی کی بہت کثرت تھی تو اس سے سوال ہوا اور بوجہ کثرت پانی کے جواب ملا جسکا حاصل یہ کہ اسقدر آب کثیر
میں اسکا اثر نہیں ہے - ع - اگر کہا جاوے کہ الماء طہور لاینجسہ شئی - میں اگر الماء کا الف لام معہود ہو تو اول باب میں مصنف رحمہ
نے اس سے کل پانیوں کے طہور ہونے پر کیونکر استدلال کیا اور اگر الف لام جنس کا ہے تو یہاں کیونکر بیر بضاعہ پر محمول کیا -
جواب یہ کہ الماء طہور تو درحقیقت عام ہے اور لاینجسہ کی ضمیر اس بیر بضاعہ کی طرف ہے اور یہ فن بلاغت میں استخدام ہے تو معنی یہ کہ
پانی کی خلقت طہور ہے تو اس بیر بضاعہ کے پانی کو نجس کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے - یہ کلام اس قبیل سے کہ حدیث میں ہے کہ
المومن لاینجس - مومن نجس نہیں ہوتا حدیث صحیح ہے اور جیسے عبد الرزاق کے مصنف میں حسن رحمہ سے مرسل روایت ہے کہ وفد
ثقیف کے لیے مسجد میں قبہ کھڑا کیا تو نماز کے وقت لوگوں نے کہا کہ یہ قوم کافر انجاس ہیں تو فرمایا کہ زمین کو کوئی چیز نجس نہیں
کرتی ہے - اسناد صحیح ہے حالانکہ یہ معلوم کہ زمین بوجہ نجاست کے نجس ہو جاتی ہے یوں ہی بیر بضاعہ میں نجاسات کی عدم موجودگی
میں الماء کی اصلی طہارت و طہوریت سے آگاہ فرمایا ہے اور عنقریب غدیر عظیم کے مسئلہ میں اس بیر بضاعہ کی تالابی شکل وغیرہ سے
بحث ہوگی - رہا جواب حدیث قلتین کا تو فرمایا - وما رواہ الشافعی ضعفہ ابوداؤد - اور جو حدیث قلتین امام شافعی رحمہ
نے روایت کی اسکو ابوداؤد نے ضعیف کیا ہے - ف - یہ حدیث سنن اربعہ میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ہے کہ آنحضرت صلعم

سے پوچھا گیا ایسے پانی کا حکم جو جنگلون مین ہوتا ہی اسپر درندہ و چوپایہ وارد ہوتے ہین تو فرمایا اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث
اسکو ابن خزیمہ و حاکم نے بھی روایت کیا ہی اور اسکی بعض اسناد صحیح ہی لیکن امام مصنف رح نے کہا کہ ابوداؤد نے اسکو ضعیف
کیا ہی یعنی رح و زیلعی وغیرہ نے کہا کہ ابوداؤد نے سنن مین بعد روایت کے سکوت کیا اور یہ عادت ابوداؤد رح دلیل تصحیح ہی
پس شاید کہ مراد ابوداؤد طیالسی ہون یا ابوداؤد سجستانی نے سوا سنن کے دوسری کتاب مین ضعیف کہا ہو اور بعض نے
کہا کہ ابوداؤد سے منقول ہی کہ قریب ہی کہ فریقین کے واسطے پانی کی مقدار مقرر کرنے مین کوئی حدیث صحت کو نہ پہونچے تو اس
قول سے لازم آیا کہ قلتین کی حدیث جو مقدار مین ہی ضعیف ہی اور واضح ہو کہ حدیث مین ایک اسناد ہوتی ہی اور ایک متن ہوتا ہی
مثلاً بخاری نے کہا کہ حدثنا المکی بن ابراہیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الحدیث۔ تو راویون کی روایت کرنی اسناد ہی اور جو قول روایت کیا وہ متن ہی پس کبھی اسناد کے راوی تو ثقہ ہوتے ہین لیکن
جو قول روایت کیا اسمین کوئی علت ہوتی ہی مثلاً بعض راویون نے کچھ اور بعض دیگر نے کچھ روایت کیا ہی یا جو قول روایت کیا وہ
مبہم ہی سمجھا نہین جاتا تو شاید مراد مصنف رح کی یہ ہو کہ ابوداؤد نے صریح لفظ مین ضعیف نہین کہا بلکہ ایسے طور پر روایت کیا کہ
اضطراب ہی یا غیر مفہوم ہی تو لازم آیا کہ یہ ضعیف ہی۔ او ہو یضعف عن احتمال النجاستہ یا معنی لم یحمل الخبث کے یہ ہین کہ وہ
پانی جو دو قلہ ہو نہین برداشت کر سکتا نجاست کو یعنی نجاست اٹھانے سے کمزور و مغلوب ہی۔ ف تو یہ پانی نجس ہو گیا
زیلعی وغیرہ علماء نے کہا کہ امام مصنف کی یہ تاویل دوسری روایت مین جاری نہین ہوتی جسمین یون ہی کہ اذا بلغ الماء قلتین
لم ینجس۔ یعنی جب پانی دو قلہ پہونچ جاوے تو نجس نہین ہوتا۔ پس کلام مصنف مین اعتماد اس امر پر ہی کہ اسکی اسناد مین
علت اور معنی مین علت ہی۔ فتح القدیر مین ہی کہ اسناد مین ضعف کی وجہ یہ اضطراب ہی جو اسکی اسناد مین واقع ہوا کہ ابو اسامہ
راوی نے کبھی کہا کہ ولید بن کثیر نے محمد بن عباد سے روایت کی اور کبھی کہا کہ محمد بن جعفر سے روایت کی اور جواب یہ کہ شاید
دونون سے روایت کی ہو۔ اسی طرح آخر سند مین عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر اور عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر ہی اور اسی طرح جواب دیا گیا
کہ عبد اللہ و عبید اللہ دونون بھائی ہین شاید دونون نے اپنے باپ سے روایت کی ہی۔ پس اضطراب اس توجیہ سے کم ہو گیا مگر لیکن متن
حدیث مین بہت اضطراب موجود ہی چنانچہ ولید کی روایت محمد بن جعفر مین یون ہی کہ اذا بلغ الماء قلتین لم ینجسہ شئ۔ اور روایت محمد بن اسحق
مین اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث۔ بیہقی نے کہا کہ وہ غریب ہی دیگر آنکہ اسمعیل بن عیاش نے محمد بن اسحق سے جو روایت کی اسمین سوال
اسطرح ہی کہ وہ پانی جو جنگلون مین ہوتا ہی اور اسپر کتے و جانور وارد ہوتے ہین الخ دوسری روایت مین ہی وہ پانی جو جنگل مین ہوتا ہی
اسپر درندہ و چوپائے وارد ہوتے ہین۔ اور دیگر آنکہ عاصم بن المنذر نے کہا کہ مین عبید اللہ بن عمر کے ساتھ ایک باغ مین گیا اسمین پانی
تھا جسمین مرے اونٹ کی کھال پڑی تھی پس عبید اللہ نے اس سے وضو کیا تو مین نے کہا کہ آپ اس سے وضو کرتے ہین حالانکہ
اسمین مرے اونٹ کی کھال پڑی ہی تو مجھسے اپنے باپ کی روایت سے حضرت صلعم سے حدیث بیان کی کہ جب پانی دو قلہ یا تین قلہ
پہونچ جاوے تو اسکو کوئی چیز نجس نہین کرتی ہی اس روایت مین دو یا تین کا لفظ ہی اور اسی روایت کو ابو مسعود الرازی نے اسناد
کیا مگر اسمین تین کا لفظ نہین ہی۔ اور لکھا کہ دارقطنی و ابن عدی و عقیلی نے اپنی کتاب مین قاسم بن عبید اللہ العمری عن محمد بن المنکدر
عن جابر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا بلغ الماء اربعین قلۃ فانہ لا یحمل الخبث۔ جب پانی
چالیس قلہ پہونچ جاوے تو نجاست نہین اٹھاتا ہی۔ دارقطنی نے اس روایت کو ضعیف کہا اور بیان کیا کہ سفیان ثوری و معمر
بن راشد و روح بن القاسم نے اسکو محمد بن المنکدر عن عبد اللہ بن عمرو روایت کیا و لیکن صرف عبد اللہ بن عمرو پر موقوف ہی اور قول
رسول اللہ صلعم نہین کہا۔ پھر صحیح اسناد کے ساتھ روح بن القاسم عن محمد بن المنکدر عن ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ ابن عمر رض
نے فرمایا کہ اذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم ینجس۔ یعنی جب پانی چالیس قلہ پہونچا تو نجس نہوگا اور معمر رح کی روایت عبد الرزاق عن معمر

ن غیر واحد عن ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی یعنی معمر رح نے بہت لوگون کے واسطہ سے ابن عمر رضہ سے مثل روایت محمد بن المنکدر
روایت کی اور بشر بن السری عن ابن لہیعہ کی اسناد سے ابوہریرہ رضہ سے روایت کی کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب
پانی بقدر چالیس قلہ ہو تو نجاست نہین اٹھاتا ہی۔ دارقطنی نے کہا کہ یون ہی بشر بن السری نے روایت مین کہا لیکن اوروان
ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول یون روایت کیا کہ چالیس غرب ہو یعنے چالیس چرس کی مقدار ہو اور بعض راویون نے کہا کہ
چالیس ڈول یعنی چالیس ڈول ہو۔ دیکھو یہی قلتین کے راوی ابن عمر رضی اللہ عنہ ہین جنسے صحیح اسناد سے چالیس قلہ مروی ہین
اور سوائے ابن عمر رضی اللہ عنہ کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مثل و مانند اسکے مروی ہی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسقدر متعدد وجوہ
سے صرف اضطراب موجب ضعف ہی اور اگر اس اضطراب سے باوجود فرض کرلو کہ توثیق ہی تو پھر دوسری قسم کا اضطراب معنوی بھی اسمین
موجود ہی اور وہ اضطراب قلہ کے معنی مین ہی کیونکہ قلہ کا لفظ مشترک ہی قلہ بمعنی مشک و قلہ بمعنی مٹکا و قلہ بمعنی چوٹی پہاڑی کے بھی
معروف ہی اور جب تک بیان نہو کہ کون معنی مراد ہین تب تک عمل متعذر رہی۔ اقول چالیس چرس کی روایت و چالیس قلہ کی روایت خود
مشکل کرنے والی ہی۔ اگر کہا جاوے کہ شافعی رح نے جو روایت کی اسمین قلہ کا بیان آیا ہی چنانچہ اسکو شیخ ابن الہمام رح نے ذکر کیا
شافعی رح نے کہا اخبرنی مسلم بن خالد الزنجی عن ابن جریج باسناد لا یحضرنی انہ علیہ السلام قال اذا کان الماء قلتین لم یحمل خبثا
قال فی الحدیث بقلال ہجر یعنی مجھے خبر دی مسلم بن خالد زنگی نے ابن جریج سے ایسی اسناد کے ساتھ جو مجھے یاد نہین آتی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب پانی دو قلہ ہو تو وہ نجاست نہ اٹھاویگا اور حدیث مین کہا دو قلہ ہجر کے قلون سے ہو یعنی ہجر
نے کہا کہ ہجر قریب مدینہ کے ایک شہر ہی۔ اور روایت مین کہا کہ ابن جریج نے بیان کیا کہ مین نے ہجر کے قلہ دیکھے ہر ایک مین
دو مشک یا کچھ زیادہ سماتا ہی۔ شافعی رح نے کہا کہ احتیاط یہ ہی کہ ڈھائی مشک رکھا جاوے پس جب پانی بڑی پانچ مشک ہو
جیسے مٹکا کی ہوتی ہی تو وہ نجس نہوگا مگر جبکہ متغیر ہو جاوے۔ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ یہ روایت منقطع ہی۔ عینی رح نے لکھا کہ
شیخ تقی الدین جو شافعی المذہب تھے اپنی کتاب الامام مین بیان کیا کہ اس روایت مین دو عیب ہین اول یہ کہ جو اسناد
امام شافعی کو یاد نہ آئی اسکے راوی مجہول رہے تو وہ منقطع کے مثل ہی اس سے حجت حاصل نہین ہو سکتی۔ دوم یہ کہ حدیث مین
جو کہا کہ دو قلہ ہجر کے قلون سے ہو۔ وہم ہوتا ہی کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بیان ہی حالانکہ ابن جریج کی
روایت مین جو پایا گیا اس سے معلوم ہوا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان نہین ہی۔ عینی رح نے کہا کہ اسمین تیسری علت
اور بھی موجود ہی وہ یہ کہ امام شافعی رح کے شیخ یعنی مسلم بن خالد زنگی ضعیف ہین جماعت محدثین نے انکی تضعیف کی اور
بیہقی بھی تضعیف کرنے والون مین سے ہین باوجودیکہ بیہقی رح نے شافعی کی طرف سے ائمہ حنفیہ رحمہم اللہ کے ساتھ نزاع کیا ہی
پھر ابن جریج کی روایت مین جو پایا گیا وہ یہ کہ قلال ہجر سے قلہ کا بیان یحیی بن عقیل نے کہا ہی اور خود بیہقی نے اسکو بیان
کیا اور یہ یحیی کچھ صحابی نہین ہی۔ ابن الہمام رح نے بتلخیص قول شیخ تقی الدین سے لکھا کہ پھر مین نے اس اسناد کے استخراج
کے واسطے حدیث کو ڈھونڈھا تو ابن عدی کی اسناد مین پایا جو مغیرہ بن سقلاب عن محمد بن اسحق عن نافع عن ابن عمر رضہ ہی
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا کان الماء قلتین من قلال ہجر لم ینجسہ شئی۔ جب پانی دو قلہ ہو ہجر کے قلون سے تو
اسکو کوئی چیز نجس نہین کرتی ہی۔ ابن عدی رح نے بعد روایت کے کہا کہ یہ لفظ کہ "ہجر کے قلون سے" یہ بیان محفوظ نہین ہی
اور کسی راوی نے روایت نہ کیا سوائے اس روایت مغیرہ بن سقلاب کے اور یہ راوی مغیرہ بن سقلاب جسکی ابو بشر کنیت
ہی منکر ضعیف و منکر الحدیث ہی۔ اور دارقطنی رح نے جو روایت کی اسمین ہی کہ مین نے یحیی بن عقیل سے پوچھا کہ کون قلہ تو
یحیی نے کہا کہ ہجر کے قلون سے۔ راوی نے کہا کہ مین گمان کرتا ہون کہ ہر قلہ مین دو مشک سماتی ہونگی اور سابق روایت
مغیرہ بن سقلاب مین مذکور ہی کہ دو فرق ہین۔ عینی نے کہا کہ دوسری روایت مین ایک فرق کے سولہ رطل مذکور ہین

تو دو قلہ کے صرف چونسٹھ رطل ہوئے۔ عینی رح نے کہا کہ اسمین چار اعتراض ہوے اول تو روایت نص نہین ہے۔ دوم راوی
یحیی بن عقیل مجہول ہے ابن عدی رح نے کہا کہ اسکا حال کھلنا چاہیے۔ سوم یقینی بیان نہین بلکہ گمان ہے۔ چہارم مجموع دو قلہ کے
صرف چونسٹھ ہی رطل تو ہوے حالانکہ دو قلہ کی یہ مقدار ہونا امام شافعی کا قول نہین ہے اور نہ بیہقی رح اسکا قائل ہے۔ ابن الہمام
نے بھی مانند اس کے اعتراض کیا۔ عینی رح نے ابن قدامہ کے مغنی سے نقل کیا قلہ بمعنی جرہ یعنی مٹکا اور یہ لفظ چھوٹے بڑے
دونون پر بولا جاتا ہے اور بیان قلتین سے پھر کے دو قلہ مراد ہے اور وہ پانچ مشک ہوے ہر مشک مین عراقی سو رطل پانی آتا ہے
تو دو قلہ کے پانچ سو رطل ہوے اور یہی مشہور مذہب و قول امام شافعی ہے۔ بالجملہ حدیث قلتین مین قلہ کا بیان کسی حدیث
صحیح مین نہین آیا اور جو بیان کہ شافعی رح نے مسلم بن خالد زنگی کی اسناد سے روایت کیا اول تو اسناد مذکور ضعیف دوم
اسناد مجہول منقطع۔ اور جو ابن عدی نے مغیرہ بن سقلاب کی جہت سے روایت کیا وہ بہت ضعیف چنانچہ مذکور ہوا پھر شک کہ
لفظ قلہ کا بیان و مراد کچھ ظاہر نہوئی علاوہ برین جو ضعیف منقطع مجہول غیر منصوص بیان ہے وہ صرف چونسٹھ رطل ہے حالانکہ شافعی
پانچ سو رطل کے قائل ہین تو بیان مہمل ہوا۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ مین نے شیخ تقی الدین الشافعی کے بیان کا خلاصہ لکھا ہے
اس سے خود ظاہر ہے کہ شیخ تقی الدین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے اسی وجہ سے شیخ نے اسکو اپنی کتاب امام مین نہین ذکر
کیا باوجودیکہ وہان انکو اس حدیث کی سخت ضرورت تھی یعنی قلتین کے واسطے نص چاہیے تھی اور سواے اس ضعیف حدیث
کے کوئی اسکی حجت نہین ہے اور منجملہ تضعیف کرنے والون کے علماے مالکیہ مین سے حافظ ابن عبدالبر و قاضی اسمعیل بن اسحق
و ابوبکر بن العربی ہین اور بدائع مین ہے کہ ابن المدینی رح نے لکھا کہ حدیث القلتین ثابت نہین ہے تو اس حدیث سے عدول
کرنا واجب ہوا۔ عینی رح نے لکھا کہ علمار رح نے اس بارہ مین بہت کچھ لکھا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ حدیث القلتین لفظاً و معنی
مضطرب ضعیف ہے پس لفظاً تو اسکی اسناد و متن کے اختلاف روایات و اضطراب کو بیان کیا گیا اور رہا معنی کی راہ سے
تو قلہ لفظ مشترک ہے کہ قد آدم و چوٹی پہاڑ و چھوٹے بڑے گھڑے وغیرہ پر بولا جاتا ہے اور مشترک سے ایک معنی لیے جا سکتے
ہین جو دلیل سے ظاہر ہون پھر یہان کوئی دلیل بھی نہین کہ جس سے معلوم ہو کہ قلہ سے وہ مراد ہے جو امام شافعی رح نے بیان
کی اور اگر قلال ہجر کا بیان لاتے ہین تو اسکی حالت و حقیقت ہم ابھی بیان کر چکے ہین۔ شیخ ابوعمر و ابن عبدالبر رح نے
تمہید مین لکھا کہ قلتین کا مذہب شرعی دلیل مین ثابت نہین اور روایت مین قائم نہین ہے اسلیے کہ حدیث قلتین مین ایک
جماعت محدثین علمار نے کلام کیا اور اسلیے کہ ہنوز ثابت نہوا کہ قلہ کی کیا مقدار ہے نہ وہ کسی روایت اثر مین مذکور اور نہ اجماع
سے معلوم۔ علاوہ برین قلتین والے کہتے ہین کہ جب رنگ یا بو یا مزہ متغیر ہوجاوے تو قلتین نجس ہوجاوینگے حالانکہ یہ بات انکی
حدیث مین مذکور نہین ہے۔ اور ابن عبدالبر رح نے استذکار مین لکھا کہ یہ حدیث قلتین کی معلول ہے چونکہ قلتین مین امام شافعی
کا مذہب ضعیف ہے ایک جماعت علماے شافعیہ نے انکا مذہب بوجہ ضعف کے ترک کر دیا جیسے امام غزالی و رویانی وغیرہ
باوجودیکہ امام غزالی وغیرہ کو اپنے مذہب مین سختی ہے۔ ابن حزم رح نے کہا کہ حدیث القلتین مین انکی کوئی حجت نہین ہے کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدار قلتین کی کوئی حد نہین فرمائی اور رہا شافعی رح کا اسکو محدود کرنا تو کچھ شافعی کا تفسیر کرنا
دیگر علماے کی تفسیر سے مرجح نہین جنھون نے اور طرح تفسیر کی ہے پھر جس قول پر دلیل شرعی نہو وہ باطل ہے اور خود ہجر مین بھی
قلہ چھوٹے و بڑے ہوتے ہین اور اگر کوئی کہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث معراج مین قلال ہجر کا ذکر کیا ہے تو جواب
یہ کہ کہان سے واجب ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب قلہ کا نام لین تو اس سے وہی قلال ہجر مراد ہون اور ابن جریج نے
اگر تفسیر قلہ کی بیان کی تو اسکو مجاہد رح کی تفسیر سے کچھ ترجیح نہین کہ مجاہد رح نے قلہ کو جرہ فرمایا ہے یعنی گھڑا یا مٹکا تمام ہوا
بالجملہ حدیث القلتین کے استدلال سے قلتین کا مذہب ضعیف قابل ترک ہے واللہ تعالی اعلم اور رہا مذہب امام مالک کہ پانی

طہور ہی بدون تغیر کسی وصف رنگ یا بو یا مزہ کے نجس نہین ہوتا تو ہم نے حدیث المستیقظ یعنی خواب سے بیدار ہونے والے
در حدیث ممانعت غسل جنابت در آب راکد سے ظاہر کر دیا کہ بدون تغیر کے بھی نجاست سے نجس ہونا شارع علیہ الصلوۃ والسلام
کے ارشاد سے ثابت ہی اور نیز حدیث ولوغ الکلب اسکو ثبت ہی یعنی حدیث مین ہی کہ جب کتا منہ ڈالے تو اُس برتن کے طہور کا
طریقہ یہ ہی کہ الخ- اس سے ظاہر ہی کہ جب پانی کے برتن مین کتے نے منہ ڈالا تو پانی نجس ہو گیا اور برتن ناپاک ہوا حالانکہ کتے
کے منہ ڈالنے سے پانی کے وصف مین تغیر نہین ہوتا پس ثابت ہوا کہ نجاست جس پانی مین مل جاوے وہ نجس ہو جاتا ہی اور یہی
ہمارا اصل مسئلہ تھا- اور مین نے سابق مین تنبیہ کر دی کہ مراد پانی سے اُسی قدر ہی جو نجاست سے ملگیا ہو چنانچہ اس اصل مسئلہ
کی توضیح کرنے والے بعض مسائل کو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا- **المسئلہ- والماء الجاری اذا وقعت فیہ نجاسۃ
جاز الوضوء بہ اذا لم یر لہا اثر**- اور آب جاری یعنے بہتے پانی مین جب کوئی نجاست پڑ جاوے تو اُس سے وضوء جائز ہی
اس شرط پر کہ اُس نجاست کا کوئی اثر نہ دکھلائی دے یعنی نہ معلوم ہو- ف- خواہ نجاست مرئی ہو یا مانند پیشاب یا سفید
شراب کے غیر مرئی ہو- **لانہا لا تستقر مع جریان الماء**- کیونکہ وہ نجاست پانی کا بہاو ہونے کے باوجود نہین ٹھہر گی ف
یعنی کہ اگر اثر معلوم ہو تو وضوء جائز نہوگا- پس جو پانی کہ نجاست سے ملا وہ تو اصل مسئلہ مذکورہ بالا کے موافق نجس ہی اور وضوء
اسی جہت سے جائز ہوا کہ وہ نجس وہین ٹھہر نہین سکتا کیونکہ آب جاری ہی- **والاثر ہو الطعم او الرائحۃ او اللون**- اور
اثر سے مراد یہ کہ مزہ ہو یا بو ہو یا رنگ ہو- ف- پس اگر آب جاری مین کسی نے پیشاب کیا اور اُس سے نیچے بہاو کی طرف
کسی نے وضوء کیا تو جائز ہی جب تک کہ بہاو مین پیشاب کا اثر ظاہر نہو الذخیرہ والبدائع- ع- امام محمد رح سے روایت ہی کہ
اگر دریاے فرات مین کسی نے شراب کا خم توڑ دیا اور اُس سے نیچے بہاؤ کی طرف کوئی شخص وضوء کرتا ہی تو جب تک پانی مین شراب
کا مزہ یا بو یا رنگ نہ پاوے تو وضوء جائز ہی- مع- نجس دودھ اور خون کا بھی یہی حکم ہی اور یہ ایسی چیزین ہین کہ جو ٹھہر نہین سکتی ہین
م- جب امام مصنف رح نے یہ کہا کہ وہ نجاست ایسی ہو کہ اُسکا اثر معلوم نہو تو اسمین اشارہ ہی کہ اگر نجاست مرئیہ ہو تو جہان پڑے
وہان سے وضوء نہ کرے- اور بدائع وشرح الطحاوی مین ہی کہ دریاے فرات مین ایک مردار نجس بہتی جاتی ہی اُس سے نیچے کی طرف
کسی نے وضوء کیا اگر مردار مذکور کا مزہ یا بو یا رنگ پایا تو پانی نجس ہی ورنہ نہین- نجاست مرئیہ مثل مردار مین اگر پانی اسکے کل یا
نصف پر جاری ہو تو اس سے نیچے کی طرف وضوء نہین جائز ہی اور نصف کی صورت مین قیاس یہ تھا کہ جائز ہو- ع- مگر ظاہر
کلام کہ اثر معلوم نہو یہ عام ہی مردار وغیر مردار سب کو شامل ہی اور ابن الہمام نے اسی کو ترجیح دی و اُنکے شاگرد قاسم بن قطلوبغا
نے کہا کہ یہی مختار ہی اور نہر الفائق مین اسی کو قوی کہا ہی- د- ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر آب جاری مین نجاست مرئیہ بہتی نہ جاوے
بلکہ ٹھہری ہو مثلا مردار پڑا ہوا ہی اگر اسنے پوری دھار یا نصف کو لے لیا تو اُس سے نیچے وضوء نہین جائز ہی اگرچہ اُسکا اثر نہ دیکھا جاوے
الفتح- اور نصاب مین ہی کہ آب جاری مین فتوی اس امر پر ہی کہ وہ نہین نجس ہوتا جب تک کہ اُسکا مزہ یا بو یا رنگ متغیر نہو- المضمرات
الملتقط- اور اگر پتلی نہر ہی اُسکے چوڑان کو کتے نے روک لیا اور پانی اُسکے اوپر سے جاری ہی پس اگر وہ مقدار جو کتے سے ملاقی ہی
کم ہو اس سے جو نہین ملاقی ہی تو نیچے طرف وضوء جائز ہی ورنہ نہین- فقیہ ابو جعفر رح نے کہا کہ اسی قول پر مین نے اپنے مشائخ کو
پایا ہی- شرح الوقایہ والمحیط- یہی صحیح ہی البحر الرائق- ابن الہمام نے کہا کہ حدیث الماء طہور الخ کو سب آب جاری پر محمول کیا گیا تو
جب تک آب جاری مین تغیر نہ آوے وضوء جائز ہونا چاہیے اگرچہ کتا اکثر پانی کو لیے ہو پھر اس مسئلہ مین حدیث کا تخصیص
کرنے والا چاہیے- اور ظاہر حدیث سے موافق وہ روایت ہی جو امام ابو یوسف کا قول اس مسئلہ مین ہی کہ پانی اُس کتے کے اوپر
و نیچے جاری ہو تو بھی وضوء مین مضائقہ نہین کما فی الینابیع الفتح- جب تک وصف متغیر نہو- ش- اور نصاب مین ہی کہ اسی پر
فتوی ہی المضمرات- اقول الماء طہور الخ مطلقا پانیون کی طہارت کے واسطے حجت ہی الا جو متغیر ہو جاوے ولیکن اوپر توضیح

ی گئی کہ منی وغیرہ بعض نجاسات مین صرف نجاست معلوم ہونا معتبر ہی کچھ تغیر کی ضرورت نہین ہی۔ مگر کتے کے مسئلہ مین ظاہر
نجس وغیرہ نجس ہونے کے اختلاف پر مسئلہ مبنی ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگرچہ فتوی اسی پر ہی کہ کتا نجس العین نہین ہی
جسکو امام مصنف رح نے صحیح فرمایا ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اسی طرف صدر الشریعہ نے اشارہ کیا اور یہی احوط ہی۔ م۔ پلیدی پر
پر ہی اور مینہ پڑا یا متفرق ہی اور کل یا اکثر یا نصف سے پانی ملا تو نجس ورنہ پاک ہی۔ س۔ ف۔ یون ہی اگر مینہ کا پانی
پلیدی یون پر جاری ہو کر کسی مقام مین جمع ہوا تو بھی یہی حکم ہی۔ ف۔ بعض فتاوی مین ہی کہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ مینہ جب تک
برستا ہی تو پانی کو آب جاری کا حکم ہی حتی کہ اگر وہ پانی چھت پر پلیدی سے ملا پھر بہکر کپڑے کو لگ گیا تو کپڑا نجس نہوگا مگر جب کہ وہ پانی
متغیر ہو۔ مینہ اگر چھت پر پڑا اور چھت پر نجاست سے ملا اور بہکر گرا اور کپڑے کو لگا تو صحیح یہ ہی کہ اگر مینہ ہنوز منقطع نہین ہوا
تو جو بہکر گرا وہ پاک ہی المحیط۔ بشرطیکہ متغیر نہو۔ التاتارخانیہ عن العتابیہ۔ اور اگر مینہ رُک گیا پھر اسمین سے کچھ بہکر لگا تو وہ
نجس ہی المحیط۔ اور ہمارے مشائخ متاخرین نے کہا کہ یہی مختار ہی۔ التاتارخانیہ عن النوازل۔ یہی قول اوفق باصول مذہب
مختار امام مصنف رح ہی واللہ اعلم۔ م۔ چنانچہ فرمایا۔ والجاری مالا یتکرر استعمالہ۔ اور آب جاری وہ پانی کہلاتا ہی کہ اُسکا استعمال
مکرر نہو جاوے۔ ف۔ یعنی اگر وضوء کرنے والے نے مثلاً اُسمین سے چلو بھر کر کلی کی پھر لیا تو وہی پانی نہ آوے جو پہلے لیا کیونکہ
وہ روان ہو گیا ہو تو یہ جاری ہی۔ وقیل ما یذہب بتبنۃ۔ اور بعض نے کہا کہ جاری وہ کہ جو خشک تنکا بہا لیجاوے۔ ف۔
در مختار مین کہا کہ یہی زیادہ مشہور ہی۔ م۔ بدائع و تحفہ وغیرہما مین ہی کہ کہا گیا کہ آب جاری وہ ہی جسکو لوگ عرف مین جاری شمار
کرین اور یہی اصح ہی ع۔ التبیین۔ اگرچہ مدد کے ساتھ نہو۔ ت۔ اقول جاری کے واسطے بعض علماء نے یہ شرط لگائی کہ اُسکا جاری
ہونا مدد کے ساتھ ہو اور بعض نے یہ شرط نہین رکھی۔ م۔ شیخ ابن الہمام رح نے لکھا کہ آب جاری کے واسطے مدد مانند چشمہ و نہر کے
ہونا ضرور ہی اور یہی قول مختار ہی۔ بعض نے کہا کہ اگر قمقمہ کے ساتھ استنجاء کیا پس جو اُس سے دھار وہ ہاتھ سے پہلے پیشاب
سے ملا تو وہ پاک ہی کیونکہ آب جاری ہی لیکن امام مصنف رح نے اپنی تجنیس مین کہا کہ اسمین نظر ہی کیونکہ یہ مقتضی ہی کہ جب اس طرح
استنجا کیا تو نجس نہوا اور یہ کچھ نہین ہی اور کہا کہ اسکی نظیر وہ مسئلہ ہی جو مشائخ نے اپنی کتابون مین وارد کیا ہی کہ ایک مسافر کے ساتھ
چوڑا پرنالہ ہی اور ضرورت کا پانی ہی اور اُسکو پانی ملنے کا یقین نہین مگر امید ہی تو کہا گیا کہ اُسکو چاہیے کہ اپنے کسی ساتھی سے کہے
کہ وہ پرنالہ کے ایک طرف سے پانی ڈالے اور خود وضوء کرتا جاوے اور دوسری طرف پاک برتن رکھا ہی جسمین جاکر پانی جمع
ہی تو یہ پانی خود پاک ہی اور پاک کرنے والا ہی کیونکہ یہ آب جاری ہی۔ اقول یہ طریقہ شیخ ابو الحسن الکرخی سے ذخیرہ مین نقل
کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہی اور عینی رح نے لکھا کہ یہی صحیح ہی۔ م۔ پھر لکھا کہ اور بعض مشائخ نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ یہ کچھ
نہین ہی کیونکہ آب جاری تو جب ہی مستعمل نہین ہوتا کہ جب اُسکے واسطے مدد مانند چشمہ و نہر کے موجود ہو۔ اور لکھا کہ دو چھوٹے
حوض ہین ایک سے پانی نکلتا اور دوسرے مین جاتا ہی اِسکے درمیان سے وضوء کیا تو جائز ہی کیونکہ آب جاری ہی۔ فتاوی
قاضیخان مین کہا کہ جو پانی دوسرے حوض مین جمع ہوا وہ فاسد ہی۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہی کہ قاضیخان نے اِسکو آب جاری کا
حکم نہ دیا اور برخلاف اِسکے دوسرے مسئلہ مین کہا کہ آب نہر اگر اوپر سے منقطع و بند ہوگا تو جب تک جاری ہی اُسکو آب جاری
کا حکم ہی انتہی۔ وفی الہندیہ۔ ایک چھوٹی حوض ہی اُس سے دوسرے مین ایک پتلی نالی مانند نہر کے کاٹی اور اُس مین پانی
جاری کیا اور اِس حالت مین جاری سے وضوء کیا پھر یہ پانی جاکر ایک گڈھے مین جمع ہوا پھر دوسرے شخص نے اِسی
ایک نالی کاٹی اور جاری کر کے وضوء کیا پھر وہ ایک گڈھے مین جمع ہوا پھر اُس سے تیسرے شخص نے یون ہی کیا تو
سب کا وضوء جائز ہی بشرطیکہ دونون گڈھون مین کچھ دوری اگرچہ قلیل ہو۔ اسی طرح اگر خود دو گڈھون مین ایک سے
پانی نکل کر دوسرے مین جاتا ہو اور درمیان مین وضوء کیا تو جائز ہی المحیط۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ایسے مسائل آب

مستعمل کے نجس ہونے پر مبنی ہیں اور مختار روایت یہ کہ آب مستعمل پاک ہے مگر پاک کرنے والا نہیں ہے اسکو یاد رکھنا چاہیے تاکہ
اسی پر تفریع کرتے اور ایسے فروع پر جو آب مستعمل کی نجاست پر مبنی ہیں فتویٰ نہ دے الفتح - واضح ہو کہ آب جاری تو صحیح
قول پر وہ ہے جسکو لوگ آب جاری کہیں پس اکثر صورتوں میں لغت کی راہ سے جاری کے معنی پائے جاتے ہیں ولیکن عرف
میں اسکو جاری نہیں کہتے ہیں اور خلاف نہیں کہ آب دریا و نہر آب جاری ہے اور خلاف نہیں کہ مشک سے جو ٹلی پھینکی یا ہاتھ دھوکر
پانی بہایا تو وہ آب جاری نہیں اگرچہ لغوی مفہوم جاری کا پایا جاتا ہے پھر کیا جاری کر لینا بلا مدد کے آب جاری ہے تو بھی قابل
غور ہے اور حدیث البحر مذکور ہو چکی کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا کہ ہم سفر میں تھوڑا پانی ساتھ لیجاتے ہیں اگر وضو
کریں تو پیاسے رہیں پس کیا ماء البحر سے وضو کر لیں الخ اور جاری کر لینے کی صورت مذکور نہیں ہے اور اگر ایک لوٹا پانی
الگ ہوتا اور بار بار جاری کر لیا جاتا تو بعض قول پر وضو بلا تردد ہوتا - اور امام قاضیخان نے دونوں چھوٹے گڑھے کے
درمیان جاری کو جاری شمار نہ کیا اور نہر اوپر سے منقطع ہوئی تو اسکے بقیہ کو جاری قرار دیا - اور مسئلہ مطر میں جو محیط میں بعض
فتاویٰ سے منقول ہوا ہے مشائخ کا یہ قول کہا کہ چھت کا پانی جاری اسوقت تک کہ مینہ برستا ہو اور تاتارخانیہ میں نوازل سے
اسکو مختار متاخرین قرار دیا - اور ابن الہمام رح نے صحیح فرمایا کہ آب جاری میں مدد ضرور ہے اور تجنیس امام مصنف سے اسی کی
تصحیح کی ولیکن تنویر میں اختیار کیا کہ آب جاری وہ کہ جسکو عرف میں جاری کہیں اگرچہ بدد نہو - انتہی - اور طحطاوی رح نے کہا کہ
اسکے مقابل فتح القدیر کا قول کہ مدد ضرور ہے یہی مختار ہے ط - اقول آب کلام ہے کہ بلا مدد کو بھی عرف میں جاری کہتے ہیں ولیکن خلاف
نہیں کہ مدد کے ساتھ جاری کہلاتا ہے اگر کہا جاوے کہ پرنالہ وغیرہ کے مسئلہ کی تصحیح شاہد ہے کہ بلا مدد بھی جاری ہے تو جواب ہو سکتا ہے کہ شاید
یہ تصحیح آب جاری کے دوسری تعریف پر ہو کہ جو تنکا بہا لیجاوے اور اب تو تصحیح اسکی کہ عرف میں جاری کہلا دے و برتقدیر تسلیم کے یہاں
دو قول ایک صحیح و دوم مختار ہیں سے قول مختار اعلیٰ ہے کیونکہ مختار تو صحیح بھی ہے اور لیا بھی گیا ہے پس یہ ارجح ہے اور باب الطہارۃ مقام
احتیاط ہے اور شک نہیں کہ بالمدد احوط ہے تو اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے اگرچہ پرنالہ وغیرہ کا مسئلہ مقلدین کے واسطے بضرورت ہو واللہ
تعالیٰ اعلم - م - حمام کے حوض کا پانی مشائخ کے نزدیک پاک ہے جب تک اسمیں نجاست واقع ہونا معلوم نہو پس اگر کسی نے اپنا ہاتھ
حوض میں ڈالا اور ہاتھ پر نجاست ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر حوض کا پانی ٹھہرا ہوا ہے اسمیں نل سے پانی نہیں گرتا اور نہ کوئی اسمیں سے
پیالہ بھر کر نکالتا ہے تو پانی نجس ہو گیا - اور اگر لوگ اس حوض سے اپنے برتنوں سے پانی نکال رہے ہوں اور پانی نل سے آتا ہو
تو اکثر مشائخ کے نزدیک نجس ہاتھ ڈالنے سے پانی نجس نہوگا القاضیخان - اور اسی پر فتویٰ ہے المحیط - اقول برتنوں سے پانی
نکالنا پے در پے ہونا چاہیے کما فی المنیہ اور پے در پے کی تفسیر یہ کہ دو بھر او کے درمیان پانی کو ٹھہراؤ نہو جاوے الزاہدی - ایک چھوٹا
گڑھا ہے اسکا پانی نجس ہو گیا اور ایک طرف سے اسمیں پاک پانی سمایا اور دوسری جانب سے پانی بہا تو فقیہ ابو جعفر رح نے
کہا کہ جیسے ہی دوسری جانب سے حوض بہا ویسے ہی اسکی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور اسی کو صدر شہید نے اختیار کیا المحیط
اور نوازل میں ہے کہ ہم اسی کو لیتے ہیں التاتارخانیہ - یہ مسئلہ دلیل ہے کہ نجس پانی سے حوض کی دیواروں کی نجاست معتبر نہیں
ہے اور اس سے بیر بضاعہ کا جواب نکلا کہ بیر بضاعہ میں بھی اگرچہ نجاست بہکر آجاتی تھیں ولیکن دوسری جانب سے بیل گرکر
بہ جانے سے وہ پاک ہو جاتا تھا م - جب آب جاری کا کوئی وصف نجاست متغیر ہوکر اسکے نجس ہونے کا حکم دیا گیا تو پھر
اسوقت تک اسکی طہارت کا حکم نہوگا جب تک کہ یہ تغیر نجاوے بایں طور کہ پاک پانی اسپر وارد ہوکر اسکا تغیر زائل کر دے -
المحیط وع - پھر امام مصنف رح نے ٹھہرے پانی میں سے جو بعض وجوہ سے بمنزلہ آب جاری ہے غدیر عظیم کو ذکر فرمایا - المسئلۃ
والغدیر العظیم الذی لا یتحرک احد طرفیہ بتحریک الآخر اذا وقعت نجاسۃ فی احد جانبیہ جاز الوضوء
من الجانب الآخر - غدیر عظیم یعنی بڑا تالاب جو ایسا ہو کہ جنبش نہ کھاوے اسکا ایک کنارہ دوسرے کنارہ کو جنبش دینے

تو جب ایسے غدیر عظیم میں شک ایک جانب کو کوئی نجاست پڑجاوے تو دوسری جانب سے وضو جائز ہو۔ ف۔ امام شافعی کے نزدیک دوسری جانب یا سب طرف نجاست پڑے تو کسی طرف وضو نہیں جائز ہو اور اسمین اختلاف آویگا۔ لان الظاہر ان النجاسۃ لا تصل الیہ اذ اثر التحریک فی السرایۃ فوق اثر النجاسۃ۔ یہ جواز وضو اسوجہ سے ہو کہ ظاہر یہی ہو کہ نجاست دوسری طرف نہین پہونچی کیونکہ حرکت دینے کا اثر پھیل جانے مین بہ نسبت نجاست کے اثر پھیلنے کے بڑھا ہوا ہو۔ ف۔ تو جب حرکت دینے سے دوسری طرف اثر نہ پہونچا تو جو اس سے کم ہو یعنی نجاست کا اثر پھیلتا تو وہ بدرجۂ اولی نہ پہونچا ہوگا۔ اور اشارہ ہو کہ ہمارا بیان امر ظاہری پر ہو۔ ثم عن ابی حنیفۃ رح انہ یعتبر التحریک بالاغتسال وہو قول ابی یوسف۔ پھر امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہو کہ جنبش دینا وہ معتبر ہو جو نہانے سے ہو اور یہی ابو یوسف رح کا قول ہو۔ وعنہ بالتحریک بالید۔ اور امام رح سے یہ بھی روایت ہو کہ ہاتھ سے جنبش دینا معتبر ہو۔ ف۔ یعنی اوسط درجہ پر ہاتھ سے ہلاوے اگر دوسری طرف حرکت پہونچے تو ادھر بھی نجاست پہونچی ورنہ نہین۔ وعن محمد بالتوضی۔ اور امام محمد رح سے روایت ہو کہ وضو کرنے کے ساتھ جنبش دینا معتبر ہو۔ ووجہ الاول ان الحاجۃ الیہ فی الحیاض اشد منہا الی التوضی۔ اور قول اول کی وجہ یہ ہو کہ حوضون کی طرف حاجت غسل کرنے کی بہ نسبت وضو کرنے کے بہت زیادہ ہو۔ ف۔ اور قول دوم کی وجہ یہ کہ جنبش دینا نہانے سے و وضو کرنے اور ہاتھ سے سب کے بیچ میں ہوتا ہو انہین سے ہاتھ کی تحریک مین لوگون پر زیادہ آسانی ہو۔ ع۔ ایسی توجیہ بعید ہو بلکہ اصل اسمین نجاست پہونچنے کا اندازہ ہو اور مقصد اکثر تحریک اس امر کے ظاہر ہونے کو کافی ہو تو ایک اندازہ ہاتھ کا بھی بیان ہو۔ اور ظاہرا یہ نجاست کی کیفیت و مقدار پر ہو پس مانند پیشاب و شراب کے بہ نسبت غلیظ کے جلد ساری ہوتی ہین تو ہر ایک کے مناسب تحریک کا اندازہ معتبر ہونا چاہیے اور اسی راہ سے دونون روایتین ایک شدید تحریک کی اور ایک خفیف تحریک کی امام رح سے مروی ہین۔ اور عینی رح نے لکھا کہ اگر غدیر عظیم مین پانی کا مزہ یا بو یا رنگ متغیر ہوا تو وضو نہین جائز ہو کذا فی فتاوی الولوالجی۔ اور امام ابوحنیفہ رح سے ظاہر الروایۃ یہ ہو کہ متوضی کی غالب راے کا اعتبار ہو اگر اسکی غالب راے مین آیا کہ نجاست دوسری جانب پہونچ گئی تو وضو نہین جائز ہو ورنہ جائز ہو یہی ایک جماعت مشائخ کے نزدیک اصح ہو جنمین سے شیخ کرخی و مصنف غایۃ البیان شرح ہدایہ اور مصنف ینابیع وغیرہم ہین اور شمس الائمہ نے کہا کہ ظاہر مذہب یہی کہ متوضی کی راے پر تفویض کیا جاوے اور کہا کہ یہی اصح ہو۔ اور سروجی رح نے کہا کہ یہی ظاہر المذہب ہو تلخیص الفتح زالعینی اور اسی کو بحر الرائق نے لیا ہو۔ وبعضہم قدروا بالمساحۃ عشرا فی عشر بذراع الکرباس توسعۃ للامر علی الناس۔ اور بعض فقہار نے عظیم غدیر کی مقدار مساحت سے رکھی ۱۰ در ۱۰ کپڑے کے گز سے بغرض وسعت دینے کے لوگون پر۔ ف۔ یعنی اگر کپڑے کے گز سے ۱۰ در ۱۰ ہو تو اتنا بڑا ہو کہ اسمین ایک طرف سے دوسری طرف نجاست نہ پہونچیگی اور اگر کم ہو تو پہونچیگی جیساکہ مبسوط شیخ الاسلام مین مذکور ہو اور یہ ابو سلیمان جوزجانی رح نے اندازہ رکھا اور اصل مین امام محمد رح سے پایا ہو اور عامہ مشائخ رحمہم اللہ نے اسی قول کو لیا ہو من النہایہ و المحیط۔ اور اسی کو مشائخ بلخ و عبد اللہ بن المبارک و ابو اللیث نے لیا اور ہمارے اکثر علماء کا قول ہو۔ اور پیمایش مین جو گز معتبر ہو اسمین اختلاف ہو چنانچہ فتاوی قاضیخان مین زمین ناپنے کا گز ذراع الملک لیا جو سات مٹھی کا ہر مٹھی پر ایک کھڑی انگلی زائد ہو اور کہا کہ یہی صحیح ہو اور خیر المطلوب مین اسی کو اختیار کیا و لیکن امام مصنف رح نے کپڑے کے ناپنے کا گز لیا جو سات مٹھی کا بدون انگلی کے زیادتی کے ہوتا ہو۔ مع۔ اور تبیین مین چھ مٹھی چوبیس انگلی مذکور ہو۔ سم۔ اور فرمایا۔ وعلیہ الفتوی اور اسی قول پر فتوی ہو۔ ف۔ پس فتوی کے واسطے یہی مختار ہو اور نہر الفائق مین ہو کہ ۱۰ در ۱۰ کا اعتبار کرنا زیادہ مناسب ہو خصوصا عوام کے حق مین جنکی کچھ راے نہین ہو اسی وجہ سے متاخرین علماء اعلام نے اسپر فتوی دیا ہو۔ د۔ یہ ۱۰ در ۱۰ تالاب مساحت مین یعنی چالیس گز مساحت ہو اور اگر مدور ہو تو تقدیر چھتیس اور اڑتالیس سے کی گئی اور مختار چھیالیس ہو اور اسی

فتوی دیا جاوے۔ مف۔ اور فتاوی ظہیریہ مین ہے کہ اعتبار اڑتالیس کا اور اس سے کم مین نجس ہوگا اور کہا گیا کہ چھتیس اور یہی صحیح ہے
ع۔ اور درمختار مین بھی مدور مین چھتیس اور مثلث مین ہر جانب سے پندرہ اور چارم سے کچھ زیادہ ہے۔ م۔ اور اگر حوض مدور ہو تو
اڑتالیس گز معتبر الخلاصہ۔ اور یہی احوط ہے محیط السرخسی۔ ولیکن چھیالیس پر فتوی دیا جاوے الفتح۔ اور اگر لمبا چلا گیا اور عرض کم ہے
اگر حساب سے دہ دردہ ہوپہنچا ہے تو لوگون کی آسانی کے حق مین جائز ہے التجنیس ع۔ اور اگر اوپر سے دہ دردہ ہے اور گہراو مین نیچے
اس سے کم ہے تو نجاست پڑنے کی صورت مین اوپر سے وضو جائز ہے یہانتک کہ پانی خشک ہو کر دہ دردہ سے کم ہوپہنچے تو اب
نہین جائز ہے النہر عن السراجیہ۔ ولیکن خلاصہ مین کہا کہ اب بھی پاک ہے کذافی الہندیہ م۔ اور اگر اوپر دہ دردہ سے کم ہے اور نجاست
پڑنے سے اوپر کے نجس ہونے کا حکم ہوا پھر پانی گھٹا اور نیچے یہ غدیر چوڑا دہ دردہ ہے وہانتک پہونچا تو اصح یہ کہ اب اسمین وضوء
وغسل کرنا جائز ہے۔ الہندیہ عن المحیط وکذافی النہر عن السراجیہ۔ ولیکن خلاصہ مین اسکے خلاف ہے یعنی اب بھی نجس ہے م۔ اور اگر طول و
عرض نہین مگر عمق دس ہے تو قہستانی مین اسکو بھی دہ دردہ ہوپہنچنے پر معتبر ذکر کیا ولیکن بحر الرائق نے فتح القدیر سے اسکو رد کیا اور راجح
واوجہ یہ کہ وہ نجاست سے نجس ہوگا۔ مد۔ واضح ہو کہ ابن الہمام رح نے یہ تقدیر دہ دردہ واسکی تقدیرات کو بلا دلیل کے تحکم قرار دیا
اور بحر نے تبعیت کی کہ اسکا مرجع کسی دلیل شرعی کی طرف نہین ہے اور صدر الشریعہ نے جو شرح وقایہ مین مرجع دلیل شرعی کا کنوئین کا
حریم رکھا ہے اسکو رد کر دیا۔ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ حدیث بیر بضاعہ کی دہ دردہ کے واسطے مستند ہو سکتی ہے۔ بیان اسکا یہ کہ امام
محمد رح سے جب آب کثیر کو پوچھا گیا جو نجاست پڑنے سے سب نجس نہین ہوتا تو کہا کہ میری مسجد کے برابر ہو تو کثیر ہے جب اسکو ناپا تو
اندر سے ہشت در ہشت یعنی آٹھ طول و آٹھ عرض پایا اور باہر سے دہ دردہ پایا۔ اور ہم بیان کرتے ہین کہ بیر بضاعہ کی وسعت بھی ہشت
در ہشت تھی بدلیل اسکے کہ امام ابوداؤد صاحب سنن نے کہا کہ مین نے بیر بضاعہ کو اپنی چادر سے اندازہ کیا اسطرح کہ اسپر پھیلائی پھر
چادر کو ناپا تو اسکا عرض چھ ہاتھ نکلا اور مین نے اُس شخص سے پوچھا جس نے دروازہ کھول کر مجھے وہان داخل کیا تھا کہ تم نے اسمین
کچھ تغیر کیا ہے کہا کہ کچھ نہین۔ اور مین نے دیکھا کہ اسکے پانی کا رنگ متغیر تھا انتہی۔ تو جب عرض چھ ہوا تو طول زیادہ ہوگا کیونکہ غالبا
ایسا ہی ہوتا ہے اور اگر وہ کنوان گول ہوتا تو یون کہا جاتا کہ اسکا دور چھ گز تھا۔ پس جب طول وعرض کو برابر کیا جاوے تو آٹھ وآٹھ
ہو جائیگا یا اس سے زیادہ ہو کیونکہ منشا تو اندازہ ہے نہ تحقیق پھر امام محمد رح نے باب عبادات مین احتیاط کر کے اسکو مستند ٹھہرا کر
دہ دردہ کا انداز تبلایا۔ **والمعتبر فی العمق ان یکون بحال لا ینحسر بالاغتراف ہو الصحیح**۔ اور گہراو کے بارہ مین معتبر یہ ہے
کہ صرف اتنا گہرا ہو کہ چلو بھر لینے سے زمین نہ کھل جاوے یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اسی کو فقیہ ابوجعفر نے اختیار کیا اور
ظاہر الروایۃ مین کوئی تقدیر نہین ہے۔ مع۔ ہم نے اوپر اشارہ کر دیا کہ تقدیر دہ دردہ طول وعرض کے اور عمق بقدر مذکور کے
اگرچہ اسپر فتوی ہے ولیکن ظاہر مذہب جو عدم تقدیر کا ہے اب بھی بعض وجوہ مین جاری ہوگا اور یہ تقدیر لازمی نہونا چاہیے
بلکہ صحیح وہی ہے جو ظاہر مذہب ہے کمافی الفتح۔ اور یہ ایک تقدیر عوام کی سہولیت کے واسطے ہے حتی کہ اگر مثلاً دہ دردہ مین کسی نے
نجس پانی اسقدر رلا دیا کہ وہ ایک ایک انگل سطح پر چڑھ آیا تو صاف معلوم ہے کہ نجاست تمام پر ساری ہوگئی اور یہی معتمد صحیح
ہے اگرچہ بعض نے دہ دردہ کے قول پر ہر ایک صورت سے اعتماد کر کے ایسی تفریع کی ولیکن محققین کے قول مین تصریح موجود ہے ہان
اگر ایک غدیر عظیم مین کسی آدمی نے ایک طرف پیشاب کر دیا تو عوام کے واسطے تقدیر مذکور نافع ہے۔ م۔ آب ساکن اگر بہت ہو وہ
بمنزلہ آب جاری کے ہے اسمین ایک طرف نجاست پڑنے سے سب نجس نہوگا مگر اس صورت مین کہ اسکا رنگ یا بو یا مزہ متغیر ہو جاوے
اسقدر پر سب علماء متفق ہین اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے المحیط۔ اور معنی رنگ بو مزہ کے تغیر کے یہ ہین کہ نجس سے ملنا معلوم
ہو جاوے حتی کہ اگر وہ نجاست بے رنگ وبے مزہ وبغیر بو کے ہے تو معلوم ہونا کافی ہے م۔ **وقولہ فی الکتاب جاز الوضوء
من الجانب الآخر اشارۃ الی انہ یتنجس موضع الوقوع**۔ اور یہ جو کتاب مین فرمایا کہ اس عظیم غدیر کی دوسری جانب سے

وضوء جائز ہے تو یہ اشارہ ہے کہ جس جانب نجاست گرے وہ نجاست گرنے کی جگہ ناپاک ہو جائیگی۔ ف۔ خواہ نجاست مرئیہ ہو
یا غیر مرئیہ ہو اور یہی مشائخ عراق سے منقول ہے ع۔ اور اسی پر صاحب مبسوط و بدائع ہین اور شارح کنز نے اسکو اصح کہا۔ ف۔ اور
بدائع مین کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور کرخی وغیرہ نے اسی کو ترجیح دی۔ ط۔ وعن ابی یوسف رح انہ لا یتنجس الا بظہور
النجاسۃ فیہ کالماء الجاری۔ اور امام ابو یوسف سے یون روایت ہے کہ نجاست گرنے کا مقام بھی ناپاک نہوگا مگر اس
صورت مین کہ وہان نجاست ظاہر ہو جیسے آب جاری مین حکم ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس قول کو صحیح کہنا چاہیے
اور مرئیہ وغیر مرئیہ مین بھی فرق نہ کرنا چاہیے کیونکہ دلیل اسی کو مقتضی ہے کہ کثرت کے وقت بدون تغیر کے نجس نہو یہ حکم مجمع علیہ
ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے نقل ہوا اور اسکے موافق منتقی مین ہے کہ ایک قوم ایک نہر کے کنارہ صف باندھکر بیٹھے تو سب کا
وضوء جائز ہے اور یہی حکم حوض مین ہے کیونکہ اب حوض آب جاری کے حکم مین ہے انتہی۔ اور مراد بالفرد وہ حوض کبیر ہے۔ الفتح
دلیل مین تامل ہے کیونکہ مانند آب جاری ہونے مین بالکل مثل ہونا ضرور نہین ہے اور آب جاری مین معلوم ہوا کہ نجاست روان
ہو جاتی ہے نہ حوض کبیر مین اور منیۃ المصلی مین ہے کہ اگر لوگ صف باندھکر نہر کنارے بیٹھے وضوء کرتے ہین تو جائز اور یہی صحیح ہے۔ الہندیہ
م۔ اور مشائخ بخارا و بلخ نے کہا کہ نجاست اگر غیر مرئیہ ہو تو اسی موضع سے وضوء کرے جہان گرے اور اگر نجاست مرئیہ ہو تو نہین۔
ع۔ اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے۔ اور ابن امیر الحاج نے کہا کہ اگر رائے غالب مین وہان نجاست نے حلول نہ کیا ہو تو وضوء کرے ورنہ
نہین اور یہی اصح ہے۔ ط۔ اوپر گذرا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مرئیہ وغیر مرئیہ مین بدون فرق کے وضوء جائز ہونے کی تصحیح کیجاوے
الفتح۔ اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الدر۔ ارجح واسطے فتوی کے اور احوط وہ ہے جسکو بدائع مین ظاہر الروایۃ کہا یعنی موضع وقوع
نجاست کا نجس ہونا واللہ تعالی اعلم۔ ولیکن سراج الوہاج مین کہا کہ مشائخ بخارا کا قول اصح ہے الہندیہ۔ اور بنا بر قول مشائخ عراق
کے موضع نجاست سے بقدر حوض صغیر کے چھوڑ کر وضوء کرے کما فی الخلاصہ۔ اور حوض صغیر چار در چار گز ہے۔ الکفایہ۔ فروع
بڑے حوض بدبودار سے وضوء جائز ہے جبکہ نجاست معلوم نہو القاضیخان۔ ایسے حوض سے وضوء کرے جسمین نجاست کا خوف
ہو مگر یقین نہو اور یہ واجب نہین کہ اسکا حال دریافت کرے المحیط۔ کیونکہ اسکی حاجت دلیل نہونے پر ہے اور یہان دلیل مطلق
استعمال کی موجود ہے اور بیت المقدس جاتے ہوے راہ کی منزل مین جب عمرو بن العاص نے کھڑے ہو کر حوض والے کو آواز
دیکر پوچھا کہ کیا تیرے حوض پر درندے پانی پینے آتے ہین تو حضرت عمر رض نے منع کر دیا کہ اے حوض والے کچھ آگاہ نہ کیجیو۔
کما فی الموطا۔ اور اسی طرح اگر رنگ و بو متغیر پائے تو بھی جائز جب تک معلوم نہو کہ یہ نجاست کی وجہ سے ہے کیونکہ تغیر کبھی پاک
چیز سے اور کبھی دیر تک پڑے رہنے سے ہوتا ہے۔ اس کنوین سے بھی وضوء جائز ہے جسمین میلے کچیلے گھڑے لٹکائے جاتے ہین انکو
اطفال و غلام لوگ لٹکاتے ہین جو احکام نہین جانتے ہین اور دیہاتی و عوام لوگ اپنے میلے کچیلے ہاتھون سے چھوتے ہین پس
اسوقت تک وضوء جائز ہے کہ بالیقین نجاست معلوم نہو الفتح۔ اور ڈول و رسی بھی پاک ہین الظہیریہ۔ اگر پانی کو ناپاک گمان
کرکے اس سے وضوء کیا پھر وہ پاک ظاہر ہوا تو جائز ہے الخلاصہ۔ نہر سے وضوء افضل ہے مگر جہان معتزلہ ہون تو بقول امام رستغفنی
برعکس افضل ہے الفتح۔ اگر نیستان جسمین نرکل پاس پاس ملے ہین یا زمین جسمین کھیتی ہے اور نیستان مین پانی بھرا ہوتا ہے اور
کھیت مین بھی پانی ہے اور کھیتی کے درخت باہم ملے ہین اس پانی سے وضوء کیا اگر دہ در دہ ہو تو جائز ہے اور نرکل و کھیتی کا باہم ملا
ہونا پانی کے باہمی اتصال کو مانع نہین ہے۔ اگر ایک حوض سے وضوء کیا جسکے تمام پانی پر کائی چھائی ہے اگر ایسی ہو کہ حرکت دینے
متحرک ہو تو جائز ہے الخلاصہ۔ فتاوی مین ہے ایک غدیر عظیم جسمین گرمیون مین پانی نہین رہتا اور اسمین آدمی پیخانہ پھرتے اور
جانور گوبر وغیرہ کرتے ہین پھر وہ جاڑون مین یا برسات مین بھر جاتا ہے اور اس سے برف اٹھایا جاتا ہے تو اگر پانی جو اسمین آتا ہے
وہ نجس ہی مقام پر آجاتا ہے تو پانی و برف دونون ناپاک ہین اگرچہ بعد اسکے پانی کثیر ہو گیا ہو۔ اور اگر پانی پہلے کسی پاک مقام

پر اس تالاب مین جمع ہوکر دہ دردہ ہونے کے بعد تب نجاست سے ملا تو پانی و برف دونون پاک ہین الفتح مترجم کہتا ہو کہ اسمین
یہ قید ضروری ہو کہ نجاست اسقدر کثیر نہو کہ پانی متغیر ہو جاوے ورنہ بالاتفاق جائز نہوگا جیسا کہ محیط و فتح سے مکرر گذرا ہو۔ م
اگر حوض غدیر کا پانی نجس ہوا پھر پانی جذب ہوکر زمین خشک ہو گئی تو اُسکی طہارت کا حکم ہوگا۔ پھر دوبارہ اسمین پانی آیا تو
اسمین دو روایتین ہین اور اظہر یہ کہ نجاست عود نہ کریگی السراج الوہاج۔ اور اصح روایت یہ کہ نجاست عود کریگی ع۔ اسی طرح
منی اگر ملکر جھاڑ دی گئی یا مردار کی کھال خاک یا دھوپ سے دباغت کی گئی یا کنوان نجس ہوکر خشک ہوا پھر اس کپڑے یا
کھال کو پانی پہونچا یا کنوئین مین پانی آگیا تو نصیر بن یحییٰ رح نے کہا کہ اسکی طہارت کا حکم ہو یہ قول لوگون پر زیادہ آسان ہو اور
محمد بن سلمہ رح نے کہا کہ نجاست کا حکم ہو یہ قول دلیل سے زیادہ مضبوط ہو اور اسی قول کے مانند ہشام رح نے امام محمد رح سے
روایت کیا ع۔ حوض کبیر نجس ہوگیا پھر اسمین پاک پانی داخل ہوا یہانتک کہ کثیر ہوگیا تو نجس ہو المجتبیٰ۔ اور کہا گیا کہ اگر اسمین
سے کچھ نکل گیا اگرچہ قلیل ہو تو پاک ہوگیا اور یہی اصح ہو المحیط اور یہی صحیح ہو م۔ اگر حمام کی بہے ہوئے پانی مین پانون ڈالے
تو دونون پانون دھونا واجب ہو۔ اور اصح یہ کہ اگر حمام مین کسی جنب کا نہانا معلوم ہو تو واجب ورنہ نہین اور قول اول اوسع ہو
المحیط والمجتبیٰ۔ اگر حوض صغیر ہو یعنی دہ دردہ سے کم ہو جسمین ایک جانب سے پانی آتا اور دوسری جانب سے نکلتا ہو تو اسمین
ہر طرف سے وضو جائز ہو اور اسی پر فتویٰ ہو خواہ چار در چار یا کم ہو یا زیادہ ہو۔ شرح الوقایہ والزاہدی و معراج الدرایہ۔ **مسئلہ**
قال وموت ما لیس لہ نفس سائلۃ فی الماء لا ینجسہ - اور پانی مین مرنا ایسے جانور کا جسمین خون سیلان کرنے والا نہین ہو اسکو
نجس نہین کرتا۔ ف۔ یعنی پانی مین جو ایسا جانور مرے جسکے خون سائل نہین تو اُسکی موت سے پانی نہین نجس ہوتا۔ **کالبق**
والذباب - جیسے مچھر و مکھی۔ **والزنابیر** - جمع زنبور یعنی بھڑین۔ **والعقرب ونحوہا** - اور بچھو و اُنکے مانند جانور۔ ف
اگر یہ جانور پانی مین مرجاوین تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو نجس نہین ہوتا۔ بق و ذباب و زنابیر بلفظ جمع ہین اور شیخ الاسلام عینی رح
کے نسخہ مین عقرب بھی بلفظ جمع عقارب مذکور ہو تو جمع سے اشارہ اُنکے اقسام کی طرف ہو یعنی اُنکے جملہ اقسام یکسان ہین اور اُنکے
مانند جانورون کی مثال مین عینی رح نے کہا کہ جیسے چیچڑی و ٹیڑی و شہد کی مکھی و چیونٹی و جونک و صرصر و جُعَل و پسّو و کھٹمل ع
اور اگر جونک خون چوسکر تھوڑے پانی مین مرگئی تو مجتبیٰ مین ہو کہ اصح یہ کہ پانی خراب ہوجائیگا اور نہر الفائق مین کہا کہ اس سے
اُس مچھر و کھٹمل و چیچڑی چھوٹی ٹیڑی کا حکم ظاہر ہوا جو خون چوسکر قلیل پانی مین مرجاوے اور وہبانیہ مین ہو کہ ہمارے نزدیک
ریشم کے کیڑے اور جس پانی مین ریشم نکالنے کو یہ کیڑے اوٹائے جاتے ہین وہ پانی اور کیڑون کے انڈے و پیخال سب پاک
ہین جیسے وہ کیڑا بھی پاک ہو جو نجاست سے پیدا ہوتا ہو۔ د۔ اور عینی رح نے ان جانورون کو شمار کرکے کہا کہ ہمارے نزدیک
یہ جانور پاک ہین تو انکے مرنے سے نجاست نہوگی اور ابن المنذر رح نے کتاب الاجماع مین کہا کہ مین نہین جانتا کہ اسمین کسی نے
خلاف کیا ہو سوائے شافعی رح کے دو قولون مین سے ایک قول کہ جسمین نجاست مروی ہو اور نووی رح نے کہا کہ شافعی رح کو
ایک جماعت کہتے ہین کہ خرق اجماع کیا۔ امام مصنف رح نے لکھا کہ۔ **وقال الشافعی یفسدہ** - اور امام شافعی رح نے کہا کہ
ایسے جانورون کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی نجس کرتا ہو۔ **لان التحریم لا بطریق الکرامۃ آیۃ النجاسۃ بخلاف دود الخل**
وسوس الثمار لان فیہ ضرورۃ - کیونکہ یہ جانور حرام ہین اور تحریم جب بطریق بزرگی کے نہو تو وہ نجاست کی نشانی ہو بخلاف
شہد کے مکھیون کے بچون اور پھلون کے کیڑون کے کہ اُنکے مرنے سے نجاست نہین ہوتی اسلیے کہ اُنمین ضرورت ہو۔ ف۔ خلاصہ
اُنکی تحریم ایک کرامت کی وجہ سے جیسے آدمی کا گوشت حرام ہو مگر نجاست کی وجہ سے نہین بلکہ کرامت کی وجہ سے اور شکاری کا
گوشت حرام ہو بوجہ درندگی و نجاست کے تو یہ جانور جنمین خون سائل نہین ہو یہ بھی حرام ہین تو یہ دلیل انکی نجاست کی ہو اور
اگر کہا جاوے کہ شہد کی مکھیون کے بچے شہد مین متصل اور خرما وغیرہ پھلون مین کیڑے پڑ جاتے ہین تو جواب دیا کہ بوجہ ضرورت

کے معاف کیے گئے ہین تو انپر باقیون کا قیاس نہین ہوسکتا۔ عینی رح نے کہا کہ دارمی رح نے جو بعض اصحاب شافعی رح سے دود النحل وسوس الثمار سے بھی نجاست نقل کی ہے یہ صحیح نہین کیونکہ اسمین اصحاب شافعی مین کچھ خلاف نہین ہے۔ امام الحرمین رح نے کہا کہ اگر دود النحل وسوس الثمار مین سے کچھ جمع کیے اور عمداً انکو کھایا تو دو صورتین ہین یعنے ناجائز و جائز کیونکہ یہ کیڑے بمنزلہ اسکے جزو کے طبع و طعم مین ہین اور طعام کے ساتھ انکا کھا جانا بر قول صحیح حرام نہین ہے۔ عینی نے لکھا کہ ایسے جانورون کے مرنے سے پانی فاسد ہونا امام شافعی کا ایک قول ہے اور دوسرا قول ہمارے مثل ہے یعنی پانی فاسد نہین ہوتا اور اسی کو جمہور اصحاب شافعی رح نے صحیح کہا ہے مگر محاملی و رویانی رح نے البتہ قول نجاست کو ترجیح دی اور نووی رح نے کہا کہ یہ کچھ نہین ہے اور صواب طہارت ہے اور یہی جمہور علمار کا قول ہے اور کہا کہ خود یہ جانور مرجانے سے البتہ نجس ہوجاتے ہین اور اسی پر عراقی اصحاب نے جزم کیا اور یہی صحیح ہے کیونکہ یہ بھی منجملہ مردار کے ہوگئے ع ولنا قوله عليه السلام فيه هذا هو الحلال اكله وشربه والوضوء منه۔ ہمارے واسطے دو حجت ہین ایک تو حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جو آپ نے ایسے پانی کے حق مین جسمین بغیر خون سائل کا جانور مرا ہے فرمائی کہ یہ حلال ہے اسکا کھانا و پینا و اس سے وضو کرنا۔ ف۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ یا سلمان كل طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال اكله وشربه والوضوء منه۔ یعنی ای سلمان ہر چیز کھانے کی اور پینے کی جسمین کوئی ایسا جانور گر جاوے جسمین خون نہین ہے پھر اسمین مرجاوے تو یہ چیز حلال ہے اسکا کھانا و پینا و اس سے وضو کرنا۔ اس حدیث کو دارقطنی رح نے روایت کرکے کہا کہ کسی راوی نے اسکو نہین مرفوع کیا سوائے بقیہ رح کے سعید بن ابی سعید الزبیدی سے۔ اور وہ ضعیف ہے انتہی۔ یون ہی فتح القدیر مین لکھا اور ظاہرا یہ طعن بقیہ رح پر ہے اور عینی رح نے لکھا کہ دارقطنی نے سعید بن ابی سعید رح پر یہ طعن کیا ہے پھر لکھا کہ اسکو ابن عدی رح نے روایت کرکے اسی راوی سعید بن ابی سعید پر طعن کیا اور کہا کہ یہ شیخ مجہول الحال ہے اور اسکی حدیث غیر محفوظ ہے انتہی۔ شیخ عینی و ابن الہمام رح نے جواب لکھا کہ یہ دونون طعن اصلح دفع کیے گئے کہ یہ بقیہ بن الولید ہین جنسے ائمہ علماء مثل حماد بن زید و ابن المبارک و یزید بن ہارون و ابن عیینہ و وکیع و اوزاعی و اسحق بن راہویہ و شعبہ رحمہم اللہ تعالی نے روایت کی اور بھی شعبہ و انکی احتیاط کافی ہے۔ یحیی بن معین نے کہا کہ بقیہ رح جب بغداد مین آئے تو شعبہ انکی بہت تکریم کرتے تھے اور سوائے بخاری رح کے بقیہ رح سے سب جماعت محدثین صحاح ستہ نے روایت کی ہے اور رہے سعید بن ابی سعید تو انکو خطیب نے ذکر کیا اور کہا کہ سعید کے باپ کا نام عبد الجبار تھا اور یہ شیخ ثقہ ہین پس مجہول الحال کا طعن جاتا رہا اور اس حالت مین یہ حدیث درجہ حسن سے نازل نہین۔ مفع۔ اور حدیث حسن حجت ہے۔ م۔ اور ابو عبید رح نے کتاب الطہور مین حدیث ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ انکا گذر ایسے تالاب پر ہوتا جسمین جعلان ہوتے یعنی کیڑے پس اسمین سے آپ کے واسطے پانی لایا جاتا تو اس سے پیتی تھین اور وضو کرتی تھین ع۔ ولان المنجس اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت حتى حل المذكى لانعدام الدم فيه ولا دم فيها۔ اور دوسری حجت یہ کہ پانی اسواسطے پاک ہے کہ پانی کو نجس کرنے والا تو دم مسفوح کا ملنا پانی کے اجزاء سے بوقت موت ان جانورون کے ہے حتی کہ ذبح کیا ہوا حلال ہوجاتا ہے بوجہ نہونے خون مسفوح کے اسکے اندر اور یہ جانور ایسے ہین کہ انمین ایسا خون ہی نہین ہے۔ ف۔ توضیح یہ کہ ان جانورون مین خون سائل نہین ہے اور پانی کا نجس کرنے والا یہی خون ہوتا ہے جو جانور کے پانی مین مرتے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہے تو ان جانورون کے مرنے سے یہ خون پانی مین نہین مل سکتا تو پانی نجس نہوا اور جس جانور مین خون سائل ہے وہ ذبح کرنے اور خون بہا دینے سے پاک حلال ہوجاتا ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ معنی یہ ہین کہ اصل مین جو ذکوۃ مشروع ہونے کا سبب ہے وہ سبب حلال ہونے کا اصلح ہے کہ ذکوۃ کی وجہ سے خون سائل دور ہوجاتا ہے پھر جو شخص کہ ذبح کرنے کی لیاقت رکھتا ہو شارع نے اسکے فعل ذبح کو قائم مقام خون دور ہونے کے کر دیا ہے حتی کہ اگر جانور نے عناب کی پتیان وغیرہ ایسی چیز کھائی ہو جو خون نکلنا روکتی ہے تو نکلا ہوا اعتبار کرکے اسے

مذبوحہ کے حلال ہونے کا حکم ہر الفتح - اور ذبح کرنے کی لیاقت اسواسطے معتبر رکھی کہ شرعًا اُسکا بھی اعتبار ہو حتی کہ مجوسی کے ذبیحہ مین بھی خون نہین رہتا ہو تو اگر خالی خون نہونے سے حلال ہو تو وہ بھی حلال ہونا چاہیے - اور عینی رح نے لکھا کہ مجوسی کے ذبیحہ مین قیاسی معاملہ یہی تھا کہ حلال ہو لیکن شرع نے اسکو لائق ذبح کے اعتبار نہین کیا - مع - اور بعید و اللہ اعلم یہ کہ نفس جاندار بنام خدا حلال ہو اور مجوسی کبھی کسی کتاب آسمانی کے موافق نام نہین جانتا ہو فتامل فیہ - باقی رہا یہ کہ امام شافعی کا قول تھا کہ ان کیڑے مکوڑون کا کھانا حرام ہو اور یہ نجاست کی دلیل ہو تو جواب دیا کہ - والحرمۃ لیست من ضرورتہا النجاستہ کالطین - اور حرمت کے واسطے کچھ نجاست ہونا ضروری نہین ہو جیسے مٹی - ف - کیونکہ مٹی کا کھانا حرام ہو اور یہ حرمت بوجہ کرامت نہین حالانکہ نجاست لازم نہین مع - غرضکہ جو نجس ہو وہ تو ضرور حرام ہو لیکن جو حرام ہو ضرور نہین کہ وہ نجس بھی ہو جیسے مٹی و سنکھیا و کوئلہ وغیرہ کہ یہ سب حرام ہین مگر اِنمین کوئی ناپاکی نہین ہو - م - جامع کردری مین ہو کہ گوشت ہر درندہ جانور کا جب وہ ذبح کر دیا جاوے پاک ہو جاتا ہو مگر اسکا کھانا حرام ہو - ع - مترجم کہتا ہو کہ کہا گیا کہ اصح یہ کہ درندہ کا گوشت بعد ذبح کے ناپاک ہو ولیکن فتوی قول اول پر ہو کما فی الفیض - م - اور حاوی مین ہو کہ ذبح کیے ہوے باز پرند کا گوشت کثیر اگر پاس ہو تو اُسکے ساتھ نماز جائز ہو اور یہی ہر ایسے جانور کا حکم ہو جسکے جھوٹے پانی سے وضو کرنے مین نماز اعادہ کرنے کا حکم نہین جیسے سانپ و بچھو و چوہا و تمام پرند اگر اُنکا گوشت پاس ہو بشرطیکہ مذبوحہ ہو تو نماز جائز ہو - ذخیرہ مین ہو کہ جیتا سانپ پاک ہو اور اُسکا گوشت و کینچلی اصح قول پر پاک ہو اُسی طرح اگر نماز پڑھی و اُسکے ساتھ بلی یا چوہا ہو تو جائز ہو اور اگر ثعلب یا کتے کا بچہ ہو تو نہین جائز ہو اور کہا کہ اِس جنس کے مسائل مین اصل یہ کہ ہر وہ جسکے جھوٹے پانی سے وضو جائز ہو اُسکے ساتھ ہونے کی حالت مین نماز جائز ہو ورنہ نہین - حاوی مین ہو کہ خشکی کا سانپ اگر پانی وغیرہ مین مرے تو جسمین مرے وہ نجس ہوگا اور مفید مین ہو کہ وزغہ و سحلیہ کا بھی یہی حکم اور اِن دونون کا خون نجس ہو - ذخیرہ وغیرہ مین ہو کہ سانپ کی کینچل و اُسکا پیشاب نجس نجاست غلیظہ ہین اور اُسکی کھال اگر قدر درم سے زائد ہو تو اُسکے ساتھ نماز منع ہو اگرچہ مذبوحہ ہو اور اُسکی دباغت بھی نہین ہو سکتی ہو - ع - اور ابن الہمام نے تجنیس سے ذکر کیا کہ اگر خشکی کا سانپ کسی برتن مین مر گیا اُسمین خون نہین تو نجس نہوگا اور اگر اسمین خون ہو تو نجس ہوگا - ف - المسئلۃ - وموت مالعیش فی الماء فیہ لایفسدہ کالسمک والضفدع والسرطان - اور مرنا ایسے جانور کا جو پانی مین جیتا ہو جب اُسی مین مرے تو پانی کو فاسد نہین کریگا جیسے مچھلی و مینڈک و کیکڑا - ف - یعنی پانی کا جانور رہو اور پانی ہی مین مرے تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اُسکی موت سے نجس نہین ہوتا ہو - وقال الشافعی یفسدہ الا السمک لمامر - اور امام شافعی رح نے کہا کہ سوائے مچھلی کے اور چیزین پانی خراب کرتی ہین اُسی دلیل سے جو گذری - ف - یعنی اُنکی حرمت دلیل نجاست ہو - اگر کہا جاوے کہ کتاب الذبائح مین مذکور ہو کہ مینڈک و کیکڑے کا کھانا امام شافعی کے نزدیک حلال ہو تو پھر کیونکر گذری دلیل جاری ہو سکتی ہو جواب دیا گیا کہ جو کتاب ذبائح مین مذکور ہو اُسکو اصحاب شافعی تسلیم نہین کرتے چنانچہ نووی رح نے کہا کہ جو جانور پانی مین جیتا ہو اگر ایسا ہو کہ کھایا جاتا ہو تو شک نہین کہ وہ پانی کو نجس نہین کریگا اور جو جانور ایسا ہو کہ نہین کھایا جاتا ہو جیسے مینڈک وغیرہ تو جب وہ قلیل پانی یا کسی دوسری بہنی والی رقیق چیز قلیل یا کثیر مین مرے تو اُسکو نجس کریگا - رویانی رح نے کہا کہ یہی مشہور قول ہو اور یہی کیکڑے مین تصریح کی - مع - ولنا انہ مات فی معدنہ فلایعطی لہ حکم النجاستہ - اور ہمارے واسطے ایک حجت یہ کہ وہ جانور اپنے معدن مین مرا ہو تو اُسکے حق مین نجاست کا حکم نہ دیا جاویگا - ف - کیونکہ اگر نجاست کو اپنے معدن مین حکم نجاست دیا جاوے تو کوئی آدمی پاک نہین ہو سکتا کیونکہ سب کی رگون وغیرہ مین خون بھرا ہو - ع - پس نجاست جب تک اپنے معدن ہی مین ہو اُسکو حکم نجس کا نہین ہو - کبیضۃ حال محہا دما - جیسے وہ انڈا کہ اُسکی زردی خون ہو گئی - ف - تو جب تک اندر ہو انڈا نجس نہین حتی کہ اگر ایسے انڈے کو جیب وغیرہ مین لیے ہوے نماز پڑھے تو اُسکے ساتھ نماز جائز ہو - بخلاف اسکے جب نجاست اپنے معدن مین نہو چنانچہ اگر ایک شیشی مین خون بھر کر جیب مین رکھکر

نماز پڑھے تو نماز نہین جائز ہو کیونکہ شیشی اُس خون کا معدن نہین ہو۔ فرع۔ اگر انڈا گندا ہو تو جامع اصغر مین ہو کہ گندے
انڈے کے ساتھ صاحبین کے نزدیک نماز نہین جائز ہو اور بقیاس قول اعظم وحسن کے جائز ہو اور اسی کو شیخ ابو عبید اللہ بلخی نے
اختیار کیا۔ اور ایسے انڈے کے ساتھ جسمین بچہ مردہ ہو جسکا مرنا معلوم ہوگیا ہو نماز نہین جائز ہو۔ علماء شافعیہ کے نزدیک جو انڈا
خون ہوگیا وہ دو وجہ مین سے اصح وجہ پر نجس ہو اور اگر گندا ہوا یعنی سپیدی وزردی مل گئی تو وہ بلاخلاف پاک ہو۔ ع۔ اگر انڈا
مرغی سے پانی مین گرا درحالیکہ تر تھا یا خشک ہوکر پھر پانی مین پڑا تو وہ پانی نجس نہوگا اسی طرح چوپایہ کا بچہ جو اپنی مان سے ساقط
ہوکر گرا یا خشک ہوکر تو پانی نجس نہوگا کیونکہ وہ اپنے معدن مین تھا اور معدن مقام قرار جس سے جدا ہونے کی استطاعت
نہو۔ مف۔ ولانہ لادم فیہا اذ الدموی لایسکن فی الماء والدم ہو النجس۔ اور دوسری حجت ہماری یہ ہو کہ ان دریائی
جانورون مین خون نہین ہو کیونکہ جو خون والا جانور ہو وہ پانی مین نہین رہتا ہو اور خون ہی نجس ہو۔ ف۔ حاصل آنکہ نجس
دراصل خون سائل ہو اور خون کا مزاج گرم ہو اور پانی سرد ہو دونون مین مخالفت ہو تو جس جانور مین خون ہو وہ پانی کا رہنے والا
نہین ہو اور یہ جانور آبی ہین تو انمین خون نہین ہو۔ علاوہ ازین خون دھوپ مین سیاہ پڑ جاتا ہو اور ان جانورون سے جو چیز
بہکر نکلتی ہو وہ دھوپ مین سپید ہوجاتی ہو تو انمین خون نہین ہو اور یہی حجت دوم بہت صحیح ہو جیساکہ امام سرخسی رح نے تصریح کردی
نہایہ ع ف۔ بالجملہ واضح ہوا کہ یہ پانی کے جانور جب پانی مین مرین تو ہمارے نزدیک بالاتفاق پانی نجس نہین ہوتا خواہ پانی
تھوڑا ہو یا بہت ہو۔ م۔ ابن الہمام نے کہا اسی طرح اگر پانی سے باہر مرین پھر پانی مین ڈال دیئے جاوین تو بھی صحیح قول کے موافق
پانی نجس نہوگا۔ پانی کے سواے سرکہ وغیرہ دوسری پتلی بہنے والی چیزین اس حکم مین مثل پانی کے ہین یعنے انمین بھی یہ جانور
مرین یا ڈالے جاوین تو وہ بھی نجس نہونگے کیونکہ نجس کرنے والا خون ہوتا ہو اور آبی جانور مین خون نہین ہو۔ امام محمد رح سے
مبسوط مین روایت ہو کہ مینڈک اگر پانی مین مرکر ریزہ ریزہ ہوجاوے تو وضو جائز مگر پینا مکروہ یعنی حرام ہو کیونکہ اُسکا گوشت
کھانا حرام ہو۔ مع۔ وفی غیر الماء۔ اور پانی کے سواے دوسری چیز مانند شیرۂ انگور وسرکہ وتیل وغیرہ مین اگر آبی جانور مرے تو
قیل۔ کہا گیا یعنی نصیر بن یحیی ومحمد بن سلمہ وغیرہ نے کہا کہ غیر السمک یفسدہ۔ مچھلی کے سواے دیگر آبی جانور اُس چیز کو نجس
کردیتے ہین۔ لانعدام المعدن۔ کیونکہ معدن مین نہین مرے ہین۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی ابو عبد اللہ بلخی ومحمد بن مقاتل وغیرہ
نے کہا کہ۔ لایفسدہ۔ اُس چیز کو نجس نہین کرتے ہین۔ لعدم الدم۔ کیونکہ خون نہین ہو۔ یہی خون ہی نجس کرنے والا تھا۔ امام مصنف رح
نے کہا کہ۔ وہو الاصح۔ اور یہی قول دوم اصح ہو۔ ف۔ یہی صحیح ہو۔ مف۔ والضفدع البحری والبری فیہ سواء۔ اور مینڈک
خشکی کا ہو یا آبی مینڈک ہو دونون اس حکم مین برابر ہین۔ ف۔ یعنی دونون کے مرنے سے پانی خراب نہین ہوتا ہو۔ م۔ ابو القاسم
الصفار نے فرمایا کہ ہم یہی لیتے ہین۔ المضمرات۔ اور آبی مینڈک وخشکی کے مینڈک مین فرق یہ ہو کہ آبی مینڈک کی انگلیون کے درمیان
بط کی طرح جھلی کا پردہ ہوتا ہو اور بری مین نہین ہوتا۔ ع ف۔ وقیل البری یفسد لوجود الدم وعدم المعدن۔ اور کہا گیا کہ خشکی
کے مینڈک کے پانی مین مرنے سے پانی خراب ہوجاتا ہو بوجہ خون پائے جانے اور معدن نہونے کے۔ ف۔ یہی اصح ہو۔ د۔
پس خون پایا جانا تو علت نجاست ہو اور معدن نہونا نجاست کا حکم ظاہر ہونے کے لیے ہو۔ ع۔ خلاصہ مین ہو کہ پانی کا کتا اور
پانی کا سور جب پانی مین مرجاوین تو بالاتفاق پانی نجس نہین ہوتا۔ ط۔ اب بیان اس امر کا چاہیئے کہ آبی جانور کنکو کہتے ہین تو
امام مصنف رح نے فرمایا۔ ومالعیش فی الماء مایکون توالدہ ومثواہ فی الماء۔ اور آبی جانور وپرند جو پانی کے رہنے والے
ہین وے جانور مراد ہین جنکے انڈے بچہ ہونا پانی مین اور انکا ٹھکانا وقرارگاہ پانی ہو۔ ف۔ غرضکہ دو صفتین معتبر ہین ایک یہ کہ
انکا مسکن پانی ہو اور دوم وہین انکا توالد ہو یعنی انڈے بچے وہین ہون۔ پس آبی کتا وسور وہ ہو جو پانی کے اندر رہتے اور وہین
جنتے ہون۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ جو آبی کتا ہندوستان مین معروف ہو یہ یہان مراد نہین ہو کیونکہ وہ خشکی کا جانور ہو اور چونکہ

ی مین اچھی طرح پیرتا ہی اس جہت سے آبی کہتے ہین۔ امام مصنف رح نے فرمایا۔ ومائی المعاش دون مائی المولد مفسد۔ اور
جانور کہ پانی مین زندگی کرتا ہو مگر اُسکے انڈے بچہ پیدا ہونے کی وہ جگہ نہو تو اُسکی موت سے پانی نجس ہوجائیگا۔ ف۔ جیسے قلیل پانی
ہ اور یہی اصح ہی جیسے بط اور مرغابی وغیرہ۔ و۔ پھر امام مصنف رح نے مسئلہ ماء مستعمل کو ذکر فرمایا۔ المسئلة۔ قال الماء المستعمل لا یطہر
الاحداث۔ فرمایا کہ ماء مستعمل نہین پاک کرتا ہی احداث کو۔ ف۔ یعنی حدث جو حکمی نجاست ہی جس سے وضو و غسل لازم آتا ہی اور مقابل
سکے خبث یعنی حقیقی نجاست ہی تو اُس سے اشارہ کیا کہ اخباث کو پاک کرتا ہی یعنی اس قول پر کہ آب مستعمل خود طاہر ہی چنانچہ یہ امام ابو حنیفہ رح
سے مروی ہی اور انکی اصل کے موافق ہی کہ وے حقیقی نجاست کا پاک کرنا سواے آب مطلق کے سرکہ و گلاب وغیرہ ایسی چیزون سے جو نجس
دور کرنے والی ہین جائز کہتے ہین۔ جامع اسبیجابی مین ہی کہ پانی جو استعمال کیا گیا تین طرح پر ہی ایک تو بالاجماع پاک ہی وہ کہ جو کسی پاک
چیز کے اوپر بہا دیا گیا۔ دوم بالاجماع نجس ہی وہ کہ جس سے کوئی حقیقی نجاست دھوئی گئی اور ہنوز اُسکے پاک ہوجانے کا حکم نہوا اور
سوم مین اختلاف ہی وہ کہ جس سے کسی محدث نے وضو کیا یا جنب نے غسل کیا جبکہ اُسکے اعضاء پر حقیقی نجاست نہ تھی سع۔ پس کلام یہان
صرف اسی تیسری قسم مین ہی۔ م۔ اور واضح ہو کہ اس ماء مستعمل کے بارہ مین ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے ہمارے اصحاب کا اختلاف
بیان کیا ہی اور مشائخ عراق نے تو کہا کہ آب مستعمل ہمارے اصحاب کے نزدیک پاک ہی اور محققین مشائخ ماوراء النہر نے بھی یہی اختیار کیا
۔ وہ پاک ہی اور اسی پر فتوی ہی۔ الفتح۔ پھر یہ بات کہ آب مستعمل پاک کرنے والا حدث کا نہین ہی جیسا کہ امام مصنف نے مسئلہ ذکر کیا
تو اسمین مشائخ ماوراء النہر و مشائخ عراق بلکہ محققین شافعیہ بھی متفق ہین اور دیگر ائمہ مختلف لہذا امام مصنف رح نے لکھا کہ خلافا لمالک
والشافعی۔ اسمین خلاف کیا امام مالک و امام شافعی رح نے۔ ف۔ یعنی بعض وجہ سے اور مرجع خلاف کا اجتہاد معنی طہور کا ہی فی
قولہ تعالی انزلنا من السماء ماء طہورا۔ ہما یقولان ان الطہور ما یطہر غیرہ مرۃ بعد اخری کالقطوع۔ یہ دونون یعنی امام مالک
بعض صورت مین اور امام شافعی ایک قول مین یہ کہتے ہین کہ طہور وہ کہ پاک کرے غیر کو ایکبار کے بعد دوسری بار یعنی بار بار
جیسے قطوع۔ ف۔ کتاب الجواہر مذہب امام مالک مین مذکور ہی کہ طہارت حدث مین جو پانی استعمال کیا گیا وہ طاہر یعنی خود
پاک ہی اور مطہر یعنی پاک کرنے والا ہی بشرطیکہ استعمال سے اسمین تغیر نہوا ہو ولیکن دوسرا پانی ہوتے ہوے اسکا استعمال دوبارہ
مکروہ ہی بلحاظ اختلاف کے اور امام مصنف رح نے دونون اماموں کی دلیل یہ بیان کی کہ طہور مانند قطوع کے تکرار و بار بار پاک
کرنے کو مفید ہی۔ جواب مین صاحب نہایہ نے کہا کہ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پانی دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہی ولیکن اسوجہ سے
نہین کہ طہور بمعنی مطہر ہی بلکہ آیت مین ماء طاہرا نہین بلکہ ماء طہورا فرما کر آگاہ کیا کہ طہور مبالغہ مانند غفور و شکور کے ہی اور مبالغہ
یون ہی کہ خود پاک ہو اور غیر کو پاک کرے ورنہ خالی طہارت مین تو طاہر و طہور یکسان ہین تو زائد معنی یہ کہ دوسرے کی تطہیر ہی
تو یہ مبالغہ کی صورت سے معلوم ہوا اور اسوجہ سے نہین کہ طہور کے معنی مطہر کے آتے ہین اسلیے کہ طہور کا محاورہ یہ کہ طہر الشی
وہ چیز پاک ہوئی۔ یہ لازمی ہی اور مطہر باب تطہیر متعدی ہی پس لازمی سے متعدی نہین مستفاد ہوتا۔ مین کہتا ہون کہ وجہ یہ کہ طہور
مصدر ہی چنانچہ سیبویہ و خلیل و مبرد و اصمعی و ابن السکیت نے صریح کہا اور اسی معنی مین حدیث مفتاح الصلوۃ الطہور اور طہور
اناء احدکم اور لا صلوۃ الا بطہور وغیرہ ہین اور مبالغہ فعل لازم سے صرف فاعل کی زیادتی فعل کو مفید ہوتا ہی اور یہ متصور نہین کہ
متعدی مفعول کو مکرر مفید ہو اور اسی تحقیق پر دلالت کرتا ہی قولہ تعالی وسقاہم ربہم شرابا طہورا۔ اور خوب معلوم کہ اہل جنت
کو کوئی احتیاج تطہیر کی نہین بلکہ مراد نہایت طہارت ہی اُن چیزون سے جو دنیاوی شراب مین لغویات و بیہودگیون و تلخی و
بدعقلی سے ہوا کرتی ہین۔ سع۔ وقال زفر وہو علی احد قولی الشافعی ان کان المستعمل متوضیا فہو طہور۔ اور زفر رح
نے کہا اور یہی شافعی رح کے دو قولون مین سے ایک قول ہی کہ اگر آب مطلق استعمال کرنے والا وضو سے ہو پھر اُسنے وضو
پر وضو کیا تو یہ مستعمل پانی خود پاک اور پاک کرنے والا بھی ہی۔ وان کان محدثا فہو طاہر غیر طہور۔ اور اگر استعمال کرنے والا

بغیر وضو کے حالت مین ہو تو آب مستعمل خود طاہر ہے ولیکن طہور نہین ہے - لان العضو طاہر حقیقۃ وباعتبارہ یکون الماء طاہرا
اسپر دلیل یہ ہے کہ عضو وضو تو درحقیقت پاک ہے اور اس اعتبار سے جو پانی اسپر استعمال ہوا وہ پاک رہا - لکنہ نجس حکما وباعتبارہ
یکون الماء نجسا - ولیکن وہ عضو بحکم شرعی نجس ہے تو اس اعتبار سے جو پانی اسپر استعمال ہوا وہ نجس ہوا پس دلیل مین دو شبہے
پیدا ہوے - فعملنا بانتفاء الطہوریۃ وبقاء الطہارۃ عملا بالشبہین - پس ہمنے کہا کہ دوسرے اعتبار کے موافق اسمین غیر کو
پاک کرنے کی صفت نہ رہی اور اول اعتبار کے موافق اُسکی طہارت باقی رہی تاکہ دونون شبہہ پر عمل ہو جاوے - ف نووی رح
شافعی المذہب نے فرمایا کہ اس مسئلہ مین امام شافعی رح کے دو قول ہین اور سب نے اتفاق کیا کہ مذہب صحیح یہ کہ آب مستعمل طہور یعنی
پاک کرنے والا نہین ہے اور اسی پر مسائل کی تفریع ہے - وقال محمد وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ ہو طاہر غیر طہور - اور امام محمد نے کہا
اور یہی ایک روایت امام اعظم سے بھی ہے کہ آب مستعمل خود پاک ہے اور غیر کو پاک کرنے والا نہین ہے - ف یعنی دوبارہ اُس سے وضو
یا غسل نہین ہو سکتا ورنہ حقیقی نجاست کو بروایات ظاہرہ پاک کرنے والا ہے کما فی الفتح عن المجتبی - م - لان ملاقاۃ الطاہر
الطاہر لا توجب التنجس - کیونکہ پاک کا ملنا پاک سے ناپاک ہو جانے کا موجب نہین ہے - ف یعنی پاک پانی جب وضو مین
پاک عضو سے ملا تو یہ موجب ناپاک ہو جانے کا نہین ہے - الا انہ اقیمت بہ قربۃ فتغیرت بہ صفتہ کمال الصدقۃ - مگر
اتنی بات ہے کہ اس پانی سے قربت ادا کی گئی تو اس سے اُسکی صفت مین تغیر آگیا یعنی طہور ہونا نہین رہا جیسے مال صدقہ -
ف اور یہ اسوجہ سے کہ شرع کیطرف سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس مال سے فرض زکوۃ ساقط ہوتا ہے اور اُسکے ذریعہ سے
اللہ تعالی کی جناب مین تقرب حاصل کیا جاتا ہے تو اُسمین میل کچیل آجاتا ہے اور رہا اس چیز کے نجس ہو جانے کا حکم تو شرعاً نہین معلوم
ہوا چنانچہ اصل مال زکوۃ کا بوجہ اسقاط فرض کے میلا ہو گیا حتی کہ حدیث مین اسکو اوساخ الناس یعنی لوگون کے میل سے قرار دیا
سو اشرف الخلق صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اشراف وبنو ہاشم پر جائز نہ رہا اور باوجود اسکے وہ حد نجاست تک نہین
پہونچا حتی کہ اگر زکوۃ کے درمون کو جیب مین رکھکر نماز پڑھی تو صحیح ہے - پس یونہی پانی کے حق مین واجب ہے کہ تغیر ایسی وجہ سے
ہو کہ نجس ہو جانے کی حد تک نہ پہونچے اور یہ اسطرح کہ اُسکا طہور ہونا جاتا رہا اور کوئی دلیل دیگر موجود نہین جو اس قیاس کی تخصیص
کرے - اگر کہا جاوے کہ ہمنے دلیل پائی کیونکہ حدیث مین موجود ہے کہ مومن کے وضو کرنے سے اُسکی خطائین تمام بدن سے حتی کہ
ناخنون کے نیچے سے پانی کے ساتھ یا آخر قطرہ پانی کے ساتھ نکل جاتی ہین - اور دوسری حدیث سے ثابت ہے کہ خطائین قاذورات
یعنی نجاسات ہین چنانچہ حدیث مین ہے کہ جو کوئی تم مین سے ان قاذورات مین سے کسی مین مبتلا ہو تو چاہیے کہ چھپاوے اللہ تعالی
اُسکو چھپاویگا - تو جب پانی مین یہ نجاسات ملین تو وہ پاک بھی نہین رہا - جواب یہ کہ ان خطاؤن کو قاذورات اسی معنی ظاہری
پر نہین فرمایا کیونکہ ازراہ لغت تو ظاہر ہے اور ازراہ شرع اس جہت سے کہ اگر کسی نے وضو کیا پھر کسی ایسی خطا کا مرتکب ہوا جس سے
وضو نہین ٹوٹتا ہے تو بدون اس نجاست سے بدن دھونے کے وضو مذکور سے نماز جائز ہے - ع - اسی قول کو ہمارے مشائخ عراق
نے لیا اور اسکو زفر رح نے بھی امام اعظم رح سے روایت کیا - قاضی ابو حازم عبد الحمید عراقی کہا کرتے کہ مجھے امید ہے کہ آب مستعمل کے
نجس ہونے کی روایت امام اعظم رح سے ثابت نہوگی - اور اسی کو محققین مشائخ ماوراء النہر نے اختیار کیا - محیط مین کہا کہ یہی قول
اشہر واقیس ہے یعنی زیادہ مشہور و زیادہ موافق قیاس ہے مفید مین کہا کہ یہی صحیح ہے - امام اسبیجابی رح نے کہا کہ اور اسی پر فتوی ہے
یہی قول امام احمد کا اور یہی مذہب شافعی مین صحیح ہے اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہے بلکہ ابن المنذر نے تو امام مالک رح سے
صرف یہی قول ذکر کیا ہے - نووی رح نے کہا کہ یہی جمہور سلف و خلف کا قول ہے یعنی جمہور صحابہ و تابعین کا یہی قول ہے - وقال
ابو حنیفۃ و ابو یوسف ہو نجس - اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہا کہ آب مستعمل نجس ہے - ف - نجاست غلیظہ یا خفیفہ - لقولہ
علیہ السلام لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسلن فیہ من الجنابۃ - دو دلیل سے ایک دلیل حدیث حضرت صلعم

ہین ہی کہ کوئی تم مین سے ٹھہرے پانی مین پیشاب نہ کرے اور نہ اُسمین جنابت سے غسل کرے - ف - تو جیسے نجاست حقیقیہ یعنی
پیشاب سے منع فرمادیا کہ نجس ہو جائیگا ویسے ہی اُسمین غسل جنابت یعنی نجاست حکمیہ سے منع فرمایا تو دونون برابر ہین دونون کا مستعمل
پانی نجس ہی - ولانہ ماء ازیلت بہ النجاسۃ الحکمیۃ فیعتبر بماء ازیلت بہ النجاسۃ الحقیقیۃ - دوم دلیل یہ کہ آب مستعمل ایسا پانی ہی
کہ اُس سے حکمی نجاست دور کی گئی ہی تو اسکا قیاس ایسے پانی پر ہوا جس سے حقیقی نجاست دور کی گئی - ف - اور چونکہ حقیقی نجاست
زائل کرنے والا پانی نجس ہی تو حکمی حدث دور کرنے والا بھی نجس ہی - پھر اس دلیل کا مقتضی تو یہی ہی کہ آب مستعمل نجس غلیظ ہی چنانچہ کہا
ثم فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ نجاستہ غلیظۃ اعتبارا بالمستعمل فی الحقیقیۃ - پھر حسن بن زیاد کی روایت جو امام اعظم سے
ہی اُسمین ہی کہ آب مستعمل نجس بنجاست غلیظہ ہی بر قیاس اُس پانی کے جو حقیقی نجاست دور کرنے مین مستعمل ہوا ہی - وفی روایۃ
ابی یوسف عنہ وہو قولہ نجاستہ خفیفۃ لمکان الاختلاف - اور امام ابو یوسف کی روایت مین جو امام اعظم سے ہی اور وہی خود
امام ابو یوسف کا قول ہی کہ آب مستعمل نجس بنجاست خفیفہ رہگیا بوجہ مقام اختلاف کے - ف - کیونکہ مجتہدین کے اختلاف سے
تخفیف پیدا ہوتی ہی - عنایہ ع - اور جواب یہ کہ حدث مین صرف اعتبار شرعی ہی نہ نجاست حقیقی پس قیاس صحیح نہین ہی اسی واسطے
فتوی یہ کہ آب مستعمل پاک ہی حتی کہ اُس سے حقیقی نجاسات دھونا بھی جائز ہی - م - آب مستعمل کا پینا و اُس سے کھانا پکانا بوجہ تنفر کے
مکروہ تنزیہی ہی - د - مگر اُس سے دوبارہ وضوء بالاتفاق نہین جائز ہی - م - اب بیان اسکا کہ آب مستعمل کس کو کس سبب سے کہتے ہین
اور کب ہوتا ہی تو امام مصنف رح نے ذکر کیا بقولہ - والماء المستعمل ہو ماء ازیل بہ حدث او استعمل فی البدن علی وجہ القربۃ
آب مستعمل وہ پانی ہی کہ جس سے دور کیا گیا کوئی حدث یعنی نجاست حکمیہ یا وہ استعمال کیا گیا بدن مین بطور تقرب کے - ف -
یعنی واسطے حصول ثواب کے اور یہ سواے فرض کے جب ہی ہوگا کہ نیت ہو مگر فرض وضوء تو بلا نیت بھی ادا ہو جاتا ہی - الفتح -
حدث خواہ چھوٹا ہو جس سے وضوء واجب ہوتا ہی یا بڑا یعنی جنابت ہو - اور مراد حدث سے حکمی نجاست شرعیہ جو بے وضو کے اعضاء
پر اور جنب کے بدن پر ہوتی ہی - م - قال وہذا عند ابی یوسف رح وقیل ہو قول ابی حنیفۃ ایضا - امام مصنف نے کہا کہ
یہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہی اور کہا گیا کہ یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہی - ف - شیخ الاسلام نے کہا کہ ہان یہی ہونا چاہیے
بدلیل چند مسائل کے کما فی الفتح - حاصل یہ کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوال حدث و تقرب دونون مین سے ہر ایک
معتبر ہی - وقال محمد رح لا یصیر مستعملا الا باقامۃ القربۃ - اور امام محمد رح نے کہا کہ وہ مستعمل نہوگا مگر تقرب پورا کرنے سے - لان
الاستعمال بانتقال نجاسۃ الآثام الیہ وانہا تزال بالقربۃ - کیونکہ استعمال تو گناہون کی نجاست اُسکی طرف منتقل
ہونے سے ہوتا ہی اور یہ نجاست صرف تقرب سے زائل کیجاتی ہی - وابو یوسف رح یقول اسقاط الفرض موثر ایضا
فیثبت الفساد بالامرین - اور امام ابو یوسف کہتے ہین کہ فرض ساقط کرنا بھی موثر ہی تو فساد دونون باتون سے ثابت ہوگا
ف - امام محمد کے نزدیک تقرب ہو خواہ رفع حدث بھی ہو یا نہو اور زفر رح کے نزدیک خالی رفع حدث ہی خواہ تقرب ہو یا نہو - اور
تقرب یہ کہ وضوء کی نیت کرے تاکہ عبادت ہو جاوے - مف - اور رفع حدث یہ کہ بدون نیت کے یہ اعضاء دھو ڈالے - م - اگر بے وضو
نے تقرب کی نیت سے وضوء کیا تو بالاجماع پانی مستعمل ہو گیا - اگر وضوء والے نے ٹھنڈک کی نیت سے وضوء کیا تو بالاجماع پانی مستعمل نہ
اگر بے وضوء نے ٹھنڈک کی نیت سے وضوء کیا تو امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک پانی مستعمل ہو گیا اور زفر کے نزدیک بھی
بخلاف امام محمد کے کیونکہ قربت کا قصد نہین ہی اگرچہ اسقاط فرض ہو گیا - ع - شمس الائمہ رح نے کہا کہ یہ روایت امام محمد رح سے ثابت
نہین بلکہ صحیح مذہب امام محمد یہ کہ حدث کا ازالہ جس پانی سے ہو وہ مستعمل ہی مگر ضرورت کی صورت مین نہین جیسے جنب نے اپنا ہاتھ
برتن مین ڈالا یا ڈول نکالنے کو کنوئین مین گھسا تو بوجہ ضرورت کے اُسکا مستعمل ہونا ساقط ہوگا - یہی قدوری نے جرجانی رح سے
نقل کیا - مفع - تینون اماموں رح نے کہا کہ اگر کسی محدث یا جنب یا ایسے حائضہ نے جو خون آنے سے پاک ہو چکی و ہنوز نہین نہائی ہی

پانی نکالنے کو اپنا ہاتھ پہنچہ تک ڈالا تو وہ ضرورت کی وجہ سے آب مستعمل نہوگا التبیین - اور حدیث ام المومنین عائشہ رض مین وارد ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک تغار کے پانی سے نہاتی تھین اور دونون کے ہاتھ اُسمین پڑتے تھے حالانکہ غسل کی حاجت ہوتی تھی - کمافی الصحیح - بخلاف اسکے اگر اپنا سر یا پانون یا کہنیون تک ہاتھ ڈالا تو پانی خراب ہوجائیگا کیونکہ ضرورت نہین ہو حتی کہ اگر ضرورت متحقق ہو مثلاً مٹکے مین کوزہ گر پڑا اور اُسکے نکالنے کی نیت سے ہاتھ کہنیون تک ڈالا تو پانی مستعمل نہوگا بخلاف اسکے اگر ٹھنڈک حاصل کرنے کو اپنا ہاتھ ڈالا ہو تو آب مستعمل ہوجائیگا کیونکہ ضرورت نہین ہو - اور اگر دھونے کا بھی ارادہ کیا پس اگر ایک یا زیادہ انگلیون تک ہو تو مضر نہین اور اگر مع ہتیلی ہو تو پانی مستعمل ہوجائیگا یہ خلاصہ وظہیریہ مین ہو - ولیکن اسکی توجیہ مین تامل ہو الفتح - مضمرات مین ہو کہ یہ بقول امام ابو یوسف ہو اور امام محمد رح کے نزدیک پاک ہو اور اسی پر فتوی ہو - ع - اگر وضوء سے ہو اور اسنے ٹھنڈک کے لیے ہاتھ پانی مین ڈالا تو پانی مستعمل نہوگا کیونکہ جب حدث رفع نہو تو وہان استعمال ثابت ہونے کے واسطے تقرب کی نیت ضرور ہو الفتح - اگر وضوء والے نے مٹی یا گوندھا آٹا یا میل دور کرنے کو وضوء کیا یا پاک آدمی نے ٹھنڈک کے لیے غسل کیا تو پانی مستعمل نہوگا فتاوی قاضیخان - اور اگر منڈانے کو اپنا سر دھویا اور وہ وضوء سے تھا تو پانی مستعمل نہوگا الظہیریہ - اگر کھانے کے واسطے ہاتھ دھوئے یا بعد کھانے کے دھوئے تو پانی مستعمل ہوجائیگا محیط السرخسی - بشرطیکہ ادائے سنت کی نیت ہو اور اگر نظافت مقصود ہو تو مستعمل نہوگا کمافی المنتقی - اور اگر پاک کپڑا دھویا یا ایسا چوپایہ نہلایا جو کھایا جاتا ہو تو پانی مستعمل نہوگا الفتح - چوپایہ مین یہ شرط ظاہر ہو کہ اُسکے بدن پر نجاست حقیقی نہو - اور اگر بکری کا پیشاب بکری کے بدن پر ہو تو ظاہر یہ کہ بقول امام محمد رح یہ پیشاب پاک ہو اور بقول شیخین نجاست خفیفہ ہو - م - جامع صغیر حسامی رح مین ہو کہ طفل نے وضوء کیا تو مختار یہ کہ اگر وہ سمجھدار ہو تو پانی مستعمل ہوجائیگا ورنہ نہین المضمرات - اگر عورت نے اپنے بالون مین دوسرے بال جوڑے اگرچہ یہ حرام ہو پھر اُسنے پانی سے یہی بال دھوئے جنکو جوڑا ہو تو اس سے پانی مستعمل نہوگا اور اگر اپنے بال اصلی دھوئے تو پانی مستعمل ہوگیا الظہیریہ والسراج - اگر مقتول کا سر جو اُسکے دھڑ سے الگ ہو دھویا تو پانی مستعمل ہوا محیط السرخسی - آب مستعمل اگر آب مطلق مین گرا تو کہا گیا کہ اُس سے وضوء جائز ہو یہی صحیح ہو - ع - یون ہی حوض حمام بقول امام محمد کے اسکو آب مستعمل فاسد نہین کرتا جب تک کہ اُسپر غالب نہوجاوے اور فاسد نہ کرنے کے یہ معنی کہ اُسکو پاک کرنے والا ہونے سے خارج نہین کرتا الخلاصہ اسی قول پر فتوی ہو چنانچہ مکرر معلوم ہوا - م - آب مستعمل جب کنوئین مین گرے تو اُسکو فاسد نہین کرتا مگر جبکہ کنوئین کے پانی پر غالب ہوجاوے اور یہی صحیح ہو محیط السرخسی - م - اور قاضیخان مین ہو کہ اگر وضوء کا پانی کنوئین مین ڈالا تو امام محمد کے قول پر اُسمین سے بیس ڈول نکالے - ع - یہ حکم ظاہراً تنزیہی احتیاط ہو - م - امام محمد رح نے کتاب الاصل مین کہا کہ میت کا دھوون نجس ہو اور اصح یہ ہو کہ اگر اُسکے بدن پر نجاست نہو تو مستعمل نہوگا اور امام محمد رح نے اُسکو اسلیے مطلق رکھا کہ میت غالباً نجاست سے خالی نہین ہوتا ہو الظہیریہ - اگر حوض حمام سے پانی اپنے منھ سے اُٹھایا اور اُس سے دونون ہاتھ دھوئے تو منھ نجس اور ہاتھ نجس اور منھ سے جو پانی نکلا مستعمل ہو اور یہی اصح ہو - ع - لکڑی جسپر گوہ یا گوبر ہو وہ جلکر راکھ ہوگئی تو قلیل پانی مین گرنے سے فاسد نہ کریگی اسی پر فتوی ہو - المضمرات - اگر سوائے اعضائے وضوء کے کوئی عضو مثلاً ران یا پہلو دھویا تو اصح یہ کہ پانی مستعمل نہوگا بخلاف اعضائے وضوء کے الخلاصہ - واضح ہو کہ حدث کا اطلاق دو معنی پر آتا ہو ایک مانع شرعی جس سے نماز وغیرہ حلال نہین ہو اور یہ بالاتفاق ٹکڑے نہین ہوتا ہو نہ پیدا ہونے مین نہ زائل ہونے مین - دوم حدث بمعنی نجاست حکمیہ اور اسکے بالاتفاق ٹکڑے ہوتے ہین چنانچہ یہ حدث ایک عضو پھر دوسرا عضو دھوکر کے زائل ہوتا ہو اور یہان یہی مراد ہو پس پانی کا مستعمل ہوجانا اسی حدث کے زائل ہوجانے پر ہو خواہ بعض ٹکڑے سے ہو یا کل اعضاء سے ہو - قال القاسم رح فاحفظ رہا یہ کہ - ومتی یصیر الماء مستعملا - اور پانی کب مستعمل ہوجاتا ہو - ف - یعنی کب اُسکو مستعمل کا وصف ہوجاتا ہو - جواب دیا

بقولہ۔ الصحیح انہ کما زایل العضو صار مستعملا۔ تو صحیح یہ کہ جب ہی وہ عضو سے جدا ہوا مستعمل ہوگیا۔ ف۔ اور قطرات قلیل یا کثیر کہ
بدن وکپڑون پر لگے تو قبول شیخین اگرچہ آب مستعمل نجس ہی لیکن یہ عفو ہی۔ امام مصنف رح نے اسی قول کو صحیح کہا کہ عضو کے ساتھ تک کہ
آب مستعمل نہین اور جیسے ہی زایل ہو حکم مستعمل پاوے۔ لان سقوط حکم الاستعمال قبل الانفصال للضرورۃ ولا ضرورۃ بعدہ
کیونکہ عضو سے جدا ہونے سے پہلے جو اسکو مستعمل ہونے کا حکم نہین دیا بلکہ یہ حکم اُس سے ساقط کیا تو یہ بوجہ ضرورت کے ہی اور
عضو سے جدا ہونے کے بعد کوئی ضرورت نہین۔ ف۔ تو اسکو مستعمل کا حکم ہوگیا۔ محیط مین ہی کہ یہی ہمارے اصحاب کا مذہب
ہی اور جدا ہونے کے بعد یہ شرط نہین کہ جب کسی مقام مین ٹھہر جاوے تب اسکو مستعمل کا حکم ہو۔ اصل مین مذکور ہی کہ اگر اپنی داڑھی
سے تری لیکر سر پر مسح کیا تو ہمارے نزدیک یہ نہین جائز ہی۔ اسی طرح اگر اپنے دونون موزون پر مسح کیا اور تری باقی رہی اُس سے
سر کا مسح کیا تو نہین جائز ہی اور اسی طرح اگر کوئی شخص مثلاً اونچے پر وضو کرتا ہی اُسکا گرتا ہوا پانی زمین پر پہونچنے سے پہلے دوسرا
شخص لیکر اُس سے وضو کرتا ہی تو یہ نہین جائز ہی۔ خلاصۃ الفتاوی مین ہی کہ مختار یہ کہ جب تک کہین ٹھہر نہ جاوے اُسکو مستعمل
کا حکم نہوگا۔ م۔ حرج کی وجہ سے اسی قول کو ترجیح دی گئی۔ د۔ یہ ترجیح بالحرج کے رد ہی اسواسطے کہ جو کپڑون وبدن کو لگ جاوے
اگرچہ کثیر ہو عفو ہی اور جسکی مصنف نے تصحیح کی وہ مذہب ہی اور محققین مشائخ اسی مذہب پر ہین جو کتاب مین مذکور ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ
جب فتوی آب مستعمل کے پاک ہونے پر ہی تو بدن وکپڑون کو لگ جانے مین کوئی حرج نہین پس یہی صواب ہی جو کتاب مین مذکور ہی
پھر امام مصنف رح نے ایک مسئلہ ذکر کیا جسکو امام ابوبکر الرازی رح نے امام ابو یوسف ومحمد کے اختلاف سے نکالا ہی۔ بقولہ۔ الجنب
اذا انغمس فی البئر لطلب الدلو۔ جنب نے اگر غوطہ مارا کنوین کے اندر یعنی جو وہ دردہ نہین ہی ڈول نکالنے کے لیے۔ ف
یا ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے۔ حالانکہ اُسکے بدن پر کوئی حقیقی نجاست نہین ہی اور اُسنے غسل یا وضو کی نیت نہین کی اور نہ پانی
مین بدن ملا۔ و۔ فعند ابی یوسف الرجل بحالہ لعدم الصب وہو شرط عندہ لاسقاط الفرض والماء بحالہ لعدم الامرین
تو امام ابو یوسف کے قول پر وہ مرد اپنے حال پر جنبی باقی ہی کیونکہ پانی کا بدن پر بہانا نہین پایا گیا حالانکہ فرض ساقط کرنیکے واسطے
ابو یوسف کے نزدیک پانی بہانا شرط ہی اور پانی بھی اپنے حال پر پاک باقی رہا کیونکہ دونون باتین ندارد ہین۔ ف۔ یعنی نہ اُس سے
اسقاط فرض ہوا اور نہ اُسکی نیت تقرب کی تھی اور اوپر مذکور ہو چکا کہ پانی مستعمل ہونے کے واسطے ابو یوسف کے نزدیک ازالۂ حدث
ہو یا نیت تقرب چاہیے۔ وعند محمد کلاہما طاہران الرجل لعدم اشتراط الصب۔ اور امام محمد رح کے قول پر مرد و پانی
دونون پاک ہین مرد تو اس وجہ سے کہ بہانا شرط نہین ہی۔ ف۔ تو بغیر بہانے کے پانی سے اُسکا فرض جنابت ساقط ہوگیا۔
والماء لعدم نیۃ القربۃ۔ اور پانی اسوجہ سے پاک ہی کہ اُسنے نیت تقرب نہین کی۔ ف۔ اور مذکور ہوا کہ مستعمل ہونے کے واسطے
امام محمد رح کے نزدیک صرف تقرب کی نیت ہی۔ مین کہتا ہون کہ صحیح مذہب امام محمد پر ازالۂ حدث سے مستعمل ہوتا ہی تو اُنکے نزدیک
مرد پاک ہوا اور کنوان بھی مستعمل نہین کیونکہ ضرورت سے مستثنی ہی کما فی قاضیخان۔ ہان اگر باہر سے آب مستعمل کنوین مین ڈالا تو امام محمد
کے نزدیک جب تک کنوین کے پانی پر آب مستعمل غالب نہو تب تک وہ پاک کرنے والا ہی یہی صحیح ہی اور تجنیس مین ہی کہ یہی مذہب مختار ہی
وعند ابی حنیفۃ کلاہما نجسان۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول پر ایک روایت کے موافق مرد اور پانی دونون نجس ہین۔ الماء
لاسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاۃ۔ پانی تو اسوجہ سے نجس ہوا کہ ساقط کیا فرض جنابت کو بعض اعضاء سے اول
ہی لگا و پر۔ ف۔ یعنی مثلاً اُسکے کنوین پر اُترتے ہوے اول پانون پانی مین ڈالے تو پانون کا حدث ساقط کرنے سے اسقدر
پانی نجس ہوا۔ لیکن اصح یہ کہ امام کے نزدیک بھی ضرورت کی وجہ سے کنوان مستعمل نہوگا۔ چنانچہ اوپر گذرا۔ م۔ والرجل لبقاء
الحدث فی بقیۃ الاعضاء۔ اور مرد نجس رہا بوجہ باقی رہنے حدث کے باقی اعضاء مین۔ ف۔ کیونکہ باقی اعضاء نجس
پانی سے پاک نہوئے۔ یہ کلام صریح ہی کہ حدث بعضے اعضاء سے بھی ساقط ہوتا ہی کما نبہ علیہ العلامۃ قاسم رح۔ وقیل عندہ

بنجاسۃ الرجل بنجاسۃ الماء المستعمل - اور کہا گیا کہ مرد کی نجاست بوجہ آب مستعمل کے نجاست کے ہے - ف - یعنی فرض غسل تو
بدون نیت ساقط ہو گیا ولیکن آب مستعمل کی نجاست سے نجس ہو گیا - علی ہذا اسکو قرأۃ القرآن جائز مگر نماز نہین پڑھ سکتا ہے مین کہتا
ہون کہ امام سے آب مستعمل کے پاک ہونے کی روایت صحیح ہے تو مرد پاک ہوا اور یہی اصح ہے - وعنہ ان الرجل طاہر لان الماء
لا یعطی لہ حکم الاستعمال قبل الانفصال - اور امام رح سے روایت ہے کہ وہ مرد پاک ہو گیا کیونکہ پانی کو مستعمل ہو جانے کا حکم بدن
سے جدا ہونے سے پہلے نہین دیا جاتا ہے - ف - اور جب وہ شخص پانی سے جدا ہوا تب وہ پانی مستعمل قرار پایا اور بعد اسکے وہ
پانی مین نہین گھسا تو پاک رہا - مین کہتا ہون کہ علی ہذا اگر اسنے پانی مین ایک مرتبہ غوطہ مارا اور ڈول نہ پایا اور پانی سے بالکل
جدا ہو کر پھر دم لیکر دوبارہ اسمین گھسا تو بنا بر روایت نجاست آب مستعمل کے اب اس پانی سے نجس ہو جائیگا اور بنا بر روایت
طہارت کے نجس نہوگا - وہو اوفق الروایات عنہ - امام سے یہ روایت سب روایتون مین سے زیادہ موافق ہے - ف -
یعنی زیادہ موافق باصول امام اور زیادہ سہل ہے ع - ضرورت کی صورت مین پانی مستعمل نہین ہوتا جیسے ضرورت کی وجہ سے پانی
نکالنے کو مٹکے مین جنب نے ہاتھ ڈالا تو بالاتفاق مستعمل نہوا - ط - تو اب اصح جواب اس مسئلہ مین یہ ٹھہرا کہ پانی بھی مستعمل نہوا
فافہم - م - جنب و محدث کا ایک حکم ہے - اصل مسئلہ دیکھو اسکے قیود سے یہ مسائل نکلتے ہین - کہ جنب کے حکم مین وہ حائضہ و نفاس والی ہے
جو حیض و نفاس سے پاک ہوئی یعنی خون بند ہوا اور ہنوز نہین نہائی ہے - چنانچہ ہندیہ مین ہے اگر حائضہ کنوین مین گرے پس اگر خون
بند ہو جانے کے بعد اس حال سے گرے کہ اسکے بدن پر کوئی نجاست نہین ہے تو اسکا حکم مثل جنب کے ہے اور اگر خون منقطع ہونے سے
پہلے گرے تو وہ ایسے مرد کے حکم مین ہے جو نہایا ہوا پاک ہے اسواسطے کہ ایسی حائضہ کنوین مین غوطہ کھانے سے کچھ حیض سے پاک نہین
ہو سکتی ہے الخلاصہ و قاضیخان مین کہتا ہون کہ مراد یہ کہ اس حالت مین اسکا کچھ خون پانی مین نہین ملا ورنہ اس نجاست سے پانی
بالاتفاق نجس ہو جائیگا - م - اگر جنب کے بدن پر حقیقی نجاست ہو مثلاً استنجا نہ کیا تو بالاتفاق پانی نجس ہوا اور وہ اسی طرح
جنب رہا ع - اور اگر ڈھیلون سے استنجا کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے - ط - اگر اسنے نماز کے لیے نہانے کی نیت کی ہو تو بالاتفاق
پانی مستعمل ہو جائیگا نہایہ - ع - مین کہتا ہون کہ پھر بنا بر مذہب فتوی کا کے لائق ہے کہ اگر آب مستعمل بہ نسبت باقی کے کم ہو تو کنوین
سے طہارت کرنا بھی جائز رہے - اگر جنب نے داخل ہو کر بدن ملا تو پانی مستعمل ہوا کما فی المحیط والخلاصہ کیونکہ یہ نیت غسل کے بجائے
ہو گیا کما فی البحر - اگر کافر پر کوئی نجاست نہین اور ڈول کے لیے کنوین مین اترا تو پانی مستعمل نہوگا - م - پھر امام مصنف نے کھال
کا مسئلہ ذکر کیا کہ کس کھال کے پانی مین گرنے سے پانی خراب ہوتا اور کس سے نہین خراب ہوتا اور کون کھال قابل دباغت ہے اور
کون نہین ہے - واضح ہو کہ دباغت ایک حقیقی و ایک حکمی ہے - حقیقی وہ کہ پھٹکری وغیرہ مصالحہ دواؤن سے دباغت کی گئی اور حکمی وہ کہ
دھوپ و خاک و ہوا سے بغیر مصالحہ خشک ہو کما فی الزاہدی - اور مثانہ و اوجھ کا حکم مثل کھال کے ہے - چنانچہ فتح القدیر مین ہے کہ امام
سے مروی ہے کہ اگر مردار بکری کے مثانہ کو دباغت دیدیا تو پاک ہے - عینی رح نے کہا کہ اوجھ کا بھی یہی حکم ہے اور امام ابو یوسف نے اسکو
مثل گوشت کے قرار دیا - پس مثانہ و اوجھ مین تو صاحبین کا اختلاف ہے اور کھال مین اتفاق ہے لہذا امام مصنف رح نے کہا - المسئلہ
وکل اہاب دبغ فقد طہر - اور ہر اہاب جو دباغت کیا گیا تو وہ پاک ہو گیا - ف - خواہ کسی قسم کی دباغت ہو م - اہاب
ایسے چمڑے و کھال کا نام ہے جو دباغت نہین ہوا اگر قابل دباغت ہے ع - پس کل اہاب - ہر ایسی کھال کو شامل ہے جو قابل دباغت
ہو - اور ایسی کھال کو نہین شامل جو دباغت نہ اٹھا سکے پس سانپ کی کھال و چوہے کی کھال دباغت سے مانند گوشت کے
پاک نہوگی الفتح - اسی پر فتوی ہے شرح الطحاوی - یہ جو کہا کہ وہ پاک ہو گیا تو یہ طہارت ظاہری و باطنی دونون کو شامل ہے ع -
وجازت الصلوۃ فیہ - اور اس دباغت کی ہوئی کھال مین نماز جائز ہے - ف - مثلاً اس کھال کا کوئی لباس پہنکر نماز پڑھے
اور جب پہنکر نماز جائز تو مصلی بنانا بالاولی جائز ہے کیونکہ قولہ تعالی وثیابک فطہر - لباس کی طہارت منصوص ہے اور جائے نماز کی طہارت

ر لہ انتفی نجاست ہے ع - والوضوء منہ - اور وضوء اُس سے جائز ہے - ف - مثلاً اس مدبوغ کھال کا ڈول یا مشک بنائے تو اسکے
ی سے وضوء جائز ہے - ع - مین کہتا ہون کہ مسئلہ مین اشارت ہے کہ دباغت حکمیہ کی کھال کو اگر پانی پہونچے تو وہ عود کر کے نجس نہین
ہو جاتی ہے کیونکہ دباغت عام رکھی یعنے حقیقیہ ہو یا حکمیہ ہو اور عنقریب تصریح آویگی پھر اسپر متفرع کیا کہ اس سے وضوء جائز تو یہ اسی طور
ر کہ دباغت حکمیہ کی مشک پانی سے نجس نہوئی - ہندیہ مین ہے کہ اگر اسکو حقیقی دباغت کے بعد پانی پہونچا تو بالاتفاق عود کر کے نجس
مین ہوتی اور حکمی دباغت کے بعد پانی پہونچا تو اظہر یہ کہ نجس عود نہ کریگی المضمرات - پھر ان سب کھالون مین سے استثناء کیا بقولہ
لا جلد الخنزیر و الآدمی - سوائے سور کے اور آدمی کی کھال کے - ف - جلد الخنزیر تو دباغت سے پاک نہین ہوتی ہے اور
آدمی کی کھال کو دباغت و عدم دباغت مین دخل نہین بلکہ وہ بوجہ تکریم و احترام کے دباغت نہین کیجاتی حتی کہ غایۃ البیان مین
ہا کہ اگر آدمی کی کھال دباغت کی گئی تو پاک ہو گئی ولیکن اس سے انتفاع بوجہ احترام کے نہین جائز ہے جیسے آدمی کے دیگر
اجزاء سے انتفاع نہین جائز ہے کما فی المحیط والبدائع - ع - حتی کہ اگر آدمی کی ہڈی کسی آٹے مین پس گئی تو اصح قول پر وہ آٹا نہ کھایا
جاوے - د - حاصل یہ کہ خنزیر کی کھال و آدمی کی کھال کا دوسرا حکم ہے انکے سوائے ہر کھال قابل دباغت جب دباغت کر دیجاوے
تو وہ پاک ہے - لقولہ علیہ السلام ایما اہاب دبغ فقد طہر - بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایما اہاب الخ - ف
یعنی کوئی اہاب ہو یعنی کوئی کھال جو قابل دباغت ہو دباغت کی گئی تو وہ پاک ہو گئی - یہ حدیث ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ
و نسائی نے ابن عباس رضہ سے مرفوع روایت کی و ترمذی نے کہا کہ صحیح ہے اور ابن حبان و امام احمد و شافعی و اسحق و بزار نے
بھی روایت کی اور صحیح مسلم مین یہ لفظ ہے اذا دبغ الاہاب فقد طہر - جب دباغت کیجاوے قابل دباغت کھال تو وہ پاک ہو گئی
اس حدیث مین عموم ہے کہ کوئی کھال ہو تو خواہ ذبح کیے ہوے جانور کی ہو یا مردار جانور کی ہو دباغت سے پاک ہو جائیگی
و ہو بعمومہ حجۃ علی مالک فی جلد المیتۃ - اور یہ حدیث اپنے عموم کے معنی سے امام مالک پر حجت ہے دربارہ مردار کی کھال
کے - ف - کیونکہ امام مالک رح کہتے ہین کہ مردار کی کھال پاک نہین ہوتی ولیکن سوائے مائعات چیزون کے جامد چیزون
کے کام مین لانا جائز ہے تو اناج کی گون و ستو کا تھیلا و مانند اسکے مردار کی کھال سے بنایا جاوے مگر اسمین مانند گھی یا
شہد کے نہ رکھے جاوین - سو واضح ہو کہ جواہر مالکیہ مین ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے - اس سے معلوم ہوا کہ جو
امام مصنف رح نے نقل کیا امام مالک رح سے ضعیف روایت ہے اور صحیح روایت مین ہمارے و امام مالک کے درمیان خلاف
نہین ہاں امام احمد کے نزدیک البتہ مردار کی کھال دباغت سے پاک نہین ہوتی ہے تو انپر یہ حدیث اپنے عموم سے حجت ہے
ذکرہ العینی اور لکھا کہ اوزاعی و ابن المبارک و ابو ثور و اسحق کا قول ہے کہ جن جانورون کا گوشت کھایا جاوے انکی کھال
دباغت سے پاک ہوتی ہے ورنہ نہین تو یہ حدیث ان لوگون پر بھی حجت ہے - علاوہ ازین حدیث ہے کہ ام المومنین میمونہ رضہ
کی آزاد کی ہوئی باندی کو ایک بکری صدقہ دی گئی تھی وہ مر گئی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُس بکری کی طرف گذرے اور
فرمایا کہ تم نے اُسکی کھال لیکر دباغت کیون نہ کر لی کہ اُس سے نفع اُٹھاتی پس لوگون نے کہا کہ یہ تو مردار ہے آپ نے فرمایا کہ اسکا
تو صرف کھانا حرام ہے رواہ البخاری و مسلم اور ایک روایت مین ہے اسکا تو صرف تم پر گوشت حرام ہے اور تمہارے لیے اُسکی کھال
مین اجازت ہے - دارقطنی نے کہا کہ یہ سب اسانید صحیحہ ہین اور حضرت ام المومنین سودہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ ہماری ایک
بکری مر گئی پس ہمنے اُسکی کھال کو دباغت کر لیا پھر ہم برابر اسمین نبیذ التمر بناتے رہے رواہ البخاری - ابن عباس نے کہا کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشکیزہ سے وضوء کرنا چاہا تو کہا گیا کہ یہ مردار کی کھال کی ہے تو فرمایا کہ اسکا دباغت کر دینا زائل
کر دیتا ہے اسکے خبث یا نجس یا رجس کو یعنی ان الفاظ مین سے کوئی لفظ فرمایا کہ راوی کو شک ہے اور معنی متقارب ہین - بیہقی نے
کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے و رواہ ابن خزیمۃ فی صحیحہ - ام المومنین عائشہ رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا کہ نفع اُٹھا

جاوے مردار کی کھالون سے جب وہ دباغت کیجاوین - رواہ ابو داؤد والنسائی وابن حبان - پس یہ سب احادیث جمع ہین
امام احمد وغیرہ کی طرف سے ان احادیث کا معارضہ دوسری حدیث سے ہے جسمین اہاب المیتہ یعنی مردار کی کھال سے انتفاع منع کیا
گیا ہے ولیکن امام مصنف رح نے اس معارضہ کو معارضہ نہین مانا اور فرمایا - ولا یعارض بالنہی الوارد عن الانتفاع من
المیتۃ وہو قولہ علیہ السلام لا تنتفعوا من المیتۃ باہاب - اور نہین معارضہ کیا جائیگا اُس ممانعت سے جو مردار سے نفع
اُٹھانے سے ہے اور وہ قولہ علیہ السلام لا تنتفعوا الخ ہے یعنی مت نفع لو مردار سے کھال کے ساتھ - ف - اور نہ پٹھے کے ساتھ
لانہ اسم لغیر المدبوغ - یہ معارضہ اسوجہ سے نہین کیا جاوے کہ اہاب تو نام ہے بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا - ف - حاصل جواب
یہ کہ معارضہ مین تو اہاب سے ممانعت ہے اور اہاب غیر مدبوغ کھال ہے اور یہ ہنوز نجس ہے اور اجازت مین مدبوغ ہے اور وہ طاہر ہے
تو معارضہ نہین ہو سکتا حتی کہ ہمارے نزدیک بھی مردار کی کھال دباغت سے پہلے بیچنا نہین جائز اور کسی کے ملک مین کرنا نہین
جائز ہے کما فی المحیط وشرح الطحاوی - اور امام احمد وغیرہ کی طرف سے کہا گیا کہ معارضہ اسوجہ سے ہے کہ اصل حدیث سے معلوم ہوتا ہے
کہ یہ آخری حکم ناسخ ہے چنانچہ ابو داؤد وترمذی ونسائی وابن ماجہ نے عبد اللہ بن عکیم سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنی وفات سے ایک مہینہ پہلے جہینہ کو لکھا کہ لا تنتفعوا من المیتۃ باہاب ولا عصب - یعنی تم مت نفع اُٹھاؤ مردار سے کھال
کے ساتھ اور نہ پٹھے کے ساتھ - ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور اسکو ابن حبان نے اپنی صحیح مین روایت کیا - خلال رح نے
کہا کہ حدیث ابن عکیم رض کی ظاہری والمعا یہ کہ وہ ناسخ ہے - جواب دیا گیا کہ اسمین اہاب کی ممانعت ہے اور وہ غیر مدبوغ ہے - مترجم
کہتا ہے کہ بعض نے زعم کیا کہ صواب وہی جو خلال رح نے کہا کہ ظاہر امعارض ہے اور توجیہ معارضہ کی یہ کہ ممانعت اہاب کی ہے اور
وہ بلفظ نکرہ ہے اور نکرہ تحت نفی مین عام ہوتا ہے جیسا کہ اصول مین مصرح ہے تو معنی یہ ہوے کہ کسی اہاب سے خواہ مدبوغ ہو یا غیر مدبوغ
ہو انتفاع نہ اُٹھاؤ - جواب یہ کہ دباغت کے بعد اسکا نام اہاب نہین رہتا ہے تو عموم صرف اہاب تک رہیگا حتی کہ جو غیر مدبوغ اہاب
کہلاتا ہے کسی قسم کا اہاب ہو خواہ ندبوحہ کا یا مردار کا اُس سے انتفاع ممنوع ہے - شیخ ابن الہمام نے اسکو نہین مانا اور کہا یہ بات تو
معلوم ہے کہ دباغت سے پہلے کوئی شخص مردار کی کھال سے انتفاع نہین لیتا کیونکہ اُس سے گھنتا ہے تو ممانعت غیر مدبوغ سے نہین
بلکہ مراد مردار کی مدبوغ کھال ہے تو معارضہ صحیح ہے - مین کہتا ہون کہ شیخ سے یہ عجیب ہے اُنھون نے فراموش کر دیا کہ عرب عوام
بلکہ خواص قریش تو مردار کا خون وگوشت تک کھاتے اور کہتے کہ جسکو اللہ تعالی نے مار ڈالا وہ ہمارے مارنے سے اچھا ہے پھر یہ
کیا معنی کہ وے مردار کی کھال سے گھنیاتے تھے جبکہ مردار کھانے سے نہین گھنیاتے تھے - پس حق یہی ہے کہ معارضہ تام نہین
ہے - البتہ طبرانی نے اوسط مین یہی حدیث عبد اللہ بن عکیم کی یون روایت کی کہ مین نے تم لوگون کو مردار کی کھالون مین اجازت
دی تھی سو تم مردار سے کسی کھال یا پٹھے سے انتفاع مت لو - یہ روایت اگر صحیح ہوتی تو مشعر نسخ تھی ولیکن اسکی اسناد مین
فضالہ بن مفضل راوی ضعیف ہے - علاوہ بریں اس حدیث کے اندر تین علتین ہین اول یہ کہ اُسکی اسناد ومتن مین اضطراب ہے
اسناد مین اسطرح کہ چارون سنن مین تو عبد الرحمن بن ابی لیلی نے عبد اللہ بن عکیم سے روایت کی اور ابو داؤد کی روایت مین ہے کہ
عبد الرحمن نے کہا کہ مین مع چند آدمیون کے عبد اللہ بن عکیم کے یہان گیا تو وے لوگ اندر گئے اور مین دروازہ پر باہر رہا
پھر اُنھون نے نکل کر مجھے خبر دی کہ عبد اللہ بن عکیم نے یہ حدیث بیان کی اس سے معلوم ہوا کہ عبد الرحمن نے عبد اللہ بن عکیم
سے نہین سنا بلکہ ان لوگون سے سنا جو اندر گئے تھے اور وے نہین معلوم کیسے لوگ ہین - متن مین اضطراب اسطرح کہ ترمذی کی
روایت مین ایک مہینہ پہلے وفات سے - اور احمد کی روایت مین ایک مہینہ یا دو مہینہ ہے اور بیہقی نے کہا کہ ایک روایت مین چالیس دن
پہلے اور ایک روایت مین صرف تین روز پہلے ہے - دوسری علت یہ کہ عبد اللہ بن عکیم کے صحابی ہونے مین اختلاف ہے بیہقی وغیرہ
نے کہا کہ وہ صحابی نہین ہین فعلی ہذا حدیث مرسل ہوئی - خلال رح نے کہا کہ پہلے تو امام احمد کہتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یہ آخری حکم ہی پھر بوجہ اضطراب شدید کے اسکو چھوڑ دیا - کمال رح نے کہا انصاف یہ کہ عبد اللہ بن عکیم کی حدیث نسخ مین ظاہر الدلالت
ہی ولیکن اسمین کثرت سے اضطراب ہی پھر دوسری علت یہ کہ حدیث خط و تحریر ہی اور ابن عکیم نے یہی خط پایا جیسا کہ بعض روایات مین تصریح ہی
اور اسمین شبہہ انقطاع ہی اور حدیث ابن عباس رض کی خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع ہی اور وہ سب طرح ارجح واصح ہی - اگر
کہا جاوے کہ ابن جریر نے حدیث جابر رض سے مرفوع روایت کی کہ مردار کی کسی چیز سے نفع نہ اٹھاؤ - وحدیث ابن عمر رض سے کہ
کھال سے انتفاع نہ لو - جواب یہ کہ اسناد حدیث جابر مین زمعہ لائق اعتماد نہین وحدیث ابن عمر کے اکثر راوی مجہول ہین - علاوہ برین
اہاب غیر مدبوغ ہی - اگر کہا جاوے کہ حدیث مرفوع ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے درندون کی کھالون سے نہی فرمائی جو پھاڑتے
ہین - رواہ ابو داؤد والترمذی وقال صحیح - عینی رح نے جواب دیا کہ کہا گیا ہی کہ لوگ درندون کی کھالون سے قبل دباغت کے
انتفاع لیتے تو اس سے منع کر دیا - مین کہتا ہون کہ یہ حدیث جید ہی سوائے اتنی بات کے کہ کسی قدر مبہم محتمل تاویل ہی اور ظاہر
نہین کہ نہی کس معنی کر کے واقع ہوئی شاید کہ قبل دباغت ہو لیکن چاہیے کہ پھاڑنے والے درندون مین شکاری پرندون سے
زیادہ احتیاط کیجاوے اور عینی رح نے لکھا ہی کہ ثعلب و فہد کی کھال و سمور و سنجاب وغیرہ کی کھال نماز وغیرہ مین پہننا مسلمانون
مین بلا انکار جاری ہی تو یہ اسکی طہارت کی دلیل ہی - بالجملہ معتمد عموم کل اہاب دبغ - کا ہی کہ ہر کھال بعد دبغ ہونے کے طاہر ہی اور
یہی حجت ہی امام مالک یا احمد پر جیسا کہ گذرا - وحجۃ علی الشافعی فی جلد الکلب ولیس بالکلب نجس العین - اور حجت ہی امام
شافعی رح پر دربارہ کتے کی کھال کے اور حال یہ کہ کتا نجس العین نہین ہی - ف - تو کتے کا قیاس سور پر نہین ہو سکتا - الا ترے
انہ ینتفع بہ حراسۃ واصطیادا - بھلا تم یہ نہین دیکھتے کہ کتے سے نفع لیا جاتا ہی بطریق نگہبانی کے اور شکار پکڑنے کے - ف -
پس اگر وہ نجس العین ہوتا تو کیونکر یہ روا ہوتا - بخلاف الخنزیر لانہ نجس العین اذ الہاء فی قولہ تعالی فانہ رجس منصرف الیہ
لقربہ - برخلاف سور کے کیونکہ سور نجس العین ہی اسواسطے کہ اللہ تعالی نے فرمایا فانہ رجس - تو ضمیر فانہ کی خنزیر کیطرف راجع ہی
بوجہ اسکے کہ یہی مرجع قریب ہی - ف - اور لحم کا مرجع دور ہی اور جہانتک کہ قریب مرجع ہو اور اسکی طرف رجوع جائز ہو سکتا ہو تو
وہی اولی ہی اور یہان مقام احتیاط ہی تو یہی مرجع متعین ہو کر معلوم ہوا کہ خنزیر خود پلید ہی پس اسکا گوشت پوست سبھی پلید ہوا -
رہا فیل یعنی ہاتھی تو امام محمد رح کے نزدیک وہ بھی نجس العین ہی لیکن امام مصنف رح نے اسکو نہین لیا بلکہ عموم کل اہاب مین
اسکو بھی داخل رکھا کہ بعد دباغت کے پاک ہی کیونکہ اسکے واسطے مانند خنزیر کے کوئی آیت یا حدیث اس عموم کے معارض نہین
جیسے کتے کے حق مین معارض نہین ہی - شافعی رح نے کتے کو سور پر قیاس کیا تھا تو دفع کر دیا کہ قیاس فاسد ہی سور نجس العین ہی
عینی رح نے کہا کہ شافعی رح کے نزدیک تو ہر وہ چیز جسکا گوشت نہ کھایا جاوے اسکی کھال دباغت سے پاک نہین ہوتی ہی خالی
کلب کی خصوصیت بیفائدہ ہی - ابن الہمام نے لکھا کہ عموم کل اہاب مین کتے کی کھال بھی داخل رہی کیونکہ اسکی جھوٹی چیز کا نجس
ہونا اسکو مستلزم نہین کہ وہ نجس العین ہو بلکہ گوشت جس سے یہ لعاب پیدا ہوا اسکی نجاست کو مستلزم ہی تو کھال دباغت سے
پاک ہونا چاہیے - مگر ہمارے یہان بھی اسمین دو روایتین ہین ایک روایت مین کتے کی کھال دباغت سے نہین پاک ہوتی
برین بنا کہ وہ نجس العین ہی - شیخ الاسلام نے کہا کہ یہی ظاہر المذہب ہی اور فتاوی قاضیخان مین اسپر چند فروع ہین ایک یہ کہ
کتا ایک کنوین یا پانی کے گڑھے مین گرا تو وہ نجس ہو گیا خواہ اسکا منہ پانی کو لگا ہو یا نہین - اگر کتا بھیگ گیا اور اسنے پھریری
لی کہ کسی آدمی کے کپڑے کو قدر درہم سے زائد پہونچا تو کپڑا خراب کیا - دوسری روایت یہ کہ نجس العین نہین ہی - ہدایہ مین کہا
کہ یہ حسن رح کی روایت ہی - مشائخ نے دونون روایتون کی تصحیح مین اختلاف کیا ولیکن دلیل عموم حدیث کل اہاب الخ اسی کو
مقتضی ہی کہ کتا نجس العین نہین ہی اور اسکے معارض کوئی روایت نہین جو اسکی نجاست کو موجب ہو تو واجب یہی کہ اوفق تصحیح
یہ روایت ہی کہ وہ نجس بالعین نہین پس اسکی کھال دباغت سے پاک ہو گئی اور اسکی جانماز وڈول بنایا جا سکتا ہی تمہی کلام

مترجم کہتا ہے کہ درمختار میں کہا کہ امام کے نزدیک کتا نجس العین نہیں اور اسی پر فتوی ہے اگرچہ بعض نے روایت نجس العین کی ترجیح دی کہ پس کتا
فروخت کیا جاوے و اجارہ پر دیا جاوے اور اگر وہ تلف کیا گیا تو اُسکا تاوان دلایا جاوے اور اسکی کھال کی جانماز و ڈول بنایا
جاوے اور اگر کنوئیں سے جیتا نکلا اور اُسکا منھ پانی میں نہیں لگا تو پانی ناپاک نہوگا اور اگر وہ بھیگا ہوا اور اُسنے پھریری لی تو اُسکی
چھینٹوں سے کپڑا ناپاک نہوگا اور نہ اُسکے کاٹنے سے بدن جب تک اسکی رال نہ لگے اور جو کتے کو نماز میں لیے رہا اگرچہ بڑا کتا ہو
اُسکی نماز فاسد نہیں ولیکن امام حلوائی نے شرط کی کہ اُسکا منھ اس حالت میں بندھا ہو اور کچھ اختلاف نہیں کہ کتے کا گوشت نجس
اور اُسکے بال پاک ہیں انتہی۔ اور میں کہتا ہوں کہ معارض موجود ہے اور وہ حدیث نہی عن جلود السباع التی تفترس۔ یعنی ایسے درندوں
کے جلود سے منع کیا جو پھاڑتے ہیں۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور خلاف نہیں کہ کتا انہیں درندوں میں سے ہے پس اگر تصحیح طاہر العین
کی توجیہ یہی دلیل تھی تو معارض صحیح موجود ہے اگرچہ تاویل کیجاوے پھر شکار و حراست کا اجارہ اُسکی طہارت کو مستلزم نہیں کیونکہ یہ شاید
بوجہ ضرورت ہو اور ضرورت اپنی حد تک رکھی جاتی ہے پس اُسکی کھال سے جاے نماز و ڈول بنانا جائز نہوگا اور نہ اُسکو لیے ہوے
نماز اور نہ اُسکے گرنے سے کنواں طاہر رہے البتہ ضرورت اختلاط تک جواز ہوگا جیسے ضرورت کی وجہ سے بلی کے حق میں جواز ہے مگر
ابن الہمام رح نے باختیار امام مصنف رح روایت طہارت کو لائق تصحیح رکھا اور بحر الرائق و درمختار وغیرہ میں اسی پر اعتماد کیا ہے فافہم۔
وحرمۃ الانتفاع باجزاء الآدمی لکرامتہ۔ اور آدمی کے اجزاء مانند کھال و گوشت وغیرہ سے انتفاع کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی
کرامت و احترام کے ہے۔ ف۔ نہ بوجہ نجاست کے اور ابن حزم نے اسپر اجماع نقل کیا پس حاصل یہ ہوا کہ حدیث کل اہاب
دبغ آہ۔ عام ہے مگر خنزیر کی کھال بوجہ نجس العین ہونے کے اور آدمی کی کھال بوجہ احترام کے داخل نہیں ہے۔ فخرجا عما رویناہ۔
پس یہ دونوں کھالیں خارج ہوگئیں اُس سے جو ہمنے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث کل اہاب آہ سے۔ لہذا معلوم ہوگیا کہ ہر کھال
قابل دباغت کے جب دباغت کرلی جاوے تو وہ پاک ہے سواے خنزیر نجس العین کی کھال کے اور سواے آدمی محترم العین کے کہ اُسکی
کھال وغیرہ سے انتفاع نہیں جائز ہے اگرچہ دباغت ہو۔ ثم ما یمنع النتن والفساد فہو دباغ وان کان تشمیسا او تتریبا لان
المقصود یحصل بہ فلا معنی لاشتراط غیرہ۔ پھر واضح ہو کہ جو چیز روکتی ہے بدبو ہوجانے و بگڑ جانے کو وہی دباغت ہے اگرچہ دھوپ
میں سکھلانا یا مٹی لگانا ہو کیونکہ مقصود تو اسقدر سے حاصل ہوجاتا ہے تو کچھ معنی نہیں کہ اسکے سواے دوسری چیز کی شرط کیجاوے
ف۔ جیسے نمک و پھٹکری وغیرہ۔ وما یطہر جلدہ بالدباغ یطہر بالذکاۃ۔ اور جو جانور کہ پاک ہوجاتی ہے اُسکی کھال دباغت
کرنے سے تو وہ پاک ہوجاتی ہے ذکوۃ سے۔ ف۔ یعنی ذبح سے بشرطیکہ یہ ذکوۃ ایسے شخص سے ہو جو لائق ذبح ہے پس مجوسی کا ذبح
کرنا اسکو پاک نہ کریگا اور ذبح کرنا اپنے محل میں ہو یعنی جہاں ذبح کرنا چاہیے اُسی جگہ سے ذبح کیا ہو۔ فع۔ یہی اکثر کتب میں شرط
ہے۔ المنح۔ ظاہرا یہ قید ذبح اختیاری میں ہے اور جانور مثلاً بدک گیا تو اُسکے ذبح کا جو طریقہ ہے وہ کافی ہے اسمیں محل و غیر محل
یکسان ہے۔ م۔ لانہ یعمل عمل الدباغ فی ازالۃ الرطوبات النجسۃ۔ کیونکہ ذبح کرنا دباغت کا کام دیتا ہے اس بارہ میں کہ
نجس رطوبات کو زائل کردیتا ہے۔ وکذلک یطہر لحمہ۔ اور اسی طرح ذبح کرنا اس جانور کے گوشت کو بھی پاک کرتا ہے۔ ف۔
تمام اجزاء کو پاک کرتا ہے سواے خون کے اور یہی مذہب صحیح ہے البدائع۔ اور جو کھالیں مانند سنجاب کے دار الحرب یعنی کافروں
کے دیس سے لائی جاتی ہیں اگر معلوم ہو کہ پاک چیز سے دباغت کی گئیں تو پاک ہیں اور نجس چیز سے دباغت کی گئیں تو نجس ہیں
اور اگر شک ہو تو دھونا افضل ہے۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رح نے بھی اسی طرف اشارہ کیا کہ ذبح شرعی ہونا چاہیے چنانچہ
فرمایا۔ وہو الصحیح وان لم یکن ماکولا۔ اور یہی مذہب صحیح ہے اگرچہ وہ جانور ایسا نہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی غیر ماکول
بھی پاک ہوتا ہے یہ تنبیہ ہے کہ اگر کھانے کے جانوروں میں ہو تو اس ذبح سے کھایا جاوے پس شرط ہے کہ ذبح شرعیہ ہو۔ م۔ اور
مفید میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور فائدہ خلاف یہ کہ اگر قدر درم سے زائد مثلاً ذبح کیے ہوے شیر کا گوشت نماز میں ساتھ ہو تو اس تو

نماز جائز ہی اور اگر پانی مین گر پڑے تو پاک ہی - اور دوسری روایت پر نہین اور یہی ناطفی رح کا مختار ہی - نہایہ مین کہا کہ امام مصنف نے جو روایت لی اسمین ایک طرح کا ضعف ہی اور دلیل اسمین نجاست کی ہی یعنے گوشت وچربی وغیرہ غیر ماکول کی نجس ہی اور اسی کو ہمارے محققین اصحاب ناطفی وخواہرزادہ وقاضیخان نے لیا اور خلاصہ مین ہی کہ یہی مختار ہی ع - یہی صحیح ہی الکافی - اور اسی کو شارحین نے اختیار کیا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہی اور اسکی نجاست بوجہ عین لحم کے ہی الفتح - لیکن اسپر لازم آتا ہی کہ ان جانورون کی کھال بھی پاک نہو کیونکہ اس سے نجس گوشت ملا ہی - اور انھون نے جواب دیا کہ گوشت نجس ہی پاک نہین ہوتا ولیکن کھال اسوجہ سے پاک ہو جاتی ہی کہ کھال اور گوشت کے درمیان ایک باریک کھال اور ہوتی ہی جو گوشت کی نجاست کو اوپر کی کھال سے نہین ملنے دیتی ہی نہایہ - یہ اسطرح رد کیا گیا کہ یہ بات ایک موہوم ہی اور اگر مانی جاوے تو ہم پوچھتے ہین کہ وہ جھلی پاک ہی یا نجس ہی پھر جب تم گوشت کو نجس قرار دیکر اس سے یہ جھلی متصل مانتے ہو تو پاک نہین ہو سکتی ہی تو نجس ہوئی اور اوپر کی کھال بھی اسی جھلی سے متصل ہی تو پھر بھی نجس ہوئی مگر تم نے مانا کہ کھال پاک ہی تو وہ جھلی بھی پاک ہوئی اور جھلی پاک جب ہی ہوگی کہ گوشت پاک مانو پس گوشت نجس نہوا اسی جہت سے امام مصنف نے تصحیح کی کہ گوشت پاک ہو گیا اور یہی امام مالک کا قول ہی ع - یہ توجیہ قوی ہی اور تمام رطوبات وغدود مسامات سے اسی جلد کے ساتھ ہی پس تحقیق یہ ہوئی کہ جن جانورون کا کھانا حلال نہین کیا گیا تو انکا خون سائل نجس نہ کھا گیا ہی اور لعاب اسی خون سے متولد ہی تو لعاب وجھوٹا نجس ہی برخلاف گوشت کے کہ وہ عضو دیگر ہی پس اگر جانور خود مرا کہ خون نجس اسکے گوشت سے مخلوط ہوا تو وہ نجس ہی جیسے وہ جانور جنکا گوشت کھایا جاتا ہی اور جب ذبح کرکے خون بہا دیا تو گوشت بلکہ وہ سب جانورون کا پاک ہی سوائے اتنی بات کے کہ حکم تعبدی مین اللہ تعالی نے بعض گوشت کھانے کی اجازت دی اور بعض کی نہین پس لازم نہین کہ وہ نجس ہو واللہ تعالی اعلم م - اکثر علماء کے قول پر غیر ماکول کا گوشت نہین پاک ہوتا اور اسی پر فتوی دینا چاہیے اگرچہ فیض مین لکھا کہ اسکے پاک ہونے پر فتوی دیا گیا ہی - د - ولیکن اصح والیق بفتوی یہی ہی کہ جھوٹے کے نجس ہونے پر گوشت کی نجاست کا قاعدہ بنا کر اس سے استخراج نہ کیا جاوے بلکہ گوشت نجس تو جھوٹا ضرور نجس ہی اور یہ ضرور نہین کہ جھوٹا نجس تو گوشت بھی نجس ہو اور یہ بھی لازم نہین کہ جو گوشت نہ کھایا جاوے وہ نجس ہی ہو اور فتح القدیر مین خلاصہ سے لکھا کہ اگر پرند باز ذبح کیا ہو یا چوہا یا سانپ ہو تو اسکے گوشت کو ساتھ لیے ہوے نماز جائز ہی اور یہی حکم ہر ایسے جانور کا ہی جسکا جھوٹا نجس نہو - اور اعتراض کیا کہ باز وچوہا وغیرہ کے جھوٹے نجس نہونے کا سبب انکے گوشت کی طہارت نہین بلکہ لعاب پانی مین نہین ملتا ہی بخلاف درندون کے جھوٹے کے اور بلی وچوہے وغیرہ مین بوجہ ضرورت مخالطت کے نجاست ساقط کی گئی ہی مف - اور حق یہ کہ جھوٹے ولعاب کی نجاست اس خون نجس سے ہی نہ گوشت سے پس لعاب کی نجاست گوشت کی نجاست پر دلیل نہین مگر جبکہ یہ خون اس گوشت مین مختلط رہے باین طور کہ خود مر جاوے واللہ تعالی اعلم م - اور ظہیر الدین مرغینانی رح نے لکھا کہ درندون کا گوشت ذبح کرنے سے پاک نہین ہوتا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہی یہی صحیح ہی بخلاف باز وغیرہ کے کہ انکا جھوٹا پاک ہی ع - لیکن یہ مشکل ہی اسواسطے کہ باز وغیرہ کا جھوٹا کچھ اسوجہ سے پاک نہین کہ انکا گوشت پاک ہی بلکہ انکا لعاب بوجہ چونچ کے پانی مین نہین ملتا ہی - من الفتح وعلی ہذا جو شخص درندون کا گوشت ذبح سے پاک نہین کہتا اسکو لازم کہ باز کے مانند پرندون کا گوشت بھی پاک نہ کہے ورنہ فرق مشکل ہی م - المسئلہ - وشعر المیتۃ وعظمہا طاہر - مردار کے بال واسکی ہڈی پاک ہی - ف - یعنی سوائے سور کے یہی مذہب ٹھہرا ہی - د - اور یہی حکم پٹھے وکھر وسم وسینگ وبال واون وپر وناخن وچونچ الاختیار - بلکہ ہر ایسی چیز جسمین حیات نے حلول نہین کیا ہی انمین ہمارے اصحاب مین خلاف نہین ہی - مف - جمیع اجزاء جنمین خون نہین اگر سخت ہون اور عصب یعنی پٹھے ایک روایت مین پاک وایک مین نجس ہین - مع - وقال الشافعی نجس لانہ من اجزاء المیتۃ - اور امام شافعی رح نے لکھا کہ یہ نجس ہین کیونکہ یہ مردار کے اجزاء مین سے ہین - ف - قاضی ابو الطیب شافعی نے لکھا کہ بال واون وہڈی وسم

وغیرہ میں حیات حلول کرتی ہے تو مردار کی یہ چیزیں نجس ہیں یہی مذہب مشہور ہے ع - ولنا انہ لا حیاۃ فیہما ولہذا لا یتألم بقطعہما فلا یحلہا الموت اذ الموت زوال الحیاۃ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بال وہڈی میں حیات نہیں اور اسی واسطے وہ زندگی میں انکے کاٹے جانے سے دردناک نہیں ہوتا تو انمیں موت بھی حلول نہ کریگی اسواسطے کہ موت تو حیات کا زوال ہے - ف یعنی موت ایسی چیز سے کہ اُسکے حلول کرنے سے حیات زائل ہوتی ہے اور موت ایک وجودی چیز ہے بقولہ تعالیٰ خلق الموت والحیوۃ حاصل یہ کہ اگر ناخن یا کھر کاٹے تو درد نہیں ہوتا - اور مجھے معلوم ہوگیا کہ اختلاف علمائے شافعیہ سے درحقیقت اس بات میں کہ ان چیزوں میں حیات حلول کرتی ہے یا نہیں تو شافعیہ کے نزدیک حلول کرتی ہے پس یہ چیزیں نجس ہیں اور ہمارے نزدیک نہیں تو پاک ہیں - اور منقول دلائل میں سے اول قولہ تعالیٰ ومن اصوافہا واوبارہا واشعارہا اثاثا ومتاعا الی حین - یہ اللہ تعالیٰ کا امتنان عام ہے تو نجس چیز سے نہوگا - دوم حدیث از انجملہ مولاۃ میمونہ کی مری بکری کی نسبت فرمایا - انما حرم اکلہا - خالی اسکا کھانا حرام ہے کمافی الصحیحین - اور دوسری روایت میں ہے کہ خالی تم پر اسکا گوشت حرام ہے اور تم کو اجازت دی گئی اُسکی کھال میں دارقطنی رح نے ابن عباس رضہ سے روایت کی کہ مردار میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو فقط اُسکا گوشت حرام کیا ہے رہی کھال و بال و صوف تو اُسکا مضائقہ نہیں ہے - کہا کہ عبدالجبار بن مسلم راوی ضعیف ہے - اسکا یہ جواب کہ اسکو ابن حبان نے ثقات میں لکھا ہے تو حدیث درجہ حسن سے کم نہوئی - از انجملہ ثوبان رح سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ کے واسطے ایک قلادہ اونٹ کی ہڈی کا اور دو کنگن عاج کے خریدے - رواہ ابو داؤد والطبرانی وابن عدی و محمد بن ہارون جوہری رح نے کہا کہ عاج ہاتھی دانت اور یہی عباب میں ہے - ازہری رح نے کہا کہ اس حدیث میں یہ مراد نہیں ہے بلکہ عاج سے ذبل مراد ہے وہ سلحفاۃ بحری کی پیٹھ ہے عباب میں لکھا کہ اس سے کنگن و انگوٹھیاں بنائی جاتی ہیں - امام الحرمین نے کہا کہ اگر اکول اللحم زندہ جانور کے بال یا اون و صوف تراش لے تو اجماع ہے کہ وہ پاک ہے ع - اگر مردار کی ہڈی پانی میں گرے اور اُسپر گوشت یا چکنائی ہے تو نجس کریگی ورنہ نہیں معراج الدرایہ - ط - مردار کا چستہ اور مردار کے تھنوں کا دودھ امام اعظم رح کے نزدیک پاک ہے محیط السرخسی - مذبوحہ جانور کا چستہ بالاتفاق پاک ہے سط - اگر نماز پڑھے اور اُسکی گردن میں قلادہ جسمیں کتے یا بھیڑیے کے دانت ہیں تو نماز جائز ہے اور قدر درم سے زائد سانپ کے کھال ہو تو نہیں جائز ہے اگرچہ ذبح کیے ہوئے کی ہو کیونکہ قابل دباغت نہیں ہے اور اگر زندہ سانپ ہو تو جائز ہے - سانپ کی کینچلی میں دو روایتیں اور حلوائی رح نے اشارہ کیا کہ صحیح یہ کہ پاک ہے ع - یہی اصح ہے - ت - زندہ مرغی کا انڈا اُس سے نکل کر پانی میں گرا تو کہا گیا کہ اگر خشک ہو تو کسی حال میں پانی کو فاسد نہ کریگا جب تک معلوم نہو کہ اُسپر نجاست ہے کیونکہ مخرج کی رطوبت کچھ نجس نہیں ہے لہذا فقہاء نے کہا کہ پیشاب کی راہ پاک ہے حتی کہ منی مل کر جھاڑنے سے پاک ہو جاتی ہے ذخیرہ میں ہے کہ کتے کے دانت پاک ہیں اگر خشک ہوں سخون شہید جب تک اُسکے بدن پر ہے پاک ہے اُسکے ساتھ اُسپر نماز پڑھیں اور جدا ہوا تو نجس ہے - میت کے منہ سے جو پانی بہے کہا گیا کہ نجس ہے اور سوتے آدمی کے منہ کا پانی امام اعظم و محمد کے نزدیک پاک ہے اور اسی پر فتوی ہے - نافہ مشک اصح یہ کہ ہر حال میں پاک ہے اور اگر ذبح کیے ہوئے سے نافہ نکلا تو بلا خلاف ہر حال میں پاک ہے مرارہ ہر جانور کا مانند اُسکے پیشاب کے ہے ع - شاید مرارہ سے مراد مثانہ ہو واللہ اعلم - المسئلہ - وشعر الانسان وعظمہ طاہر اور انسان کے بال و اُسکی ہڈی پاک ہے - یہی صحیح ہے ع - وقال الشافعی نجس لانہ لا ینتفع بہ ولا یجوز بیعہ - اور امام شافعی نے کہا کہ آدمی کے بال و ہڈی نجس ہے کیونکہ اُس سے انتفاع نہیں لیا جاتا اور اُسکی بیع نہیں جائز ہے - ف - مزنی رح نے شافعی رح سے روایت کی کہ انھوں نے آدمی کے بال کی نجاست سے رجوع کیا اور حلیہ میں ہے کہ اصح دو قول میں سے یہ کہ آدمی موت سے نجس نہیں ہوتا تو اُسکے بال پاک ہیں - ولنا ان حرمۃ الانتفاع والبیع لکرامتہ فلا یدل علی نجاستہ - اور ہماری دلیل کہ انتفاع و بیع کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی کرامت کے ہے تو یہ دلیل اُسکی نجاست پر نہوگی - ف - اور یہ اُسوقت ہے کہ آدمی

بال مونڈے یا کاٹے ہوں اور اگر اکھاڑے ہوں تو نجس ہونگے السراج - آدمی کی کھال اگر پانی مین پڑ جاوے یعنی قلیل مین یا اُسکا
پوست پس اگر قلیل ہو یعنی بقدر ناخن نہو جیسے پیرون کے شگاف سے گر پڑتا ہو وا مانند اسکے تو پانی کو خراب نہ کریگا اور اگر کثیر ہو بقدر
ناخن کے تو پانی خراب کریگا اور اگر ناخن گرے تو پانی خراب نہین کرتا خلاصہ - آدمی کا دانت خواہ اپنا ہو یا پرایا ہو مذہب مین پاک
ہو اور اُسکے کان مین اختلاف ہو - بدائع مین ہو کہ نجس ہو اور خانیہ مین ہو کہ نہین - د - اگر بدن سے کچھ جدا ہوا اگرچہ قدر درم سے زائد ہو
تو اُسکے ساتھ نماز اسی کی درست ہو جسکا وہ جزو ہو اور پانی مین اگر ناخن کی قدر پڑا تو وہ خراب ہوا - ط - زباد جو ایک قسم کی بلّی کا پسینا
خوشبودار اُسکے دم کے پاس جمع ہو جاتا ہو پاک ہو اور عنبر بھی پاک ہو - مل - جن جانورون کا گوشت کھایا جاوے اُنکا پیشاب
بنجاست خفیفہ نجس ہو - ت - حرام چیز سے دوا کرنا ظاہر المذہب مین منع ہو کما فی رضاع البحر اور ایک قول مین اجازت ہو جبکہ
اُسمین شفا معلوم ہو اور دوسری دوا نہ معلوم ہو جیسے پیاسے کو خوف ہلاک مین شراب پینا روا ہو اور اسی پر فتوی ہو - شلاوہ
کوزہ جو بیت کے کونہ مین اسواسطے پڑا رہتا ہو کہ اُس سے مشکی مین سے پانی نکالین تو اُس سے پینا اور وضو کرنا جائز ہو جب تک
یہ معلوم نہو کہ اسمین نجاست لگی ہو - اگر بلی کے خوف سے چوہا بھاگا اور پانی بھرے پیالہ پر گذرا تو شرح الطحاوی مین ہو کہ وہ نجس
ہو گیا کیونکہ اکثر یہی ہو کہ وہ بلی کے خوف سے پیشاب کر دیتا ہو المحیط - اور یہی مختار ہو الخلاصہ - لیکن نہر الفائق مین مجتبی سے منقول
ہو کہ فتوی اُسکے خلاف ہو یعنی نجس نہو گا کیونکہ اُسکے پیشاب کر دینے مین شک ہو - د - کنوین کے حوض پر ایک درندہ گذرا اور
آدمی کا غالب گمان ہوا کہ اُسنے اسمین سے پیا ہو تو نجس ہوا ورنہ نہین البحر - اگر صحرا مین تھوڑا پانی پایا تو اُس سے لینا وضو کرنا
جائز ہو اور اگر اُسکا ہاتھ نجس ہو اور اُسکے پاس ایسی چیز نہین جس سے بھر لیوے تو رومال کے مانند کوئی چیز ڈالے جب اِس سے
ہاتھ پر پانی بہا تو ہاتھ پاک ہو گیا التاتارخانیہ - اگر اعضاء کو رومال سے پوچھا کہ وہ کثیر ہو گیا یا اُسکے اعضاء سے پانی بقدر اکثر اُسکے
کپڑون پر ٹپکا تو اُس سے نماز جائز ہو کیونکہ آب مستعمل امام محمد کے نزدیک پاک ہو اور یہی مختار ہو اور شیخین کے نزدیک اگرچہ نجس ہو
لیکن ضرورت کی وجہ سے اُسکا اعتبار بیان ساقط ہو - البدائع - آب مستعمل کا پینا مکروہ ہو الخلاصہ - اگر آب قلیل بوجہ نجاست گرنیکے
نجس ہو گیا پس اگر اُسکے اوصاف ہر طرح سے متغیر ہو گئے تو وہ مثل پیشاب کے کسی کام مین نہ لایا جاوے ورنہ جانورون کو پلانا
اور اُس سے مٹی گارا کرنا جائز ہو ولیکن اُس مٹی سے مسجد کو نہ لیپے التاتارخانیہ - آب جاری مین پیشاب کرنا مکروہ ہو الخلاصہ -
ٹھہرے پانی مین پیشاب کرنا مکروہ ہو یہی مختار ہو التاتارخانیہ - ایک حوض مین شیرہ انگور بھرا ہو اُسمین پیشاب پڑ گیا اگر وہ دہ در دہ
ہو تو وہ خراب نہو گا اور اگر اِس سے کم ہو تو خراب ہو گا جیسے پانی کا حکم ہو الخلاصہ

فصل فی البیر - فصل کنوین کے بیان مین - چونکہ یہ بھی پانیون کے اندر داخل ہو لہذا انھین پانیون مین ذکر کیا اور چونکہ کنوون
کے احکام بہت ایسے ہین جو سابق سے بدلے ہوے ہین تو اُنکی علیحدہ فصل کر دی پس فرمایا - المسئلۃ - **واذا وقعت فی البئر
نجاسۃ نزحت** - اور جب پڑ جاوے کنوین مین کوئی نجاست یعنی سواے حیوان کے تو کنوان نزح کیا جاوے - ف -
در اصل وہ نجاست جو مانند قطرہ پیشاب یا شراب یا خون وغیرہ کے ہو اگرچہ چوہے کی دم بغیر موم لگائی ہوئی ہو وہ نزح کیجاویگی
لیکن اُسکا نزح کرنا اسی طرح کہ کنوان اُلیچا جاوے لہذا فرمایا - **وکان نزح ما فیہا من الماء طہارۃ لہا** - اور ہوگا اُلیچ دینا تمام
اُس پانی کا جو کنوین مین ہو طہارت واسطے کنوین کے - ف - یعنی نجاست اگرچہ قلیل ہو پڑ جانے پر جو کچھ پانی کنوین مین ہو
اُلیچ دینا اُسکی طہارت ہو - **باجماع السلف** - بدلیل اجماع سلف کے - ف - یعنی باجماع صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم یعنی
سلف نے کنوین کی طہارت ہونے مین اِسی پر اجماع کیا ہو کہ سب پانی نکالا جاوے - **ومسائل البئر مبنیۃ علی اتباع الآثار
دون القیاس** - اور کنوین کے مسائل اتباع آثار پر مبنی ہین نہ قیاس پر - ف - پس قیاس پر کوئی مقدار نہین نکالی جاویگی
واضح ہو کہ بئر سے مراد وہ کہ آب کثیر کی مقدار نہو یعنی وسعت طول و عرض یا دور مین دہ در دہ نہو اور معتمد قول پر عمق کا اعتبار نہیں

د- پھر اس مسئلہ کی تفریع مین ہے- فان وقعت فیہا بعرۃ او بعرتان من بعر الابل او الغنم لم تفسد الماء استحسانا- پھر اگر کوئین
مین ایک مینگنی یا دو مینگنیان اونٹ کی یا بکری کی گر پڑین تو بدلیل استحسان پانی خراب نہوگا- ف- ایک یا دو مینگنیون کی قید
اتفاقی ہے بلکہ قلیل معتبر ہے کما فی الفیض وغیرہ- د- لیکن ایک دو تک کسی نے خلاف نہین کیا- پھر عدم فساد کا قول استحسانی ہے
والقیاس ان تفسدہ لوقوع النجاسۃ فی الماء القلیل- اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایک دو سے بھی پانی گندہ ہو جاوے
کیونکہ آب قلیل مین نجاست پڑ گئی- وجہ الاستحسان ان آبار الفلوات لیست لہا رؤس حاجزۃ والمواشی تبعر حولہا
فتلقیہا الریح فیہا فجعل القلیل عفوا للضرورۃ ولا ضرورۃ فی الکثیر- استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جنگلون کے کنوون کے سرون
پر کوئی چیز روکنے والی نہین ہوتی ہے اور مواشی انکے گرد مینگنیان کرتی ہین یعنی جو پانی پلانے و دوپہر کو آرام دلانے کو وہان لائی
جاتی ہین پس ان مینگنیون کو ہوا کنوین مین ڈالتی ہے تو ضرورت کی وجہ سے قلیل کو عفو کیا گیا اور کثیر مین کوئی ضرورت نہین ہے
ف- پھر دو تک تو سب کے نزدیک قلیل ہین اور کہا گیا کہ تین ہون تو کثیر ہین اور کہا گیا کہ پانی پر جو تہائی تک چھائی ہون اور
کہا گیا کہ تہائی تک اور کہا گیا کہ اکثر تک اور کہا گیا کہ کل تک اور کہا گیا کہ کوئی ڈول بغیر مینگنی نہ نکلے- امام مصنف نے کہا- وہو
ما یستکثرہ الناظر الیہ فی المروی عن ابی حنیفۃ- اور کثیر وہ ہے کہ جسکو اسکی طرف نظر کرنے والا کثیر جانے اس قول مین جو ابو حنیفہ
سے مروی ہے- ف- کیونکہ امام ابو حنیفہ رح ایسے مسائل مین جنمین تقدیر مقدار چاہیے اسی شخص پر حوالہ کرتے ہین جسکے حق مین
پیش آوے پس اگر وہ دیکھکر کثیر جانے تو کثیر ہے- ابن الہمام نے آب کثیر کی بحث مین لکھا کہ یہ ایسے امور مین سے نہین جنمین عامی کو
مجتہد کی تقلید لازم ہو پس اگر خود کثیر جانے تو کثیر ہے اسمین کوئی تقدیر لازمی نہین ہے- وعلیہ الاعتماد- اور اسی قول پر اعتماد ہے-
ف- بدائع و قاضیخان مین بھی کہا کہ یہی صحیح ہے- اور ایک قول یہ کہ کثیر وہ کہ کوئی ڈول مینگنی سے خالی نہو اور شرح مبسوط شمس الائمہ
سرخسی مین ہے کہ یہی صحیح ہے- پھر امام سرخسی رح نے ذکر کیا کہ ظاہر الروایہ مین لید اور ٹوٹی مینگنی سے پانی خراب ہوگا مگر امام ابو یوسف
سے روایت ہے کہ قلیل عفو ہے اور یہی اوجہ ہے انتہی اور امام خواہرزادہ نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ ضرورت و بلوی کی وجہ سے پوری و ٹوٹی برابر
ہے- ف- لہذا امام مصنف رح نے فرمایا- ولا فرق بین الرطب والیابس- اور فرق نہین درمیان تر و خشک کے- ف-
یعنی اصح قول پر اگرچہ اختلاف ہے- والصحیح والمنکسر- اور نہ ثابت و ٹوٹی مین- والروث والخثی والبعر- اور نہ لید و گوبر
اور مینگنی مین ف- پس یہ سب یکسان ہین جب تک کثیر نہ سمجھے پانی خراب نہوگا- لان الضرورۃ تشمل الکل- کیونکہ ضرورت
تو سب کو شامل ہے- ف- جیسے ان کنوون کے گرد بکریان لانے کی ضرورت ہے ویسے ہی اونٹ و گھوڑے و گائین بھینسین بھی
ضرورت سے لائی جاتی ہین اور انکا گوبر و لید بھی گرتا ہے- پھر کچھ جنگلون کے کنوون کی خصوصیت نہین بلکہ جواز کا مدار ضرورت
پر ہو گیا اور کچھ عام بلوے کی بھی قید نہین بلکہ ضرورت کی علت ہے لہذا ہندیہ مین نقل کیا کہ اور کچھ فرق نہین جنگلون کے کنوون
اور شہرون یعنی آبادیون کے کنوون کے درمیان انتہین- اور یہی صحیح ہے کیونکہ ضرورت کبھی فی الجملہ شہرون مین بھی واقع ہوتی ہے
جیسے حمامات مین اور رباطات مین محیط السرخسی- وفی شاۃ تبعر فی المحلب بعرۃ او بعرتین- اور ایسی صورت مین کہ بکری
نے مینگنی کر دی محلب مین یعنی دوہنی کے برتن مین ع- یا وقت دوہنے کے م- ایک یا دو مینگنیان- قالوا ترمی البعرۃ
ویشرب اللبن لمکان الضرورۃ- مشائخ نے کہا کہ مینگنی پھینک دیجاوے اور دودھ پیا جاوے بوجہ ضرورت کے-
ف- حاصل یہ کہ بکریون کی عادت ہوتی ہے کہ وقت دوہنے کے مینگنی کرتی ہین تو اگر برتن جسمین دوہا جاتا ہے بکری نے مینگنی
کر دی تو مشائخ نے کہا کہ دودھ مین سے مینگنی نکال کے پھینکی جاوے اور دودھ پیا جاوے م- لیکن مبسوط شیخ الاسلام مین ہے
کہ یہ اسوقت کہ اسی وقت نکال پھینکی جاوے یعنی بغیر پھوٹے اور اسکا رنگ نہ رہا ہو- ع- عنایہ- د- مین کہتا ہون کہ محلب
کی یہی معنی لیے جاوین کہ وقت دوہنے کے بکری کی ایک دو مینگنی پڑ گئین- م- اور سوائے اسوقت کے عفو نہین ہے- النہر- واللہ

یعفی القلیل فی الاناء علی ما قیل لعدم الضرورة - اور عفو نہین کیجائیگی مقدار قلیل برتن کی صورت مین بنابر اسکے کہ کہا گیا
بوجہ عدم ضرورت کے - ف یعنی برتن کو ڈھنک دینا ممکن ہی تو برتن مین اگر اسقدر نجاست پڑجاوے جسکو نظر کرنے والا قلیل
کہے تو پانی نجس ہوگا اور عفو نہوگی - وعن ابی حنیفة انہ کالبئر فی حق البعرة والبعرتین - اور امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہی
کہ برتن بھی ایک دو مینگنی کے حق مین مانند کنوین کے ہی - ف ظاہر یہ کہ دودھ کی صورت مین اور اس روایت پر برتن کی
صورت مین صرف مینگنی پر مدار ہی تو لید و گوبر کو شامل نہین اور قلیل بھی ایک دو تک یا برتن کے لحاظ سے جسکو نظر کرنے والا اس
مقدار مین قلیل خیال کرے - مع - دو کی قید اتفاقی ہی کیونکہ اس سے زیادہ مین بھی یہی حکم ہی جیسا کہ فیض وغیرہ مین مذکور ہی - د
اور یہی ظاہر کلام امام مصنف رح ہی واللہ اعلم - م - اگر دودھ مین مینگنی گرے اور اُسی وقت نکالے مگر رنگ آگیا یا دیر مین نکالے
تو نہین جائز ہی الفتح - اور برتن مین قلیل عفو نہونے پر دلیل یہ کہ حدیث مین ہی کہ گھی مین چوہا مرگیا تو اگر جما ہوا ہو تو چوہا اور اُسکے
گرد کا گھی نکال پھینکو اور اگر تیلا ہو تو اُسکے پاس نہ جاؤ - ف - فان وقع فیہا خرء الحمام او العصفور لا یفسدہ - پھر اگر
کنوین مین کبوترون یا گوریون کی بیٹ گرے تو کنوین کو خراب نہین کریگی - خلافا للشافعی - اسمین شافعی رح نے ہم سے
خلاف کیا ہی یعنی نجس کہا ہی - لہ انہ استحال الی نتن وفساد فاشبہ خرء الدجاجة - امام شافعی کی دلیل یہ ہی کہ یہ بیٹ متغیر
ہو کر بدبو و فساد ہو گئی ہی تو مرغی کے بیٹ کے مشابہ ہو گئی - ف حاصل یہ کہ غذا کا اپنی حالت سے استحالہ ہونا یعنی دوسری حالت
پر ہو جانا دو طرح کا ہوتا ہی ایک یہ کہ دودھ کی شکل مین ہو کر تھنون سے نکلے اور دوم یہ کہ بیٹ کی طرح بدبو و فساد کی طرف بدلے تو یہ
مانند مرغی کے بیٹ کے نجس ہوئی اور مرغی کی بیٹ بالاتفاق نجس ہی - ولنا اجماع المسلمین علی اقتناء الحمامات فی المساجد
مع ورود الامر بتطہیرہا - اور ہماری دلیل یہ کہ مومنین یعنی صحابہ و تابعین نے مسجدون مین کبوترون کے رکھنے پر اجماع کیا
باوجودیکہ مسجدون کے پاک رکھنے کا حکم وارد ہی - ف اجماع سے مراد اجماع عملی ہی - اقتناء کوئی چیز ذخیرہ کرنا و پالنا - تو یہان
مراد یہ کہ کبوترون کو مسجد مین رہنے دیتے تھے چنانچہ مسجد الحرام مین کبوترون کا اجتماع ہوا اور علماء صحابہ رضی اللہ عنہم وغیرہم مین سے
کسی نے انکار نہین کیا حالانکہ کبوترون سے جو بیٹ ہوتی ہی اُسکو سب جانتے تھے اور مسجدون کے پاک رکھنے کا حکم حدیث عائشہ
مین وارد ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھرون مین مسجدین بنانے و اُنکے پاکیزہ و ستھرا رکھنے کا حکم دیا ہی - رواہ ابن حبان
وابو داؤد اور اسی کے مانند سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد مین ہی - اور گوریا کی بیٹ بدرجہ اولی پاک ہی - مع - والاستحالة
لا الی نتن رائحة - اور استحالہ اس بیٹ کا بدبو کی طرف نہین ہی - ف یعنی فاحش بد تر بدبو نہین ہی - الہدایہ - تو مرغی کی
بیٹ کے مانند نہین ہوئی - فاشبہ الحمأة - تو مشابہ پانی کی تہ کی سیاہ مٹی کے ہی - ف یعنی فی الجملہ بدبو ایسی ہی جیسے امام شافعی رح
کے نزدیک منی کے استحالہ مین بدبو ہوتی ہی حالانکہ امام شافعی اُسکو پاک کہتے ہین تو ایسے ہی کبوتر کی بیٹ و گوریا مین ہی - نہایہ
اور یہی حکم اصح قول مین شکاری پرندون کی بیٹ کا بھی ہی کیونکہ اُنسے بچانا مشکل بلکہ متعذر ہی - اور چوہے کے پیشاب سے
کنوان الیچنا کچھ لازم نہین یہی اصح ہی کما فی الفیض - د - مترجم کہتا ہی کہ چوہے کا پیشاب نجس ہی - م - سوئی کے ناکہ برابر چھوٹی چھوٹی چھینٹین
پیشاب کی یا نجس غبار کنوین مین گرے سے اُسکا پانی اُلیچنا لازم نہین ہی کیونکہ دونون عفو ہین - ت د - چمگادڑ کا پیشاب و اُسکی
بیٹ پانی و کپڑے کو خراب نہین کرتی ہی قاضیخان - پھر جن جانورون کا گوشت کھایا جاتا ہی اور اُنکے پیشاب مین نجاست
خفیفہ یا پاک ہونے مین اختلاف ہی اُسکا ذکر کیا بقولہ - فان بالت فیہا شاة نزح الماء کلہ عند ابی حنیفة وابی یوسف
پھر اگر کنوین مین بکری نے پیشاب کر دیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل پانی نکالا جاوے - ف تب پاک ہوگا
تو کنوین کے حق مین نجاست خفیفہ سے بھی کل نکالنا لازم ہی - وقال محمد رح لا ینزح الا اذا غلب علی الماء فیخرج من
ان یکون طہورا - اور امام محمد رح نے کہا کہ کچھ پانی نکلنا نہین واجب ہی لیکن جب یہ پیشاب پانی پر غالب ہو جاوے تو پانی

کو دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہونے سے خارج کر دیگا- ف اگرچہ خود پاک رہے تو پاک کرنے والا ہونے کے واسطے کل پانی
نکالا جاوے- پھر یہ اختلاف ایک اصل اختلافی پر مبنی ہی چنانچہ فرمایا- **واصلہ ان بول مایوکل لحمہ طاہر عند محمد ونجس عندہما**
اور اصل اس اختلاف کی یہ ہی کہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہی اُسکا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہی اور ان دونون اماموں
کے نزدیک نجس ہی- ف پس شیخین رح کے نزدیک اس سے کنوان نجس ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک نجس نہوگا- لیکن چونکہ
پیشاب آب مطلق نہین ہی تو جب وہ پانی پر غالب ہوگا تو پانی طہارت کرنے والا نہین رہیگا اور جب مساوی ہو تو احوط یہ کہ طہور
نہو- م- **لہ ان النبی علیہ السلام امر العرنیین بشرب ابوال الابل والبانہا**- امام محمد رح کی دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے عرنیون کو اونٹ کے پیشاب و دودھ پینے کا حکم کیا- ف جبکہ یہ لوگ مدینہ آکر مسلمان ہوے اور ناموافقت
آب وہوا سے بیمار پڑ گئے تھے- عرینہ بضم وفتح ایک قبیلہ ہی اور اسکی طرف نسبت تخفیفاً عرنی کہتے ہین اور جمع عرنیین ہی- اور
حدیث مین طول قصہ ہی- اس حدیث کو صحیحین وباقی چارون سنن یعنی ائمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہی- وجہ استدلال یہ ہی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے پیشاب و دودھ مین برابری کی بلکہ اول پیشاب کو پھر دودھ کو بیان فرمایا حالانکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نجاست پینے کا حکم نہین فرماتے تھے تو اگر یہ پیشاب نجس ہوتا تو اُسکے پینے کا حکم نہ فرماتے- اگر اعتراض ہو کہ شاید شفار
وضرورت کی وجہ سے یہ حکم دیا ہو تو جواب یہ کہ حرام نجس مین شفار نہین ہی چنانچہ طحاوی رح نے مرفوع روایت کی کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے خمر کے حق مین فرمایا کہ وہ دوا ہی نہ شفار- اور ابن مسعود رض سے روایت ہی کہ نہین ہی اللہ تعالی کہ نجس مین
یا جو چیز حرام کی اسمین شفار رکھے رواہ الطحاوی- مع- ابو داؤد کی حدیث ابو الدردار رضی اللہ عنہ مین ہی- ولا تتداووا بحرام
اور تم کسی حرام سے دوا مت کرو- اصل تو صحیحین مین ہی- اور شراب سے دوا کرنے کو پوچھا گیا تو فرمایا لیس بدواء ولکنہ داء
یعنی وہ دوا نہین بلکہ بیماری ہی- رواہ مسلم وابو داؤد والترمذی- ابو ہریرہ رض نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا
ہر دواے خبیث سے جیسے زہر و اُسکے مانند چیزون سے- رواہ ابو داؤد والترمذی- اور خبیث نجس کو بھی شامل ہی م- **ولہما قولہ
علیہ السلام استنزہوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ**- اور شیخین رح کی دلیل یہ حدیث ہی کہ پاکیزگی رکھو پیشاب سے
کیونکہ اکثر عذاب قبر اسی سے ہی- ف یہ دارقطنی کی روایت ابو ہریرہ رض مگر ضعیف ہی اور انس رض کی حدیث سے بجاے استنزہوا
کے تنزہوا- آیا یعنی تنزہ رکھو- لیکن محفوظ مرسل مگر ضعیف ہی اور اجود اسناد وہ ہی جو حاکم نے روایت کی کہ اکثر عذاب القبر من البول
یعنی اکثر قبر کا عذاب پیشاب سے ہی- اور طبرانی وبیہقی وغیرہ نے بھی روایت کی اور سکوت کیا- وجہ استدلال اس حدیث سے
یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استنزاہ کا حکم کیا پیشاب سے- **من غیر فصل**- بدون تفصیل کسی پیشاب کے- ف
یعنی آدمی یا جانور یا ماکول اللحم وغیرہ کی کوئی تفصیل نہین فرمائی تو مطلق پیشاب سے استنزاہ واجب آیا- علاوہ ازین البول
بالف لام سب قسم کے پیشاب کو عام ہی- واضح ہو کہ تاج الشریعہ نے اپنی شرح مین فرمایا کہ تنزہوا عن الاقذار- تو محاورہ لغت ہی
ولیکن استنزہوا تو انین لغت مین نہین پایا گیا پس اگر یہ روایت صحیح ہو تو استفعال مشارک تفعل ہوگا- عینی رح نے جواب دیا
کہ روایت حدیث مین تنزہوا- ہی جیسا کہ ہم نے بیان کیا- مع- **ولانہ یستحیل الی نتن وفساد فصار کبول مالا یوکل لحمہ**-
اور دوسری دلیل شیخین کی یہ ہی کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب مستحیل بجانب بدبو وفساد ہو جاتا ہی تو مانند ایسے جانور کے پیشاب
کے ہو گیا جسکا گوشت نہین کھایا جاتا- ف پس نجس ٹھہرا- **وتاویل ماروی انہ عرف شفاءہم وحیا**- اور تاویل اس
حدیث کی جو امام محمد رح نے روایت کی یہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرنیون کی شفار از روے وحی کے معلوم کی- ف
کہ اونٹ کے پیشاب و دودھ سے ہی لہذا حکم کیا اور اب یہ بات معلوم نہین ہو سکتی تو اب دوا بھی اس سے نہین ہو سکتی ہی-
مترجم کہتا ہی کہ اسکا جواب عینی رح نے اوپر لکھا کہ حرام مین اللہ تعالی نے شفار نہین رکھی تو نجس پینے کا حکم نہین ہو سکتا-

واضح ہو کہ تاویل بسبب ضرورت ہی اور معارضہ بسبب قوت تو کچھ شک نہین کہ حدیث عرنیین بہت صحیح و نہایت مرتبہ پر قوی ہی
کیونکہ صحاح ستہ سب اسپر مجتمع ہین اور یہی سب سے اعلیٰ درجہ صحت کا ہی اور اس سے وجہ استدلال کی قوت بھی مذکور ہو چکی۔ اب
حدیث استنزاہ البول مین اول تو ضعف ہی اور نہین تو نہایت ادنیٰ درجہ کی صحت ہی پھر وجہ استدلال اسکے عموم سے ہی وہ بھی
ضعیف حالانکہ احتمال ہی کہ خاص مراد ہو تو حدیث عرنیین اُسکے مخصص ہونا موافق اصول ہی علاوہ برین حدیث مین ہی کہ دو قبرون
کی طرف گذرے اور فرمایا کہ دونون پر عذاب ہوتا ہی مگر کسی کبیرہ گناہ سے نہین ہوتا پھر انہین سے ایک کو بیان کیا کہ کان لا یستنزہ
عن البول یعنی پیشاب سے استنزاہ نہین کرتا تھا۔ اور بعض روایات مین استتار سے یعنی پردہ نہین کرتا تھا۔ تو یہ دلیل ہی کہ پیشاب
سے اسی قسم کا استنزاہ آدمی مین مقصود ہی کیونکہ حدیث مفسر حدیث اولیٰ ہی جیسا کہ اصول مین ٹھہرا۔ اور رہی دوسری دلیل استحالہ
نتن و فساد کی تو یہ اُسی وقت کہ بدبو و فساد فاحش درجہ پر ہو جیسا کہ اوپر بیان ہوا علاوہ برین جب نص موجود ہی تو یہ قیاس
جاری نہین ہو سکتا ہی۔ ہان ایک امر البتہ وہ یہ ہی کہ یہ گروہ عرنیین ازلی بدبخت گروہ تھا کہ جب اچھا ہو گیا تو مرتد ہو کر بھاگا
اور چرواہون کی آنکھین پھوڑ کر اُنکو قتل کیا چنانچہ اصل روایت مین مصرح ہی تو ایسے نجس لوگون کے لائق بھی شاید نجس ہو جو اُنکو
دیا گیا ہو اور یہ امر اگرچہ ظاہرا قواعد شرع کے بحث مین نہین آ سکتا لیکن بر وجہ تاویل چنانچہ کتاب مین ہی۔ پھر مترجم کو معلوم ہوا کہ کافی
مین اسی طرح عرنی کافر کی دوا نجس سے ہونے کی دلیل کی ہی فالحمد للہ علی الوفاق۔ علاوہ برین یہ مقام احتیاط کا مقام ہی تو ایسے
جانور کے پیشاب مین یہی اوسط کہ وہ خفیف نجس ہی۔ یہان سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رح نے اس مسئلہ مین قول امام محمد رح کو متن مین
داخل کیا اسی وجہ سے کہ ظاہری دلیل مین قوت ہی اگرچہ مذہب واحوط وہی کہ جو شیخین رح کا قول ہی۔ یہان یہ بھی ظاہر ہوا کہ
یہ جو درالمختار مین بعض سے نقل کیا کہ چوہے کا پیشاب کنوین مین گرے تو اصح یہ کہ کچھ پانی نہ نکالا جاوے۔ یہ دلیل کی راہ سے
ضعیف ہی کیونکہ اول تو عموم پیشاب مین وہ بھی داخل ہی اس سے بھی استنزاہ واجب ہی دوم وہ ایسا جانور کہ کھایا نہین
جاتا ہی بخلاف بکری کے۔ سوم یہ کہ بدبو و فساد اسمین بڑھا ہوا ہی۔ چہارم چوہے کے پیشاب نجس ہونے مین خلاف نہین چنانچہ
بلی کے سامنے سے بھاگنے مین اگر پانی کے پیالہ پر گذرے تو بحکم غالبی اُسکے پیشاب کے احتمال سے نجس ہو جانے کا حکم شرح
طحاوی سے مذکور ہوا پس اصح یہ کہ اس حکم پر اعتماد نہ کیا جاوے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب رہا بیان اسکا کہ بھلا دوا کے
طور پر اونٹ یا بکری کا پیشاب روا ہی تو امام مصنف رح نے ذکر کیا بقولہ۔ ثم عند ابی حنیفۃ لا یحل شربہ للتداوی۔ پھر امام
ابو حنیفہ رح کے نزدیک ماکول اللحم جانور کا پیشاب واسطے دوا کرنے کے بھی پینا حلال نہین ہی۔ لانہ لا یتیقن بالشفاء فیہ
کیونکہ اسکو اس پیشاب مین شفاء کا یقین حاصل ہوتا نہین ہو سکتا۔ ف۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تو وحی سے
معلوم ہوا تھا بنا بر تاویل مذکور کے اور اب کسی کو یہ ذریعہ نہین ہی۔ فلا یعرض عن الحرمۃ۔ پس وہ حرمت سے اعراض
نہ کرے۔ ف۔ یعنی اس جزم سے کہ اُسکا پینا حرام ہی منھ نہ موڑے کیونکہ مرجع تو اطباء کا قول ہی اور اُنکا قول قطعی حجت
نہین ہی تو اعراض روا نہوا۔ یہان سے معلوم ہوا کہ درالمختار مین جو نقل کیا کہ فتویٰ اسپر ہی کہ جب حرام چیز مین شفاء معلوم ہو
اور دوسری دواء معلوم نہو تو جائز ہی یہ فتویٰ خلاف قول امام اعظم ہی۔ وعند ابی یوسف یحل للتداوی للقصۃ۔ اور امام
ابو یوسف کے نزدیک دواء کے واسطے پینا حلال ہی بدلیل قصہ عرنیین کے۔ ف۔ جواب یہ کہ عرنیین کی شفاء تو وحی سے
معلوم تھی اب اسکا علم نہین ہو سکتا مگر اتنا کہ کہا جاوے کہ غالب رائے طبیب اسکے قائم مقام ہی۔ وعند محمد یحل للتداوی
وغیرہ لطہارتہ عندہ۔ اور امام محمد رح کے نزدیک اسکا پینا بغرض دواء کرنے اور بدون اسکے بھی حلال ہی بوجہ اسکے کہ
وہ امام محمد رح کے نزدیک پاک ہی۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ آب مستعمل بھی پاک ہی مگر پینا مکروہ ہی سم۔ اور مادہ خر کا دودھ
بالاتفاق پاک ہی مگر پینا حلال نہین ہی۔ ملتقط مین ہی کہ خر مادہ کا دودھ اور بعد ذبح کے اُسکا گوشت و چربی دہڑی بالاتفاق

پاک ہی گرگروہ کھائی نہ جاوے ع۔ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا تو انکا پیشاب قطعاً چاروں اماموں و دیگر جمہور علماء
کے نزدیک نجس ہی۔ اور آدمی کا پیشاب تو ابن المنذر رنے اُسکی نجاست پر اجماع نقل کیا۔ اور داؤد ظاہری کے نزدیک صغیر بچہ کا
پیشاب پاک ہی و باقی علماء کے نزدیک صغیر و کبیر برابر ہین۔ مع۔ صغیر بچہ لڑکا ہو جب تک صرف دودھ پیتا ہو تو اُسکا پیشاب باتخریج
ظاہر حدیث چندان نجس نہیں ہی اور لڑکی ہو تو نجس ہی مگر ہمارے ظاہر مذہب مین چھوٹا و بڑا برابر ہین۔ م۔ عینی رح نے کہا کہ جب
خرما وہ کے دودھ سے بالاتفاق دوا کرنا روا نہوا باوجودیکہ بالاتفاق پاک ہی تو شراب سے بدرجۂ اولی روا نہیں کیونکہ مسلمانوں
کا اجماع ہی کہ وہ نجس ہی سواے اسکے جو قاضی ابو الطیب شافعی نے ربیعہ و داؤد ظاہری سے اُسکی طہارت نقل کی۔ نووی رح نے
کہا کہ آیت سے ظاہری دلالت اُسکی نجاست پر نہیں نکلتی ہی۔ غزالی رح نے کہا کہ سختی و تشدد کے واسطے اُسکے غلیظہ نجس ہونے کا
حکم دیا جاوے اُس پانی وغیرہ پر قیاس کر کے جسمین کتے نے منہ سے لعاب ڈالا۔ مین کہتا ہون کہ شراب کے نجس ہونے پر اجماع
منعقد ہوا ہی اور داؤد ظاہری کی مخالفت اِسمین مضر نہیں ہی اور ربیعہ رح سے اُسکی روایت صحیح نہیں ہی۔ مع۔ اب رہا بیان کنوین
مین جانور مرنے کا تو واضح ہو کہ آبی جانور بغیر خون والے کے مرنے سے پانی خراب نہیں ہوتا جیسا کہ گذرا پھر نجس کرنے والا وہی
جانور ہی جسمین خون ہی یعنی آبی نہیں کہ پانی مین رہتا اور وہین انڈے بچہ دیتا ہو تو جب خون کا جانور اِسمین مرا تو دو حال ہین
یا تو پھولنے و پھٹنے سے پہلے نکالا ہی یا بعد پھولنے یا پھٹنے کے نکالا ہی یا باہر مرا اور اِسمین ڈال دیا گیا پھر نکالا گیا اور ہر ایک کے احکام
ہین چنانچہ امام مصنف نے شروع کیا بقولہ۔ المسئلہ۔ وان ماتت فیہا فارۃ۔ اور اگر کنوین مین چوہا مرا۔ ف۔ یا باہر مرا
اور مسلم ڈالا گیا بخلاف اِسکے باہر مرا اور زخمی خون لتھڑا اسمین ڈالا گیا کیونکہ یہ بمنزلہ نجاست کے ہی کہ کل پانی اُسیجا جاوے اگرچہ
خالی چوہے کی دم ہو بغیر موم لگے۔ اور مسئلہ مذکور کا حکم اسی صورت مین کہ چوہا کنوین مین مرا۔ او عصفورۃ۔ یا کنجشک یعنی گرگرا مری
او سودانیہ۔ یا اسمین تجھنگا مرا۔ او صعوۃ۔ یا اسمین ممولا مرا۔ او سام ابرص۔ یا بڑی چھپکلی مری۔ ف۔ ظاہرا یہ گرگٹ ہی
نزح منہا عشرون دلوا۔ تو واجب ہی کہ کنوین سے دو دہائی (۲۰) بست ڈول نکالے جاوین۔ ف۔ یعنی جب بڑا ڈول ہو
الی ثلثین۔ تین دہائی (۳۰) یعنے ڈول تک یعنی جب چھوٹا ہو۔ بحسب کبر الدلو وصغرہا۔ یہ اختلاف موافق ڈول کی بڑائی و
چھوٹائی کے ہی۔ ف۔ یعنی بڑے ڈول ۲۰۔ اور چھوٹے ۳۰۔ ہین۔ و مع ہذا یہ دونون واجب ہین ولیکن آیندہ امام مصنف رح
نے تصریح کی کہ (۲۰) واجب ہین اور (۳۰) مستحب ہین۔ بالجملہ چوہے و اسکے ساتھ والے مذکور جانورون کے کنوین مین مرجانے
پر (۲۰) سے (۳۰) تک ڈول نکالے جاوین۔ یعنی بعد اخراج الفارۃ۔ یعنی چوہا وغیرہ کے نکال ڈالنے کے بعد یہ تعداد ڈولون
کی نکالی جاوے۔ ف۔ اور چوہا نکالنے سے پہلے جو ڈول نکالے انکا اعتبار نہیں ہی التبیین یہ اسوقت کہ چوہا ابھی تک پھولا
پھٹا نہو المحیط۔ اور کچھ فرق نہیں کہ چوہا کنوین مین مرے یا باہر مرکر اِسمین ڈالا جاوے اور یہی باقیون کا حکم ہی۔ البحر۔ یہ مقید ہی کہ چوہے
کے منہ سے خون نہ نکلا اور نہ وہ زخمی خون آلودہ ہو چنانچہ آویگا۔ م۔ اور اگر چوہے کی دم کاٹ کر کنوین مین ڈالی گئی تو سب پانی
نکالا جاوے۔ اور اگر کٹاو کی جگہ موم لگا ہو تو فقط اُسی قدر واجب ہی جو مسلم چوہے مین واجب ہی الجوہرہ۔ اور اگر اسمین بڑی چھچھری
گرکر مری تو بھی ایک روایت مین (۲۰) سے (۳۰) تک ہی اور سام ابرص مین (۲۰) ظاہر الروایۃ ہی قاضیخان۔ بڑا ڈول جسمین دس
رطل آوے ذکرہ الامام اسبیجابی رح اور کہا گیا کہ ایک صاع سے زیادہ ہو۔ اور اگر بڑے چرس سے ایک بار بقدر (۲۰) کے نکال دیا
تو جائز ہی۔ مع۔ پھر جب یہان قیاس کو دخل نہیں تو یہ حکم کس دلیل سے ہی امام مصنف رح نے کہا۔ لحدیث انس انہ قال فی
الفارۃ اذا ماتت فی البئر واخرجت من ساعتہ ینزح منہا عشرون دلوا۔ بدلیل قول حضرت انس رضی اللہ عنہ
کے کہ اُنھون نے ایسے چوہے کی صورت مین جو کنوین مین گرکر مرا اور اسی وقت نکالا گیا فرمایا کہ کنوین مین سے (۲۰) ڈول
نکالے جاوین۔ ف۔ مشائخ نے کہا کہ ہمارے قصور نظر سے اس روایت کا پتہ ہکو نہین ملا۔ ف۔ والعصفورۃ ونحوہا

تعادل الفارۃ فی الجثۃ فاخذت حکمہا - اور عصفورہ وا سکے مانند جانور جثہ مین چوہے کے برابر ہین تو انھون نے بھی چوہے کا
حکم پایا - ف - اعتراض ہوا کہ یہ مسائل تو آثار سلف رضہ پر مبنی ہین پھر قیاس کیونکر ہوا جواب یہ کہ جب اصل مستحکم ہوئی تو اسپر تفریع
ممکن ہے کمافی المستصفی والمختارہ اور اولی جواب یہ کہ قیاس نہین بلکہ بطریق دلالۃ النص ہے - ثم العشرون بطریق الایجاب
والثلثون بطریق الاستحباب - پھر (۲۰) ڈول نکالنا بطور ایجاب یعنی واجب ہین اور (۳۰) مستحب ہین - ف - کیونکہ
روایات مختلف ہین تو اسی طرح توفیق دی گئی - فان ماتت فیہا حمامۃ اونحوہا - پھر اگر مرا کنوین مین کبوتر یا اسکے مانند
کالدجاجۃ والسنور - جیسے مرغی وبلی - نزح منہا مابین اربعین دلوا الی ستین - تو نکالے جاوین کنوین سے (۴۰) ڈول سے
(۶۰) ڈول تک - وفی الجامع الصغیر اربعون اوخمسون - اور جامع صغیر مین امام محمد رح نے روایت کی کہ چالیس یا پچاس
ڈول - وہو الاظہر - اور یہی قول اظہر ہے - لما روی عن ابی سعید الخدری انہ قال فی الدجاجۃ اذا ماتت فی البئر نزح
منہا اربعون دلوا - کیونکہ ابو سعید خدری رضہ سے روایت ہے کہ فرمایا اس مرغی کی صورت مین جو کنوین مین مرگئی تو اسمین سے
چالیس ڈول نکالے جاوین - ف - یعنی مرغی نکال کر - ہذا البیان الایجاب - یہ مقدار (۴۰) کی واسطے بیان ایجاب کے ہے
یعنی اسقدر واجب ہین - والخمسون بطریق الاستحباب - اور پچاس ڈول کا حکم بطور استحباب ہے - ف - چونکہ استحباب کیواسطے
اصح یہ کہ دس ڈول کافی ہین تو چالیس پر دس زیادتی استحباب کو کافی ہے لہذا پچاس کی روایت اظہر ہے - ثم المعتبر فی کل بئر دلوہا
الذی یستقی بہ منہا - پھر معتبر ہر کنوین کے پاک کرنے مین اسی کنوین کا ڈول ہے یعنی جس سے اس کنوین سے پانی نکالا جاتا ہے -
ف - کیونکہ پاک کرنے مین دوسرے ڈول کی تلاش جو مشکل سے ملیگا حرج پیدا کریگا - م - وقیل دلو یسع فیہ صاع - اور ضعیف قول
یہ ہے کہ ایسا ڈول معتبر ہے جسمین ایک صاع پانی آتا ہے - ولو نزح منہا بدلو عظیم مرۃ مقدار عشرین دلوا جاز لحصول المقصود -
اور اگر کنوین مین سے بڑی چرس سے بقدر (۲۰) ڈول کے ایک ہی بار مین نکال دیا تو جائز ہے کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا - ف -
آثار جو یہان وارد ہین مختلف ہین بعض مین کل پانی نکالنا مروی ہے تو بطور اجتہاد کے مختلف صورتون پر محمول ہے کہ جب پھول پھٹ
گیا تو کل ورنہ تعداد ہے اور تلخیص یہ کہ طحاوی نے حضرت علی رضہ سے روایت کی جبکہ چوہا کنوین مین گر کر مرا فرمایا کہ کل پانی نکالا جاوے
اسنادہ صحیح اور عبد الرزاق کی روایت حضرت علی رضہ سے معلوم ہوتا ہے کہ چوہا منقطع یعنی ٹکڑے ہوگیا تھا - ابراہیم نخعی سے کلان
چوہے یا بلی مین فرمایا چالیس ڈول نکالے - اور ابن ابی شیبہ نے عطاء سے (۲۰) ڈول روایت کی - اور چوہے مین بھی بقدر
چالیس فرمایا - شعبی سے پرند و بلی وا سکے مانند مین چالیس ڈول مروی ہے شیخ تقی الدین نے امام مین کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور
طبرانی رح نے اسکو حماد بن ابی سلیمان سے مرغی کے بارہ مین روایت کیا - اور ابن ابی شیبہ رح نے حسن بصری و ابن عباس سے
چوہے کی صورت مین چالیس روایت کی - اور عبد الرزاق نے دس کے قریب بھی روایت کی تو ہمارے علماء نے (۴۰) کو لیکر
اسپر نصف بطور استحباب زیادہ کیا - منع - حسن رح نے امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ امام رح نے پانچ درجے کیے بس حلمہ یعنی
بڑی چیچڑی اور چوہے کے بچہ وا سکے مانند مین دس ڈول - اور چوہے و گرگریا وا سکے مانند مین (۲۰) ڈول - اور کبوتر و فاختہ وا سکے
مانند مین (۴۰) اور مرغی و بلی وا سکے مانند مین چالیس - اور آدمی و بکری وا سکے مانند مین کنوین کا تمام پانی نکالا جاوے یہ مبسوط
و محیط و بدائع و ینابیع مین مذکور ہے - ورشان بمنزلہ بلی کے ہے قاضیخان - جو جانور چوہے و مرغی کے درمیان ہو وہ بمنزلہ چوہے کے
ہے اور جو مرغی و بکری کے درمیان ہو وہ بمنزلہ مرغی کے ہے یہی ظاہر الروایہ ہے التاتارخانیہ - اور یون ہی ہمیشہ اسکا حکم چھوٹے کا
حکم ہوتا ہے الجوہرہ - جسقدر پانی کنوین سے نکالنا واجب ہے اگر اسقدر نہو تو جو کچھ موجود ہے نکالا جاوے پھر جب اسمین پانی آوے
تو کچھ نکالنا واجب نہین ہے - الفتح - امام ابو یوسف سے ہے کہ چار چوہے مانند ایک چوہے کے اور پانچ سے نو تک بمنزلہ مرغی کے
اور دس بمنزلہ بکری کے ہین - اور امام محمد کے نزدیک اگر دو چوہے مرغی کے قریب ہون تو چالیس ڈول نکالے جاوین - الفتح

امام محمد کے نزدیک دو چوہے ہین (۲۰) اور تین مین (۴۰) ہے ع۔ و۔ اگر دو بلیان ہون تو بالاتفاق کل پانی نکالا جاوے اور ایک
بلی کے ساتھ ایک چوہا ہو تو مثل ایک بلی گرنے کے ہے چنانچہ تجنیس مین ہے۔ الفتح۔ ظاہراً دو چوہے ہون تو بھی یہی حکم ہے۔ م۔ تین چوہے
سے پانچ تک بمنزلہ بلی کے اور چھ ہوے تو مثل بکری کے ہین یہی ظاہر مذہب ہے۔ و۔ اگر جانور زندہ نکل آوے تو چوہے مین مستحب
(۲۰) ہین اور بلی وچھوٹی ہوئی مرغی جسکی چونچ اُسکے پنجون تک پہونچتی ہے (۴۰) ڈول مستحب ہین کیونکہ ان جانورون کا جھوٹا مکروہ ہے
اور اگر مرغی چھوٹی نہو تو کچھ نہین یہ سب ظاہر الروایۃ ہے المحیط و۔ ہر مقام استحباب مین دس ڈول سے کم نہ کیا جائیگا فقہاء نے تصریح
کردی ہے۔ م۔ اگر چوہا مجروح ہو یا اسکی دم کٹی ہو یا وہ بلی سے بھاگا ہو تو سب پانی نکالا جاوے خواہ چوہا زندہ نکلے یا مرا ع ف
اور یہی حکم جب بلی کتے سے اور بکری درندہ سے بھاگی ہو کمافی الجوہرہ ولیکن نہر الفائق مین مجتبیٰ سے ہے کہ فتوی اسکے خلاف ہے کیونکہ
شک ہے۔ و۔ چونکہ غالباً یہ جانور پیشاب کرتے ہین تو غالب کو کلیہ لیکر حکم دیا اور یہی اصح ہے۔ م۔ المسئلہ۔ وان ماتت فیہا شاۃ او آدمی
او کلب نزح جمیع ما فیہا من الماء۔ اگر کنوین مین بکری یا آدمی یا کتا مرا تو جو کچھ اُسمین پانی ہے سب نکالا جاوے۔ ف۔ کتے کا
مرنا شرط نہین بلکہ اگر غوطہ کھایا اور زندہ نکلا تو سب پانی نکالا جاوے اور یون ہی ہر جانور جسکا جھوٹا نجس ہے یا مشکوک ہے یہی حکم ہے
اور اگر مکروہ ہو تو ایک روایت مین نزح مستحب ہے۔ بکری اگر زندہ نکلے تو دیکھا جاوے کہ اگر درندہ سے بھاگ کر گرے تو کل نکالا جاوے
بخلاف قول امام محمد کے۔ مج۔ اگر جانور مانند بکری کے زندہ نکلا ہو اور وہ نجس العین نہین اور نہ اُسپر نجاست اور نہ اُسے مُنہ پانی مین
ڈالا تو صحیح یہ کہ پانی نجس نہوگا۔ التبیین۔ مگر دس ڈول واسطے تسکین قلب کے مستحب ہین قاضیخان اور صحیح یہ کہ کتا نجس العین نہین ہے
التبیین۔ اسی طرح جملہ درندے جانور و پرندے شکاری جنکا گوشت نہین کھایا جاتا ہے جب زندہ نکل آوین و مُنہ نہ ڈالا ہو تو کنوان
نجس نہوگا محیط السرخسی۔ اگر مُنہ ڈال دیا تو جھوٹے کا اعتبار ہے اگر جھوٹا نجس یا مشکوک ہو تو نزح واجب التبیین۔ وصحیح یہ کہ مشکوک مین
واجب نہین۔ د۔ بلکہ جمہور کے نزدیک واجب ہے چنانچہ فتح القدیر سے آویگا۔ م۔ اور اگر مکروہ ہو تو مستحب ہے اور اگر جانور نجس العین
ہو اگرچہ مُنہ نہ ڈالے نزح واجب ہے التبیین۔ آدمی زندہ نکلا مگر محدث تھا تو چالیس ڈول اور اگر جنب تھا تو نزح۔ مج۔ کافر میت
بعد غسل کے بھی نجس ہے الظہیریۃ۔ مسلمان میت قبل غسل کے پانی خراب کرتی ہے اور بعد غسل کے نہین اور یہی مختار ہے التاتارخانیہ۔ جو
بچہ پیدا ہوا اگر رویا ہو تو بعد غسل کے مفسد نہین اور اگر نہ رویا تو ہر طرح پانی خراب ہوگا۔ اگر شہید تھوڑے پانی مین گرا تو مفسد نہین
مگر جبکہ خون بہے قاضیخان۔ لان ابن عباس۔ کیونکہ ابن عباس نے۔ وابن الزبیر۔ اور عبداللہ بن الزبیر نے۔ افتیا بنزح
الماء کلہ حین مات زنجی فی بیر زمزم۔ دونون نے فتوی دیا تمام پانی نکالنے کا جبکہ بیر زمزم مین ایک زنگی گر کر مرا تھا۔
ف۔ دارقطنی نے فتوی ابن عباس کا ابن سیرین سے مرسل وابن ابی شیبہ نے عطاء رح سے متصل روایت کیا اور اسناد صحیح ہے
اور طحاوی نے عطاء سے ابن الزبیر کا فتوی متصل روایت کیا اور وہ بھی اسناد صحیح ہے چنانچہ شیخ تقی الدین رح نے امام مین اُسکی صحت
اسناد کا اقرار کیا ہے اور کوئی جرح مسموع نہین چنانچہ ابن الہمام و عینی رح نے موضح بیان کیا ہے پس انکار مکابرہ ہے۔ اور واضح ہو کہ روایت
مین ہے کہ کنوین مین ایک چشمہ جانب رکن سے آتا تھا اور ابن الزبیر کی روایت مین جانب حجر اسود سے آتا تھا۔ لہذا بحر الرائق و نہر
وغیرہ مین کہا کہ کنوان عام ہے کہ چشمہ دار ہو یا نہو بہرحال یہ حکم کنوین سے مخصوص ہے اور اگر مٹکا ہو تو سب بہا دیا جاوے۔ د۔ اور اگر
کنوین مین نجس لکڑی یا نجس کپڑا گرا جسکا نکالنا متعذر ہے اور وہ کنوین مین غائب ہو گیا تو نزح سے جب کنوین کی طہارت کا حکم ہوا
تو بالتبع اُس لکڑی وکپڑے کی طہارت کا بھی حکم ہوا الظہیریہ۔ پھر کنوین کی طہارت کا حکم ہونے کے ساتھ ڈول و رسی و چرخی و کنوین
کا گرد اور ہاتھ پاک ہو جانے کا حکم ہے محیط السرخسی۔ اسی کے مثل آفتابہ کی دستی جبکہ آدمی کے ہاتھ مین نجاست تر ہو اور اُسنے دستی
پکڑ لی پھر ہاتھ پر پانی ڈالا تو جب تین بار سے ہاتھ پاک ہوا تو ساتھ ہی دستی بھی پاک ہو گئی اور ایسے ہی استنجا کرنے والے کا ہاتھ
ہے کہ محل کی طہارت سے ہاتھ بھی پاک ہو گیا شراب کا مٹکا جب وہ سرکہ ہو گئی تو پاک ہو گیا۔ بعض نے کہا کہ ڈول اسی کنوین کے

حق مین فقط پاک ہو نہ اورون کے حق مین جیسے شہید کا خون خود شہید کے حق مین پاک ہو۔ پھر اِن صورتون مین سے کسی صورت مین کچھ نکالنا واجب نہین ہو کیونکہ آثار مین صرف پانی نکالنا مروی ہو الفتح۔ جب ڈول ڈالنے مین آدھا ڈول نہ بھرے تو نزح پورا ہوگیا۔ اور اگر تھوڑا پانی نکال ڈالا پھر دوسرے روز کنوین مین سوت سے پانی آگیا تو جسقدر نکالنا باقی تھا اُسی قدر نکال ڈالے یہی صحیح ہو الخلاصہ۔ ۔ مسئلہ۔ فان انتفخ الحیوان فیہا۔ پھر اگر پھول گیا اسمین حیوان۔ ف۔ خواہ چوہا ہو یا بکری و آدمی ہو۔ او تفسخ یا پھٹ کر پاشیدہ ہوگیا۔ ف۔ یون ہی اگر اِسکے بال گر گئے۔ ۔ نزح جمیع ما فیہا۔ تو نکال ڈالا جاوے تمام پانی جو اسمین موجود ہو۔ ف۔ یعنی گرنے کے وقت جسقدر رہو۔ ابن کمال پاشا۔ صغر الحیوان اوکبر لانتشار البلۃ فی اجزاء الماء۔ خواہ جانور صغیر ہو یا کبیر ہو کیونکہ نجس تری تمام اجزاے آب مین پھیل گئی ہو۔ ف۔ ابن الہمام رح نے اِس مقام پر لکھا کہ یہ حکم اسوقت ہوا کہ جانور اسمین مر گیا خواہ اِسی وقت نکالا گیا یا پھول پھٹ گیا ہو۔ اور اگر زندہ نکالیں اگر نجس العین یا اُسکے بدن پر نجاست ہو جو معلوم ہو تو سب پانی نکالا جاوے اور نجاست معلوم اسواسطے کہا کہ فقہا رنے گاے و بکری وغیرہ مین کہا کہ زندہ نکلے تو کچھ نزح واجب نہین ہو حالانکہ ظاہر یہ کہ پیشاب اُسکی رانون پر لگا رہتا ہو ولیکن محتمل ہو کہ گرنے سے پہلے ساقط ہوگئی ہو۔ اور اگر نجس العین نہین بلکہ فقط اِسکا جھوٹا نجس یا مکروہ یا مشکوک ہو پس اگر اُسنے مُنہ پانی مین نہین ڈالا تو مضائقہ نہین ہو اور اگر مُنہ ڈالا تو نجس مین کل نکالین اور یون ہی فقہاء کے کلمات درصورت مشکوک کے باہم متغایر ہین کہ کل نکالا جاوے۔ اور مشکوک کے طہور ہونے کا حکم نہین تو کل نکالا جاوے بخلاف مکروہ کے کہ اُسکی طہوریت سلب نہین ہو لہذا دس ڈول اسمین نکالنا مستحب ہو اور کہا گیا کہ (۲۰) براہ احتیاط و لیکن مصنف رح نے تجنیس مین کہا کہ مشکوک مین کل نکالنا واجب اِسوجہ سے کہ احتیاطاً اُسکے نجس ہونے کا حکم دیا گیا ہو اور کہا کہ حسن رح نے بواسطۂ ابن ابی مالک کے ابو یوسف سے روایت کی کہ گدھے کا پسینا گرنے سے پانی نجس ہو جائیگا ولیکن یہ حکم ظاہر الروایۃ کے خلاف ہو انتہی کلامہ۔ اور اگر ایسی ہڈی گرے جسپر چکنائی یا گوشت ہو تو کل پانی نکالا جاوے اور فقہاء نے کہا کہ اگر کوئی ہڈی نجاست آلودہ ہو کر کنوین مین گرے اور اُسکا نکالنا متعذر ہو تو سب پانی نکالنے پر وہ بھی پاک ہو جائیگی اور یہ بمنزلہ ہڈی دھونے کے ہوگیا۔ اگر امیث کو نجاست پہونچی پھر وہ پانی مین گری تو تمام پانی نکال ڈالنا سب کے واسطے طہارت ہو۔ وان کانت البئر معینۃ بحیث لا یمکن نزحہا اخرجوا مقدار ما کان فیہا من الماء۔ اور اگر کنوان چشمہ دار ہو اِس صفت سے کہ اُسکا سب پانی نکال ڈالنا ممکن نہو تو اسمین جسقدر پانی وقت گرنے کے موجود ہو وہ نکال ڈالین۔ وطریق معرفتہ ان تحفر حفرۃ مثل موضع الماء من البئر ویصب فیہا ما ینزح منہا الی ان تمتلی۔ اور موجودہ مقدار پانی نکل جانے کی شناخت کا طریقہ ایک یہ ہو کہ کنوین مین جہانتک پانی ہو اُسکے مثل ایک گڑھا کھودا جاوے اور جو پانی کنوین سے نکلتا جاوے وہ اُسمین ڈالا جاوے یہانتک کہ وہ گڑھا بھر جاوے۔ ف۔ یہ گڑھا کنوین کا وہ دور رکھتا ہو جہان پانی ہی اور عمق اِسی قدر ہو جسقدر اندازے پانی ہونیکے گز سی یا بھاری پتھر باندھکر رسی سے پانی کا اندازہ کرلین۔ او ترسل فیہا قصبۃ و یجعل لمبلغ الماء علامۃ۔ یا یہ طریقہ ہو کہ کنوین مین ایک نرکل ڈالا جاوے اور پانی جہانتک پہونچا وہان نشان کردیا جاوے۔ ف۔ یا رسی کا سرا بھاری پتھر باندھکر لٹکایا جاوے جب وہ تہ پر بیٹھ جاوے تو کھینچکر دیکھین کہ پانی رسی مین کہانتک پہونچا وہان داغ کردین۔ ثم ینزح منہا عشر دلاء۔ پھر کنوین مین سے دس ڈول نکال کر پھینکدین۔ ف۔ تو پانی کچھ کم ہوا۔ ثم تعاد القصبۃ فینظر کم انتقص پھر وہ نرکل دوبارہ کنوین مین ڈالکر دیکھا جاوے کہ کتنا پانی گھٹا۔ ف۔ یا دوسری رسی بطور اول کے لٹکا کر جہانتک بھیگی ہو اُسکو اول رسی سے ملاکر ناپلین اور دیکھین کہ پانی کسقدر کم ہوا۔ تو جسقدر رکمی نرکل یا رسی مین معلوم ہو اُس سے ظاہر ہو جائیگا فرض کرو کہ چار انگل گھٹا تو معلوم ہوا کہ ہر چار انگل کے واسطے دس ڈول ہین اور ناپنے سے مثلاً معلوم ہوے کہ کل (۱۲۴) انگل ہین تو ہر چار انگل کے حصہ اِسمین (۳۱) ہوے اور ہر چار کے واسطے دس ڈول ہین تو (۳۱) دفعہ دس دس ڈول نکالے جاوین

سوا سے دس کمی کے کہ ایک مرتبہ چھوڑ دین - فینزح لکل قدر منہا عشر دلاء - پس نکال ڈالا جاوے اِس شمار کے ہر قدر کے لیے دس ڈول - ف - پس معلوم ہو گیا کہ جسقدر پانی وقت نزح شروع کرنے کے موجود تھا سب نکل گیا عینی - د - وہذا ان عن ابی یوسف - اور یہ دونون طریقہ ابو یوسف رح سے مروی ہین - ف - دوسرا طریقہ بہ نسبت اول کے اچھا ہی - وعن محمد رح نزح مائتا دلو الی ثلث مائة فکانہ بنی قولہ علی ما شاہد فی بلدہ - اور امام محمد رح سے روایت ہی کہ کنوین مین سے دوسو سے تین سو تک ڈول نکالے جاوین پس شاید کہ امام محمد نے جو اپنے شہر مین کنوون کا اندازہ دیکھا اُسی پر اپنا قول مبنی کیا ہی - ف - اسمین اشارہ ہی کہ یہ اندازہ ہر جگہ ٹھیک ہونا ضرور نہین کیونکہ جہان کثرت سے پانی ہو تو اُسی تعداد مین کل پانی نہین نکلیگا - و مختار مین ہی کہ کہا گیا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے اور یہ آسان ہی - وعن ابی حنیفة فی الجامع الصغیر فی مثلہ نیزح حتی یغلبہم الماء اور جامع صغیر مین امام ابو حنیفہ سے ایسے چشمہ دار کنوین کے نجس ہونے مین روایت ہی کہ یہانتک پانی نکالین کہ پانی اُنپر غالب آجاوے ف - یعنی پانی اُنکو تھکا کر مغلوب کر دے - ولم یقدر الغلبة بشئ کما ہو دابہ - اور غلبہ کی کوئی مقدار کسی چیز سے نہین مقرر کی جیسا کہ امام ابو حنیفہ رح کا دستور ہی - ف - کہ وہ ایسی صورتون مین اُسی کی راے پر چھوڑتے ہین جو ایسے واقعہ مین مبتلا ہو - اور مراد واللہ اعلم یہ ہی کہ اپنی راے سے یہانتک نکالین کہ پاکی کا گمان غالب ہو جاوے اور اگر یہ نوبت ہو پہنچے کہ نکالتے نکالتے تھک جاوین اور پانی جوش مین ہو تو اُنکا مغلوب ہو جانا اُسکے لیے طہارت ہو گیا ولیکن یہ ایک نوع کی تقدیر ہی مگر آنکہ عاجزی تکلیف کو ساقط کرتی ہی اور یہی مختار ہی - البقالی - طحاوی رح نے اپنی اسناد کے ساتھ حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب کنوین مین جانور گرے تو اُسکو الچ یہانتک کہ تجھپر پانی غالب آجاوے - اور ابن ابی شیبہ رح نے اپنی اسناد سے حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب چوہا کنوین مین گرے یعنی مر جاوے تو فرمایا کہ پانی نکالین یہانتک کہ اُنپر پانی غالب ہو جاوے - عینی رح نے لکھا کہ غلبہ غیر مقدر ہونا یہی ظاہر الروایہ ہی - قاضیخان نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رح سے صحیح روایت یہ کہ آدمی عاجز ہو جاوے - اور امام اسبیجابی رح نے مغلوب ہونے کی یہ تفسیر کی کہ دوسو یا تین سو ڈول نکالے چنانچہ محیط و فتاوی قاضیخان مین مذکور ہی - مع - وقیل یوخذ بقول رجلین - یعنی عدلین - لہما بصارة فی امر الماء - اور کہا گیا دو مرد عادل کا قول لیا جاوے جنکو پانی کے معاملہ مین بصارت ہو - ف - اگر وہ کہین کہ اسمین دوسو ڈول ہین تو اُسی قدر اور اگر کہین کہ چار سو ڈول پانی ہی تو یہ مقدار نکال دین - وہذا اشبہ بالفقہ - اور یہی قول اشبہ بفقہ ہی - ف - تو اِسی قول پر فتوی ہو گا لہذا در المختار مین نقل کیا کہ قیل بہ یفتی - یعنی کہا گیا کہ اِسی پر فتوی دیا جاوے - پس یہان دو قول مصحح ہین اول دوسو سے تین سو تک اور دوم یہ قول ہی اور ہندیہ مین لکھا کہ قول اول زیادہ آسان ہی کذا فی الاختیار - اور قول دوم جسکو امام مصنف رح نے اشبہ بالفقہ کہا ہی اِسکو شرح مبسوط امام سرخسی وکافی وتبیین سے اصح نقل کیا ہی پھر منجملہ مسائل کے یہان یہ ہی کہ ایک کنوین سے (۲۰) ڈول نکالنا واجب ہوئے پس پہلا ڈول نکال کر اُسکا پانی دوسرے پاک کنوین مین ڈالا تو دوسرے مین سے بھی (۲۰) نکالنا واجب ہین اور اصل اِسمین یہ ہی کہ دوسرا کنوان بھی اِسی قدر سے پاک ہو گا جس قدر سے پہلا کنوان پاک ہوتا جبکہ اسمین پہلا ڈول نکالا موجود تھا اور اگر دوسرا ڈول نکال کر دوسرے کنوین مین ڈالا ہو تو دوسرا کنوان (۱۹) سے پاک ہو گا اور اگر دسوان ڈول ڈالا تو گیارہ سے پاک ہو گا یہی اصح ہی البدائع - اور اگر چوہا اول کنوین سے نکالکر دوسرے مین ڈالا تو اُسمین سے چوہا نکال کر (۲۰) نکالنا واجب ہین السراج - اگر ایک سے (۲۰) نکالنا اور دوسرے سے (۴۰) نکالنا واجب ہون اور ایک کے دوسرے مین ڈالے گئے تو چالیس نکالنا واجب ہونگے - اصل یہ ہی کہ دونون مین سے جسقدر نکالنا واجب ہی اگر برابر ہو تو تداخل ہو کر اُسی قدر واجب رہیگا اور اگر کوئی کم وبیش ہو تو کثیر مین قلیل داخل ہو جائیگا - وعلی ہذا اگر ایک سے (۲۰) اور دوم سے (۴۰) واجب ہون اور دونون کے ڈول یعنی سب ساٹھ نکال کر تیسرے پاک مین ڈالے گئے تو اسمین سے

ٹرنت (۴۰) نکالنا واجب ہونگے من البدائع۔ پانی کے مٹکے مین چوہا مرا وہ سب پانی کنوئین مین ڈال دیا گیا تو امام محمد رح نے
لما کہ جسقدر ڈالا گیا اُسکو نکالین اور بیس ڈول نکالین جو زیادہ ہو وہی واجب ہوا اور یہی اصح ہے محیط السرخسی۔ اور فتاوی مین ہے
کہ اگر اُس مٹکے مین سے ایک قطرہ کنوئین مین ڈالا تو (۲۰) واجب ہونگے السراج۔ اور اگر چوہا مٹکے مین پھول کر پھٹ چکا پھر ایکا
قطرہ کنوئین مین ڈالا تو سب پانی نکالا جاوے خزانۃ المفتیین۔ پانی کے کنوئین کے پاس اگرچہ بچے نجس یا کنوان نجس ہو تو جبتک
رنگ و بو و مزہ مین سے کوئی متغیر ہو پانی کا کنوان پاک ہے مغ۔ اگرچہ گز بھر فرق ہو۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی جسمین جانور مرا اُسکے نجس نجاست
متعلقہ کا حکم دیا جاوے۔ ت (مسئلہ) وان وجدوا فی البئر فارۃ او غیرہا ولا یدری متی وقعت ولم تنتفخ اعادوا
صلوۃ یوم ولیلۃ اذا کانوا توضؤا منہا۔ اور اگر لوگون نے کنوئین مین چوہا پایا اور جانور مرا پایا اور یہ دریافت نہین ہوتا
کہ کب گرا ہے اور وہ ہنوز پھولا نہین تو یہ لوگ اپنے ایک رات و دن کی نمازین اعادہ کرین جبکہ اسی پانی سے وضو کرکے پڑھی
ہون۔ وغسلوا کل شیء اصابہ ماؤہا۔ اور دھوڈالین ہر چیز جسکو اس کنوئین کا پانی پہونچا ہو۔ ف۔ جیسے برتن وغیرہ کو
اسطرح دھووین جسطرح اُسکے پاک کرنے کا حکم آویگا۔ غرضکہ ہر چیز جسکو یہ نجس پانی لگا اسکو جسطرح وہ پاک ہوتی ہے پاک کرین
وان کانت قد انتفخت او تفسخت اعادوا صلوۃ ثلثۃ ایام ولیالیہا۔ اور اگر وہ جانور اس حالت مین ملا کہ پھول گیا
یا اُس سے جڑھکر پاش پاش پھٹ گیا تو تین رات و دن کی نمازین اعادہ کرین۔ ف جسوقت سے پایا اُس سے پہلے کے
تین دن و اُنکی راتین شمار کرین۔ وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ حکم مذکور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے ف مگر ظاہر الروایۃ
مین مذکور نہین بلکہ فقط حسن بن زیاد نے امام اعظم رح سے روایت کیا ہے کما فی البدائع۔ اور پھول جانا ذکر کرکے پھٹ جانا بھی اسلئے
بڑھایا کہ پھٹ جانے کی مدت اگرچہ پھولنے سے زیادہ ضرور ہے لیکن تین رات دن سے زیادہ کا اعادہ واجب نہین ہے۔ مع
اور یہ حکم مذکور بدلیل استحسان ہے۔ وقالا۔ اور صاحبین نے بدلیل قیاس یون کہا کہ لیس علیہم اعادۃ شیء حتی یتحققوا متی
وقعت۔ ان لوگون پر کچھ اعادہ واجب نہین یہانتک کہ اُنکو متحقق ہو کہ یہ کب گرا ہے۔ ف پس اگر معلوم ہو گیا کسی
دلیل سے تو اُسی وقت سے اُسکے نجس ہونے اور اعادہ نماز وغیرہ کے احکام جاری ہونگے اگرچہ زیادہ دن ہون اور اگر کچھ متحقق نہوا
صرف گمان ہوا تو کچھ نہین ہے اور ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا ابھی گرا مثلاً چیل ایسے سڑے ہوے چوہے کو لیکر اُدھر سے اُڑی اور وہ
چھوٹ کر کنوئین مین گر پڑا ہے تو اگلے وقت تک نماز ٹھیک رہی کیونکہ ان لوگون نے برابر اسکو پاک یقین کیا اور وضو کرکے نماز
پڑھی ہے تو اب ایسی محتمل بات سے وہ نہ ٹوٹیگا۔ لان الیقین لا تزول بالشک۔ کیونکہ یقین کا زوال شک سے نہین ہوتا
ف کیونکہ یقین جو اُسکی طہارت کا اول زمانہ مین تھا وہ اِسوقت کے واسطے اب کے واقعہ کی وجہ سے شک کرکے زائل نہوگا
بلکہ اُسی وقت کے واسطے کوئی یقین حاصل ہو مثلاً متحقق ہو کہ فلان وقت سے گرا تو زائل ہو سکتا ہے۔ وصار کمن رای فی ثوبہ
نجاسۃ ولا یدری متی اصابتہ۔ اور یہ واقعہ ایسا ہو گیا جیسے ایک نے اپنے کپڑے مین نجاست دیکھی اور یہ اُسکو دریافت
نہین کہ کب یہ نجاست اِسکو لگ گئی ہے۔ ف تو اِس صورت مین جب تک متحقق نہو یہی قرار دیا جائیگا کہ اب ہی لگی ہے اور
اصح قول مین اِسپر اعادہ کچھ واجب نہین ہے۔ کما ذکرہ الحاکم الشہید بدائع وغ۔ کہا گیا کہ اسی قول پر فتوی دیا جاوے الد
اور نہایۃ البیان مین ہے کہ امام کا قول احوط ہے اور صاحبین کا قول زیادہ آسان ہے اور فتاوی عتابیہ مین کہا کہ یہی مختار ہے اور قاسم
بن قطلوبغا رح نے اِسکو رد کر دیا کہ اکثر کتب کے مخالف ہے جبکہ امام کی دلیل مرجح ہوتی النہر۔ جانور جبکہ نہین پھولا تو ایک رات
و دن سے ناپاکی صرف وضو و غسل کے حق مین ہے اور اُس پانی سے جو طعام گوندھا گیا وہ کتون کو کھلا دیا جاوے۔ اور سوا
اسکے اور باتون مین جیسے کپڑا دھونا تو فی الحال اُسکی نجاست کا حکم دیا جاوے پھر وضو و غسل مین ایک رات دن کا اور
کپڑے مین اُسی وقت کا اعتبار پانی نجس ہونے کا بھی جب ہے کہ اُسنے حدث کی وجہ سے طہارت کی ہو یا کپڑا کسی حقیقی

نجاست سے دھویا ہو اور اگر بدون حدث کے وضو یا غسل کیا اور بدون نجاست کے کپڑا دھویا ہو تو بالاجماع اُسپر کچھ اعادہ نماز کا یا کپڑا دھونے کا لازم نہیں ہے الدر من الجوہرہ۔ اگر اُسکے کرنے کا وقت متحقق ہو تو بالاجماع اُسی وقت سے اعادہ واجب ہے۔ جو آنا اس پانی سے گوندھا گیا تو استحساناً درصورتیکہ وہ پھولا پھٹا ہے تو شروع تین روز سے اُسکا خمیر نہ کھایا جاوے اور درصورتیکہ نہیں پھٹا ہے تو ایک رات دن سے نہ کھایا جاوے اِسی کو امام ابو حنیفہ نے لیا ہے المحیط۔ ولابی حنیفۃ ان للموت سببا ظاہرا وہو الوقوع فی الماء فیحال علیہ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ موت کے لیے ایک سبب ظاہری ہے اور وہ پانی مین گرنا تو اِسی سبب پر احالہ کیا جائیگا۔ ف یعنی جب مسبب مخفی ہو تو ظاہری سبب پر احالہ کرنا واجب ہوتا ہے اور پانی مین ہونا تو متحقق ہو گیا اور یہ موت کا ظاہری سبب ہے اور نفس الامر مین اِسکا مرنا مخفی ہے تو سبب ظاہری کا اعتبار کر کے وہ پانی ہی مین مرا ہے واجب ہوا۔ ف۔ حاصل یہ کہ پانی اُسکی موت کا ظاہری موجود ہے تو اِس یقین کو چھوڑ کر اِس احتمال کیطرف کہ شاید اور سبب سے مر کر پانی مین آیا ہو ظاہر سے اعراض ہے۔ الا ان الانتفاخ دلیل التقادم فیقدر بالثلث۔ لیکن بات یہ ہے کہ اُسکا پھول جانا اِس امر کی دلیل ہے کہ دیر گذری اور ادنی مقدار تین روز قطعی ہے تو اُسکی مقدار مدت تین روز قرار دی۔ وعدم الانتفاخ والتفسخ دلیل قرب العہد فقدرناہ بیوم ولیلۃ لان ما دون ذلک ساعات لا یمکن ضبطہا۔ اور پھولنا و پھٹنا جس صورت مین نہ پایا گیا تو یہ دلیل نزدیکی زمانہ کی ہے پس ہمنے اُسکی مقدار ایک رات دن مقرر کی کیونکہ اِس سے کم تو ساعتین ہین جنکا ضبط ممکن نہین ہے۔ ف اور یہ جو تم نے کپڑے مین نجاست لگ جانے کا مسئلہ ذکر کر کے اُسپر قیاس کیا تھا تو امام مصنف رح نے دو جواب دیے اول تو وہ بھی اتفاقی نہین ہے چنانچہ کہا۔ واما مسئلۃ النجاسۃ فقد قال المعلی ہی علی الخلاف۔ اور رہا مسئلہ کپڑے کی نجاست کا تو وہ اتفاقی نہین چنانچہ معلی بن منصور فقیہ محدث ثقہ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ بھی اختلاف پر ہے۔ ف یعنی اِسمین بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ فیقدر بالثلث فی البالی وبیوم ولیلۃ فی الطری۔ تو کہنہ نجاست لگی ہوئی مین تین رات دن کی مقدار سے اور تازہ نجاست مین ایک رات دن سے مقدار مقرر کیجائیگی۔ ف حتی کہ اِسی نجس کپڑے سے نمازین پڑھی ہون تو اعادہ کرے بقول امام رح۔ ولو سلم۔ اور اگر مان لیا جاوے کہ اِسمین اختلاف نہین ہے۔ فالثوب بمرأی عینہ۔ تو کپڑا اُسکی نظر گاہ مین ہے۔ ف اگر پہلے سے لگتی تو کبھی تو دیکھ لی ہوتی تو دلیل ہے کہ ابھی لگی ہے۔ والبئر غائبۃ عن بصرہ۔ اور کنواں اُسکی نظر سے غائب ہے۔ ف اِسمین اِسکو ابھی گرنا معلوم نہین بلکہ جب نکلی تو معلوم ہوا۔ فیفترقان۔ تو دونون صورتون مین افتراق ہو گیا۔ ف پس وہ مسئلہ اِس مسئلہ پر قیاس نہین ہو سکتا کیونکہ قیاس مع الفارق درست نہین ہے۔ واضح ہو کہ ابن رستم نے نوادر مین ذکر کیا کہ جسنے اپنے کپڑے پر منی پائی تو سب سے پچھلی نیند کے وقت سے اعادہ کرے کیونکہ اِس سے پہلے مین شک ہے کمافی المحیط والبدائع۔ اور خون ہو تو اعادہ نہین حتی کہ یقین ہو کیونکہ وہ راہ مین لگ جاتا ہے بخلاف منی کے کمافی المحیط۔ اور اگر جبہ کھولا اور اُسمین خشک چوہا نکلا اور معلوم نہین کب سے آیا پس اگر جبہ مین سوراخ نہو تو جب سے اُسمین روئی وغیرہ بھری ہے تب سے اعادہ کرے اور اگر چھید ہو تو تین رات دن جیسے کنوین کے مسئلہ مین ہے کمافی البدائع۔ مع شخص غیر کے کنوین کا پانی نکال ڈالا پس وہ خشک ہو گیا تو نزح کرنے والے پر کچھ واجب نہین ہے کیونکہ مالک اُسکے پانی کا مالک نہ تھا اور اگر ایسا فعل کسی کے بھرے مشکہ کے ساتھ کیا تو اُسپر لازم ہے کہ اُسکے واسطے بھر دے کیونکہ مالک اُسکے پانی کا مالک تھا۔ اگر کنواں نجس ہو گیا اُسنے پانی جاری کر دیا مثلاً بایں طور کہ اُسکا منفذ بنا دیا جس سے پانی نکلنے لگا حتی کہ تھوڑا پانی نکل گیا تو کنواں پاک ہو گیا کیونکہ سبب طہارت پایا گیا اور وہ پانی جاری ہو جانا تھا ایسا ہو گیا کہ حوض نجس ہو گیا اور اِسمین پانی جاری کیا حتی کہ ایک طرف سے بھرا اور دوسری طرف سے خارج ہوا تو خارج ہوتے ہی پاک ہو گیا الفتح۔ کنوین سے پانی خارج ہونا جاری ہو کر بذریعہ نل وغیرہ ممکن ہے اھ اگر کنوین کا ڈول رکیہ و بغیر سوت کے گڑھے کو ہو تو زیادہ ظاہر ہے م۔ رکیہ مثل کنوین کے ہے۔ د۔ رکیہ وہ گڈھا جسمین چڑوا ہے کنوین سے پانی نکال کر بھر رکھتے ہین تا کہ آسانی ہو۔ م۔ مشکا جسکا آدھے سے زیادہ زمین مین

گرا ہو وہ کنوین کے حکم مین ہی وعلی ہذا پانی مجتمع ہونے کے گڑھے اور بڑی شمور سے کنوین کے مانند ڈول نکالے جاوین۔ اگر ہر ڈول مین اکثر بھرا اگرچہ کچھ خالی رہگیا ہو تو وہ پورا ڈول شمار ہونے کو کافی ہی جسقدر نکالنا واجب تھا اگر اسقدر زمین کے اندر جذب ہوگیا تو کافی ہی یعنی کنوان پاک ہوگیا۔ و۔ اگر تہ زمین خشک ہوئی ہو تو پھر پانی آنے سے ناپاک نہوگا اور اگر تہ سے خشک نہوا تو اصح یہ ہی کہ پھر پانی آنے سے ناپاک ہوجائیگا۔ البحر۔

فصل۔ فی الآسار وغیرہا۔ یہ فصل آسار وغیرہ کے بیان مین ہی۔ ف۔ آسار جمع سور کی بمعنی بچا ہوا کھانا پانی وغیرہ جو عرف مین جھوٹا کہلاتا ہی۔ اور اصل حکم کا تعلق لعاب سے ہی ولیکن کبھی جھوٹے مین لعاب ظاہر نہین ہوتا مثلا پانی پیا مگر جھوٹا ہونا معلوم ہی لہذا آسار پر مدار رکھا۔ اور ابن الہمام رح نے کہا کہ مجاورت کی وجہ سے لعاب پر سور کا اطلاق کیا ہی۔ م۔ پھر امام مصنف رح نے آسار بلفظ جمع اسواسطے ذکر کیا کہ اسکے اقسام ہین چنانچہ مبسوط ومحیط وینابیع وبدائع وتحفہ مین کہا کہ ہمارے نزدیک آسار چار قسم کے ہین اور امام اسبیجابی نے کہا کہ پانچ قسم ہین۔ اول جسکی طہارت پر بغیر کراہت کے اتفاق ہی جیسے بنی آدم کا جھوٹا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ حائضہ ہو یا جنب ہو مگر کسی عارضی نجاست شراب خواری وغیرہ سے۔ اور جیسے ماکول اللحم جانور اور جسمین خون نہو جبکہ منہ پاک ہو قسم دوم سور کا جھوٹا کہ باتفاق نجس ہی۔ قسم سوم نجس اور وہ درندہ جانورون سوائے پرندون کا جھوٹا۔ قسم چہارم مکروہ وہ ہر کا جھوٹا۔ قسم پنجم مشکوک جیسے گدھے وخچر کا جھوٹا۔ مع۔ عرق۔ یعنی پسینا۔ المسئلہ وعرق کل شیء معتبر بسورہ۔ اور عرق یعنی پسینا ہر جاندار کا اعتبار کیا گیا اسکے سور یعنی جھوٹے کے ساتھ۔ ف۔ اور مراد لعاب ہی ولیکن اوپر گذرا کہ بوجہ مخفی ہونے کے مدار جھوٹے بچے ہوے پر ہی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ پسینے کے مسائل مین تفصیل کی ضرورت نہین بلکہ لعاب کی تفصیل کر دیجاوے تو اسی پر عرق کا قیاس کر لیا جاوے۔ اعتراض کیا گیا کہ گدھے کا جھوٹا مشکوک ہی حالانکہ اسکا پسینا پاک ہی تو قیاس کہان ہوا جواب یہ کہ پاک ہونے مین مشکوک نہین بلکہ شک اسمین ہی کہ اسکا جھوٹا پانی اس لائق رہتا ہی کہ اس سے طہارت کیجاوے یا نہین اور اسپر اتفاق ہی کہ وہ پاک ہی تو عرق بھی پاک ہوا مع۔ وعلی ہذا اگر گدھے کا عرق پانی مین گرا تو پاک رہا مگر مشکوک ہی کہ وہ پاک کرنے والا رہا کہ نہین۔ بالجملہ یہ صحیح رہا کہ عرق کا قیاس جھوٹے پر ہی۔ لانہما تولدان من لحمہ فاخذ احدہما حکم صاحبہ۔ اسکی وجہ یہ ہی کہ عرق ولعاب دونون اس جانور کے گوشت سے پیدا ہوتے ہین تو ایک نے دوسرے کا حکم پایا۔ ف۔ اس سے مفہوم ہوتا ہی کہ ہر ایک کو دوسرے پر قیاس کر سکتے ہین۔ نہایہ مین کہا کہ اسلیے کہ دونون ایک ہی اصل سے پیدا ہوتے ہین۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ عرق کا گوشت سے پیدا ہونا تو ظاہر ہی ولیکن سور کا اس سے پیدا ہونا تو یہ نہین ہی اسواسطے کہ سور تو پانی کا بقیہ جو بچ جاتا ہی۔ اور جواب یہ کہ مراد سور سے لعاب ہی کیونکہ لعاب مخفی ہونے سے سور اسکے قائم مقام ہوا جیسا کہ فتح القدیر مین تصریح کی۔ تاج الشریعہ رح نے کہا کہ عرق معتبر بسورہ کے یہ معنی کہ کبھی عرق کو سور پر قیاس کرتے ہین اور کبھی سور کو عرق پر قیاس کرتے ہین اور اس تقریر کے موافق لازم آیا کہ گدھے کا عرق مشکوک ہو ولیکن چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسپر ننگی پیٹھ سوار ہوے ہین تو عرق کی طہارت کا حکم ہوا۔ اور مبسوط وذخیرہ مین ہی کہ گدھے وخچر کا پسینا اور دونون کا لعاب صحیح قول مین پاک ہی۔ اور ذخیرہ مین امام ابو یوسف وامام محمد رح سے ذکر کیا کہ اگر خچر یا گدھے کا لعاب یا عرق تھوڑے پانی مین گرا تو اسکو خراب کر دیگا۔ مراد یہ کہ وہ پانی پاک کرنے والا نہین رہیگا۔ قاضی خان نے کہا کہ اصح یہ کہ خرمادہ ونر مین دربارہ لعاب کے کچھ فرق نہین ہی اور امام ابو حنیفہ رح سے تین روایتون مین سے ایک یہ کہ گدھے کا لعاب وعرق اگرچہ کثیر فاحش ہو جواز نماز کو منع نہین کرتا اور اسی روایت پر اعتماد ہی۔ منتقی مین امام محمد رح سے روایت ہی کہ خرمادہ کا دودھ مانند اسکے لعاب وعرق کے پانی کو خراب کرتا ہی کپڑے کو نہین خراب کرتا۔ مع۔ المسئلہ وسور الآدمی وما یوکل لحمہ طاہر۔ اور جھوٹا آدمی کا اور جس جاندار کا گوشت کھایا جاتا ہی پاک ہی۔ ف۔ یعنی طہور ہی حتی کہ بچے پانی سے وضو جائز ہی۔ اور گھوڑے کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہی چنانچہ آویگا۔ لان المختلط بہ اللعاب وقد تولد من لحم طاہر۔ کیونکہ اس جھوٹے مین لعاب مختلط ہوا ہی

اور لعاب پیدا ہوا پاک گوشت سے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اگر لعاب اسقدر کثرت سے ہو کر پانی پر غالب ہوجاوے تو آب مطلق نہ رہنے سے البتہ وضو جائز نہوگا فاحفظہ۔ م۔ ویدخل فی ہذا الجواب الجنب والحائض والکافر۔ اور داخل رہیگا اس جواب میں یعنی اس حکم میں جنب وحائضہ عورت اور کافر۔ ف۔ کیونکہ یہ سب لوگ بھی آدمی ہیں اور جنب مرد ہو یا عورت ہو اور حائضہ عورت جیسے نفاس والی عورت اور کافر خواہ مرد یا عورت کسی ملت کی ہوں سب داخل ہیں۔ مگر شرط یہ کہ ان لوگوں کا منہ نجاست ظاہری سے پاک ہو۔ ت۔ حتی کہ اگر شرابخوار ہو یا اسکے منہ سے خون نکلا اگر فی الفور پانی پیا تو جھوٹا نجس ہے اور اگر کئی بار وہ اپنا تھوک نگل چکا ہو تو صحیح قول پر اسکا منہ پاک ہوگیا السراج۔ اور عینی رح نے معتبرات سے تین بار نگل جانا ذکر کیا۔ م۔ اگر شرابخوار کی مونچھیں لنبی ہوں تو پانی نجس ہوجائیگا اگرچہ ایک ساعت کے بعد پیا ہو التاتارخانیہ عن الحجۃ۔ اور یہ جو حکم ہے کہ عورت کو مرد اجنبی کا جھوٹا اور برعکس مکروہ ہے تو یہ جھوٹے کی ناپاکی سے نہیں بلکہ لذت سے ہے اور اجنبی کا تھوک استعمال کرنا ممنوع ہے المجتبیٰ نہر۔ د۔ پھر مسئلہ میں مایوکل لحمہ۔ عام لیا خواہ چرند ہو یا پرند ہو چنانچہ محیط سرخسی میں مصرح ہے۔ مگر جلالہ اونٹ وگائے کا جھوٹا مکروہ ہے اور مرغی میں تفصیل آویگی پھر جن کیڑے مکوڑوں وغیرہ جانداروں میں خون سائل نہیں ہے خواہ پانی کے جانور ہوں یا نہوں انکا جھوٹا پاک ہے التبیین۔ اگر کہا جاوے کہ آب مستعمل کی نجاست پر جنب کا جھوٹا نجس ہونا چاہیے کیونکہ جو منہ میں لگا نجس ہوا جواب یہ کہ بضرورت ساقط ہے۔ مف۔ اور حدیث میں ہے کہ ابوہریرہ رض نے کہا کہ یارسول اللہ میں نجس تھا تو فرمایا کہ سبحان اللہ ان المومن لا ینجس۔ یعنی سبحان اللہ مومن نجس نہیں ہوتا ہے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابن عباس رض میں ہے کہ فرمایا کہ لا تنجسوا موتاکم فان المسلم لیس بنجس حیا ومیتا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے مردوں کو نجس مت جانو کیونکہ مسلمان زندگی و مردگی میں کبھی نجس نہیں ہوتا ہے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرطہما۔ اور حدیث عائشہ رض میں ہے کہ میں پانی پیتی درحالیکہ حائضہ ہوتی تھی پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیدیتی تو آپ اپنا منہ میرے منہ کی جگہ رکھکر پانی پیتے تھے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال کو قبل اسکے اسلام کے مسجد میں باندھا تھا پس اگر کافر نجس ہوتا تو اسکو مسجد میں جگہ نہ دیتے۔ مع۔ المسئلۃ۔ وسور الکلب نجس ویغسل الاناء من ولوغہ ثلثا۔ اور کتے کا جھوٹا نجس ہے اور اسکے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن تین مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ ولوغ یہ کہ کتا برتن میں منہ ڈال کر پانی وغیرہ کو زبان سے حرکت دے خواہ تھوڑی یا بہت۔ یہاں دو باتیں ہیں اول کتے کے جھوٹے کی نجاست۔ دوم ولوغ سے تین مرتبہ دھونا۔ پس اصحاب حنفیہ میں اختلاف ہے کہ کتا نجس العین ہے یا نہیں اور اصح یہ کہ وہ نجس العین نہیں ہے البدائع۔ روایات میں سے میرے نزدیک صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک کتا نجس العین ہے اور امام اعظم رح کے نزدیک نجس العین نہیں ہے۔ ا۔ لقنیہ الایضاح۔ مع۔ اور رہا تین مرتبہ دھونا تو امام مصنف رح نے فرمایا۔ لقولہ علیہ السلام یغسل الاناء من ولوغ الکلب ثلثا۔ بدلیل حدیث کہ کتے کے منہ ڈالنے سے برتن تین مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ یہ قول موقوف بسند صحیح ابوہریرہ رض سے دارقطنی وطحاوی نے روایت کیا۔ بیہقی رح نے اعتراض کیا کہ اس روایت تین مرتبہ میں عبدالملک متفرد ہے۔ جواب یہ کہ عبدالملک سے امام مسلم نے صحیح میں روایت کی اور امام احمد وثوری نے کہا کہ وہ حافظوں کی زینت ہے اور ثوری رح نے کہا کہ وہ ثقہ ہے اس پر سب کا اتفاق ہے اور احمد بن عبداللہ نے کہا کہ وہ حدیث میں ثقہ ثبت ہے۔ اس سے ثبوت ہوا کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ فتوی دیا ہے اور سات مرتبہ دھونے کی حدیث بھی حضرت ابوہریرہ رض نے روایت کی تو ضرور ہوا کہ یا تو سات مرتبہ کا حکم منسوخ ہوا یا سات مرتبہ میں سے تین مرتبہ موکد ہیں اور باقی بطریق استحباب ہیں اور یہی زہری رح نے فتوی دیا اور عطاء رح نے سات یا پانچ یا تین مرتبہ دھونے کا حکم کیا۔ رواہ عبدالرزاق۔ ولسانہ یلاقی الماء دون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء اولی۔ اور کتے کی زبان تو پانی سے ملتی ہے نہ برتن سے تو جب برتن نجس ہوگیا تو پانی بدرجہ اولی نجس ہوا۔ ف۔ بلکہ برتن کی نجاست بوجہ پانی کے ہے

جس سے لعاب برتن تک پہونچا - وہٰذا یفید النجاسۃ والعدد فی الغسل - اور یہ دلیل مذکور نتیجہ دیتی ہے کہ لعاب نجس ہے اور دھونے کی تعداد تین مرتبہ ہے - ف پس دونوں باتیں ثابت ہوگئیں لیکن واجب صرف ایک مرتبہ ہے کیونکہ حضرت ابوہریرہ رض سے باسناد صحیح یہ بھی روایت ہے کہ ایک مرتبہ دھویا جاوے تو معلوم ہوا کہ تین مرتبہ مؤکد و اوفق ہیں - وہو حجۃ علی الشافعی فی اشتراطہ السبع اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے سات مرتبہ کی شرط لگانے میں - ف دلیل اسکے کہ جو حضرت ابوہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب برتن میں کتا منھ ڈالے تو سات مرتبہ دھویا جاوے اول و آخر مٹی سے - اسکو صحاح ستہ کے اماموں نے روایت کیا ہے - طحاوی رح نے کہا کہ اگر اسی حدیث پر عمل واجب ہو اور منسوخ نہ مانی جاوے تو اس حدیث کی دوسری روایت میں ہے کہ چاہیے کہ سات مرتبہ دھویا جاوے اور آٹھواں مرتبہ مٹی سے ہو - پس لازم آیا کہ سات مرتبہ سے پاک نہو بلکہ آٹھ زاید کیا جاوے کیونکہ زیادتی تو قبول ہونا ضرور ہے - حاصل آنکہ یہ حدیث منسوخ ہے تو تین مرتبہ کی روایت حجت ہے - ولان ما یصیبہ بولہ یطہر بالثلث فما یصیبہ سؤرہ وہو دونہ اولی - اور یہ قیاس آنپر حجت الزامی ہے کہ جس چیز کو کتے کا پیشاب لگے وہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہوتی ہے تو جس چیز کو اسکا جھوٹا لگ جاوے حالانکہ وہ پیشاب سے کم ہے تو وہ بدرجہ اولی تین مرتبہ سے پاک ہوجائیگی - والامر الوارد بالسبع محمول علی ابتداء الاسلام - اور حکم جو سات مرتبہ دھونے کا وارد ہے وہ ابتداء اسلام پر محمول ہے - ف یعنی ابتداء اسلام میں ولوغ الکلب سے سات مرتبہ دھونے کا حکم تھا پھر منسوخ ہوا اور بات یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کتوں کے بارہ میں لوگوں پر سختی کردی تھی تاکہ کتوں کے جمع کرنے سے باز رہیں پھر جب عادت جاتی رہی تو حکم منسوخ ہوگیا جیسے شراب کے برتنوں کا حکم بالاتفاق منسوخ ہوگیا ہے - منبع - مٹکے سے اگر پانی رستا ہے پھر ایک کتے نے اسکو چاٹا تو مٹکے میں جو پانی ہے وہ پاک ہے الخلاصہ - المسئلۃ - وسؤر الخنزیر نجس لانہ نجس العین علی ما مر - اور خنزیر یعنی سور کا جھوٹا نجس ہے کیونکہ سور تو نجس العین ہے جیسا کہ مذکور ہوچکا - المسئلۃ - وسؤر سباع البہائم نجس - اور بہائم درندوں کا جھوٹا نجس ہے - خلافا للشافعی فیما سوی الکلب والخنزیر - ماسوائے کتے و سور کے باقی درندوں میں امام شافعی نے خلاف کیا ہے - لان لحمہا نجس ومنہ یتولد اللعاب وہو المعتبر فی الباب - ہماری دلیل یہ ہے کہ ان درندوں کا گوشت نجس ہے اور اسی سے لعاب پیدا ہوتا ہے اور لعاب کی نجاست یا طہارت میں گوشت ہی کا اعتبار ہے - ف امام شافعی کے دلائل چند احادیث ہیں - ازانجملہ ایسے تالاب کو پوچھا گیا جنپر کتے و درندے وارد ہوکر پیتے ہیں تو فرمایا کہ جو انکے پیٹ میں گیا انکا ہے اور جو باقی رہا وہ ہمارے لیے پاک ہے - رواہ ابن ماجہ والدارقطنی وغیرہما - حالانکہ اسمیں کتے کا بھی ذکر ہے جو آنپر حجت ہے - دلیل دیگر یہ کہ درندہ کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے تو صرف گوشت حرام ہے - اور ہمارے نزدیک باوجود صلاحیت غذا کے حرام ہونا دلیل نجاست ہے - المسئلۃ - وسؤر الہرۃ طاہر مکروہ - اور بلی کا جھوٹا پاک مکروہ ہے - ف یہ مکروہ بکراہت تنزیہی ہے اور یہی اصح و موافق باثار مرویہ ہے - فع - پھر طاہر مکروہ کا لفظ جامع صغیر میں امام ابوحنیفہ رح سے مروی ہے اور کتاب الصلوٰۃ میں یوں ہے کہ وان توضاء بغیرہ کان احب الی - یعنی اگر سوائے بلی کے جھوٹے پانی کے دوسرے پانی سے وضو کرے تو مجھے زیادہ پسند ہے - ع - وعن ابی یوسف انہ غیر مکروہ - اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ بلی کا جھوٹا مکروہ بھی نہیں ہے ف یہی امام شافعی رح کا قول ہے - لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصغی لہا الاناء فتشرب منہ فیتوضاء منہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلی کے واسطے برتن کو جھکا دیتے کہ وہ اسمیں سے پانی پی لیتی پھر اسی سے وضو فرماتے تھے - ف رواہ الدارقطنی وضعفہ - کیونکہ اسناد میں واقدی ہے رح ہیں شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ ہمارے شیخ ابو الفتح الحافظ رح نے اول کتاب السیر میں جن لوگوں نے واقدی کی تضعیف کی اور جنہوں نے توثیق کی سب کو جمع کیا اور ترجیح دی کہ واقدی ثقہ ہیں اور جن لوگوں نے کلام کیا انکے جوابات دیے ہیں - دارقطنی رح نے حدیث حارثہ عن عمرہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کی

کہ مین ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن مین وضو کرتے جسمین سے پہلے بلی نے پیا تھا - دارقطنی رح نے کہا کہ حارثہ راوی مین کچھ مضائقہ نہین ہو ورواہ ابن خزیمۃ قتادہ رضہ نے سنا کہ حضرت صلعم فرماتے تھے کہ بلی نجس نہین یہ تمھارے گرد پھرنے والون یا پھرنے والیون سے ہو- یعنی جیسے گھر کے خدمتگار ہوتے ہین - یہ حدیث ترمذی ونسائی وابن ماجہ نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہو- مع - ولہما قولہ علیہ السلام الہرۃ سبع - اور امام ابوحنیفہ وامام محمد رح کی دلیل یہ حدیث ہو کہ بلی درندہ جانور ہو- ف اس حدیث کو امام احمد وابن ابی شیبہ واسحق بن راہویہ والدارقطنی وحاکم نے روایت کیا - حاکم نے حدیث کی تصحیح کی - پھر مراد بیان خلقت نہین ہو بلکہ - المراد بہ بیان الحکم دون الخلقۃ والصورۃ - مراد درندہ تبلانے سے اسکے حکم کا بیان ہو نہ خلقت وصورت کا - ف کیونکہ خلقت وصورت تو ہر شخص کو آنکھون دیکھے معلوم ہو پس جب درندہ کا حکم ہوا تو سباع بہائم کے مانند اسکا جھوٹا نجس ہوتا - الا انہ سقطت النجاستۃ لعلۃ الطواف فبقیت الکراہۃ - مگر بات یہ ہو کہ بوجہ طوافہ (گرد پھرنے والی) ہونے کے نجاست ساقط ہو گئی تو کراہت باقی رہی - وما رواہ محمول علی ما قبل التحریم - اور جو حدیث امام ابو یوسف نے روایت کی یعنی بلی کو برتن جھکا کر پانی پلا دینے کی حدیث تو وہ محمول ہو کہ بلی حرام کرنے سے پہلے تھا - ف لیکن ابو یوسف کہینگے کہ حرمت پہلے تھی پھر بیان کر دیا کہ منسوخ فرمایا حالانکہ یہی اوفق ہو - ثم قیل کراہتہ لحرمۃ اللحم - پھر کہا گیا کہ کراہت بوجہ حرام ہونے گوشت کے ہو - ف یعنی بلی کا گوشت حرام ہونے کی جہت سے یہ کراہت ہو اور یہ قول طحاوی رح ہو - وقیل لعدم تحامیہا النجاسۃ - اور کہا گیا کہ کراہت بوجہ اسکے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہین رکھتی ہو - ف یہ قول کرخی رح ہو - وہذا یشیر الی التنزہ - اور یہ قول یعنی کرخی رح کا قول اشارہ کرتا ہو کہ کراہت تنزیہی ہو - ف یہی اصح وموافق آثار ہو - مع - والاول الی القرب من التحریم - اور پہلا قول طحاوی رح کا اشارہ کرتا ہو تحریم سے قریب ہونے کو - ف یعنی کراہت تحریمی ہو - م - ہندیہ مین ہو کہ حشرات البیت جیسے سانپ وچوہا وبلی انکا جھوٹا مکروہ بکراہت تنزیہی ہو یہی اصح ہو الخلاصۃ - مین کہتا ہون کہ ظاہرا حشرات دو قسم ہین بعضے گھرون مین رہتی ہین جیسے نیولا وسانپ وچوہا وغیرہ اور بعضے جنگلون مین ہین اور حدیث انس رضہ مین بلی کی نسبت آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ اے انس یہ متاع البیت سے ہو کسی چیز کو گندہ ونجس نہین کرتی ہو - رواہ الطبرانی فی الصغیر - اور حضرت عائشہ رضہ کی حدیث مین ہو کہ فرمایا یہ نجس نہین یہ تو جیسے بعض گھر والے آدمی رواہ ابن خزیمۃ اور نیز حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے پیالہ ہریسہ سے جہان سے بلی نے کھایا تھا اسی جگہ سے کھایا چنانچہ حدیث ابو داؤد وغیرہ مین ہو - یہان سے ظاہر ہوا کہ جو خلاصہ مین مذکور ہو وہی اصح ہو - اور کراہت کی روایت جو زیلعی وغیرہ مین ہو ضعیف ہو - م - جیسے بلی کا جھوٹا پاک مکروہ ہو اسی طرح جھوٹا ایسے پرند جانورون کا جنکا گوشت نہین کھایا جاتا ہو پاک مکروہ ہو دلیل استحسان کذا فی المبسوط - ع - مکروہ تنزیہی ہو - ولو اکلت الفارۃ ثم شربت علی فورہ الماء تنجس الا اذا مکثت ساعۃ لغسلہا فمہا بلعابہا - اور اگر بلی نے چوہا کھایا پھر علی الفور پانی پیا تو وہ پانی نجس ہو گیا بالاجماع لیکن اگر وہ ایک ساعت ٹھہر گئی ہو تو نجس نہوا کیونکہ اسنے اپنا منھ اپنے لعاب سے دھو ڈالا - ف یہی صحیح ہو کما فی الظہیریہ - ع - آب مطلق ہوتے ہوے اگر اس آب مکروہ سے وضو کیا تو مکروہ ہو اور اگر آب مطلق نہو تو مکروہ نہین ہو الاختیار - ع - اگر شراب پیکر فی الفور پانی مین منھ لگایا تو باجماع نجس ہو گیا المجتبی - ع - والاستثناء علی مذہب ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور یہ استثناء جبکہ اپنے منھ کو اپنے لعاب سے دھو ڈالا ہو امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کے مذہب پر ہو - ف ظہیریہ مین اسی کی تصحیح واقع ہوئی ہو کیونکہ ان دونون کے نزدیک سواے پانی کے دیگر مائعات مثل لعاب سے نجاست پاک ہوتی ہو - ولیسقط اعتبار الصب للضرورۃ - اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ پاک ہونے کے واسطے پانی یا دوسری مائع چیز کا نجاست پر بہانا شرط ہو اور یہان بلی کی طرف سے بہانا نہین پایا گیا تو جواب دیا کہ بہانے کی شرط یہان بوجہ ضرورت کے ساقط ہو - المسئلۃ - وسور الدجاجۃ المخلاۃ مکروہ - اور مرغی مخلاۃ کا جھوٹا مکروہ ہو - ف مکروہ تنزیہی بقول اصح - ع - مخلاۃ وہ مرغی کہ چھٹی ہوئی پلیدیون مین پھرتی ہو مجمع الانہر - لانہا تخالط النجاسۃ - کیونکہ مخلاۃ مرغی

ت سے مخالط ہوتی ہے یعنی لتھڑ جاتی ہے - ولو كانت محبوسة - اور اگر مرغی محبوسہ ہو یعنی - بحيث لا يصل منقارها الى ما تحت
میها لا يكره لوقوع الامن عن المخالطة - ایسے طور پر ہو کہ مرغی کی چونچ اُسکے پنجوں کے نیچے تک نہ پہونچے تو اُس محبوسہ مرغی
وٹا مکروہ نہیں ہے کیونکہ نجاست لتھڑنے سے امن ہے - ف - واضح ہو کہ محبوسہ دو قسم ہے ایک جو پنجرے یا ڈربہ میں قید ہو اور
کا دانہ پانی وہیں ہو تو اُسکی چونچ خود اپنی گوہ میں پہونچتی ہے - پس اُسکا جھوٹا مکروہ ہے - اور دوسری قسم وہ محبوسہ کہ قید ہے
دانہ پانی باہر ہے تو امام مصنف رح نے اِسی دوسری قسم کی طرف اشارہ کیا کہ اُسکی چونچ پنجوں کے ماتحت نہ پہونچے - عنایہ ح
ن الہمام رح نے کہا کہ حق یہ ہے کہ مرغی اپنا گوہ نہیں کھاتی اور دانہ بھی دیکھکر درمیان سے اُٹھا لیتی ہے - انتہی وعلی ہذا محبوسہ کوئی
م ہو اُسکا جھوٹا مکروہ نہیں جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام میں ہے ع م - اونٹ وگائے جلالہ (دکبری جلالہ) یعنی جو نجاسات کھاتی
ن اُنکا جھوٹا پانی بھی اصح قول میں مکروہ تنزیہی ہے - د - وكذا سؤر سباع الطير - اور اِسی طرح پرندوں میں سے شکاری کا (جیسے باز شکرہ)
وٹا مکروہ ہے - ف - یعنی تنزیہی بقول اصح - لانها تاكل الميتات - کیونکہ یہ شکاری پرندے مردار جانور کھاتے ہیں -
شبه الدجاجة المخلاة - تو مخلاۃ مرغی کے مشابہ ہو گئے - ف - بشرطیکہ یہ دیکھا نہو کہ تو سا مردار کھا کر پانی میں منھ ڈالا - اور سباع الطير
یسے شکرہ و باز و شاہین و عقاب اور انمیں میں وہ پرندے بھی داخل ہیں جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا اگرچہ وہ شکاری نہوں یعنی جیسے
یا و طیرہ - اور یہ جو مصنف رح نے ذکر کیا استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ شکاری پرندوں کا جھوٹا مانند درندوں کے نجس ہو اور علت
معہ دونوں کے گوشت کی حرمت ہے اور وجہ استحسان وہ ہے جو محیط و مبسوط میں ذکر کیا کہ یہ پرندا اپنی چونچ سے بدون زبان لگانے کے
پیتے ہیں اور وہ جو ہڈی ہے بخلاف درندوں کے کہ وے زبان لگاتے ہیں اور وہ لعاب سے تر ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ شکاری پرندوں
میں ضرورت و عموم بلوے متحقق ہے اِسلیے کہ وے ہوا میں اُڑتے و اُترتے ہیں - م ع - وعن ابي يوسف انها اذا كانت محبوسة
علم صاحبها انه لا قذر على منقارها لا يكره لوقوع الامن عن المخالطة واستحسن المشائخ هذه الرواية - اور امام ابو یوسف رح سے
روایت ہے کہ یہ شکاری پرند اگر قید ہوں اُنکا پرداخت کرنے والا جانتا ہو کہ اُنکی چونچ پر کچھ نجاست نہیں ہے تو اُنکا جھوٹا مکروہ
بھی نہیں ہے کیونکہ نجاست کی مخالطت سے امن ہے اور مشائخ نے اِس روایت کو مستحسن رکھا ہے - ف - حاصل یہ ہوا کہ شکاری
پرند یا وہ پرند جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا جب اُنکی منقار پر نجاست معلوم نہو یا شکاری پرند نے مردار کھا کر فوراً پانی نہ پیا ہو
اُنکا جھوٹا مکروہ نہیں ہے - م - اِسی پر مشائخ نے فتوی دیا - النہایہ ع - المسئلہ - وسؤر ما يسكن البيوت كالحية والفارة مكروه
اور جھوٹا اُن جانوروں کا جو گھروں میں رہتے ہیں جیسے سانپ و چوہا وغیرہ مکروہ ہے - ف - یعنی تنزیہی مکروہ علی الاصح - یعنی بوجہ
ضرورت کے پاک ہے - یہ اُسوقت کہ دوسرا پانی ہو ورنہ مکروہ بھی نہیں ہے - د - لان حرمة اللحم اوجبت نجاسة السؤر - کیونکہ اُنکے
گوشت کا حرام ہونا موجب ہے کہ اُنکا جھوٹا نجس ہو - الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف - لیکن طواف کی وجہ سے یہ نجاست
ساقط ہو گئی - ف - یعنی یہ جانور ہر وقت گھروں میں گرد پھرتے رہتے ہیں تو ایسے احتراز متعذر ہے پس اِس علت سے نجاست
ساقط کر دی گئی - فبقيت الكراهة - پس کراہت باقی رہی - ف - پھر اگر کہا جاوے کہ اِن جانوروں میں علت طواف کہاں سے
معلوم ہوئی تو فرمایا - والتنبيه على العلة في الهرة - اور اِس علت پر تنبیہ کیا گیا بلی کے مسئلہ میں - ف - یعنی حدیث میں بلی کے
نسبت فرمایا کہ نجس نہیں ہے - فانها من الطوافين عليكم او الطوافات - تو معلوم ہوا کہ یہ علت موجب سقوط نجاست ہے اور ظاہر ہے کہ بلی
کی طرح اُن جانوروں کے جھوٹے میں نجاست کا حکم ہونے میں بھی یہ متحقق ہے - مع - المسئلہ - وسؤر الحمار والبغل مشكوك فيه
اور جھوٹا گدھے و خچر کا مشکوک ہے - ف - واضح ہو کہ اختلاف ایسے گدھے میں ہے جو پالو ہو - د - اور اصح قول میں نر و مادہ میں کچھ
فرق نہیں کما فی قاضیخان اور خچر سے وہ خچر مراد ہے جسکی ماں گدھی ہو اور اگر اُسکی ماں گھوڑی یا گائے ہو تو وہ پاک ہے جیسے جنگلی
گدھے و گائے سے خچر پیدا ہو پاک ہے - الکافی - حاصل مسئلہ یہ کہ پالو گدھا اور خچر جو گدھی کے پیٹ سے پیدا ہوا اُن دونوں کا

جھوٹا مشکوک ہے۔ قیل الشک فی طہارتہ لانہ لو کان طاہرا لکان طہورا ما لم یغلب اللعاب علی الماء۔ یہان دو قول ہین ایک
یہ کہ لعاب کی طہارت مین شک ہے یعنی پاک ہے یا نہین اسوجہ سے کہ اگر وہ پاک ہوتا تو جب پانی مین خلط ہوجاتا تو یہ پانی طہور یعنی پاک
کرنے والا باقی رہتا جب تک پانی پر لعاب غالب نہوتا۔ ف۔ حالانکہ بدون غلبہ کے اس سے طہارت کرنا کافی نہین ہے جیساکہ آویگا
تو معلوم ہوا کہ خود اسکے پاک ہونے مین شک ہے۔ وقیل الشک فی طہوریتہ لانہ لو وجد الماء لایجب علیہ غسل راسہ۔ اور
دوسرا قول یہ کہ لعاب کے طہور ہونے مین شک ہے یعنی خود تو لعاب پاک ہے ولیکن شک اسمین ہے کہ پاک کرنے والا رکھتا ہے یا نہین اسوجہ سے
کہ اگر اسنے پانی پایا تو اسپر اپنا سر دھونا واجب نہین۔ ف۔ یعنی پہلے تو گدھے کے جھوٹے سے سر مسح کیا تھا پھر آب مطلق پایا تو اسپر
اپنا سر دھونا واجب نہین ہے۔ اور اگر اسکی طہارت مین شک ہوتا تو سر دھونا واجب ہوتا۔ وکذا لبنہ طاہر۔ اور یون گدھی کا دودھ
بھی پاک ہے۔ ف۔ کہا گیا کہ ظاہر الروایۃ مین یہی ہے۔ المبسوط۔ جب وہ کثیر فاحش ہو اور یہی صحیح ہے۔ التمرتاشی۔ مع۔ سوا ابو کل لعبادہ جو
وہ پاک ہے مگر کھایا نہ جائیگا۔ ف۔ یعنی اسکا کھانا ممنوع ہے خواہ تنہا ہو یا کسی چیز مین ملا کر ہو۔ وعرقہ لا یمنع جواز الصلوۃ وان فحش
فکذا سورہ وہو الاصح ویروی نص عن محمد علی طہارتہ۔ اور گدھے کا پسینا پاک ہے اگر کپڑے مین لگ جاوے تو جواز نماز کو مانع
نہین ہوتا اگرچہ کثرت سے ہو تو اسی طرح اسکا جھوٹا بھی پاک ہے مگر اسکے طہور ہونے مین شک ہے اور یہی اصح ہے اور امام محمد رح سے اسکا
پاک طاہر ہونا منصوص ہے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور جمہور مشائخ اسی قول پر ہین الکافی۔ عرق کے بارہ میں یہ حکم موافق
روایات ظاہری کے صحیح ہے ولیکن دودھ کے حق مین معتبر کتابون مین نجس ہونے کی روایت ہے یا اسکی نجاست وطہارت برابر ہونے کی دو
روایتین ہین النہایہ۔ عین الائمہ رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ دودھ گدھی کا نجس بنجاست غلیظہ ہے کیونکہ باجماع حرام ہے۔ قدوری رح نے کہا کہ
گدھی کا پسینا روایات مشہورہ مین پاک ہے۔ المبسوط۔ مع۔ وسبب الشک تعارض الادلۃ فی اباحتہ وحرمتہ او اختلاف الصحابۃ
فی نجاستہ وطہارتہ۔ اور گدھی کے جھوٹے مین شک کا سبب یہ کہ اسکے مباح ہونے و حرام ہونے مین دلائل متعارض ہین یا یہ کہ
صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکے نجس و پاک ہونے مین اختلاف کیا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ رح انہ نجس ترجیحا للحرمۃ والنجاسۃ۔ اور امام
ابو حنیفہ رح سے مروی ہے کہ گدھی کا جھوٹا نجس ہے کہ حرمت و نجاست کو ترجیح دی۔ والبغل من نسل الحمار فیکون بمنزلتہ۔ اور خچر
بھی گدھے کی نسل سے ہے تو بمنزلہ گدھے کے ہوا۔ ف۔ تعارض ادلہ یعنی احادیث ہین چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پالو گدھون کے گوشت سے غزوہ خیبر کے روز منع فرمادیا اور گھوڑے کے گوشت مین اجازت دی۔
البخاری و مسلم وغیرہ۔ اور حضرت علی رض کی روایت مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے و خچر و گدھے کے گوشت سے ممانعت
کردی۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ وہ نجس ہے اور یوم خیبر کی بعض روایات مین ہے کہ ایک منادی کو حکم
دیا جس نے پکار دیا کہ ہانڈیان اوندھا دی جاوین کہ وہ رجس ہے۔ رواہ الطحاوی۔ اور اباحت کی دلیل پالو گدھے کے گوشت کی اجازت
بعضون کو قحط مین دی گئی رواہ ابو داؤد۔ اور صحابہ رض مین سے حضرت ابن عمر رض سے روایت ہے کہ گدھے کا جھوٹا نجس ہے اور ابن عباس
سے اسکی طہارت مروی ہے۔ پھر واضح ہو کہ صواب یہ کہ یہان تردد اسمین کہ ضرورت جس سے نجاست ساقط ہوتی ہے موجود ہے یا نہین کیونکہ گدھے
و خچر تو گھرون کے دروازون و صحن مین باندھے جاتے اور کونڈون وغیرہ مین انکو پانی پلایا جاتا ہے پس بنظر اسقدر مخالطت کے اسکے جھوٹے
کی نجاست جو بمقتضاے حرام گوشت تھی ساقط ہوگئی تو اسکی طہارت کا حکم ہوا اور نہ اسکے جھوٹے سے نجاست کا حکم ہوا۔ مف۔ بالجملہ
یہان جھوٹے کی ضرورت مین شک ہے اور رہا پسینے کی ضرورت موجود ہونے مین کچھ شک نہین ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ننگی پیٹھ گدھے
پر ضرور سوار ہوے ہین پس خلاصہ یہ ہوا کہ گدھے کا عرق کپڑے و بدن کے حق مین پاک ہے اور پانی مین پڑ جاوے تو اس سے وضو
کرنے مین شک ہے بوجہ اسکے کہ ضرورت مین تردد ہے اور کپڑے و بدن سے نجاست دور کرنے مین چاہیے کہ پاک ہو علی ہانی الفتح
وعلی ہذا دودھ موافق ظاہر الروایۃ کے نجس ہے اور یہی مختار ہے اور جھوٹا لعاب بقیاس عرق کے ہے پس کپڑے کے حق مین پاک ہے اور

پیدا ہونے اور وضوء میں تردد ہی ہم ف۔ فان لم یجد غیرہما یتوضأ بہا و تیمم۔ پھر اگر متوضی نے سوائے گدھے کے جھوٹے یا خچر کے
جھوٹے پانی کے دوسرا پانی نہ پایا تو ان دونوں سے وضوء کرے اور تیمم بھی کرے۔ ف۔ اور یہ جائز نہیں کہ وضوء و تیمم میں سے
صرف ایک ہی پر کفایت کرے۔ خزانۃ المفتین ج۔ ویجوز ایہما قدم۔ اور جائز ہی کہ وضوء و تیمم میں سے جسکو چاہے مقدم کرے۔ ف
اور جسکو چاہے موخر کرے۔ وقال زفر لا یجوز الا ان یقدم الوضوء لانہ ماء واجب الاستعمال فاشبہ الماء المطلق۔
اور زفر نے کہا کہ سوائے اسکے نہیں جائز کہ وضوء کو مقدم کرے اسواسطے کہ جھوٹا پانی گدھے کا جب واجب الاستعمال ٹھہرا تو وہ آب مطلق
کے مشابہ ہو گیا۔ ولنا ان المطہر احدہما فیفید الجمع دون الترتیب۔ اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اس جھوٹے پانی سے وضوء کرنا اور
تیمم کرنا دونوں میں سے ایک چیز پاک کرنیوالی ہی یعنے دونوں میں سے ایک سے طہارت متحقق ہو گی تو فائدہ اسکا یہ کہ دونوں کو جمع
کر دیا جاوے نہ آنکہ ترتیب لازم ہو کہ وضوء مثلاً مقدم کیا جاوے۔ ف۔ مگر افضل ہمارے نزدیک یہ کہ وضوء کو مقدم کرے اور ایسے ہی
غسل کو مقدم کرے الفتح والبحر۔ اور نیت میں اختلاف ہی اور احوط یہ کہ گدھے کے جھوٹے سے وضوء کرنے میں نیت کرے الفتح۔ اور اگر
گدھے کا جھوٹا پانی دوسرے پاک پانی میں گر پڑا تو جب تک وہ غالب نہو دوسرے پانی سے وضوء کرنا روا ہی جیسے آب مستعمل کا حکم ہی
محیط السرخسی۔ اور نجاست دھونا گدھے کے جھوٹے سے روا ہی یا نہیں تو اسمیں دو قول ہیں۔ پھر اُس سے وضوء و تیمم کو جمع کرنا ایک
نماز میں ہی اور ایک حالت میں شرط نہیں ہی۔ حتی کہ اگر گدھے کے جھوٹے سے وضوء کر کے ظہر پڑھے پھر تیمم کر کے یہی ظہر پڑھے تو ظہر ادا
ہو گئی اور یہ شرط نہیں کہ ایک ہی حالت میں وضوء و تیمم جمع ہوں۔ النہایہ ع ف۔ اگر فقط تیمم کر کے نماز پڑھی پھر گدھے کا پانی جھوٹا بہا دیا
تو اسپر واجب ہی کہ دوبارہ تیمم کر کے نماز پڑھے کیونکہ احتمال تھا کہ وہ پاک ہو۔ د۔ اور اگر جھوٹے سے وضوء و تیمم کیا پھر آب مطلق پایا اور
وضوء نکیا حتی کہ وہ جاتا رہا تو دوبارہ تیمم کرے اور وضوء اسکے جھوٹے سے دوبارہ واجب نہیں ہی ع۔ المسئلہ۔ وسؤر الفرس
طاہر عندہما۔ اور گھوڑے یعنی اس جنس کا جھوٹا خواہ نر ہو یا مادہ ہو صاحبین کے نزدیک پاک ہی۔ ف یعنی پاک کرنے والا ہی
لان لحمہ ماکول۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک گھوڑے کا گوشت ماکول ہی یعنی کھایا جاتا ہی۔ ف۔ یہی شافعی و جمہور ائمہ کا قول ہی
اور صحیحین میں حدیث سے بھی ثابت ہی ولیکن ابوداؤد و نسائی کی روایت میں ممانعت بھی وارد ہی جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ وکذا عندہ
فی الصحیح۔ اور یوں ہی امام اعظم رح کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جھوٹا پاک ہی۔ ف۔ اور امام رح نے جو گھوڑے کا
گوشت مکروہ کہا تو بوجہ نجاست نہیں۔ لان الکراہۃ لاظہار شرفہ۔ کیونکہ اُسکے گوشت سے کراہت اُسکی شرافت کے اظہار
کے واسطے ہی ف۔ جیسے آدمی میں ہی۔ جاننا چاہیے کہ پانی میں چھوہارے بھگو دیے تاکہ شیرینی نکل آوے یہ نبیذ التمر ہی پس اگر قلیل
ڈالدیے جس سے کچھ شیرینی آ گئی تو اسمیں کچھ خلاف نہیں کہ اس سے وضوء جائز ہی اور اگر اسقدر کثیر چھوہارے ڈالے کہ پانی گاڑھا پڑ گیا مثل
شیرہ کے تو بالاجماع اس سے وضوء نہیں جائز ہی اور اگر اسقدر رہوں کہ اُنسے شیرینی آ گئی ولیکن پانی ہنوز رقیق موجود ہی تو اسمیں اختلاف
ہی اور مذہب صحیح میں اس سے وضوء نہ کرے بلکہ تیمم کر لے۔ امام مصنف نے اس مسئلہ میں توضیح کی۔ فان لم یجد الا نبیذ التمر قال ابو حنیفۃ
یتوضأ بہ ولا یتیمم۔ اگر متوضی نے کوئی پانی نہ پایا سوائے ایسے پانی کے جو نبیذ التمر ہی تو ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ وضوء ساقط نہیں بلکہ
اس سے وضوء کرے اور تیمم نہ کرے۔ ف۔ یہ امام ابو حنیفہ رح کا پہلا قول تھا۔ لحدیث لیلۃ الجن فان النبی علیہ السلام توضأ
بہ حین لم یجد الماء۔ بدلیل حدیث لیلۃ الجن کے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب پانی نہ پایا تو نبیذ التمر سے وضوء کیا تھا۔ ف۔
ابوبکر الرازی رح نے احکام القرآن میں کہا کہ یہی روایت امام سے مشہور ہی۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی پہلا قول ہی۔ نوح بن ابی مریم و اسد
بن عمرو اور حسن بن زیاد رح نے روایت کی کہ امام رح نے کہا کہ تیمم کرے اور اُس سے وضوء نہ کرے اور یہی قول امام مالک و شافعی
و احمد وغیرہم کا ہی۔ وقال ابو یوسف یتیمم ولا یتوضأ بہ وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ تیمم کرے
اور اس سے وضوء نہ کرے اور یہی ایک روایت امام اعظم رح سے ہی۔ ف۔ قاضیخان رح نے کہا کہ یہی صحیح ہی اور یہی امام رح کا

اخیر قول ہی اور اول قول سے انھوں نے رجوع کر لیا - و بہ قال الشافعی عملاً بآیۃ التیمم لانہا اقوی او ہو منسوخ بہا لانہا مدنیۃ
ولیلۃ الجن کانت بمکۃ - اور یہی قول شافعی رح کا ہی آیۃ تیمم پر عمل کرنے کی جہت سے کیونکہ آیت زیادہ قوی ہی یا حدیث مذکور اس
آیت تیمم سے منسوخ ہی کیونکہ آیت تو بعد ہجرت کے مدینہ مین نازل ہوئی اور لیلۃ الجن جسمین حدیث ہی وہ مکہ مین واقع ہوئی تھی - وقال
محمد رح یتوضاء بہ ویتیمم - اور امام محمد بن الحسن رح نے کہا کہ نبیذ التمر سے وضوء کرلے اور تیمم بھی کرلے - لان فی الحدیث اضطراباً
کیونکہ حدیث مین تو اضطراب ہی - ف - تو اس سے اطمینان نہین ہوتا کہ نبیذ التمر سے وضوء جائز ہی - وفی التاریخ جہالۃ - اور تاریخ
مین جہالت ہی - ف - تو معلوم نہین ہوتا کہ آیت مقدم ہی یا حدیث لیلۃ الجن مقدم ہی تو منسوخ ہونے پر بھی اطمینان نہوا پس تردد رہا کہ اگر
نبیذ مذکور سے وضوء جائز ہو تو تیمم باطل و نماز نہوگی - فوجب الجمع احتیاطاً - پس واجب ہوا کہ احتیاط کے واسطے وضوء و تیمم دونوں
جمع کرے - ف - وعلی ہذا اگر ایک بات پر اکتفا کرے تو روا نہوگا - امام ابو یوسف نے تو آیت پر حدیث کو مقدم کیا - قلنا لیلۃ الجن
کانت غیر واحدۃ فلا یصح دعوی النسخ - تو ہم اسکے جواب مین کہتے ہین کہ لیلۃ الجن صرف ایک نہین بلکہ زیادہ تھین تو کیونکر معلوم
ہوا کہ نبیذ التمر کا وضوء اسی لیلۃ الجن مین تھا جو کہ مکہ مین واقع ہوئی پس جائز ہی کہ مدینہ مین بعد نزول تیمم کے ہو تو منسوخ ہونے کا دعوی
صحیح نہین ہی - والحدیث مشہور - اور حدیث مذکور بھی احاد نہین بلکہ مشہور ہی - عملت بہ الصحابۃ - اسپر صحابہ رض نے عمل کیا ہی - ف
اور یہی قول عکرمہ و اوزاعی و حسن بن حیی و اسحاق کا ہی کہ نبیذ التمر سے وضوء جائز ہی اور ابن قدامہ نے کہا کہ یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ
و حسن بصری رح سے مروی ہی - وبمثلہ یزاد علی الکتاب - اور ایسی مشہور حدیث سے کتاب قرآن پر زیادت کرنا جائز ہی - ف
جواب کی دونون باتون پر اعتراض کیا گیا اول یہ کہ کتب حدیث مین لیلۃ الجن کا متعدد ہونا مذکور نہین ہی - اور دوم یہ کہ حدیث مذکور
کچھ مشہور نہین بلکہ جماعت متاخرین نے اسمین کلام کیا حتی کہ قریب ہی کہ صحیح نہو تو اسی روایت کی تصحیح واجب ہوئی جس سے امام ابو یوسف
کا قول موافق ہی - اور ایک جماعت متاخرین اسی پر گئے ہین - مف - ابن ماجہ نے تو ابن عباس سے یہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے لیلۃ الجن کو ابن مسعود رض سے کہا کہ تیرے پاس پانی ہی عرض کیا کہ نہین سوائے نبیذ التمر کے ایک برتن مین ہی فرمایا کہ چھوہارا
پاکیزہ اور پانی طہور ہی میرے ہاتھ پر ڈالدے مین نے ایسا کیا تو آپ نے وضوء کیا - ورواہ الطحاوی و الطبرانی و البزار وغیرہما - اور اسکی
اسناد و متن مین کلام ہی - اور صحیح مسلم مین ابن مسعود رض سے روایت ہی کہ علقمہ نے پوچھا کہ لیلۃ الجن مین آپ لوگون مین سے کوئی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا ابن مسعود رض نے فرمایا کہ نہین اور مجھے آرزو تھی کہ مین آپ کے ساتھ ہوتا اور ہم نے آپ کو گم پایا تو
گھاٹیون و وادیون مین تلاش کیا پس ہمنے نہایت بری طرح رات گذاری جب صبح ہوئی تو ہمنے دیکھا کہ آپ حراء کی جانب سے تشریف
لاتے ہین الحدیث رواہ مسلم و ابوداؤد و الترمذی وغیرہم - شاید کہ لیلۃ الجن کے صبح کو جب ابن مسعود وغیرہ صحابہ رض سے ملاقات ہوئی
اسوقت نبیذ التمر کا واقعہ ہو لیکن ابن عدی نے امام بخاری سے اور ابن ابی حاتم نے ابو زرعہ رح سے نبیذ التمر والی حدیث کی تضعیف
نقل کی کہ ابو زید راوی مجہول ہی اور یہی ابن حبان نے کہا - لیکن شیخ عینی و ابن الہمام نے جوابات دیے و ابو زید کی توثیق ثابت کی
مگر مترجم نے اسواسطے اس سے اعراض کیا کہ امام ابو حنیفہ رح سے رجوع کرنا ثبوت ہی تو تطویل فضول ہی - درمختار مین کہا کہ جب امام رح نے
ایک قول سے رجوع کیا تو اسکو لینا جائز نہین ہی - یہ کلام نبیذ التمر سے وضوء مین تھا - واما الاغتسال بہ فقد قیل یجوز عندہ اعتباراً
بالوضوء - رہا نبیذ التمر سے غسل کرنا تو دو قول مین ایک یہ کہ امام رح کے مذہب پر بقیاس وضوء کے اس سے غسل جائز ہی - ف
شرح مبسوط مین کہا کہ یہی صحیح ہی - وکذا فی الکافی والعتابیہ - ف - وقیل لا یجوز لانہ فوقہ - اور قول دوم یہ کہ غسل نہین جائز ہی کیونکہ حدث
جنابت کا حدث وضوء سے بڑھکر ہی - ف - تو وضوء پر غسل کا قیاس نہین ہو سکتا ہی اور مفید مین اسی کو صحیح کہا ہی - الفتح و التبیین - ا
جامع صغیر حسامی مین ہی کہ یہی اصح ہی - التاتارخانیہ - اور معلوم ہو چکا کہ اسی پر فتوی ہی - والنبیذ المختلف فیہ ان یکون حلواً
رقیقاً یسیل علی الاعضاء کالماء - واضح ہو کہ نبیذ جسمین یہ اختلاف بیان ہوا ایسے ہی کہ شیرین رقیق ہو جو اعضاء پر مثل پانی

بنتی ہو - وما اشتد منہا صار حراما لایجوز التوضی بہ - اور جو نبیذ ایسی ہو کہ گاڑھی ہوگئی تو وہ حرام ہو گئی،
اُس سے وضوء نہیں جائز ہے - ف - بالاتفاق نہیں جائز ہے شرح الطحاوی - وان غیرتہ النار - اور اگر نبیذ کو آگ سے تغیر ہوا یعنی پکائی
گئی اگرچہ اسی قدر کہ اسمین کچھ تغیر آجاوے - فمادام حلوا فہو علی الخلاف - پس جب تک شیرین ہے تو اسمین ویسا ہی اختلاف ہے جو
مذکور ہوا - وان اشتد فعند ابی حنیفۃ یجوز التوضی بہ لانہ یحل شربہ عندہ - اور اگر گاڑھی پڑ گئی تو امام اعظم رح کے نزدیک اس سے
وضوء کرنا جائز ہے کیونکہ امام رح کے نزدیک اسکا پینا حلال ہے - وعند محمد رح لایتوضأ بہ لحرمۃ شربہ عندہ - اور امام محمد رح کے نزدیک
اس سے وضوء نہیں جائز ہے کیونکہ اُنکے نزدیک اسکا پینا حرام ہے - ف - لیکن مفید و مزید مین ہے کہ اگر آگ سے اُسکو کسی قدر بھی تغیر ہوا گیا
تو اس سے وضوء نہیں جائز ہے خواہ وہ شیرین ہو یا تلخ ہو یا نشہ دار ہو - اور یہی اصح ہے المفید - یہی اصح ہے المحیط - اور یہی صحیح ہے قاضیخان
مترجم کہتا ہے کہ پہلے معلوم ہوا کہ فتوی اسپر ہے کہ نبیذ تمر سے وضوء کسی حال مین نہیں جائز ہے پس اختلاف مذکور مین سے عدم جواز
کے قول پر فتوی ہے پس سوائے اسکے کسی قول کو لینا روا نہیں اگرچہ صحیح کہا گیا ہو - م - ولا یجوز التوضی بما سواہ من الانبذۃ
جریا علی قضیۃ القیاس - اور سوائے نبیذ التمر کے باقی کسی نبیذ سے وضوء نہیں جائز ہے اور اسکو قیاس پر جاری رکھا گیا ہے -
ف - یعنی نبیذ تمر مین بھی قیاس عدم الجواز تھا ولیکن حدیث مذکور سے جواز خلاف قیاس لیا گیا تھا اور باقی مانند نبیذ کشمش
و مویز و گیہوں و جو وغیرہ کے سب مین کوئی حدیث نہیں تو موافق قیاس کے جائز نہیں ہے (فرع) اگر ہم نبیذ تمر سے جواز وضوء کے
قائل ہوں تو وضوء بدون نیت کے جائز نہو گا کیونکہ نبیذ مانند تیمم کے پانی کا بدل ہے حتی کہ پانی ہوتے ہوئے نبیذ سے وضوء نہیں
جائز ہے اور اگر پانی نہ تھا حتی کہ نبیذ سے وضوء کیا پھر پانی پایا تو وضوء ٹوٹ گیا اسکو قدوری نے اپنی شرح مین ہمارے اصحاب
سے نقل کیا ہے - الفتح - آب وضوء کا بدل تیمم جب کہ پانی نہ پاوے خواہ پانی نہو یا اسکے استعمال کی قدرت نہ پاوے حیا یا حکما -

باب التیمم

یہ باب تیمم کے احکام مین ہے - واضح ہو کہ اول مین وضوء یعنی طہارت صغری کو پھر غسل کو بیان کر کے انکے پیچھے اُنکے خلیفہ یعنی تیمم
کو شروع کیا ہے - اور تیمم اسی امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوۃ والسلام کے خصائص مین سے ہے اگلی کسی امت پر روا نہ تھا - کما صرح
بذلک - اور حدیث مین منجملہ اپنے خصائص رسالت کے یہ بھی فرمایا کہ جعلت لی الارض مسجدا وطہورا - یعنی زمین میرے واسطے
مسجد وطہور کردی گئی - م - تیمم کا شروع ہونا غزوہ مریسیع سے ہوا جبکہ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رض کا ہار گم گیا اور حضرت
قیام کر کے لوگوں کو اسکے ڈھونڈھنے کو بھیجا اور وقت نماز کا آگیا اور یہ منزل کسی پانی پر نہ تھی اور لوگوں کے پاس بھی پانی
نہ تھا تو لوگوں کو شکایت پیش آئی پس حضرت ابو بکر رض نے اپنی صاحبزادی ام المومنین پر بہت سختی کی کہ تونے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم و مسلمانوں کو ایسی جگہ روک دیا جہاں پانی نہیں ہے پس اللہ تعالی نے آیۃ تیمم نازل فرمائی تو اسید بن حضیر رض
نے کہا کہ اے آل ابی بکر یہ کچھ پہلی برکت تمہاری نہیں ہے اور کہا کہ اے ام المومنین اللہ تعالی آپ پر رحمت کاملہ فرماوے کہ جب کبھی
آپ پر ایسا سانحہ پیش آیا جو آپ کو گران ہوا تو انجام کو اللہ تعالی نے اسمین مسلمانوں کے حق مین فراخی و آسانی کردی - اصل
حدیث صحاح مین ہے - پھر جاننا چاہیے کہ تیمم شرعی نام ہے چہرہ و دونوں ہاتھوں کے مسح کا پاکیزہ زمین کے ساتھ بشرط نیت خاص کے - الفتح
اور اسی تعریف کو بحر و نہر نے لیا ہے اور یہی صحیح ہے - اور نیت خاص سے مراد یہ کہ نیت تقرب ہو بالاتفاق لیکن نماز کے تیمم مین بقول
امام اعظم و محمد رح کے نیت ایسے تقرب مقصودی کی ہو جو بدون طہارت درست نہیں ہوتی اور بقول ابو یوسف رح صرف تقرب مقصود
شرط ہے اگرچہ وہ بدون طہارت صحیح ہو جیسے اسلام لانا - اور حاصل یہ کہ مطلق تیمم کے واسطے تو نیت تقرب شرط ہے اور بدون نیت
کے تیمم نہو گا حتی کہ دوسرے کو تیمم سکھلانا بھی ثواب کا کام ہے اس نیت سے تیمم ہو جائیگا جبکہ نیت تیمم ہو ولیکن اس تیمم سے نماز
نہیں جائز ہے بلکہ نماز کے تیمم مین امام ابو یوسف کے نزدیک تقرب ایسا ہو کہ وہ خود مقصود ہے نہ آنکہ وہ کسی عبادت مین شرط ہو

اور علماء رح کے نزدیک یہ بھی زیادہ ہے کہ تقرب مقصود بھی ایسا ہو کہ بدون طہارت صحیح نہین ہوتا ہے - م - پھر واضح ہو کہ تعریف تیمم مین بہتر
یہ کہ یون کہا جاوے کہ پاکیزہ زمین پر ہاتھ مار کر چہرہ و دونون ہاتھون کا مسح کرنا بشرط نیت خاص کے - اس سے یہ فائدہ کہ "ہاتھ مارنا"
بھی رکن قرار پاوے اور درمختار مین کہا کہ یہی اصح و احوط ہے ولیکن تحقیق اسکے خلاف ہے چنانچہ عنقریب آویگا - م - "پاکیزہ زمین" کہنے مین
دو فائدہ مین - فائدہ اول یہ کہ نجس زمین خارج ہو گئی اور چونکہ آیت مین صعید طیب کی قید ہے تو اچھی پاکیزگی ضرور ہے یعنی ہر وجہ سے
وہ پاکیزہ ہو پس اگر زمین بوجہ نجس پانے یا پیشاب کے نجس ہو گئی پھر وہ دھوپ وغیرہ سے خشک ہو گئی تو بعض وجہ سے وہ پاک
ہو گئی حتی کہ اسپر نماز جائز ہے ولیکن ہر طرح پاک نہین ہے لہذا اسپر تیمم نہین جائز ہے درمختار مین ذکر کیا کہ وہ بمنزلہ آب مستعمل کے ہے - فائدہ
دوم یہ کہ زمین کی جنس ہو خواہ خاک و غبار ہو یا نہو حتی کہ چکنے پتھر پر جائز ہے چنانچہ آویگا - وفی الدرر وغیرہ - واضح ہو کہ تیمم کے دو رکن
مین ایک تو دونون ضرب ولیکن مترجم کے نزدیک یہ خلاف تحقیق ہے چنانچہ قولہ التیمم ضربتان کے تحت مین آویگا - م - اور دوم
استیعاب چہرہ و ہر دو دست تا مرافق - اور چھ شرطین ہین ایک نیت - ۲ - مسح کرنا - ۳ - تین انگلیون یا زیادہ سے ہونا - ۴ - صعید
۵ - اسکا پاک کنندہ ہونا - ۶ - پانی نہ پانا خواہ اسطرح کہ درحقیقت پانی موجود نہین اور خواہ اسطرح کہ پانی ہے ولیکن بوجہ ممانعت بیماری
وخوف مرض کے اسکو نصیب نہین ہوا - اور مین کہتا ہون کہ چونکہ مختار یہ کہ شہر و باہر یکسان ہے لہذا جگہ کی خصوصیت شرط نہین ہے - م
اور ابن وہبان رح نے حالت اسلام ہونا بھی زیادہ کیا ہے - د - اور حیض و نفاس منقطع ہونا اور چہرہ و ہاتھون پر چربی وغیرہ کے
مانند کوئی چیز مانع مسح نہونا بھی شرط ہے - ط - یہ شروط صحت تیمم ہین - م - اور تیمم مین آٹھ باتین سنت ہین - اول دونون ہتھیلیون کو اندر
کی طرف سے مارنا - ۲ - ہتھیلیون کو مٹی پر رکھکر آگے کیطرف کھینچنا - ۳ - انکو رکھے ہوئے پیچھے کی طرف ہٹانا - النہر - ۴ - انکو جھاڑنا
۵ - انگلیون کو کشادہ رکھکر زمین پر مارنا جس سے غبار ہو تو انگلیون کے بیچ مین آجاوے - ۶ - اول مین بسم اللہ پڑھنا جیسے وضو
مین ہے - ۷ - ترتیب کہ اول چہرہ پر پھر دائین ہاتھ پھر بائین ہاتھ پر مسح کرنا - ۸ - پے در پے مسح کرنا اسطرح کہ اگر بجاے خاک کے پانی ہوتا
تو اتنی دیر مین پہلا عضو خشک نہو جاتا - د - اب امام مصنف کے مسائل کا ترجمہ شروع کرتا ہون - المسئلہ - اس بنا پر کہ درحقیقت
پانی نہ پاوے - ومن لم یجد الماء - اور جس نے درحقیقت پانی نہ پایا - ف - یعنی آب مطلق نہین جس سے وضو جائز ہو ایسے
نماز کے لیے کہ قضا مین اسکا خلیفہ موجود ہے برخلاف نماز عید و نماز جنازہ کے پس حاصل یہ کہ جسنے نہ پایا ایسا پانی جس سے وضو
جائز ہوتا ہے اسقدر کہ جو اسکے وضو یا جنابت کو کافی ہو اور ایسی نماز کے واسطے وضو ہو جسکا خلیفہ یعنی قضا موجود ہے - وہو
مسافر او خارج المصر - حالانکہ یہ شخص مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اگرچہ مسافر نہین - بینہ و بین المصر میل او اکثر - اسکے اور شہر
کے درمیان ایک میل یا زیادہ فاصلہ ہے - تیمم بالصعید - تو ایسے شخص کو جائز ہے کہ صعید سے تیمم کر لے - لقولہ تعالی فلم تجدوا ماء
فتیمموا صعیدا طیبا - اسکے واسطے دو دلیلین ہین اول قولہ تعالی یعنی پھر تم نے پانی نہ پایا تو تم تیمم کرو صعید طیب کو - وقولہ
علیہ السلام التراب طہور المسلم ولو الی عشر حجج ما لم یجد الماء - اور دلیل دوم قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی زمین
مسلمان کا طہور ہے اگرچہ دس سال تک ہو جب تک پانی نہ پاوے - ف - حضرت ابوذر غفاری رض سے روایت ہے کہ وہ سفر کر کے
اپنے اہل کے یہان جاتے اور انکو جنابت پہونچی تو انہون نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی پس آپ نے ارشاد فرمایا کہ الصعید
الطیب وضوء المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین فاذا وجد فلیمسہ بشرتہ - یعنی پاکیزہ زمین مسلمان کا وضو ہے اگرچہ وہ دس سال تک
پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے تو اپنے ظاہری بدن پر پہونچاوے - اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی و نسائی نے روایت کیا
اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے - مع - ورواہ الحاکم و ابن حبان والبزار والطبرانی - حدیث مین دلیل ہے کہ تیمم خلیفہ مطلق ہے جبتک
پانی نہو برابر باقی رہیگا اور خلیفہ ضروری نہین کہ صرف نماز کے وقت مین اسکے ادا کرنے تک رہے جیسا کہ قول شافعی و ظاہر
مذہب مالک رح ہے - م - پھر آیت و حدیث مین یہ ہے کہ پانی نہ پاوے اور مسئلہ مین ایک میل دور ہونا اس معنی مین لیا کہ اسنے پانی

دام کی زیادتی کے ضرر سے - وذلک یبیح التیمم - حالانکہ دام زیادہ دینے پر پانی ملتا ہو تو واجب نہین بلکہ تیمم کرنا مباح ہو [illegible]
تو مرض کی زیادتی کی صورت مین بدرجہ اولی تیمم مباح ہو - ف - اگر کہا جاوے کہ دام کی زیادتی تو قطعی متحقق ہو اور مرض کی زیادتی
کا خوف ہو تو قیاس کیونکر ہوگا جواب یہ کہ خوف بمعنی یقین قرار دیا گیا ہو اور شرع مین اِسکے نظائر بکثرت ہین م - اور یہ خوف کسی
طرح پہچانا جاتا ہو یا تو کچھ علامات سے گمان غالب ہو جاوے یا اِسکا تجربہ ہو یا مسلمان طبیب حاذق جسکا فسق ظاہر نہو وہ آگاہ کرے
کہ تیرے مرض سے ضرر ہو نچیگا - شرح المنیۃ حلبی - واضح ہو کہ میل بھر جو دوری معتبر ہو ایک تہائی فرسنخ جسکے چار ہزار گز ہوئے ہر گز
(۲۴) انگشت کا اور ہر انگشت چھ جو شکم پیٹ ملے ہوے - ف وع - یہی احوط ہو م - پھر پانی کی دوری ایک میل جو تیمم مباح ہو
کے واسطے مختار ہو وہ ہر ایک کے واسطے عام ہو خواہ مسافر ہو یا نہو اور خواہ شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر ہو اور یہی صحیح ہو - کما فی [illegible]
کیونکہ مدار پانی نہ ملنے پر ہو اور اِسمین سب یکسان ہین - ف ط - اگر اتنا پانی ہو کہ چاہے صرف وضو کرلے اور چاہے صرف کپڑے یا بدن
کی حقیقی نجاست دھونے اور اِسکے بدن یا کپڑے پر نجاست ہو تو بالاجماع اِس سے نجاست حقیقی زائل کرے اور تیمم کرے لیکن اگر اُسنے
وضو کرکے نجس کپڑے سے نماز پڑھی تو نماز ہو گئی ولیکن گنہگار ہوا البحر عن الخانیہ - ولیکن سراج مین ذکر کیا کہ نہین جائز ہو تیمم کرنا بوجہ
پانی نہونے کے شہر مین اور ایسے گانون مین جسکو اُسکے رہنے والے سب یا اکثر چھوڑتے نہین دین مین - اور سلمی رح سے جواز تیمم منقول
ہو مگر صحیح عدم جواز ہو - پھر یہ اختلاف اسوقت کہ ڈھونڈھا ہو اور ڈھونڈھنے سے پہلے بالاجماع تیمم نہین جائز ہو - ۃ - اصح وہی ہو
کہ شہر مین بھی پانی نہونے پر جواز ہو واللہ اعلم - م - اور اگر مریض کو ایسا ضرر تو نہین مگر اسکو خود قدرت نہین اور ایسا شخص نہ پایا
جو اُسکو وضو کرادے تو تیمم جائز ہو اور اگر اِسکے پاس کوئی خادم ہو یا اِسقدر دسترس کہ اجرۃ المثل پر مزدور کرلے یا کوئی اور ایسا شخص
ہو کہ اگر اُس سے مدد چاہے تو وہ مدد دیدے - تو ظاہر المذہب کے موافق اِسکو تیمم روا نہین کیونکہ اسکو قدرت حاصل ہو - الدر
من البحر - اِسکو فتح القدیر وغیرہ مین بھی ذکر کیا اور یہ بقول صاحبین رح ہو اور امام رح کے نزدیک تیمم جائز ہو اور یہی اصح ہو چنانچہ
آویگا - م - اور شوہر و جورو و منکوحہ مین کسی پر دوسرے کا وضو کرانا و تعہد واجب نہین اور مملوک یعنی غلام و باندی مین واجب ہو الدر
من البحر - مین کہتا ہون کہ یہ خدمت جورو پر از راہ حکم واجب نہین مگر براہ دیانت وجوب ہونا چاہیے چنانچہ فقہا نے تصریح کی کہ خدمت
پر کھانا پکانا و امور خانہ داری براہ دیانت واجب ہین فتامل م - امام مصنف رح نے فرمایا - ولا فرق بین ان یشتد بالتحرک
او بالاستعمال - اور کچھ فرق نہین کہ مریض کو وضو کرنے مین اشتداد مرض کا خوف خواہ اِسطرح ہو کہ جنبش سے مرض مین اشتداد ہوگا
یا اِسطرح کہ پانی کے استعمال سے اشتداد ہوگا - ف - بہر حال تیمم جائز ہو - واعتبر الشافعی خوف التلف وہو مردود بظاہر
النص - اور امام شافعی نے مریض کے واسطے جواز تیمم مین خوف تلف کا اعتبار کیا یعنی جان یا عضو تلف ہو یا بیکار ہو جاوے
تب جائز ہو اور یہ ظاہر نص سے رد ہو - ف - کیونکہ قولہ ان کنتم مرضی الآیہ - مین صرف بیمار ہونا اعتبار کیا اور یہ قید نہین کہ ایسی
بیماری ہو کہ وضو سے جان یا عضو کا خوف ہو - س - اگر کہا جاوے کہ پھر تم کہان سے یہ قید لگاتے ہو کہ اشتداد مرض یا تاخیر
صحت کا خوف ہو حالانکہ آیت عام ہو جواب یہ کہ اول آیت مین فرمایا - ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج الخ - یعنی اللہ تعالی تم پر حرج
ڈالنا نہین چاہتا ہو - تو معلوم ہوا کہ جس صورت مین حرج و مشقت نہین ہو حتی کہ اشتداد مرض کا خوف نہین ہو تو اِس صورت کے
سواے باقی صورتون مین جواز تیمم منصوص ہو - اور جس عالم نے یہ ادراک نہین کیا اُسنے ہر مرض مین جواز تیمم قرار دیا چنانچہ داؤد
ظاہری نے ایسی صورت مین بھی کہ استعمال سے ضرر نہو جواز تیمم کہا ہو جیسے درد سر وغیرہ - اور حق یہ ہو کہ مدار حرج پر ہو جیسے کوئی
مکروہ آدمی وضو سے درد سر مین شدت جانے یا درد گرد بوجہ سردی کے ہو یا وضو سے اُسکا زوال دیر مین جانے تو اُسکو تیمم [illegible]
ہو اور فرق ظاہریہ کے ساتھ یون ہوا کہ وے مرض کو مبیح جانتے ہین اور ہم مرض مع حرج کو فافہم م - پھر امام شافعی رح کا یہ قول جو
مذکور ہوا ہو عینی رح نے لکھا کہ یہ قول جدید ہو اور غیر صحیح و غیر مشہور ہو اور قول قدیم اُنکا ہمارے موافق ہو اور شیخ [illegible]

مہ اصحاب کا قول اور یہی قول ابو حنیفہ و مالک کا ہے جو حلیہ میں ہے کہ یہی اصح ہے جیسا کہ تبیین میں ہے کہ اصح قول جواز ہے اور یہی امام زفر کا قول
ہے پس ظاہر ہوا کہ اس مسئلہ میں قول امام اعظم و امام مالک و امام شافعی و احمد ہے اور امام احمد رح سے البتہ روایت منع آئی ہے لیکن
ح انکے مذہب میں بھی جائز ہے واللہ اعلم یہ سب تو مرض موجود ہونے کی صورت ہے ایسا مسئلہ۔ ولو خاف الجنب ان اغتسل
ن یقتلہ البرد او یمرضہ تیمم بالصعید۔ اور اگر جنب نے بر تقدیر یکہ غسل کرے یہ خوف کیا کہ سردی اسکو ہلاک کر دیگی یا بیمار کر دیگی
پاک زمین سے تیمم کر لے۔ ف خصوص برفستانی ملکون میں بالخصوص سردی کے موسم میں یہ خوف بہت ظاہر ہے۔ یہ صورت مرض
حق ہونے کی ہے جیسے اول صورت مرض موجود کے بڑھ جانے و تکلیف دینے کی تھی۔ اور اصل سوال یہان چار صورتون میں
تا ہے جیسا کہ مجمل اوپر مذکور ہوا یعنی شہر کے باہر یا شہر کے اندر اور استعمال غسل میں یا وضو میں پس اس مسئلہ میں جنب کی قید لگائی
ور یہ بیان نہ تھا کہ کہاں ہو تو امام مصنف نے فرمایا۔ وہذا اذا کان خارج المصر لما بینا۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ جب جنب
کور شہر سے باہر ہو بوجہ اسکے جو ہمنے بیان کر دیا۔ ف یعنی قولہ لانہ یلحقہ الحرج بدخول المصر یعنی اسوجہ سے تیمم مباح ہے کہ اسکو
ہر میں جانے میں حرج لاحق ہوگا۔ کذا قال العینی رح اور میرے نزدیک بیان یہ ہے کہ مرض کا لحوق حرج ہے اور وہ زیادت ظن سے زیادہ
ہر جو مبیح تیمم ہے تو یہ خوف قتل و لحوق مرض بدرجہ اولی مبیح ہے۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ اسمیں غلبہ ظن قائم مقام حقیقت ہے فافہم۔ بالجملہ
ت قتل یا مرض بر تقدیر غسل کے جنب کو اگر شہر کے باہر لاحق ہو تو بالاتفاق تیمم مباح ہے۔ ولو کان فی المصر فکذلک عند
بی حنیفۃ رح خلافا لہما۔ اور جنب کو اگر شہر میں ہونے کی صورت میں یہ خوف لاحق ہو تو بھی امام اعظم رح کے نزدیک یہی حکم
نی اسکو تیمم جائز ہے برخلاف قول صاحبین کے۔ ہما یقولان ان تحقق ہذہ الحالۃ نادر فی المصر فلا یعتبر۔ صاحبین کہتے ہیں
شہر میں ایسی حالت کا متحقق ہونا نادر ہے تو اسکا اعتبار نہوگا۔ ف گویا مقصود یہ کہ شہر میں حمام گرم یا آب گرم یا حفاظت سردی
مکن ہے تو لحوق مرض کا خوف غیر معتبر ہے حتی کہ عوام تیمم کا جواز پاکر اسی پر اکتفا کر لینگے جیسے صحیح بخاری میں حضرت ابن مسعود رض سے
یہ معنی مروی ہیں کہ اگر اجازت دیجاوے تو عوام تھوڑی سردی میں اسکو حیلہ کر لینگے۔ ولیکن حق یہ کہ لوگون کے حالات بہت متغیر
و مختلف ہیں حتی کہ بہت غریب ایاندارون کو روٹی بھی میسر آنے میں مشکل ہے تو حفاظت انکے حق میں معدوم ہے۔ ولہ ان العجز
ثابت حقیقۃ فلا بد من اعتبارہ۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ ایسے جنب خائف کے حق میں غسل کرنے سے عاجزی
درحقیقت ثابت ہے تو اسکا اعتبار کرنا ضرور ہے۔ ف اور نادر واقعہ اگر منصوص میں داخل ہو تو خالی رہنے سے اسکو خارج کرنا
جائز نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نادر بالوقوع تو بعض ملکون و بعض شخصون کے لحاظ سے البتہ مسلم ہے ورنہ مفلس مسلمان و سرد ملکون کے
خصوصاً اکثر اس واقعہ میں مبتلا ہوتے ہیں اور قاضیخان نے کہا کہ اسکو بالاجماع تیمم جائز ہے کما فی العینی م۔ اور یہ اختلاف
اس صورت میں کہ حمام میں داخل ہونے کی قدرت نہ پائی ہو اگر پائی تو اسکو بالاجماع تیمم روا نہیں ہے اور اگر پانی گرم کرنے کی قدرت
پائی تو بھی نہیں جائز ہے السراج۔ ولیکن مدار اسکا ترجیح پر ہے حتی کہ اگر حمام میں یا گرم پانی سے بھی خوف ہو تو تیمم جائز ہے و اسی پر
فتوی ہوگا م۔ واضح ہو کہ باقی رہیں دو صورتیں ایک یہ کہ خارج شہر مسافر کو وضو میں خوف مرض ہو اور دوم یہ کہ اندر شہر کے
وضو میں خوف مرض ہوا۔ تو کافی میں ہے کہ اگر محدث کو وضو کرنے میں یہ خوف ہوا کہ سردی سے ہلاک یا بیمار ہو جائیگا تو اسکو
تیمم جائز ہے اور اسی کو اسرار میں مختار کہا ہے لیکن اصح یہ کہ وہ بالاجماع نہیں جائز ہے النہر۔ اور صحیح یہ کہ اسکو تیمم جائز نہیں ہے۔
الخلاصہ و قاضیخان۔ یہ حکم شاید اس بنا پر ہے کہ وضو میں ایسا خوف معتبر نہیں ہے کیونکہ عادت سے معلوم ہوا کہ وضو کرنے سے
ایسا نہیں ہوتا ہے۔ الفتح۔ اور حق یہ کہ اگر ایسا خوف معلوم ہوا اور متحقق ہو تو اسی کو لیا جائیگا جو کافی و اسرار میں ہے م۔ فرع
اگر مریض کو یہ قدرت نہیں کہ قبلہ کی طرف خود متوجہ ہو جاوے یا اسکے بچھونے پر نجاست ہے جس سے ہٹ جانیکی قدرت
نہیں اور نہ ایسے شخص کو پایا جو اسکو قبلہ رخ کر دے یا نجاست سے ہٹا دے تو امام رح کے نزدیک اسپر یہ واجب نہیں ہے

ہے کہ تیمم کرے م۔ الخلاصہ والمحیط اور جمع العلوم میں ہے کہ چشمون و گھرون کی شدت سے قلعہ کے اندر تیمم روا ہے اور سخت بارش و سخت گرمی
روا ہے الزاہدی والکفایہ۔ پانی نکالنے کا آلہ نہو تو تیمم کرے۔ ف۔ کتا جو ایسے لوگ پالتے ہین جنکی اکثر اوقات شکار سے بسر
ہی ہے روا ہے اور یون ہی مواشی کی حفاظت و کھیت و چور و درندون سے حفاظت کے لیے مباح سمجھا گیا ہے اور علی ہذا ایسے کتے
رخت کرنا بھی روا ہے اور جو کتا شوقی وغیرہ ناجائز طور کے واسطے ہو حرام ہے اور حدیث صحیح مین ثابت ہے کہ پالنے والے کی ہر روزہ
ح نیکیان کم ہوتی ہین۔ واضح ہو کہ کتے کے پیاس کے خوف سے جواز تیمم کا جو مسئلہ گذرا ہے تو سراج مین قید لگائی کہ کتا شکار یا مواشی کا
ر در مختار مین کوئی قید ذکر نہیں کی بلکہ مطلقاً اپنے کتے کے حق مین پیاس کا خوف بیان کیا۔ اور یہی اصح ہے واللہ اعلم۔ م۔ مسافر کے
س ڈول نہیں تو تیمم کرے یون ہی اگر رسی نہو۔ قاضیخان۔ حاصل یہ کہ پانی نکالنے کا پاک آلہ نہو اور اگر رومال و پگڑی یا گھاس کی
سی وغیرہ سے تھوڑا تھوڑا کر کے نکال سکے تو تیمم نہ کریگا اگرچہ لٹکانے سے خراب ہو جاوے اور اگر پھاڑنے کی ضرورت ہو تو پانی کی
مت تک نقصان گوارا کرے جیسے جب پانی مین اترنے والا موافق دستور کے مزدوری مانگے۔ البحر طحطاوی رح نے کہا کہ یہ ہمارے
ہان منصوص نہیں بلکہ شافعیہ کے یہان منصوص ہے اور توشیح مین کہا کہ ہمارے قواعد کے موافق ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمین نقصان
دا کرنے مین تامل ہے۔ اور قاضیخان مین ہے کہ مشائخ نے کہا کہ رسی نہونے کی صورت مین اسوقت تیمم کرے کہ اسکے ساتھ پگڑی وغیرہ
ہو اور اگر ہو تو تیمم نہ کرے۔ اور اگر اسکے رفیق کے پاس اسکا ڈول ہو اور اسنے کہا کہ مین بھرنے کے بعد تجھے بھرنے کو دیدونگا تو
مستحب ہے کہ انتظار کرے اور اگر نہ کیا تو تیمم سے نماز جائز ہے۔ انتہی ہ۔ اگر جنبی نہر مین اسکے پاس ایسا آلہ ہے کہ کاٹ کر سوراخ کرکے
پانی نکالے تو تیمم نہ کرے اور کہا گیا کہ تیمم جائز ہے یون ہی برف کی صورت مین پگھلانے کا آلہ ہو اور ظاہر قول اول ہے یعنی تیمم نہ کرے۔ البحر
مسلم قیدی کو دار الحرب مین کفار نے روکا تو تیمم کرکے اشارہ سے نماز پڑھی جب نکلے تو وضو سے اعادہ کرے۔ کسی نے دوسرے
کو کہا کہ اگر تونے وضو کیا تو قید یا قتل کرونگا تو تیمم سے پڑھکر پھر اعادہ کرے۔ قاضیخان و محیط السرخسی۔ اصل یہ کہ جب بدون ضرر جان
و مال کے پانی کا استعمال ممکن ہو تو استعمال واجب ہے اور ثمن المثل سے زائد ضرر ہے من البحر۔ ثمن المثل سے دونا ضرر ہے اور تھوڑے
خسارہ کا اعتبار نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے کما فی الکافی والفتح والخلاصہ وغیرہا م۔ اب تیمم کی کیفیت کا بیان شروع ہے۔ قال الامام رح۔ والتیمم
ضربتان۔ اور تیمم دو ضرب ہین۔ ف۔ یہی قول جدید شافعی رح کا اور قول ثوری و شعبی و حسن و ابن قانع و لیث و اوزاعی و حکم و اسمٰعیل
کا اور روایت مالک رح سے ہے اور امام مالک و احمد نے کہا کہ ایک ضرب چہرہ کے لیے اور ایک ضرب ہاتھ کے لیے پہونچون تک ہے۔ اور
ابن عبد البر رح نے کہا کہ مفروض پہونچون تک اور مختار کہنیون تک ہے۔ اور ابن قدامہ نے مغنی مین کہا کہ امام احمد سے مسنون ایک ضرب
اور کافی دو ضرب ہین اور قاضی نے کہا کہ دو ضرب کمال ہین۔ مع۔ اور مشہور اہل حدیث سے ایک ضرب واسطے چہرہ و ہاتھون کے پہونچون تک
ہے۔ ولیکن ظاہر ہوا کہ چارون مشہور ائمہ بر قول مختار متفق ہین کہ دو ضرب ہین اور کہنیون تک۔ سواے بروایت امام احمد کے واللہ اعلم
اور اسود یہی ہے کہ دو ضرب ہین۔ یمسح باحدھما وجھہ وبالاخری یدیہ الی المرفقین۔ مسح کرے ایک ضرب سے اپنے چہرہ کو اور
اور دوسری ضرب سے اپنے دونون ہاتھون کو کہنیون تک۔ ف۔ ولیکن ترتیب کہ اول داہنی پر بائین سے مسح کرے پھر بائین
پر داہنی سے مسح کرے مسنون یا مستحب ہے۔ یہ مسئلہ جبکہ خود تیمم کرے دو ضرب ہین اور علی ہذا اگر اسکی انگلیون کے درمیان غبار داخل
نہو تو تیسری ضرب کی حاجت نہیں سواے ایک روایت امام محمد رح کے۔ اور اگر دوسرے کو تیمم کراوے تو قہستانی رح نے جامع الرموز
مین لکھا کہ تین ضرب ہین ایک سے چہرہ دوم سے دایان ہاتھ اور سوم سے بایان ہاتھ۔ ولیکن ظاہر معتبرات سے مخالف قول ہے کیونکہ
انہین دو ضرب مذکور ہین خواہ خود تیمم کرے یا کوئی دوسرا اسکو تیمم کراوے اور اسی پر اعتماد ہے م۔ اور شرط تیمم کی در حقیقت یہ کہ تیمم کرنیوالے
کی طرف سے فعل پایا جاوے خواہ ضرب ہو یا مسح ہو یا کسی اور طور پر ہو۔ البحر۔ تاج الشریعہ رح نے کہا کہ امام مصنف رح نے لفظ
ضرب واسطے تبرک حدیث کے اختیار کیا کیونکہ عامہ روایات مین ضرب آیا ہے۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ

وضربۃ للیدین - بدلیل قولہ علیہ السلام تیمم دو ضرب ہین ایک ضرب واسطے چہرہ کے یعنی چہرہ پر مسح کرنے کے اور ایک ضرب واسطے
دونون ہاتھون کے - ف - اس لفظ سے دارقطنی وحاکم نے حدیث ابن عمر رض سے مرفوع روایت کی اور حاکم نے بعد روایت کے
سکوت کیا اور کہا کہ مین نہین جانتا کہ سواے علی بن ظبیان کے اسکو کسی نے مرفوع کیا ہو اور یہ راوی صدوق ہے اور یحیی بن سعید
القطان وہشیم وغیرہ نے اسکو ابن عمر پر وقف کیا اور دارقطنی نے موقوف ہی کو صواب کہا ہے انتہی - اور ابن عدی نے ابن ظبیان کی
تضعیف نسائی وابن معین سے نقل کی - ف - مالک رح نے نافع سے یہی موقوف روایت کیا اور ابن عدی نے بھی موقوف کو صواب
کہا - اور علی بن ظبیان کو ابوداؤد نے کہا کہ کچھ نہین ہے اور ایسا ہی نسائی وابوحاتم نے کہا اور ابوزرعہ نے کہا کہ واہی ہے - مین کہتا ہون
کہ حاکم نے اسکی توثیق کی - اور اس حدیث کے دو طرق دیگر ہین جو اسکی تائید کرتے ہین - مع - اور قوی روایت حدیث جابر رض
ہے جو بروایت عثمان بن محمد الانماطی عن حرمی بن عمارہ عن عزرہ بن ثابت عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ
علیہ وسلم قال التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین الی المرفقین - یعنی تیمم دو ضرب ہین ایک ضرب واسطے چہرہ کے اور ایک ضرب
واسطے دونون ہاتھون کے کہنیون تک ہے - حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور دارقطنی نے کہا کہ اسکے رجال سب ثقہ ہین - ابن جوزی
نے کہا کہ عثمان بن محمد مین کلام کیا گیا ہے - صاحب التنقیح نے رد کر دیا کہ یہ کلام مقبول نہین کیونکہ یہ نہین بتلایا کہ کس نے کلام کیا ہے
حالانکہ اس راوی سے ابوداؤد نے اور ابوبکر بن ابی عاصم نے روایت کی اور ابن ابی حاتم نے بلا جرح اسکو ذکر کیا - ت - وع
اور ابن حجر نے تقریب مین کہا کہ راوی مقبول ہے اور بلوغ المرام مین اسکی اسناد کو حسن کہا ہے - م - اور حدیث بزار رح حضرت عائشہ رض
سے روایت طبرانی حضرت ابوامامہ سے بلفظ کتاب اسکی مؤید ہین اور آثار اسمین بہت ہین اور طحاوی نے شعبی سے مرسل اور ابن عمر رض
سے صحیح چار طرق سے موقوف روایت کیا ہے - مع - اور حدیث عمار بن یاسر جو صحیحین مین بطرق کثیرہ اور حدیث ابوموسی اشعری بھی صحیحین
وسنن مین ہے اسمین البتہ ایک ہی ضرب چہرہ اور دونون ہاتھون کے پہونچون تک کے لیے مذکور ہے اور شرح سفر السعادۃ مین شیخ دہلوی رح
نے لکھا کہ تیمم مین احادیث متعارض ہین بعض مین ایک ضرب اور بعض مین دو ضرب اور بعض مین صرف ضرب مذکور ہے اور بعض مین پہونچون تک
اور بعض مین کہنیون تک اور بعض مین صرف ہاتھ مذکور ہین پھر دو ضرب اور کہنیون تک لینا سب کا جامع واحوط ہے انتہی - یہان اشکال ہے
کہ فرض کا ثبوت قطعی ہونا چاہیے اور یہان مظنون ہے اگر کہا جاوے کہ جن احادیث مین دونون ہاتھ آیا وہ صریح ہین کہ پہونچون تک
نہین جواب یہ کہ اللہ تعالی نے چور کی سزا مین فرمایا - فاقطعوا ایدیہما - یعنی چور مرد ہو یا عورت ہو دونون کے ہاتھ کاٹو - حالانکہ ہاتھ سے
مراد پہونچے تک معروف ومجمع علیہ ہے - اور رد کیا گیا کہ دوسری احادیث مین کہنیون تک صریح ہے جیسا کہ حدیث جابر رض باسناد حسن
مذکور ہوئی - اسکا جواب یہ کہ امام مالک رح نے کہا کہ پہونچون تک فرض ہے اور کہنیون تک معمول ہے - ہم کہتے ہین کہ ہمکو اسی قدر کافی
ہے کہ فرض عملی کہنیون تک ہے اور یہی مراد ہے - م - ہم حدیث عمار رض کو بھی اسی پر محمول کرتے ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تجھے
یہ کافی تھا کہ یون کرتا پھر آپ نے دونون ہاتھ زمین پر مارکر دائین کو بائین پر اور ظاہر ہتھیلیون پر اور اپنے چہرہ پر مسح کیا تو ہم کہتے ہین
کہ مراد ہتھیلیون سے دونون ہاتھ ہین کہ کل پر جزو کا اطلاق کیا یا مراد یہ کہ ظاہر ہتھیلیون پر مع باقی کے مسح کیا - علاوہ اسکے اکثر امت
کا عمل کہنیون تک ترجیح دیتا ہے کہ کہنیون تک کی حدیث معمول ہو - مف - اگر کہا جاوے کہ حدیث عمار تو ہتھیلیون کی تصریح کرتی ہے لہذا اگر
کہنیون تک ثبوت ہو تو شاید مستحب ہو کیونکہ واجب ہوتا تو ترک نہ کرتے - جواب یہ کہ شاید ہتھیلیون سے مقصود وضو یعنی کہنیون تک
مراد ہون - اعتراض ہوا کہ دارقطنی کی روایت مین صاف ہے کہ مسح کرا اپنے چہرہ کو اور اپنی ہتھیلیون کو پہونچون تک - تو تاویل صحیح نہین ہے
جواب دو نکا کہ اسکو سواے ابراہیم بن طہمان کے کسی نے مرفوع نہین کیا اور شعبہ کہ ائمہ وغیرہا نے وقف کیا ہے - مع - مین کہتا ہون
کہ موقوف ہمارے نزدیک اس موقع پر بحکم مرفوع ہے تو حجت حاصل ہو جائیگی فافہم - م - خطابی رح نے کہا کہ صرف پہونچون تک اقتصار
کرنا اشد از روایت اصح ہے اور کہنیون تک واجب رکھنا اشبہ باصول واصح بقیاس ہے - ت - مین کہتا ہون کہ یون ہی ابن حجر رح نے

بھی پہونچون تک کا قول از راہ دلیل قوی کہا اور بحر العلام لکھنوی نے بھی ارکان اربعہ مین اسی کو قوی کہا ہے مگر قیاسی دلیل و احتیاط
کہنیون تک چاہتی ہے اور احتیاط پر عمل واجب ہے م- عینی رح نے کہا اسلیے کہ اللہ تعالیٰ نے وضو مین سے دو ساقط کیے پورے
پس تیمم مین چہرہ و ہاتھ پورے باقی رہے- مع- یعنی وضو اصل ہے اور خلیفہ تیمم ہے جسقدر رہا موافق اصل ہے ولیکن تیمم تو اصل سے نیت
وغیرہ مین خلاف ہے فافہم- وینفض یدیہ بقدر ما یتناثر التراب کیلا یصیر مثلۃ- اور جھاڑے اپنے دونون ہاتھ اسقدر کہ خاک
جھڑ جاوے تاکہ مثلہ نہو جاوے- ف- یعنی جیسے مثلہ بدشکل ہوجاتا ہے ویسے بدصورتی بوجہ خاک ملنے کے نہو جاوے- زادین ہے
کہ احوط یہ کہ ایکبار دونون ہاتھون کو مارکر جھاڑے کہ خاک جھڑ جاوے پس اس سے چہرہ پر مسح کرے پھر دوبارہ ہاتھ مارکر
جھاڑے اور بائین ہاتھ کی چار انگلیون سے دائین ہاتھ کے ظاہر پر انگلیون کے پورون سے کہنیون تک مسح کرے پھر
بائین ہتیلی مع انگوٹھے کو دائین ہاتھ کے اندر سے نیچے تک پھیرے- پھر دائین ہاتھ سے بائین ہاتھ کے ساتھ اسی طرح کرے
اور بعض مشائخ نے تین انگلیون سے اوپر اور کلمہ کے انگلی و انگوٹھے و ہتیلی سے اندر مسح قرار دیا- اور محیط مین ہے کہ تین انگلیون سے
کم مسح نہین جائز ہے جیسے سر و موزہ کے مسح مین ہے- اور محیط مین ہے کہ اسطرح مسح کرے کہ کچھ باقی نہ رہے اگرچہ قلیل ہو اور دونون
ہتھون کے بیچ مین جو وتر ہے اسکو بھی مسح کرے- اور ذخیرہ مین ہے کہ اصح یہ ہے کہ ظاہر ہتیلی و باطن ہتیلی کو زمین پر مارے- صلوٰۃ الاصل
مین ہے کہ ظاہر الروایۃ مین ہر بار جب ہاتھ اٹھاوے تو ایک مرتبہ جھاڑے- اور نوادر مین ہے کہ اگر انگلیون کے درمیان غبار نہ آیا
تو تیسری ضرب واجب ہے- مبسوط مین کہا کہ مانند وضو کے اسمین بھی اول بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے- فتاوی قاضیخان مین ہے کہ ہتیلی مسح
کرنے مین اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ اسکو مسح نہ کریگا- نووی رح نے اپنے مذہب مین کہا کہ دو ضرب شرط نہین بلکہ واجب یہ ہے کہ خاک
چہرہ و دونون ہاتھون پر پہونچ جاوے- اقول ہمارے نزدیک اگر ایک ضرب سے ایسا کیا تو نہین جائز ہے کما فی قاضیخان- امام محمد
سے نوادر مین روایت ہے کہ کسی نے ایک عالم سے دریافت کرکے پہونچون تک تیمم کیا اور وتر ایک رکعت پڑھی پھر آئندہ یہ اعتقاد
کیا کہ تیمم کہنیون تک اور وتر تین رکعات ہین تو جو نماز پڑھ چکا انکا اعادہ نہین ہے کیونکہ یہ مجتہد فیہ ہے اور اگر بغیر پوچھے ایسا کیا تو
اعادہ کرے- مبسوط مین پہلے ضرب کے وضع مذکور ہے یعنی زمین پر ہاتھ رکھے- مع- ولیکن فقہاء کا قول کہ التیمم ضربتان مفید ہے
کہ ضرب رکن ہے حتی کہ اگر بعد ضرب کے قبل مسح کے حدث ہوا تو اس ضربہ سے مسح نہین جائز کیونکہ وہ رکن تھا تو گویا وضو مین
بعد غسل بعض اعضاء کے حدث ہوا اور یہی امام السید ابوشجاع رح کا قول ہے اور امام اسبیجابی رح نے کہا کہ اس ضربہ سے مسح کرنا
روا ہے جیسے وضو مین پانی لیا پھر حدث ہوا پھر پانی کو استعمال کیا اور خلاصہ مین کہا کہ اصح یہ کہ یہ خاک استعمال نہ کرے اور یہی شمس الائمہ
حلوائی نے اختیار کیا ہے- ابن الہمام رح نے کہا کہ وعلی ہذا یہ جو فقہاء نے تصریح کی کہ اگر ہوا سے اسکے چہرہ و ہاتھون پر غبار
پڑ گیا اور اسنے تیمم کی نیت سے مسح کرلیا تو روا ہے اور اگر مسح نہ کیا تو جائز نہین ہے- یہ قول یا تو کہا جاوے کہ صرف انہین لوگون
کا قول ہے جو ضرب کو رکن نہین کہتے ہین اور یا کہا جاوے کہ ضرب سے مراد خواہ زمین پر ہو یا چہرہ پر ہو- الفتح- ولیکن یہ تاویل دوسری
صورت مین نہین جاری ہوتی جو خلاصہ وغیرہ مین ہے کہ اگر تیمم کرنے والے نے اپنا چہرہ ہلایا یا داخل کیا ایسی جگہ جہان غبار ہے اور تیمم کی
نیت کی تھی تو جائز ہے کما فی البحر- اور اوپر مذکور ہوا کہ مبسوط اصل مین ضرب مذکور ہی نہین بلکہ وضع مذکور ہے لہذا البحر الرائق وغیرہ مین کہا کہ
شرط وجود الفعل ہے خواہ ضرب ہو یا اسکے قائم مقام ہو- م- اور تحقیق یہ کہ جو غایۃ البیان مین اور فتح القدیر مین ہے کہ دلیل اسکو مقتضی نہین
کہ تیمم کے معنی مین شرعاً زمین پر مارنا بھی معتبر ہے کیونکہ کتاب مجید مین صرف مسح کا حکم ہے اس سے زیادہ کچھ نہین ہے اور حدیث مین جو ضرب
مذکور ہے وہ اکثری عادت کے طور پر ہے- انتہی الفتح- اور اسی کو در مختار مین اختیار کرکے تفریع کیا ہے- لیکن عجب کہ ابتدا مین تحت قول
مصنف بضربۃ مخصوصۃ بیان کہا کہ ضربتان رکن ہونا اصح واحوط ہے اور لکھا کہ تیمم کے رکن ضربتین و استیعاب ہین- م- سوالا بد من
الاستیعاب فی ظاہر الروایۃ- اور استیعاب تیمم یعنی عضو کو تمام بھر بعد مسح کرنا ضرور ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے- ف- حتی کہ اگر ایک بال

چھوڑا تو جائز نہوگا - و - لقیامہ مقام الوضوء - کیونکہ تیمم قائم مقام وضو ہے - ف - اور وضو میں استیعاب شرط ہے - ولہذا قالوا
یخلل الاصابع - اور اسی واسطے فقہا نے کہا کہ انگلیوں میں خلال کرے - وینزع الخاتم فی التیمم المسح - اور انگوٹھی کو اتارے
تاکہ مسح بھرپور ہو جاوے - ف - اور عورت کنگن کو یا ان دونوں کو حرکت دیدے اور اسی پر فتوی دیا جاوے - و - امام محمد رح سے
روایت ہے کہ انگلیوں میں خلال کے لیے تیسری ضرب کی ضرورت ہے لیکن یہ خلاف نص ہے اور تخلیل کا مقصود کچھ اسپر موقوف نہیں ہے - الفتح
یہاں سے معلوم ہوا کہ قہستانی رح کی روایت جو درمختار میں ذکر کی کہ دوسرے کو مسح کرنے میں تین ضرب کی ضرورت ہے یہ روایت ضعیف ہے
اور عجب کہ خود درمختار میں بقرشتین میں کہا اگرچہ دونوں ضرب کسی غیر سے ہوں یعنی دوسرا تیمم کرادے اور چونکہ نصوص عام دو ضرب کی ہیں
تو تیسری ضرب خلاف نص ہے - م - محیط میں ہے کہ بھنوؤں کے نیچے مسح کرے اور حلیہ میں ہے کہ مسح کرے چہرہ سے ظاہری البشرہ و بال کو تو قول
صحیح معراج - و - الفتح - استیعاب تو ظاہر الروایۃ ہے اور حسن رح نے امام اعظم سے روایت کی کہ اکثر عضو اگر مسح ہو جاوے تو کل کے قائم مقام
ہے کیونکہ ممسوحات میں استیعاب شرط نہیں جیسے سر و موزہ میں ہے - شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ یہ روایت یاد رکھنا چاہیے کیونکہ بڑی کثرت
سے ہے - نووی رح نے مذہب شافعی رح بھی استیعاب بیان کرکے کہا کہ یہی امام ابوحنیفہ رح سے ایک روایت ہے جو کرخی نے اپنے مختصر میں
ذکر کی ہے - تاج الشریعہ رح نے شرح میں کہا کہ اگر کہا جاوے کہ آیت تیمم میں فامسحوا بوجوہکم وایدیکم - ہے باء داخل وجوہ ہے اور جیسے وضو میں
امسحوا برؤسکم - میں رؤس پر باء داخل ہے حالانکہ تمام سر کا استیعاب فرض نہیں ہے ایسے ہی تیمم میں استیعاب فرض نہونا چاہیے - اور جواب
دیا کہ استیعاب یہاں بسنت مشہورہ ثابت ہے تو تیمم میں باء زائد کو صلہ ہے نہ الصاق فعل یا کہا جاوے کہ بدلالت کتاب ثابت ہے کیونکہ تیمم خلیفہ
وضو ہے تو جیسے وضو میں چہرہ و ہاتھ کا استیعاب ہے یوں ہی تیمم میں شرط ہے - اکمل رح نے کہا کہ اسمیں بحث ہے عینی رح نے کہا کہ گویا بحث یہ
کہ تیمم خلیفہ وضو ہے تو باء صلہ تیمم اور الصاق وضو ہونے کی وجہ نہیں اور اصل کی خلافت مسح میں ظاہر ہوتی ہے حالانکہ مسح وضو مستوعب نہیں
تو خلیفہ میں بھی مخالفت نچاہیے - حاصل آنکہ اصل میں باء تبعیض ہے تو خلیفہ میں یہی چاہیے - مع - علاوہ بریں سنت مشہورہ میں استیعاب
کچھ ثبوت نہیں ہوتا واللہ اعلم - غایت اس مقام پر یہ ہے کہ تیمم میں ایک جہت تو مسح کے ساتھ ہے اور وہ داخل ہونا باء کا جو کہ تبعیض کے لیے
اور ایک جہت بدلالت استیعاب کے اور وہ یہ کہ وجہ و یدین وضو میں مستوعب ہیں تو خلیفہ میں تبعیض نہو اور احوط یہی ہے کہ استیعاب لیا جاو
پس یہی توجیہ ظاہر الروایۃ ہے - ایسا ہی مترجم کو ظاہر ہوا واللہ تعالی اعلم - م - مسح الغبار شرط ہے زاہدی - مٹی میں لوٹ گیا اگر چہرہ و دونوں
ہاتھوں مع ہتھیلیوں کو خاک پہونچ گئی تو روا ہے ورنہ نہیں الخلاصہ - پہونچوں سے ہاتھ کٹے ہوں تو باہوں پر اور کہنی سے کٹے ہوں
تو کٹاؤ پر مسح کرے اور اس سے اوپر کٹے ہوں تو کچھ نہیں کما فی محیط السرخسی - ہاتھ شل ہوں تو زمین پر رگڑے اور چہرہ دیوار پر
اور کافی ہے مگر نماز نہ چھوڑے الذخیرہ - قال المصنف رح - والحدث والجنابۃ فیہ سواء - تیمم درست ہونے میں حدث و جنابت برابر
ہیں - ف - عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی حدیث صحاح ستہ میں صریح ہے کیونکہ جنب تھے انکو تیمم کا حکم کیا النہر - وکذا الحیض والنفاس
اور یہی حکم حیض و نفاس کا ہے - لما روی ان قوما جاءوا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقالوا انا قوم نسکن
ہذہ الرمال - بدلیل اسکے کہ ایک قوم اہل بادیہ سے آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور کہنے لگے کہ ہم ایسے قوم ہیں کہ
رہتے ہیں اس ریگستان میں - م - تین یا چار مہینے تک - ع ط - ولا نجد الماء شہرا او شہرین - اور پانی ایک یا دو مہینے تک نہیں
پاتے ہیں - وفینا الجنب والحائض والنفساء - اور ہم میں جنب مرد و عورتیں ہوتی ہیں اور حائضہ و نفاس والی عورتیں
ہوتی ہیں - ط - فقال علیکم بارضکم - تو فرمایا کہ تم پر اپنی زمین یعنی ریگستان کا لینا لازم ہے - ف - یعنی اس سے تیمم کرکے عبادت
کرلو - یہ حدیث امام احمد و بیہقی و اسحق بن راہویہ و ابویعلی و طبرانی نے ابوہریرہ رض سے روایت کی اور اسکی اسناد میں مثنی بن
الصباح ہے - احمد و ابن معین و بزار نے کہا کہ متروک ہے اور نسائی نے کہا کہ ہیچ ہے اور ابویعلی کی اسناد میں ابن لہیعہ ضعیف ہے
منقع - اور طبرانی نے معجم اوسط میں دوسرے طریق سے روایت کیا جسکو ابن الہمام نے فتح القدیر میں ذکر کیا اور طبرانی نے

کہا کہ سلیمان احول کی کوئی حدیث سعید بن المسیب سے سوائے اسکے مین نہین جانتا ہون۔ مف۔ علاوہ اسکے اس اسناد مین ابراہیم
بن یزید راوی ہے احمد و نسائی نے کہا متروک ہے ابن معین نے کہا کہ ثقہ نہین ولیکن ذہبی نے ابن عدی سے نقل کیا کہ اسکی حدیث
لکھی جاوے۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ضعیف سے استدلال نہین تو جواب یہ کہ عمران بن حصین کی حدیث بخاری مین جنب کیواسطے
اجازت صریح ہے۔ ع۔ مین کہتا ہون بلکہ حدیث عمار بن یاسر صحاح ستہ مین اصح ہے۔ کلام تو حائض و نفاس والی مین ہے۔ نہر الفائق مین
لکھا کہ یہ دونون بھی جنب کے ساتھ لاحق کی گئین۔ مسئلہ امام محمد بن الفضل نے کہا کہ مین نے جامع صغیر کرخی مین دیکھا کہ ہاتھ پاؤن کٹا ہوا
جب اُسکے چہرہ پر زخم ہو تو بغیر طہارت نماز پڑھے اور تیمم نہ کرے اور اسپر اعادہ بھی نہین ہے اور یہی اصح ہے الظہیریہ۔ پھر رہا یہ کہ کس چیز سے
تیمم جائز ہے تو امام مصنف نے لکھا۔ **ویجوز التیمم عند ابی حنیفۃ ومحمد بکل ما کان من جنس الارض کالتراب والرمل
والحجر والجص والنورۃ والکحل والزرنیخ**۔ اور تیمم جائز ہے امام ابوحنیفہ و امام محمد رح کے نزدیک ہر ایسی چیز کے ساتھ جو زمین
کی جنس سے ہے مانند خاک و ریگ و پتھر و گچ و چونہ و سرمہ و ہرتال کے۔ ف۔ اصل یہ کہ جنس زمین سے پاک چیز ہو۔ التبیین۔
جنس زمین سے ہونے کی شناخت یہ کہ جو جلکر راکھ ہو جاوے جیسے درخت کے اجزاء و پھل و گیہون وغیرہ و گھاس و مانند اسکے
اور جو پگھل کر نرم و ٹھپے کے قابل ہو جاوے جیسے لوہا و تانبا و پیتل و سونا و چاندی و مانند اسکے و آبگینہ تو یہ زمین کی جنس سے
نہین ہین اور جو اسکے خلاف ہو وہ جنس زمین سے ہے البدائع۔ کانچ جو ریگ و دوسری چیز سے ملا کر بنتی ہے خارج ہو گئی اور آب
بھی نکل گیا اور کانی چیزین خارج ہوئین لیکن اگر کان مین ہون تو اُسپر خاک لگی ہوئی سے جائز ہے نہ اس چیز سے الفتح۔ بشرطیکہ
ہاتھ لگا کر کھینچنے سے مٹی کا اثر ظاہر ہو ورنہ نہین۔ اسبیجابی رح۔ د۔ اور پتھر داخل رہا الفتح۔ اگرچہ اُسپر غبار نہو قاضیخان۔ اور اگرچہ پتھر
کی راکھ ہو یا باریک سائیدہ یا سودہ ہو یا مغسول ہو۔ د۔ گیرو اور کبریت اور فیروزہ و عقیق و گلمش سے جائز ہے۔ الفتح البحر۔ زمین سوختہ سے اصح
قول پر جائز ہے الظہیریہ۔ اور جو چیز زمین سے بنائی جاوے جیسے کوزہ و طباق وغیرہ اُنپر تیمم جائز ہے الفتح۔ لیکن جب اُنپر رنگ اس قسم کا
ہو جو زمین کی جنس سے نہین تو تیمم نہین جائز ہے خزانہ و الفتح۔ اور صحیح قول پر پکی اینٹ سے روا ہے الفتح البحر اور یہی ظاہر الروایہ ہے
التبیین۔ مٹی سرخ و سیاہ و سفید سے۔ البدائع۔ زرد مٹی سے۔ الخلاصہ۔ سبز مٹی سے تیمم روا ہے تاتارخانیہ۔ نمناک مٹی اور کیچڑ سے جائز
البدائع۔ موتی خواہ مسلم ہون یا سائیدہ ہون تیمم نہین روا ہے محیط السرخسی وغیرہ۔ مشک و عنبر و کافور و راکھ سے نہین روا ہے
الظہیریہ۔ نمک اگر پانی سے بنا ہو تو بالاتفاق نہین جائز اور اگر پہاڑی ہو تو فتوی یہ کہ جائز ہے۔ مف البحر۔ زمرد و زبرجد سے روا
البحر۔ اور یاقوت و مرجان سے روا ہے۔ التبیین۔ ولیکن فتح القدیر کے نسخہ موجودہ مین ہے کہ مرجان و یاقوت و زمرد و زبرجد
موتی سے تیمم نہین روا ہے الفتح۔ یہی مرجان کے حق مین صاحب تنویر نے اختیار کیا کہ وہ پانی سے بنتا ہے اور یہی شارح نے درمختار
مین لیا ولیکن محیط و غایۃ البیان و توشیح و غایۃ و معراج الدرایہ و تبیین وغیرہ مین جواز لکھا ہے اور یہی اظہر ہے ولیکن عدم جواز احتیاط ہے واللہ اعلم
م۔ خاک مین اگر ایسی چیز ملے جو اجزاء زمین سے نہین تو غلبۂ اجزاء کا اعتبار ہوگا۔ قاضیخان و الظہیریہ۔ مقتضی ہے کہ کچی اینٹ وغیرہ
مین ملحوظ ہو ورنہ پختہ مین تو غیر جنس الارض جل گیا۔ الفتح۔ اگر مسافر کیچڑ یا دلدل مین پھنسا اور نہ پانی ملا اور نہ خشک مٹی اور اُسکے
کپڑے و زین وغیرہ پر غبار ہے تو غبار سے بالاجماع تیمم جائز ہے الفتح۔ اور اگر غبار بھی نہین تو اپنا کپڑا یا جسم کسی قدر کیچڑ سے لتھ کرلے جب
وہ خشک ہو جاوے تو تیمم کرلے اور جب تک وقت جاتے رہنے کا خوف نہو تب تک کیچڑ سے تیمم نہ کرے کہ بے ضرورت قبیح صورت ہو جاوے
جو مثلہ کے معنی مین ہے۔ البدائع د۔ مثلہ کا اشارہ ہدایہ وغیرہ مین دلالت کرتا ہے کہ خاک جھاڑنا واجب ہے کیونکہ مثلہ حرام ہے۔ الہداد
ولیکن یہ وہم ہے بلکہ سنت ہے۔ م۔ اور اگر کیچڑ سے تیمم کرلیا تو کافی ہو گیا کیونکہ وہ اجزاء زمین سے ہے اور پانی اسمین مستہلک ہے
البدائع۔ اگر پانی زیادہ ہو کہ اسمین مٹی مغلوب ہو گئی تو تیمم نہین جائز ہے محیط السرخسی۔ زمین اگر نجس ہو گئی پھر خشک ہو کر
اُسکا اثر جاتا رہا تو اس سے تیمم نہین جائز ہے قاضیخان۔ اگر نجس کپڑے کے غبار سے تیمم کیا تو نہین جائز ہے لیکن اگر کپڑا نجس

خشک ہونے کے بعد اُسپر غبار پڑا ہو تو اُس سے جائز ہے النہایہ۔ جائز ہے تیمم زاج سے اور دیوار گہگل و گچ نگی سے اور تامینخان
نے کہا کہ اصح قول پر پہاڑی نمک سے نہیں جائز ہے۔ اور پختہ اینٹ سے ظاہر الروایۃ میں بلا تفصیل جائز ہے اور کرخی نے شرط کی کہ
وہ کوفتہ ہو۔ ثعلبی رح نے کہا کہ ابو حنیفہ رح نے جوہر سے تیمم جائز کیا اور وہ مُرامو تی ہے۔ یہ ثعلبی کی غلطی ہے اور قرطبی رح نے اجماع
امت نقل کیا کہ زمرد و یاقوت سے تیمم نہیں روا ہے۔ یہ بھی وہم ہے کیونکہ وہ زمین کے اجزاء نفیسہ میں سے ہیں پس امام رح کے
نزدیک اُنسے تیمم جائز ہے۔ ابن عبد البر رح نے کہا کہ علماء اسلام سب کا اجماع ہے کہ تراب سے تیمم جائز ہے یعنی اسکے ماسوائے میں
اختلاف ہے۔ مع۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا امام اعظم و محمد کا قول ہے۔ **وقال ابو یوسف لا یجوز الا بالتراب والرمل**۔ اور
امام ابو یوسف رح نے کہا کہ تیمم جائز نہیں مگر مٹی و ریگ سے۔ **وقال الشافعی لا یجوز الا بالتراب المنبت**۔ اور امام شافعی
نے کہا کہ تیمم نہیں جائز ہے سوائے ایسی مٹی کے جو اُگانے والی ہے۔ **وہو روایۃ عن ابی یوسف**۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسف
سے ہے۔ **لقولہ تعالی فتیمموا صعیدا طیبا ای ترابا منبتا قالہ ابن عباس**۔ بدلیل قولہ تعالی فتیمموا صعیدا طیبا یعنی مٹی
اگانے والے سے۔ یہ قول ابن عباس رض کا ہے۔ تو تیمم کا جواز اگانے والی مٹی سے ہوا۔ **غیر ان ابا یوسف زاد علیہ الرمل**
بالحدیث الذی رویناہ۔ لیکن ابو یوسف نے اسپر ریگ کو زیادہ کیا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہے۔ ف
یعنی علیکم بارضکم۔ حالانکہ اہل عرب کی زمین ریگستان تھی۔ لیکن اس قول سے امام ابو یوسف رح نے رجوع کیا ہے اول انکا یہ قول
تھا پھر کہا کہ سوائے تراب خالص کے تیمم نہیں جائز ہے جیسا معلی رح نے انکا آخر قول در جوع روایت کیا ہے جیسا کہ مبسوط میں ہے۔ مع۔
پھر امام شافعی رح کی طرف سے یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ اُگانے والی ہونا شرط نہیں کرتے چنانچہ امام میں لکھا کہ اگانا اصح قول میں
شرط نہیں ہے۔ **ولہما ان الصعید اسم لوجہ الارض سمی بہ لصعودہ**۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ صعید نام ہے روئے زمین
کا یعنی بالائی رخ اور صعید نام اسوجہ سے ہوا کہ وہ اونچا ہے۔ ف۔ یہ معنی اصمعی و خلیل و ثعلب و ابن الاعرابی و زجاج وغیرہ سے منقول
ہیں اور معانی القرآن میں زجاج نے کہا کہ صعید روئے زمین ہے خواہ کہیں خاک کے سوائے کوئی اور چیز ہو کیونکہ صعید کچھ خاک و مٹی
نہیں بلکہ روئے زمین خواہ مٹی ہو یا پتھر ہو۔ زجاج نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ اہل لغت میں سے کسی نے اسمیں خلاف کیا ہو۔ مع۔
اگر کہا جاوے کہ اچھا صعید کے یہ معنی ہوے ولیکن آیت میں صعیدا طیبا ہے تو جواب یہ کہ ہاں۔ **والطیب یحتمل الطاہر**۔ اور
طیب احتمال ہے کہ بمعنی پاک ہو۔ ف۔ اور احتمال ہے کہ بمعنی ستھری و بمعنی حلال و بمعنی اگانے والی۔ اور یہ سب معانی متعدد آیات
میں قرآن میں لیے گئے ہیں۔ رہا اس مقام پر اس مشترک لفظ سے اکثر کے نزدیک بقول ابو اسحق طاہر یعنی پاک مراد ہے۔ **فحمل**
علیہ لانہ الیق بموضع الطہارۃ۔ پس طیب بمعنی طہارت پر محمول ہوا کیونکہ یہی زیادہ لائق بمقام طہارت ہے۔ ف کیونکہ تیمم سے
مقصود طہارت ہے اور مشترک سے ایک معنی مراد ہونا بدلیل ترجیح چاہیے اور ترجیح یہاں بسبب مقام اسی معنی طہارت کو ہے تو معنی یہ ہوئے
کہ روئے زمین پاک سے تیمم کرو۔ اور خود اللہ تعالی نے اسی آیت کے آخر میں فرمایا۔ ولکن یرید لیطہرکم۔ یعنی اللہ تعالی چاہتا ہے کہ تمکو
پاک کرے۔ اور رہا اُگانے والی کے معنی لینا تو یہاں کچھ مناسب نہیں تم نہیں دیکھتے کہ اگر تراب نجس ہو اگرچہ اگانے والی ہو
اُس سے وضو نہیں جائز ہے تو کچھ معنی نہ ہوئے کہ اُگانے والی مٹی سے تیمم کرو خواہ پاک ہو یا ناپاک ہو بلکہ معنی یہ کہ پاک زمین سے
تیمم کرو خواہ اگانے والی ہو یا نہو۔ **او ہو مراد بالاجماع**۔ یا کہا جاوے کہ طیب سے مراد طاہر تو بالاجماع ہیں تو صعید طیب بمعنی
روئے زمین پاکیزہ ہوئی۔ ف۔ پھر اصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی کہ ہمارے نزدیک مشترک کا عموم نہیں یعنی ایک ہی استعمال
میں جب مشترک سے اُسکے ایک معنی حقیقی مراد لے تو پھر دوسرے معنی بھی نہیں مراد ہو سکتے برخلاف قول شافعی رح کے کہ اُنکے
نزدیک عموم مشترک روا ہے تو اُنھوں نے تراب منبت کے پاک ہونے پر اسی طیب سے استدلال کیا تو طیب بمعنی طاہر لیا اور ہم بھی
یہی معنی لیتے ہیں تو بالاتفاق یہ معنی مراد ہوئے اب طیب سے دوسرے معنی بھی لینا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ مشترک

کے واسطے عموم نہین ہے۔ اور جب صعید طیب کے یہ معنی متحقق ہوے تو ابن عباس رضہ کی تفسیر اِس مطلق کی قید نہین ہوسکتی کیونکہ
تقیید تو آیت کی حدیث واحد سے روا نہین تو یہ تو ابن عباس کا اثر ہے۔ علاوہ برین اگر اِسی اثر سے استدلال ہے تو لازم ہوگا کہ شورہ
زمین سے تیمم روا نہو حالانکہ نووی نے کہا کہ اِس سے تیمم جائز ہے۔ ہمارے نزدیک بھی اِس سے تیمم جائز ہے۔ منجملہ دلائل حجت کی حدیث
ابی جہیم انصاری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیر جمل کی طرف سے آتے تھے پس آپ پر ایک شخص نے سلام کیا پس آپ نے جواب
نہ دیا حتی کہ دیوار کی طرف متوجہ ہو کر تیمم کر کے جواب دیا کما رواہ البخاری ومسلم۔ طحاوی رح نے کہا کہ مدینہ کی دیوارین سیاہ
پتھرون سے بدون مٹی کے بنی تھین۔ ابن القصار مالکی نے کہا کہ یہ شافعی رح پر حجت ہے کہ تراب منبت کی شرط لگاتے ہین نووی
نے کہا کہ ابی جہیم بالتصغیر ٹھیک ہے۔ ازانجملہ حدیث جعلت لی الارض مسجدا وطہورا۔ میرے لیے زمین مسجد وطہور کر دی گئی الارض
جنس زمین متعین معنی ہین پس جنس زمین طہور ہے اور تمام روایات صحاح مین یون ہی مروی ہے۔ ابن القطان رح نے کہا کہ حدیث
مین ہے آیا رجل ادرکتہ الصلوۃ فلیصل۔ یعنی جس آدمی کو جہان نماز کا وقت آوے نماز پڑھ لے اور یہ درباب تیمم ہے جیسا کہ پوری
حدیث سے صریح ہے تو یہ دلیل ہے کہ الارض سے تمام روے زمین کی جنس مراد ہے کیونکہ کبھی ریگ مین کبھی شورہ زمین اور کبھی
پہاڑ مین ہر طرح سے کے مقام پر نماز کا وقت پہونچیگا اور دوسری روایت مین ہے کہ فعندہ طہورہ ومسجدہ۔ یعنی وہ وہان نماز پڑھے
کہ اُسکی طہارت کی چیز وسجدہ گاہ اُسکے پاس موجود ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ احادیث تو اِس بارہ مین بکثرت ہین کہ خالص تراب
شرط نہین ہے اور صحیح یہی کہ روے زمین کی جنس سے تیمم جائز ہے۔ ثم لایشترط ان یکون علیہ غبار عند ابی حنیفۃ۔ پھر
امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ شرط نہین کہ اِس زمین پر غبار ہو۔ ف اور امام محمد سے ایک روایت غبار شرط لگانے کی
آئی ہے کما فی العنایہ۔ لاطلاق ماتلونا۔ بدلیل اطلاق آیت کے جو ہمنے تلاوت کر دی۔ ف کیونکہ صعید روی زمین مطلق
ہے خواہ غبار ہو یا نہو۔ وکذا یجوز بالغبار مع القدرۃ علی الصعید عند ابی حنیفۃ ومحمد لانہ تراب رقیق۔ اور
یون تیمم روا ہے غبار کے ساتھ باوجودیکہ اِسکو صعید پر تیمم کی قدرت حاصل ہو یہ امام ابوحنیفہ وامام محمد کے قول پر ہے۔ اسواسطے
کہ غبار تراب رقیق ہے۔ ف یہی صحیح ہے المحیط وقایہ وت۔ صورت یہ کہ کپڑا ونمدہ وبچھونا وغیرہ پاک چیز کو جھاڑے جب
ہاتھ پر غبار آوے تو تیمم کرے یا ہوا مین غبار اڑا کر ہوا مین سے ہاتھ پر غبار لیکر تیمم کرے کما فی المحیط۔ اور اگر غبار خود اِسکے
چہرہ وہاتھون پر پڑا اُسنے بہ نیت تیمم مسح کیا تو جائز اور مسح نہ کیا تو نہین الظہیریہ۔ اور اگر گیہون یا جو وغیرہ مین ہاتھ ڈالا جب
غبار لگ گیا اور اثر ظاہر ہوا تو اِس سے تیمم جائز ہے السراج۔ اور اگر ظاہر نہوا تو نہین البحر۔ اسی طرح اگر کتے یا سور کی پیٹھ پر تیمم
کیا غبار سے جسکے بال خشک ہین تو امام رح کے نزدیک جائز ہے ع۔ اگر اجنبی عورت کے چہرہ پر ہاتھ مارا اُسپر غبار ہے کہ ظاہر
ہوا تو جائز ہے۔ اگر صعید تراب پر قدرت نہو تو اُسوقت غبار سے ابو یوسف کے نزدیک بھی جائز ہے۔ حجت امام ابوحنیفہ
محمد رح کی حدیث عمر رضہ ہے کہ اپنے یارون کے ساتھ سفر مین تھے پانی برسا اور بعض کو جنابت ہوئی تو حکم کیا کہ اپنے نمدے
وزین جھاڑ کر غبار سے تیمم کرین کما فی المبسوط۔ مع۔ واضح ہو کہ تیمم مین نیت ضروری ہے۔ لہذا امام مصنف رح نے لکھا۔
والنیۃ فرض فی التیمم۔ اور نیت تیمم مین فرض ہے۔ ف یہی عامہ علماء کا قول ہے ع۔ اور کیفیت اِسکی یہ کہ ایسی عبادت کی نیت کرے
جو خود مقصود ہے اور وہ بدون طہارت کے صحیح نہین ہوتی ہے اور خالی طہارت کی نیت یا نماز مباح ہو جانے کی نیت قائم مقام ارادہ نماز
کے ہے التبیین۔ اگر مریض کو دوسرا تیمم کراتا ہو تو نیت کرنا مریض پر ہے نہ دوسرے پر القنیہ۔ وقال زفر رح لیست بفرض لانہ خلف
عن الوضوء فلا یخالفہ فی وصفہ۔ اور زفر رح نے کہا کہ تیمم مین نیت کچھ فرض نہین ہے کیونکہ تیمم خلیفہ وضوء ہے تو وصف وضوء مین اسکے
مخالف نہوگا۔ ف اور وضوء کا وصف یہ کہ بدون نیت صحیح ہے تو تیمم بھی اصل کے موافق بدون نیت صحیح ہے ورنہ لازم آوے
کہ خلیفہ مخالف اصل ہے وصف وشرط مین حالانکہ اصول مین ثابت ہوا کہ خلیفہ وصف وشرط مین اصل سے مخالف نہین ہوتا۔ مع۔

ولنا انہ ینبئ عن القصد فلا یتحقق دونہ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم خبر دیتا ہے قصد سے تو بدون قصد کے متحقق نہوگا - ف - کہا گیا کہ معنی یہ ہیں کہ قصد تیمم کی ماہیت میں داخل ہے تو بدون اسکے وہ متحقق نہوگا - کیونکہ جب اسکی ذاتی چیز نہوئی تو ذات نہوگی پس تیمم قصد ہی اور یہی نیت ہے اور ہم کہتے ہیں کہ تیمم کا حکم واجب ہے تو نیت واجب ہے یہ غایۃ البیان کی دلیل ہے اور اکمل رح نے اسپر اعتراض کیا کہ تیمم قصد استعمال تراب ہے اور نیت جو تیمم میں فرض ہے وہ نیت طہارت یا استباحت نماز یا رفع حدث یا رفع جنابت ہے اور یہ نیت سواے اس قصد کے ہے تو ایک سے دوسرے کا وجوب نہوگا - عینی رح نے جواب دیا کہ مٹی استعمال کرنے کا قصد بھی نیت ہے اور یہ ان چار باتوں مذکورہ میں سے کسی بات کے واسطے مقصود ہوتی ہے ورنہ لازم آوے کہ وہاں دو قصد ہیں ایک قصد استعمال تراب اور دوم ان چار باتوں میں سے ایک کا قصد اور کسی نے نہیں کہا کہ تیمم میں دو قصدوں کی حاجت ہے - مع - مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب کچھ نہیں کیونکہ قصد استعمال تراب تو قصد فعل ہے یعنی جب آدمی کسی کام کو کرنا چاہتا ہے تو اُسکا قصد کرتا ہے جس سے یہ فعل پورا ہو پھر اس فعل سے کوئی نتیجہ مقصود ہوتا ہے اور وہ ان چار باتوں میں سے کوئی بات ہے اور ابن الہمام رح نے اعتراض اکمل رح کو تقویت دی تو ضیح جسکا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے چہرہ و ہاتھ پر مسح کا قصد کیا تو کچھ اعتبار نہیں اور مصنف کا مقصود یہ کہ لفظ تیمم ایک اسم شرعی ہے جو قصد سے خبر دیتا ہے اور اصول میں ٹھہرا ہے کہ اسماے شرعیہ میں وہ اعتبار کیا جاوے جس سے اُسکے معنی خبر دیتے ہیں - امام مصنف رح نے اپنی تجنیس میں کہا کہ نیت جو تیمم میں مشروط ہے وہ نیت تطہیر ہے - یہی صحیح ہے انتہی کلامہ - اور دوسروں نے جو نیت رفع حدث یا استباحت نماز بڑھائی تو نیت تطہیر سب کو شامل ہے اور فقہاء نے تصریح کی کہ اگر دخول مسجد یا قرأۃ القرآن یا اُسکے چھونے یا زیارت قبور یا دفن میت یا اذان یا اقامت یا اسلام یا جواب سلام کے واسطے تیمم کیا تو عامۂ مشائخ کے نزدیک اس تیمم سے نماز نہیں جائز ہے - اقول اسی پر قاضیخان نے تنصیص کی ہے اور تنہا سجدۂ شکر کے تیمم سے شیخین کے نزدیک اداے فرائض نہیں بخلاف محمد رح - کما فی الذخیرہ - اور تیمم بہ ارادہ تعلیم غیر سے ائمہ ثلثہ کے نزدیک جواز نہیں الخلاصہ - یہی ظاہر الروایہ ہے - قاضیخان - پھر بحر و در مختار میں اضطراب کیا کہ کیا یہ تیمم خود جائز ہے اگرچہ اس سے اداے فریضہ جائز نہو اور مترجم کہتا ہے کہ اظہر و اشبہ یہ کہ تیمم بھی خالی اس نیت سے نہیں جائز ہے چنانچہ قول امام مصنف و محقق کمال رح کے بیان سے ظاہر ہوگا فانتظرہ - م - بالجملہ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ ان تینوں سے تیمم نہیں جائز ہے تو ہمنے جان لیا کہ ایسی نیت جس سے نفس فعل صادر ہو معتبر نہیں ہے بلکہ مقصود کی نیت ہو طہارت یا نماز یا نماز جنازہ یا سجدۂ تلاوت - ہاں نوادر کے بعض روایات میں صرف تیمم کی نیت کافی قرار دی ولیکن یہ ظاہر المذہب کے خلاف ہے - پس ظاہر ہوا کہ لفظ تیمم ایسے قصد سے خبر دیتا ہے جو معتبرہ نیت کے سواے ہے تو اس قصد سے وہ نیت معتبرہ کا موجب نہوا اور نہ آیت وضو اذا قمتم الی الصلوٰۃ اے اذا قصدتم القیام الی الصلوٰۃ - یہی قصد و نیت کو موجب ہو حالانکہ وضو میں نیت فرض نہیں ہے - اگر کہا جاوے کہ تم نے ذکر کیا کہ جو تیمم واسطے رد سلام کے ہو وہ ظاہر مذہب پر صحیح نہیں ہے حالانکہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا چنانچہ حدیث بیر جمل سے آتے ہوے دیوار سے تیمم کرکے جواب سلام دینے کی ابھی گذری ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں جواب سلام کو بعد تیمم کے دیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ خالی جواب سلام کی نیت سے تیمم کیا ہو بلکہ نیت طہارت کرکے تیمم کیا پھر بعد تیمم کے جواب سلام دیا - الفتح ملخصا - پس معلوم ہوا کہ جو تیمم واسطے جواب سلام کے ہو وہ تیمم ہی صحیح نہیں ہے اور کچھ خصوصیت جواب سلام کی نہیں بلکہ قرأت قرآن و مس مصحف و زیارت قبور وغیرہ سب کا یہی حکم ہے اور صرف جواب سلام کی تخصیص بنظر اعتراض ہے - پھر انتہاے تحریر اس مقام پر یہ ہے کہ کہا جاوے کہ جملہ افعال اختیاری بدون قصد کے صادر نہیں ہو سکتے کیونکہ صدور فعل اختیاری کا بعد ارادہ قلبی ہے تو تیمم وغیر تیمم اس قصد میں یکساں ہیں پھر انمیں سے خاصکر تیمم کا نام تیمم یعنی قصد سے خبر دینے والا صرف اسی جہت سے رکھا گیا کہ اسمیں دیگر افعال سے علاوہ کوئی قصد معتبر مقصود ہے اور وہی نیت خاصہ ہے تو معلوم ہو گیا کہ تیمم میں ایک نیت خاص معتبر ہے بدون اسکے تیمم نہوگا تو وہ نیت واجب ہوئی اور یہی مقصود ہے ایسا ہی مترجم کو ظاہر ہوا پس اس تحریر کو غنیمت جاننا چاہیے - واللہ تعالیٰ اعلم - او جعل طہورا فی حالۃ مخصوصۃ - یا تیمم قرار دیا گیا طہور بحالت مخصوصہ - ف - یعنی شرع نے زمین کو طہور قرار دیا

اس ضرورت سے کہ پانی نہ پاوے اور اس ضرورت سے کہ تیمم واسطے نماز کے ہو پس جیسے پانی ہوتے ہوئے تیمم مفید طہارت نہیں یوں ہی بدون
نیت کے مفید طہارت نہیں ہے اور یہ معنے اسواسطے کہا کہ فتیمموا صعیدا طیبا آہ بر بناے قولہ تعالی اذا قمتم الی الصلوۃ آہ ہے - اور وضوء میں
مراد یہ کہ نماز کے واسطے دھوؤ اور تو یہی تیمم میں مراد کہ نماز کے واسطے طہارت کرو - ایسا ہی شیخ الاسلام نے مبسوط میں لکھا ہے نہایہ - اگر کہا جاوے
یہ پھر کیا وضوء میں بھی طہارت کی نیت شرط ہے - جواب یہ کہ نہیں کیونکہ کوئی دلیل ایجاب نیت کی نہیں ہے - والماء طہور بنفسہ علی ما مر - اور
پانی بذات خود یعنی بالطبع طہور واقع ہوا جیسا کہ سابق میں گذرا - ف - اسپر اعتراض کیا گیا کہ پانی طہور تو نجاسات محسوسہ کے لیے ہے
تو لازم نہیں کہ نجاست حکمیہ یعنی حدث کو بھی بلا نیت زائل کرے کما فی الفتح - اور جواب مترجم یہ کہ اللہ تعالی نے فرمایا وینزل من السماء
ماء لیطہرکم بہ الآیۃ سے ثابت ہے کہ پانی کا نازل کرنا اسواسطے کہ بندوں کو اس سے پاک فرماوے اور یہ عام ہے کہ نجاست حقیقیہ ہو یا نجاست
حکمیہ ہو خصوص تائید اسکی مورد نزول سے کہ جنگ بدر کے اول میں لوگوں کو جنابت ہو گئی اور پانی نہ تھا اس بارہ میں نازل فرمائی گئی
تو معلوم ہوا کہ پانی دونوں قسم کی نجاست سے پاک کرتا ہے اور کوئی دلیل نہیں کہ نیت شرط ہے پس پانی سے طہارت میں نیت کی ضرورت
نہیں ہے فافہم - یا جواب اسکا کہ تیمم خلف وضوء ہے تو مخالف اصل ہونا چاہیے - میں کہتا ہوں کہ کچھ خلاف نہیں بلکہ خلیفہ کی ذات نیت ہے
فتامل فیہ م - واضح ہو کہ علماء میں سے بعض نے کہا کہ تیمم مباح کر دیتا نماز کو اور حدث رفع نہیں کرتا اور ہمارے نزدیک حدث دور کرتا ہے
اسوقت تک کہ پانی پاوے - اور شیخ ابو بکر الرازی قول اول پر ہیں اور قول دوم کی دلیل میں سے ہے کہ عمرو بن العاص نے کہا کہ غزوہ ذات السلاسل
میں سخت جاڑے میں مجھے جنابت ہو گئی تو میں ڈرا کہ اگر نہاؤں تو اپنی جان ہلاک کر دوں پس میں نے تیمم کر کے اپنے ساتھیوں کے ساتھ
نماز پڑھی پھر میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کیا تو آپ ہنسے اور مجھسے کچھ نہیں کہا رواہ ابو داؤد والحاکم علی شرطہما مع - پھر کیا تیمم
صحیح ہونے میں حدث یا جنابت کی تفصیلی نیت ضرور ہے جواب یہ کہ نہیں کما قال المصنف رح - ثم اذا نوی الطہارۃ او استباحۃ الصلوۃ
اجزاہ ولا یشترط نیۃ التیمم للحدث او للجنابۃ - پھر جب تیمم کرنے والے نے نیت کی طہارت کی یعنی طہارت حاصل ہونے کی یا نماز
مباح ہونے کی تو اسکو کافی ہے اور شرط نہیں کہ حدث کے لیے تیمم یا جنابت کے لیے تیمم کی مفصل نیت ہو - ہو الصحیح من المذہب -
یعنی مذہب صحیح ہے - ف - برخلاف قول شیخ ابو بکر الرازی رح کے کہ وہ امتیاز کے لیے نیت میں تفصیل شرط کرتے ہیں جیسے نماز فرض
و نفل ہے اور یہ صحیح نہیں کیونکہ محمد بن سماعہ رح نے امام محمد رح سے روایت کی کہ اگر جنب نے وضوء کی نیت سے تیمم کیا تو جنابت کو
کافی ہے - مع - التبیین - اور نصاب میں ہے کہ اسی قول پر فتوی ہے تاتارخانیہ - اور اگر نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت کے واسطے تیمم کیا تو بلا خلاف
اس تیمم سے فرض نماز ادا کرنا مباح ہے المحیط - اور تیمم وقت نماز سے پہلے کر لینا اور ایک فرض سے زیادہ کے لیے کر لینا جائز ہے - وت
اور سنت و نفل کے واسطے بھی جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم بدل مطلق ہے نہ بدل ضروری - د - واضح ہو کہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک
قربت مقصودہ کی نیت ہو اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک قربت مقصودہ ایسی ہو جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے لہذا امام مصنف رح
نے تفریع بیان کی بقولہ - فان تیمم نصرانی یرید بہ الاسلام ثم اسلم لم یکن متیمما عند ابی حنیفۃ و محمد وقال ابو یوسف ہو متیمم
پس اگر کافر مثلاً نصرانی نے تیمم کیا ارادہ اس سے اسلام کا ہے یعنی اس نیت سے کہ تیمم کے ساتھ اسلام لاوے پھر اسلام لایا تو امام
ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک وہ متیمم ہوا ہی نہیں - اور ابو یوسف نے کہا کہ وہ متیمم ہے - لانہ نوی قربۃ - کیونکہ اسنے قربت کی نیت
کی - ف - وہ اسلام ہے کیونکہ اسلام تو سب سے بڑھکر قربت ہے - مقصودۃ - اور ایسی قربت کہ مقصود خود ہے - ف - کیونکہ مقصودہ
سے مراد یہی کہ کسی دوسرے کے ضمن میں نہو مانند شروط وغیرہ کے اور اسلام خود مستقل ہے تو قربت مقصودہ کی نیت سے اسکا تیمم صحیح
اور وہ متیمم ہو گیا بعد اسلام لانے کے اب بھی متیمم ہے اب چاہے اسی تیمم سے نماز پڑھے - بخلاف التیمم لدخول المسجد
ومس المصحف لانہ لیس بقربۃ مقصودۃ - بخلاف اس تیمم کے جو بہ نیت دخول مسجد یا مس مصحف ہو کہ وہ صحیح نہیں کیونکہ
یہ کوئی فعل تقرب مقصودہ نہیں ہے - اگر کہا جاوے کہ نیت کی لیاقت کہاں ہے جواب یہ کہ کافر کو صرف اسلام لانے کی اہلیت

ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ یہ تو امام ابو یوسف کی دلیل ہوئی۔ ولہما ان التراب ما جعل طہورا الا فی حال ارادۃ قربۃ مقصودۃ
لا تصح بدون الطہارۃ۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد رح کی دلیل یہ ہے کہ خاک نہین طہور کی گئی مگر درحالت ارادہ ایسی قربت مقصودہ کے
جو بدون طہارت صحیح نہین ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ یہان اسلام قربت مقصودہ ہے مگر تیمم کے واسطے ایسی قربت مقصودہ چاہیے جو بدون
طہارت صحیح نہین ہے۔ والاسلام قربۃ مقصودۃ تصح بدونہا۔ اور اسلام ایسی قربت مقصودہ ہے کہ وہ بدون طہارت کے صحیح
ہو جاتی ہے۔ ف۔ تو اسکی نیت سے تیمم کرنے والا متیمم نہین ہوا۔ بخلاف سجدۃ التلاوۃ لانہا قربۃ مقصودۃ لا تصح بدون
الطہارۃ۔ برخلاف سجدہ تلاوت کے کہ اسکے واسطے تیمم صحیح ہے کیونکہ یہ ایسی قربت مقصودہ ہے جو بدون طہارت صحیح نہین ہوتی ہے
ف۔ یہان اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر کافر نے نماز کی نیت سے تیمم کیا پھر اسلام لایا تو بمقتضاے دلیل مذکور ٹھیک ہو حالانکہ
شیخ الاسلام نے مبسوط مین تنصیص کی کہ اس تیمم سے نماز نہین جائز ہے کیونکہ اسکو نیت کی لیاقت نہین ہے ملخص النہایہ۔ اور حق یہ کہ
یہان دو اختلاف ہین اول یہ کہ کافر لائق نہین مطلقاً اور امام ابو یوسف کے نزدیک سواے اسلام کے کہ اسلام کی نیت اس سے
صحیح ہے دوم یہ کہ تیمم مین امام ابو یوسف کے نزدیک صرف قربت مقصودہ چاہیے اور طرفین کے نزدیک قربت مقصودہ جو بدون طہارت کے
صحیح نہو وہ چاہیے۔ صدر الشریعہ رح نے کہا کہ مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ کافر کے تیمم اسلام سے اداے نماز نہین صحیح ہے بخلاف ابو یوسف کے
کہ انکے نزدیک صحیح ہے کیونکہ طرفین کے نزدیک صحت تیمم کے لیے جواز نماز کے حق مین شرط ہے کہ ایسی قربت مقصودہ ہو جو بدون طہارت صحیح نہین اور ابو یوسف کے
نزدیک خواہ بدون طہارت صحیح نہو یا ہو پس جب نماز جنازہ یا سجدۂ تلاوت کا تیمم کیا تو بالاتفاق اس سے اداے فرض صحیح ہے اگرچہ کافر سے اسوجہ سے
صحیح نہین کہ وہ لائق نیت نہین ہے اور اگر مس مصحف یا دخول مسجد کے واسطے تیمم کیا تو بالاتفاق اس سے فرائض ادا کرنا صحیح نہین کیونکہ نیت قربت
مقصودہ نہین ہے لیکن اسکو مصحف کا چھونا مسجد مین داخل ہونا ایسے تیمم سے حلال ہو گیا۔ انتہی ملخصا۔ مین کہتا ہون کہ ظاہر کلام مفید ہے
کہ تیمم صحیح ہو گیا ولیکن اداے نماز کے حق مین یہ کافی نہین ہے اور ایسا ہی بحر الرائق نے زعم کیا کہ ہر ایسی چیز کے لیے تیمم صحیح ہے جسمین طہارت
شرط نہین ہے اور در مختار مین متفرع کیا کہ خواب کرنے اور سلام کرنے وجواب سلام کے واسطے تیمم صحیح اگرچہ اس سے نماز فریضہ جائز نہو
ولیکن منیہ واسکی شروح مین ہے کہ پانی ہوتے ہوے دخول مسجد یا مس مصحف کے لیے تیمم کرنا کچھ نہین ہے۔ ملخصا۔ مین کہتا ہون کہ اصل
تردد بوجہ اسکے واقع ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا اور اوپر جواب شیخ ابن الہمام گذرا کہ آپ نے
جواب سلام کی نیت سے تیمم نہین کیا بلکہ طہارت حاصل کر کے جواب سلام دیا۔ اقول یہ صحیح ہے اور خود بعض روایات مین مصرح ہے کہ مین
طہارت سے نہ تھا تو مین نے چاہا کہ طہارت کر کے تب جواب دون۔ اور امام مصنف رح کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے کہ یون کہا کہ۔ لم یکن
متیمما۔ یعنی اسکو متیمم ہونے کی صفت ہی حاصل نہوئی۔ اور تحقیق یہ ہے کہ علماء محققین کے کلمات مختلف نہین ہین اور دقاق یہ ہے کہ فریضہ
نماز کے لیے تو وضو کے واسطے پانی تلاش کرنے کی حد مقرر ہے برخلاف اسکے مثلاً جواب سلام مین اگر اسقدر تاخیر کیجاوے کہ پانی سے
وضو کیا جاوے تو مقصود فوت ہو گا لہذا بالفعل تیمم سے طہارت کرنا روا ہے ولیکن تیمم مین نیت طہارت ہے اس سے ظاہر ہوا کہ سجدۂ تلاوت
مین بھی اگر تاخیر مکروہ پیش آوے تو تیمم روا ہے اور سفر مین یہ غالب ہے لہذا اختیار مین اسکو سفر مین مطلق رکھا ہے اور حضر مین جواز وعدم
اسی اصل مذکور پر متفرع ہے فافہم۔ پس حق یہ ہوا کہ تیمم کے واسطے نیت طہارت قربت مقصودہ شرط ہے اور پانی کے ساتھ بھی روا ہے جبکہ اسکے
جاتے رہنے کا خوف ہو بالحاق عید ونماز جنازہ فاحفظ۔ وان توضأ لا یرید بہ الا سلام ثم اسلم فہو متوضی۔ اور اگر کافر نے
وضو کیا حالانکہ اسکا ارادہ اس وضو کے ساتھ اسلام لانے کا نہین ہے تو بھی وہ متوضی ہے۔ ف۔ اور اگر نیت کی تو بدرجہ اولے
متوضی ہے اگرچہ اسکی نیت لغو ہے۔ خلافاً للشافعی رح بناء علی اشتراط النیۃ۔ اسمین امام شافعی رح کا خلاف ہے بنابرین کہ انکے
نزدیک وضو مین نیت شرط ہے۔ ف۔ اور کافر کی نیت لغو ہے اور ہمارے نزدیک نیت وضو شرط نہین ہے فافہم۔ فان تیمم مسلم
ثم ارتد والعیاذ باللہ ثم اسلم فہو علی تیممہ۔ پھر اگر مسلمان نے تیمم کیا حتی کہ نیت معا لہ طہارت سے صحیح ہوا پھر وہ اسلام سے

پھر گیا معاذ اللہ منہ پھر حدث ہونے سے پہلے وہ مسلمان ہو گیا تو وہ اپنے تیمم پر باقی ہے۔ ف۔ کیونکہ نیت کے وقت اسلام تھا تو تیمم صحیح
ہونے سے اسکو طہارت کی صفت حاصل ہو گئی پھر مرتد ہونے سے اس صفت مین نقصان نہین کیونکہ اب نیت کی ضرورت نہین ہے۔
وقال زفر رح یبطل تیممہ لان الکفر ینافیہ فیستوی فیہ الابتداء والانتہاء کالمحرمیۃ فی النکاح۔ اور زفر رح نے کہا کہ اس مرتد
کا تیمم باطل ہو جائیگا کیونکہ کفر منافی تیمم ہے تو اسمین ابتدا جیسے منافی ہے ویسے ہی انتہا بھی منافی ہے جیسے نکاح مین محرمیت ہے۔ ف۔
حتی کہ اگر عورت و مرد مین محرمیت معلوم ہو تو نکاح نہین صحیح ہے اسی طرح نکاح ہو جانے کے بعد اگر عورت نے مثلاً خاوند کے پسر کو اپنے اوپر
قابو دیدیا تو خاوند پر حرام ہو گئی یا خاوند نے جورو کی مان سے وطی کر لی تو جورو حرام ہو گئی تو ابتدا مین صحیح ہونے کے بعد ایسی بات
پائی گئی جو منافی ہے اور اس سے انتہا مین نکاح باطل ہو گیا یون ہی تیمم ابتدا مین صحیح ہوا پھر اسکے بعد ارتداد اسکے منافی پایا گیا تو باطل
ہو گیا۔ ولنا ان الباقی بعد التیمم صفۃ کونہ طاہرا فاعتراض الکفر علیہ لا ینافیہ کما لو اعترض علی الوضوء۔ اور ہماری
دلیل یہ ہے کہ تیمم صحیح ہونے کے بعد باقی یہ صفت ہے کہ وہ پاکی پر ہے تو اسپر کفر طاری ہونا یہ اسکے منافی نہین ہے جیسے وضوء کرکے طہارت
کی پھر مرتد ہوا تو کفر اس طہارت کے منافی نہین ہے۔ وانما لا یصح من الکافر ابتداء لعدم النیۃ منہ۔ اور ابتدا مین کافر سے
تیمم فقط اسوجہ سے صحیح نہ تھا کہ اس سے نیت نہین ہو سکتی ہے۔ ف۔ اور یہان تو نیت کے وقت مسلمان تھا پس تیمم بہ نیت صحیح
ہو چکا تھا اور حاصل یہ کہ نفس تیمم باقی نہ تھا کہ کفر طاری ہونے سے باطل ہو بلکہ صفت طہارت اور یہ کفر سے نہین بلکہ حدث سے باطل
ہو گی۔ اگر کہا جاوے کہ ارتداد سے اعمال مٹ جاتے ہین جواب یہ کہ ہان تیمم عبادت کا ثواب مٹ گیا ولیکن طہارت باقی ہے۔ نواقض
تیمم کا بیان کیا بقولہ۔ وینقض التیمم کل شیء ینقض الوضوء۔ اور توڑ دیگی تیمم کو ہر وہ چیز جو وضوء کو توڑتی ہے۔ لانہ خلفہ فاخذ حکمہ
کیونکہ تیمم خلیفہ وضوء ہے تو اسنے وضوء کا حکم لیا۔ وینقضہ ایضا رؤیۃ الماء اذا قدر علی استعمالہ۔ اور تیمم کو پانی دیکھنا بھی توڑتا ہے
جبکہ اسکے استعمال کرنے پر قادر ہو۔ ف۔ اسمین اشارہ کیا کہ تیمم بعد استعمال کے نہین ٹوٹیگا بلکہ جس حالت مین کہ قادر ہے تو کافی پانی دیکھتے ہی
تیمم ٹوٹ جائیگا حتی کہ قبل وضوء کے اب قرآن مجید کو نہ چھووے۔ لان القدرۃ ہی المرادۃ بالوجود الذی ہو غایۃ لطہوریۃ
التراب۔ کیونکہ قدرت ہی تو مراد ہے وجود سے جو کہ غایت قرار دی گئی تراب کے طہور ہونے مین۔ ف۔ یعنی اللہ تعالی نے فرمایا
ولم تجدوا ماء آہ۔ یعنی تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو آہ۔ مراد اس سے یہ کہ تم پانی پر قدرت نہ پاؤ حتی کہ مریض مثلاً پانی پاتا ہے باوجود اسکے تیمم روا ہے
ولیکن وہ پانی استعمال کرنے پر قدرت نہین پاتا۔ تو لم تجدوا مین وجود آب سے مراد بھی قدرت ہے جو کہ انتہاء تراب کے طہور ہونیکی ہے
یعنی جب تک پانی پر قدرت نہ پاؤ تب تک تراب تمہارے واسطے طہور ہے جو حدیث مین صریح ہے کہ التراب طہور المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد
الماء فاذا وجدہ فلیمسہ بشرتہ۔ یعنی تراب پاک کرنیوالی ہے مسلمان کی اگرچہ دس برس تک ہو جب تک کہ پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے
تو اسکو استعمال کرے اپنے ظاہری بدن پر۔ اس سے معلوم ہوا کہ تراب اسی وقت تک طہور ہوگی کہ پانی نہ پاوے یعنی پانی پر قدرت
نہ پاوے پس ظاہر ہوا کہ قدرت پانا یہی انتہا ہو گئی تراب کے طہور ہونے کی۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ عام ہے چاہے نماز کے اندر پانی
پر قادر ہو چاہے نماز سے باہر قادر ہو بہر حال تیمم ٹوٹ جائیگا برخلاف باقی ائمہ ثلثہ رح کے کہ انکے نزدیک نماز کے اندر ہوا سوقت قادر
ہونے سے نہین ٹوٹیگا۔ الفتح۔ اور ہمارے قول کے مثل قول ثوری رح و مختار قول احمد ہے اور یہی مزنی رح و ابن شریح نے لیا و بغوی رح نے
کہا کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے ج۔ پانیکا قادر نہونا بلکہ عاجز ہونا خواہ حقیقۃ ہو یا حکماً ہو مبیح تیمم تھا۔ وخائف السبع والعدو والعطش
عاجز حکما۔ اور جو شخص کہ درندہ سے خوف کرکے تالاب وغیرہ سے پانی لینے پر قادر نہین یا بخوف دشمن یا پیاس کے خوف سے پانی
استعمال نہین کر سکتا تو یہ حکم مین عاجز ہے۔ ف۔ پانی پر قادر نہین ہے۔ پس اگر درندہ کے خوف سے تیمم کیا پھر وہ جاتا رہا تو تیمم بھی
ٹوٹا یون ہی دشمن وغیرہ مین ہے۔ م۔ اور اگر مرض کی وجہ سے قدرت نہ تھی وہ اچھا ہو گیا یا بخوف سردی تیمم کیا وہ جاتی رہی تو تیمم
باطل ہوا۔ و۔ حاصل یہ کہ جس نے تیمم مباح کیا تھا جب وہ زائل ہو تو تیمم بھی زائل ہوگا وعلی ہذا اگر پانی ایک میل دور ہونے سے تیمم

گیا تھا پھر اُسی کی طرف روانہ ہوا حتی کہ ایک میل سے پانی کم رہگیا تو تیمم ٹوٹ گیا۔ د۔ والنائم عند ابی حنیفۃ رح قادر تقدیرا
حتی نومر النائم المتیمم علی الماء یبطل تیممه عنده ۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جو شخص خواب مین ہے وہ تقدیراً پانی پر قادر ہے
حتی کہ اگر کوئی شخص تیمم کرکے حالت تیمم مین ایسے طور پر سوتا ہوا سوار چلا کہ ایسے سونے سے تیمم و طہارت نہین جاتی ہے یا جنابت کے
تیمم سے پانی پر گذرا چلا گیا تو امام رح کے نزدیک اُسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ ف۔ کیونکہ وہ بمنزلہ جاگنے کے ہے اسلیے کہ یہ عذر محل عبادت سے ہے
تو معتبر نہین اور نیز نیند سبب غفلت ہے اور حکم کا مدار سبب ظاہر پر ہے اور پانی پر گذرنا ظاہر ہے ۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ معذور و عاجز ہے
تو صاحبین کے قول پر اسکا تیمم نہین ٹوٹتا اور کہا گیا کہ یہی روایت امام رح سے صحیح ٹھہرائی گئی اور اسی پر فتوی ہے ۔م۔ ابن الہمام نے
لکھا کہ جس شخص نے بخوف درندہ یا دشمن یا پیاس کے تیمم کیا اور یون ہی جب آٹا گوندھنے کے لیے پانی کا محتاج تھا یا شوربا کرنے کو
تو بعد خوف دور ہونے کے کیا وہ شخص وضو سے نماز کا اعادہ کریگا یا نہین ۔ نہایہ مین کہا کہ یہ قول ہو سکتا ہے کہ اعادہ واجب ہے صرف
اس صورت مین کہ جب دشمن کے خوف سے تیمم کیا کیونکہ یہ عذر بندون کی طرف سے ہے۔ یہی درایہ مین موافق نہایہ کے ذکر کیا مراد یہ کہ
فقہاء نے خوف عباد اور خوف سماوی مین فرق کیا ہے تو خوف عباد مین اعادہ واجب کیا ہے اور مسئلہ نائم مین لکھا کہ فتاوی قاضیخان
مین ہے کہ کہا گیا کہ واجب یہ ہے کہ بالاتفاق سب کے نزدیک تیمم نہ ٹوٹے کیونکہ اگر تیمم کے قریب پانی ہو اور اُسے نہ جانتا اور تیمم کیا تو بالاتفاق
صحیح ہے یون ہی یہ ہے الفتح ۔ تیمم کیے ہوے سوتے کا پانی پر گذرنا بالاتفاق تیمم نہین توڑتا کذا فی فتاوی قاضیخان ۔ اور مجتبی مین ہے کہ
اصح یہ کہ کل کے نزدیک اسکا تیمم نہین ٹوٹیگا ۔ فتاوی مین مختار یہ کہ بالاتفاق نہین ٹوٹیگا ۔ مع ۔ اور تجنیس مین ہے کہ تیمم سے نماز پڑھی
اور اُسکے پہلو مین کنوان تھا جس سے وہ آگاہ نہوا تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر نہر کے کنارہ پر ہو اور اس سے آگاہ نہو تو ابو یوسف سے
ایک روایت مین نہین جائز ہے جیسے اُسکی گردن مین پانی کا برتن لٹکا ہے اور دوسری روایت مین جائز ہے کیونکہ وہ قادر نہین ہے کیونکہ قدرت
بدون علم نہین اور کہا گیا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یہی اصح ہے انتہی ۔ تو جب ابو حنیفہ رح حقیقت مین جاگتے ہوے کنارے نہر کے
نہ جاننے والے کا تیمم جائز کہتے ہین تو پھر سوتے ہوے کے تیمم ٹوٹنے کے کیونکر قائل ہونگے ۔ الفتح ۔ مترجم کہتا ہے کہ فرق دونون صورتون
مین یون ظاہر ہے کہ اسباب علم کے جاگنا وغیرہ مین اور یہان جانتک اسپر لازم تھا کوئی تقصیر واقع نہوئی پھر اسکا آگاہ نہونا بمنزلہ عذر سماوی
کے ہے بخلاف سو جانے کے کہ اُسکو اگر شرع اعتبار کرے تو عذر ہے ورنہ نہین اور متعدد مسائل ایسے ہین کہ اُنمین سونا بمنزلہ جاگنے کے قرار
دیا گیا چنانچہ حلبی رح نے لکھا کہ کہا گیا کہ ۲۶ مسائل ہین ایک یہی مسئلہ ۔ دوم روزہ سے چت سویا اُسکے منھ مین بارش کے قطرات
اُتر گئے تو روزہ ٹوٹ گیا ۔ سوم سوتی عورت روزہ سے اُسکے خاوند نے جماع کیا تو روزہ ٹوٹ گیا ۔ چہارم احرام مین ہو تو احرام
ٹوٹ گیا ۔ تیمم سوتے محرم کا سر کسی نے مونڈ دیا تو اُسپر جرمانہ لازم ہوگا ششم سوتا محرم کروٹ لیکر کسی شکار پر گرا کہ وہ مرا تو اُسپر جرمانہ
لازم ہے ہفتم سوتا ہوا عرفات مین گذرا تو قیام عرفات ہوگیا ہشتم سوتے کے پاس خلوت مین ایک ساعت اسکی جورو بیٹھی تو
خلوت صحیحہ ہوگئی نہم سوتے گر کر مال تلف کیا ۔ دہم مورث پر گر کر قتل کیا ۔ تو ضمان و محرومی ہے ۔ یازدہم سوتے مین نماز مین کلام کیا
نماز جاتی رہی ۔ دوازدہم سوتے مین اُس سے کلام کیا جس سے کلام نہ کرنے پر قسم کھائی تھی تو اصح قول پر حانث ہوا آخر تک
پس ان مسائل مین سوتا ہوا مانند جاگتے ہوے کے قرار پایا ہے اور جو قیاس ذکر کیا اُسکا فرق ہمنے بیان کر دیا ولیکن مدار بیان
تصحیح روایت پر ہے پس اگر یہ روایت امام رح سے صحیح ہوئی مگر اُنھون نے سوتا معذور رکھا ہے تو کچھ اختلاف نہین ہے ۔ بہرحال فتوے
اس قول پر ہے کہ سوتا تیمم والا اگر پانی سے گزر گیا تو وہ قادر نہین اور تیمم باقی ہے ۔ والمراد ما یکفی للوضوء لانه لا معتبر بما دونه
ابتداء فکذا انتهاء ۔ اور مراد پانی پر قادر ہونے سے اسقدر کہ جو وضو کے واسطے کافی ہو کیونکہ اس سے کم کا اعتبار تو ابتداً
مین نہ تھا پس یون ہی انتہا مین اُسکا اعتبار نہین ہے ۔ ف ۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب تیمم والا قادر ہوا استعمال کرنے پانی پر
جو اُسکو کافی و اُسکی حاجت سے فاضل ہے تو اُسکا تیمم ٹوٹ گیا ۔ البحر ذخیرہ ۔ واضح ہو کہ امام مصنف رح نے ظاہر کلام کو تیمم وضو

کے ٹوٹ جانے پر مبنی کیا۔ ولیکن تیمم کبھی وضوء کا ہوتا ہی اور کبھی جنابت کا ہوتا ہی اور کبھی حیض ونفاس کا ہوتا ہی لہذا تنویر مین کہا کہ
تا قضہ ناقض الاصل یعنی جس اصل کی خلافت تیمم کو ہی جس چیز سے اصل ٹوٹتا تھا اُس سے خلف یعنی تیمم بھی ٹوٹ جائیگا۔ پس اگر وضوء
کا تیمم تھا اور فرض کرو کہ پانی کے نہ ملنے کی وجہ سے تھا اب ایک بدھنی پانی ملا تو قدرت استعمال سے تیمم ٹوٹ گیا اور اگر تیمم غسل
جنابت کا تھا تو اسقدر پانی سے نہ ٹوٹیگا کیونکہ کافی نہین ہی اور ریح سے وضوء ٹوٹتا ہی اسکا تیمم بھی ٹوٹا ولیکن تیمم جنابت ریح سے
نہ ٹوٹیگا مگر احتلام سے یا جماع سے ٹوٹ جائیگا سم۔ مسافر کو حدث ہی اور اسکا کپڑا بھی نجس ہی اور پانی اسقدر ملا کہ ایک کو کافی ہی
تو نجاست حقیقیہ پہلے دھووے پھر حدث کے لیے تیمم کرے اور اگر اول تیمم کرکے دھوئے تو تیمم کا اعادہ کرے محیط السرخسی۔ اور اگر
پانی سے وضوء کرکے نجس کپڑے مین نماز پڑھی تو جائز ہی لیکن گنہگار ہوگا قاضیخان۔ اگر تیمم کا مباح کرنے والا مرض زائل ہوگیا تو
تیمم ٹوٹ گیا۔ الفصول۔ ہر چیز جسکے ہونے سے تیمم مباح نہ تھا بلکہ نہونے پر مباح ہوا تھا جب وہ چیز پائی جاوے تیمم ٹوٹ جائیگا اور جو چیز
ایسی نہین تھی اُسکے پائے جانے سے نہ ٹوٹیگا البدائع۔ اگر پانی نہونے سے تیمم کیا تھا پھر پانی ملا مگر ایسا مرض ہوا جو تیمم مباح کرتا ہی پس اگر تیمم
ہو تو پہلے تیمم سے اسکو نماز روا نہین کیونکہ اجازت کے سبب بدل جانے سے پہلے رخصت کا تیمم دوسری اجازت مین حساب کرنا منع ہی الفصول
اگر تیمم ایسے پانی پر گذرا کہ دشمن یا درندہ کے خوف سے نہین اُتر سکتا تو تیمم نہین ٹوٹتا السراج۔ اور اگر کنوین پر پہونچا مگر ڈول رسی وغیرہ آلہ
نہین یا پانی ملا مگر پیاس کا خوف ہی تو تیمم نہین ٹوٹتا۔ البدائع۔ اگر پانی پر گذرا اور اسکو یاد نہین کہ تیمم ہون تو بھی ٹوٹ گیا خزانۃ المفتین
مسافر راہ مین گذرا ایک مٹکے مین پانی رکھا تھا تو اسکا تیمم نہین ٹوٹتا اور اسکو اختیار نہین کہ اس پانی سے وضوء کرے لیکن جب پانی بہت
ہو تو اُسکی کثرت دیکھکر استدلال ہوگا کہ یہ پینے و وضوء دونون کے لیے ہی قاضیخان۔ اسقدر پانی ملا کہ اعضاے وضوء کو ایک ایک بار
بطور فرض دھو سکتا ہی اور اگر بطور سنت وضوء کرے تو کافی نہین ہی تو مختار یہ کہ اسکا تیمم ٹوٹ گیا الخلاصۃ۔ متیمم نماز مین ہی اسکو ایک
شخص پانی کے ساتھ نظر آیا اگر غالب ہوا گمان کہ دیدیگا تو مانگنے سے پہلے ٹوٹ گیا اور اگر غالب ہوا کہ نہ دیگا یا شک ہوا تو نماز پوری کرے
پھر اگر اسنے دیدیا اگرچہ ثمن المثل یا اُسکے مانند کے عوض دیا تو اعادہ کرے ورنہ نماز پوری ہوگئی اور اگر اول انکار کیا پھر دیا تو نماز پوری
ہوگئی ولیکن دوسری نماز کے واسطے وضوء کرلے الفتح۔ (فرع) حاجی آب زمزم واسطے ہدیہ کے لاتا ہی اور قمقمہ کا منہ رانگ وغیرہ سے بند
کرتا ہی تو جب تک پیاس وغیرہ سے خوف نہو اُسکو تیمم روا نہین ہی الخلاصہ۔ امام مصنف نے تجنیس مین کہا کہ اسمین حیلہ یہ ہی کہ غیر کو ہبہ کرکے
اُس سے اپنے پاس ودیعت رکھ لے۔ قاضیخان نے کہا کہ یہ حیلہ صحیح نہین کیونکہ جب غیر کے پاس پانی ہو اور وہ ثمن المثل یا کچھ خسارہ سے
فروخت کرے تو تیمم روا نہین اور یہان تو ہبہ سے رجوع ممکن ہی پھر کیونکر روا ہوگا۔ مین کہتا ہون کہ جواب یہ ہوسکتا ہی کہ ہبہ سے رجوع کرنا مکروہ
ہی تو اس لحاظ سے پانی اُسکے حق مین معدوم ہی اگرچہ حقیقۃً پانی ملجاوے جیسے سبیل کا پانی مٹکے وغیرہ مین ہو برخلاف بیع کے کہ اس مین
کراہیت نہین ہی الفتح۔ در مختار مین کہا کہ ایسے طور پر ہبہ کرے کہ رجوع ممکن نہو یا ایسی چیز سے خلط کردے جو پانی پر غالب ہوجاوے
انتہی۔ مین کہتا ہون کہ یہان یہ تردد ہی کہ غیر کے پاس پانی ہو تو اُس سے مانگنا چاہیے اور پانی مغلوب کردینے مین نفع آب زمزم کا نہ رہا م
و لا یتیمم الا بالصعید طاہر۔ اور نہین تیمم کرے مگر پاک روے زمین کے ساتھ۔ لان الطیب ارید بہ الطاہر۔ اسلیے کہ طیب سے
مراد پاک لی گئی۔ ف یعنی قولہ تعالیٰ فتیمموا صعیدا طیبا۔ مین صعید روے زمین اور طیب پاک۔ ولانہ آلۃ التطہیر فلابد من طہارتہ
فی نفسہ کالماء۔ اور اسلیے کہ صعید تو پاک کرنے والی چیز ہی تو ضرور ہوا کہ وہ خود بھی پاک ہو جیسے پانی مین یہی بات ضروری ہی۔
ف طہارت تراب چارون اماموں کے نزدیک شرط ہی ع۔ اسی پر مبنی ہی کہ اگر نجس کپڑے کے غبار سے تیمم کیا تو روا نہین ہی لیکن
جبکہ یہ غبار بعد خشک ہونے کے اُسپر پڑا ہو تو روا ہی النہایہ ف۔ اور تراب وہی مستعمل ہوتی ہی جو منہ و ہاتھ مین لگے نہ وہ جہان ہاتھ
مارے ہین کما فی الخلاصہ سم۔ اگر جنب یا حائض نے ایک جگہ سے تیمم کیا پھر دوسرے نے اسی جگہ ہاتھ رکھکر تیمم کیا تو کافی ہی۔ کما
فی الخلاصہ ف۔ اگر دو نے ایک جگہ سے تیمم کیا جائز محیط السرخسی کئی بار ایک جگہ سے تیمم کیا جائز تاتارخانیہ۔ زمین نجس ہو پھر خشک

ہوئی وانتر جاتا رہا تو اسپر نماز جائز ولیکن تیمم نہین جائز ہی قاضیخان والصدر۔ اور اگر تین بار پانی پڑ کر ہر بار خشک ہوئی تو یہ تطہیر ہی
ویاتی من الفتح وغیرہ۔ ویستحب لعادم الماء وھو یرجوہ۔ اور مستحب ہی پانی نہ پانے والے کو درحالیکہ وہ پانی کی امید رکھتا ہو۔
ف یعنی غالب گمان ہو کہ آخر وقت پاونگا۔ ایضاح ع۔ غرضکہ جسکو پانی نہین ملا مگر گمان غالب ہی کہ نماز کے آخر وقت تک ملجائیگا
تو اسکو مستحب ہی کہ۔ ان یوخر الصلوۃ الی آخر الوقت۔ تاخیر کردے نماز کو آخر وقت تک۔ ف یہی صحیح ہی اور وقت مستحب
سے زیادہ تاخیر نہ کرے یعنی آخر وقت سے مراد وقت مستحب کا آخر ہی تو مکروہ وقت تک تاخیر روا نہین ہی۔ البدائع۔ یہی صحیح ہی۔ البرجندی
فان وجد الماء توضا۔ پھر اگر اسنے موافق گمان کے پانی پایا تو اس سے وضو کر کے پڑھے۔ والا تیمم وصلی۔ اور اگر نہ پایا تو تیمم
کر کے نماز پڑھ لے۔ ف اور وقت مکروہ تک انتظار نہ کرے اور یہ انتظار اسواسطے۔ لیقع الاداء باکمل الطہارتین فصار
کالطامع فی الجماعۃ۔ تاکہ اداے نماز دونون طہارتون مین سے اکمل یعنی وضو کے ساتھ واقع ہو تو ایسا ہوا جیسے جماعت کا طمع
کرنے والا انتظار کرتا ہی۔ اور یہ مستحب ہی۔ وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف فی غیر روایۃ الاصول ان التاخیر حتم لان غالب
الراے کالمتحقق۔ اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف سے اصول کتب کے سواے یعنی نوادر وغیرہ مین روایت ہی کہ تاخیر کرنا واجب ہی
اسواسطے کہ غالب راے مانند متحقق کے ہی۔ ف قدوری نے کہا کہ تاخیر مستحب ہی واجب نہین ہی۔ اور یہ اختلاف اسوقت ہی کہ
پانی ایک میل دور ہو اور اگر اس سے کم ہو تو تیمم نہ کرے اگرچہ اسکو وقت جاتے رہنے کا خوف ہو۔ فقیہ ابوجعفر رح نے کہا کہ اسپر ہمارے
اصحاب ثلثہ رح متفق ہین۔ واضح ہو کہ یہی شافعیہ کے نزدیک تاخیر مین اصح ہی۔ مع۔ فائدہ خلاف یہ کہ مستحب کی صورت مین اگر تاخیر
نہ کی اور تیمم سے پڑھ لی تو روا ہی بخلاف وجوب تاخیر کے۔ د۔ وجہ الظاہر ان العجز ثابت حقیقۃ فلا یزول حکمہ الا بیقین مثلہ
ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہی کہ پانی سے عاجز ہونا تو در حقیقت ثابت ہی اور اسکا حکم جواز تیمم ہی تو یہ حکم زائل نہوگا مگر اسی کے مثل یقین کے
ساتھ۔ ف اور ایسا یقین یہان نہین بلکہ غالب گمان ہی حتی کہ اگر آخر وقت پر نہ ملا تو تیمم کر کے پڑھے۔ م۔ اسپر اعتراض کیا گیا
کہ آبادی یا جنگل مین جسنے تیمم کرنا چاہا جب اسکو خبر دی گئی کہ پانی قریب ہی یا اسکے گمان مین یہ بات غالب ہوئی تو طلب سے پہلے
اسکو تیمم روا نہین ہی کیونکہ ظن غالب کو مانند یقین کے اعتبار کیا اور یہ مقتضی ہی کہ اگر آخر وقت پانی ملنے کا یقین ہوا تو ظاہر الروایۃ پر
تاخیر واجب ہونا چاہیے ولیکن مصرح اسکے خلاف ہی۔ مف۔ ویصلی بتیممہ ماشاء من الفرائض والنوافل۔ اور پڑھے اپنے
تیمم سے (جب تک حدث نہو۔ ع۔) جو نماز چاہے فرائض ونوافل سے۔ ف خواہ ایک وقت مین خواہ اوقات متعددہ مین ع
حاصل یہ کہ تیمم ہمارے نزدیک وقت آنے سے پہلے روا ہی اور ایک فرض وقتی سے زیادہ اوقات کے فرائض اس سے ادا کر سکتا ہی
کمافی المتون۔ م۔ یہی قول ابن عباس وسعید بن المسیب ونخعی وحسن بصری کا ہی جیسا کہ نووی رح نے ذکر کیا اور یہی قول داؤد
ظاہری وشاگردان شافعی رح مین سے مزنی رح کا اور مختار رویانی رح کا ہی۔ وعند الشافعی رح یتیمم لکل فرض لانہ طہارۃ ضروریۃ
اور امام شافعی رح نے کہا کہ ہر فرض کے واسطے تیمم کرے کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہی۔ ف یعنی جب پانی نہ ملا یا استعمال نہو سکا
تو ضرورت کے واسطے تیمم کیا گیا تو بقدر ضرورت رہیگا اور ضرورت وقت کی نماز پر ہی اور اسکے تابع سنن ادا کرے پھر جب دوسرے
وقت بھی ضرورت ہو تو تیمم کرے۔ م۔ یہ قول حضرت علی وابن عمر وشعبی وقتادہ وربیعہ واسحق کا ہی۔ اور دلیل شافعی رح حدیث ابن
عباس رض ہی کہ سنت سے ہی کہ ایک تیمم سے ایک نماز سے زیادہ نہ پڑھے۔ رواہ الدارقطنی والطبرانی۔ اسمین دو طرح سے کلام ہی اول
یہ کہ اسکی اسناد مین حسن بن عمارہ راوی کو شعبہ وسفیان واحمد ونسائی ودارقطنی وابن معین وعلی بن المدینی وساجی وجوزجانی وغیرہ
نے ضعیف ومتروک کہا تو حجت نہین ہو سکتی۔ دوم یہ کہ بر تقدیر ثبوت اسمین اسی قدر بیان ہی کہ سنت سے یہ بات ہی تو شاید
مسنون یہ ہوا ہو کہ آپ نے تیمم سے ایک ہی نماز پڑھی ہو بوجہ عدم حاجت تیمم کے پس کچھ حصول نہوا۔ دلیل دوم بیہقی نے ابن عمر رض
سے موقوف روایت کی کہ ہر نماز کے لیے تیمم کرے۔ جسنے اوپر بیان کیا کہ یہ ابن عمر رض کا مذہب ہی۔ ولنا انہ طہور حال عدم الماء

اور ہماری دلیل یہ کہ تراب طہور ہی درحالیکہ پانی پر قدرت نہو۔ ف۔ بحدیث صحیح کہ الصعید الطیب وضوء المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین
چنانچہ صحاح وسنن مین ثابت ہی و بیان گذرا۔ مع۔ پس جب وہ طہور قرار پائی۔ فیعمل عملہ ما بقی شرطہ۔ تو وہ اپنا کام کرتی رہیگی
جبتک اُسکی شرط باقی رہے۔ ف۔ یعنی پانی پر قدرت نہو۔ اگرچہ مدت دراز ہوجاوے لہذا ہمنے کہا کہ تراب ہمارے نزدیک
حدث دور کرتی ہی اور یہی نہین کہ صرف نماز مباح کرتی ہو۔ ویتیمم الصحیح فی المصر اذا حضرت جنازۃ والولی غیرہ فخاف
ان اشتغل بالطہارۃ ان تفوتہ الصلوۃ۔ اور تیمم کرے تندرست (اگرچہ جنب یا حائضہ خون بند ہوئی ہو۔ د) شہر کے اندر
جبکہ جنازہ حاضر ہوا اور ولی اُسکے سواے دوسرا ہو پس خوف ہو کہ اگر وہ طہارت مین مشغول ہوتا ہی تو نماز جنازہ جاتی رہیگی۔ ف۔
یعنی کل تکبیرین جاتی رہینگی۔ د۔ لانہا لا تقضی فیتحقق العجز۔ کیونکہ نماز جنازہ ایسی نماز ہی کہ اُسکی قضا نہین ہوتی ہی تو عجز
متحقق ہوگیا۔ ف۔ اور مدار تیمم کا بھی خوف جاتے رہنے کا بدون اسکے بدل کے ہی پس روا ہی تیمم واسطے نماز کسوف یعنی چاند گہن
وسورج گہن کے اور سنن رواتبہ کے اور واسطے فقط سنت فجر کے جسکے جاتے رہنے کا خوف ہو۔ د یعنی مثلاً آدمی پانی کو بھیجا اور خوف
ہوا کہ آنے تک صرف فرض مل سکنے مین سنت نہ ملیگی تو تیمم سے سنت پڑھ لے اور اگر ایسے وقت ہی کہ دونون جاتے ہین یعنی فرض
نہ ملیگی تو دونون کو قضا کرے کما صرح بہ الطحطاوی رح۔ وکذا من حضر العید فخاف ان اشتغل بالطہارۃ ان یفوتہ العید
تیمم۔ اور یون ہی جو عید مین حاضر ہوا یعنی خواہ اسپر واجب تھی یا نہ تھی وہ حاضر ہوا پھر اُسکو خوف ہوا کہ اگر طہارت وضوء مین
مشغول ہوتا ہی تو نماز عید جاتی رہیگی تو تیمم کرے۔ ف۔ مثلاً وہ ایسے وقت پہونچا کہ یہ خوف پیدا ہوا یا اُسنے تیمم سے نماز شروع
کی پھر بے اختیار حدث ہوگیا اور یہ خوف ہوا۔ بیان آتا ہی م۔ لانہا لا تعاد۔ کیونکہ نماز عید اعادہ نہین کیجاتی ہی۔ قولہ والولی
غیرہ اشارۃ الی انہ لا یجوز للولی وہو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ ہو الصحیح لان للولی حق الاعادۃ فلا فوات
فی حقہ۔ اور یہ جو نماز جنازہ مین کہا تھا کہ ولی اُسکے سواے دوسرا ہو تو یہ اشارہ ہی کہ ولی کے واسطے تیمم نہین جائز ہی اور یہ
حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی اور یہی صحیح ہی اسلیے کہ ولی کو یہ حق حاصل ہی کہ نماز کا اعادہ کرے تو اُسکے حق مین نماز
جاتے رہنے کا خوف نہین ہی۔ ف۔ یہی حکم سلطان کا ہی المحیط۔ اور یہی والی نائب السلطان کا ہی۔ المجتبیٰ ع۔ وان احدث
الامام او المقتدی فی صلوۃ العید تیمم وبنی عند ابی حنیفۃ وقالا لا یتیمم۔ اور نماز عیدین مین اگر امام کو یا مقتدی کو حدث
ہوگیا تو امام ومقتدی مین کچھ فرق نہین ہی وہ تیمم کرکے جہانتک نماز پڑھی ہی اُسی پر بناء کرے یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہی اور
صاحبین رح نے کہا کہ تیمم نہ کریگا۔ لان اللاحق یصلی بعد فراغ الامام فلا یخاف الفوت۔ اس دلیل سے کہ یہ لاحق ہی اور
لاحق اپنی نماز کو بعد فارغ ہونے امام کے بھی پوری کرسکتا ہی تو جاتے رہنے کا خوف نہ رہا۔ ولہ ان الخوف باق لانہ یوم زحمۃ
فیعتریہ عارض یفسد علیہ صلوتہ۔ اور امام رح کی دلیل یہ کہ خوف ہنوز باقی ہی اسواسطے کہ یہ دن ازدحام کا ہی شاید کوئی ایسا
امر عارض ہو کہ اُسکی نماز فاسد ہوجاوے۔ ف۔ خصوصاً ہمارے زمانہ مین تو یہ خوف بہت قوی ہی اور نظیر اسکی سجدہ سہو نماز جمعہ
یا عیدین ہی کہ اگر سہو ہو تو سجدہ سہو بوجہ اس عذر کے ساقط ہی کہ ازدحام مین سہو خیال نہ کرکے لوگ فراغت کردین وتمامہ فی فاسد الزین
والخلاف فیما اذا شرع بالوضوء ولو شرع بالتیمم تیمم وبنی بالاتفاق لانا لو اوجبنا الوضوء یکون واجدا للماء فی صلاتہ
فیفسد۔ اور یہ خلاف امام وصاحبین کا ایسی صورت مین ہی کہ اُسنے وضوء سے نماز شروع کی ہو اور اگر اُسنے تیمم سے شروع کی ہو تو بالاتفاق
تیمم کرکے بناء کرے کیونکہ اگر ہم اسپر وضوء واجب کرتے ہین تو اُسنے نماز مین پانی پایا پس نماز ہی فاسد ہوجائیگی۔ ف۔ ابن عباس رض
نے کہا کہ جب جنازہ آوے اور تو بے وضوء ہو اور تجھے خوف ہو کہ نماز جاتی رہیگی تو تیمم کرکے نماز پڑھ لے اور ابن عمر رض سے اسی کے
مثل عیدین مین مروی ہی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا جبکہ آپ کو یہ خوف ہوا کہ ایک مسلمان آپ کی
نظر سے اوجھل ہوجائیگا پس یہ اصل قرار پاگئی کہ جو چیز بغیر بدل [illegible] ہو اُسکے ادا کرنے کے لیے تیمم روا ہی باوجودیکہ پانی ہو کما فی البحر

نہایہ (فروع) جیسے ولی کو تیمم روا نہیں اُسی طرح جسکو ولی نے نماز کا حکم کیا ہو اُسکو بھی تیمم روا نہیں ہے - الخلاصہ - اگر ولی سے اونچا حقدار حاضر
ہو تو ولی کو بھی تیمم روا ہے اور یہ بالاتفاق ہے کیونکہ اسکو خوف فوت ہے - اسی طرح اگر ولی نے دوسرے کو اجازت نماز پڑھانے کی دیدی پھر
اُسکو طہارت کی ضرورت ہوئی تو اُسکو بھی تیمم روا ہے البحر - ایک جنازہ پر تیمم سے نماز پڑھی پھر دوسرا جنازہ آیا تو دیکھے کہ دونوں کے درمیان
اگر اسقدر دیر ہوئی ہے کہ جاکر وضو کرکے پھر آتا اور نماز پاتا تو تیمم کا اعادہ کرے اور اگر اسقدر دیر نہوئی ہو تو اُسی پہلے تیمم سے نماز پڑھے
اور اسی پر فتوی ہے المضمرات - نماز عید میں شروع کرنے سے پہلے امام کو تیمم روا نہیں ہے بشرطیکہ وقت نکل جانے کا خوف نہو ورنہ روا ہے
البحر - اور مقتدی کو بھی جب فوت نماز کا خوف نہو تو تیمم روا نہیں ہے ورنہ جائز ہے - اگر امام یا مقتدی نے نماز تیمم سے شروع کی پھر حدث
ہوا تو بالاتفاق تیمم کرکے بناء کرے اسی طرح اگر وضوء سے شروع کرکے حدث ہوا ولیکن وضوء کرنے میں وقت نکل جانے کا خوف ہے
تو بالاتفاق تیمم روا ہے - اور اگر وقت جانے کا خوف نہو تو دیکھے کہ اگر امید ہو کہ وضوء سے فراغت کرکے امام کو نماز میں پاویگا تو بالاجماع
تیمم روا نہیں ہے اور اگر یہ امید نہو تو امام رح کے نزدیک تیمم کرکے بناء کرے وصاحبین نے خلاف کیا النہایہ - یہ حاصل مسائل ہے جنب
کو نماز عید وجنازہ کے لیے تیمم روا ہے الظہیریہ - حائض پاک شدہ کا بھی یہی حکم ہے - و - اصل یہ ہے کہ جس صورت میں فوت بدون بدل
ہوتا ہو تو تیمم روا ہے اور جس چیز کا فوت ہونا اُسکے پیچھے بدل کے ساتھ ہو جیسے جمعہ کے فوت ہونے سے پیچھے ظہر موجود ہے تو تیمم روا نہیں ہے الجوہرہ
ولا یتیمم للجمعۃ وان خاف الفوت لو توضأ - اور نہیں تیمم ہے واسطے نماز جمعہ کے اگرچہ خوف ہو جمعہ فوت ہوجانے کا اگر وضو میں
مشغول ہوگا - ف - کیونکہ یہ خوف معتبر نہیں بوجہ اسکے کہ فوت ہونے پر بدل اسکا ظہر موجود ہے - **فان ادرک الجمعۃ صلاہا والا صلی
الظہر اربعا** - پس اگر وضو کرکے اسنے جمعہ پالیا تو اسکو پڑھ لے یعنی امام نے ہنوز سلام نہیں پھیرا ہے - اور اگر نہ پایا یعنی سلام پھیر دیا تو
تو ظہر کی نماز پڑھے - ف - یہاں جمعہ پانے سے یہی مراد ہے برخلاف اسکے قسم میں اگر کہا کہ جمعہ پاؤنگا پھر امام کو قعدہ میں پایا تو اسنے
جمعہ کی فضیلت پائی اور جمعہ نہیں پایا چنانچہ تصریح آویگی - م - بالجملہ فوت جمعہ کے خوف سے تیمم روا نہیں ہے - **لانہا تفوت الی خلف
وہو الظہر بخلاف العید** - کیونکہ جمعہ فوت ہوتا ہے اپنا خلیفہ چھوڑ کر وہ ظہر ہے بخلاف نماز عید کے - ف - کہ وہ بلا خلیفہ ہے - **وکذا اذا خاف
فوت الوقت لو توضأ لم یتیمم ویتوضأ ویقضی ما فاتہ** - اور یوں ہی جب اسکو فرائض اوقاتیہ میں وقت جاتے رہنے کا خوف
ہو اگر وضوء میں مشغول ہوگا تو بھی تیمم نہ کرے اور وضوء کرے اور جو نماز جاتی رہے اُسکو قضاء کرے - ف - سنتوں کی قضاء نہیں
الا سنت فجر بہ تبعیت فرض بالاتفاق وتنہا باختلاف چنانچہ اپنے باب میں آویگا - م - **لان الفوات الی خلف وہو القضاء** -
کیونکہ وقتیہ فرض کا فوت ہونا خلیفہ چھوڑ کر ہے اور وہ قضاء نماز ہے - ف - اور اصل وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی - اب یہ بیان کہ پانی
بھول جاوے تو عجز متحقق ہوگا حتی کہ تیمم صحیح ہو یا نہیں تو امام مصنف رح نے بیان فرمایا - **والمسافر اذا نسی الماء فی رحلہ فتیمم وصلی
ثم ذکر الماء لم یعدہا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف یعیدہا** - اور مسافر جب بھول گیا پانی اپنے کجاوہ میں یا سامان
میں (یعنی وہ پانی جو کہ خود رکھا تھا یا اُسکے حکم سے رکھا گیا تھا - ف) پس اُسنے تیمم کرکے نماز پڑھی پھر اُسکو وہ پانی یاد آیا تو امام ابو حنیفہ
ومحمد کے نزدیک نماز کا اعادہ نہ کریگا اور ابو یوسف رح نے کہا کہ نماز اعادہ کریگا - ف - اور یہی شافعی رح کا قول ہے - **والخلاف
فیما اذا وضعہ بنفسہ او وضعہ غیرہ بامرہ** - اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ پانی خود اُسنے آپ رکھا تھا یا دوسرے نے
اُسکے حکم سے رکھا تھا - ف - معنی یہ کہ اُسکے علم ودانست میں رکھا تھا خواہ حکم ہو یا نہو - ف - اور مسافر کا بھول جانا شرط ہے اور اگر
غالب گمان کیا کہ میرے رحل میں پانی نہیں حالانکہ تھا تو بالاجماع تیمم نہیں جائز واعادہ لازم ہے نہایہ - اور جامع صغیر میں قید مسافر کی
نہیں بلکہ کہا کہ ایک مرد کی رحل میں پانی ہے اُسکو بھول گیا اور تیمم سے نماز پڑھی پھر وقت کے اندر یاد کیا تو اُسکی نماز پوری ہوگئی -
اس سے فخر الاسلام نے شرح میں استدلال کیا کہ مسافر ہو یا آبادی سے باہر ہو دونوں برابر ہیں - ع - میں کہتا ہوں کہ اصل مسئلہ
مسافر میں ہے اور غیر مسافر اُسکے ساتھ لاحق ہے فافہم - م - اور [illegible] ہوا کہ جامع صغیر میں وقت کے اندر یاد آنا مذکور ہے ولیکن

یہ قید اتفاقی ہی لہذا امام مصنف رح نے فرمایا- وذکرہ فی الوقت وبعدہ سواء- اور مسافر مذکور کا وقت کے اندر پانی یاد کرنا اور بعد وقت کے یاد کرنا برابر ہی- ف- یعنی دونون صورتون مین اختلاف مذکور جاری ہی- لہ انہ واجد للماء فصار کما اذا کان فی رحلہ ثوب فنسیہ- امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ وہ شخص مسافر درحقیقت پانی کو حاصل رکھنے والا ہی تو ایسا ہوا کہ اُسکے رحل مین کپڑا تھا اُسکو بھول گیا- ف- اور ننگے یا نجس کپڑے مین نماز پڑھی- ولان رحل المسافر معدن للماء عادۃ فیفرض الطلب اور اس دلیل سے کہ مسافر کا رحل پانی کا معدن ہی براہ عادت تو اُسپر رحل مین تلاش کرنا فرض تھا- ف- جب اُسنے تلاش نہ کیا تو معذور نہوگا اور اسپر اعادہ واجب ہوا- بالجملہ یہ دو وجہین قول ابو یوسف کی ہوئین- ولھما انہ لا قدرۃ بدون العلم وہی المراد بالوجود- اور ان دونون امامون کی دلیل یہ ہی کہ پانی پر قادر ہونا بدون علم نہین ہو سکتا اور پانی کے حاصل ہونے سے یہی مراد ہی کہ پانی پر اُسکو قدرت ہو- ف- تو جب اِسکو معلوم ہی نہین تو قدرت نہ ہوئی پھر اِسکو حاصل نہوا تو تیمم جائز ہوا تو نماز صحیح ہوئی- رہا یہ جو کہا کہ رحل مسافر پانی کا معدن ہی تو جواب دیا بقولہ- وماء الرحل معد للشرب لا للاستعمال- اور رحل کا پانی واسطے پینے کے مہیا ہوتا ہی نہ واسطے استعمال کے- ف- اور کلام یہان ایسے پانی مین ہی جو اُسنے استعمال کے لیے رکھا تھا اُسکو بھول گیا رہا جو پاک کپڑے کے مسئلہ پر قیاس کیا تو جواب دیا بقولہ- ومسئلۃ الثوب علی الاختلاف- اور کپڑے کا مسئلہ بھی اِسی اختلاف پر ہی- ف- یعنی امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک جب پاک کپڑا بھول گیا تو نماز ننگے یا نجس کپڑے مین صحیح ہوگئی چنانچہ کرخی رح نے اسکو ذکر کیا اور یہی اصح ہی ع- اور بر تقدیر تسلیم قیاس مع الفارق ہی چنانچہ فرمایا- ولو کان علی الاتفاق ففرض الستر یفوت لا الی خلف والطہارۃ بالماء تفوت الی خلف وہو التیمم- اور اگر کپڑے کا مسئلہ اتفاقی ہوتا تو بھی فرق یہ ہی کہ فرض تن چھپانیکا جسکا چھپانا واجب ہی فوت ہوتا ہی بدون خلیفہ کے اور پانی کی طہارت فوت ہونا ایک خلیفہ کی طرف ہی وہ تیمم ہی- ف- یعنے فرض الستر فوت ہوا اسطرح کہ کوئی خلیفہ نہین چھوڑا جو بجاے اُسکے قائم ہوتا بخلاف طہارت پانی کے کہ وہ فوت ہوئی اور اُسنے بجاے اپنے خلیفہ تیمم چھوڑا جس سے جواز ہوگیا- واضح ہو کہ شروح اِس مقام کی توضیح سے خالی ہین اور معنی کی توضیح مین دو وجہ ہین اوّل یہ کہ مقصود بیان فرق ہی جس سے قیاس درست نہوا اور اِسی طرف عینی رح نے اشارہ کیا اور وجہ دوم یہ کہ مراد امام مصنف رح کی یہ ہی کہ نماز کی شروط مین سے ستر عورت پاک کپڑے سے ہی اور طہارت وضو ہی تو جس صورت مین کہ وہ پاک کپڑا بھول گیا اور ننگے نماز پڑھی یا مانند اِسکے تو گویا اُس سے ایک شرط فوت ہوئی اور نماز مین بجاے اِس شرط کے بدل بھی اُسکا قائم نہوا کیونکہ اِسکا بدل ہی نہین ہی پس اداے نماز بدون اِس ستر کے ہوئی اور جس صورت مین کہ طہارت وضو فوت ہوئی تو نماز مین بجاے اِسکے اِس طہارت کا بدل یعنی تیمم قائم نہوا تو نماز اِس شرط سے خالی نہوئی کیونکہ اصل نہین تو بدل پایا گیا پس اگر کپڑے کی صورت مین اعادہ کا حکم ہو تو اِس جہت سے کہ بالکل اصلی وبدل دونون سے خالی ہی برخلاف دوم صورت کے کہ اعادہ نہونا چاہیے کیونکہ اصل نہین تو بدل موجود تھا یہی توجیہ مترجم کی سمجھ مین آئی اور یہی بہتر ہی واللہ تعالی اعلم- نظیر اِس مسئلہ کی یہ کہ دو برتنون مین ایک پاک وایک نجس ہی مگر معلوم نہین تو دونون بہادے کیونکہ خلف تیمم موجود ہی اور یہ کہ دو کپڑے نجس وپاک ہین تو تحری کرکے ایک سے پڑھے کیونکہ بلا خلیفہ ترک لازم آویگا اگر دونون ترک کرے ع- پھر مذکور ہوا کہ اصح یہ ہی کہ کپڑے کی صورت مین بھی اختلاف ہی اصح یہ کہ طرفین کے نزدیک اعادہ واجب نہین ہی فاحفظہ- حاصل یہ کہ جو شخص آبادی کے اندر نہین ہی یعنی خواہ مسافر ہی یا شہر سے باہر ہی اُسنے تیمم سے نماز پڑھی اور پانی اپنی رحل مین بھول گیا اور حالت پانی کی ایسی کہ عادۃً اُسکو بھول سکتے ہین تو اُسپر تیمم سے نماز پڑھنے کے بعد اعادہ واجب نہین برخلاف قول ابو یوسف کے مبسوط السرخسی- اور اگر اِسکو رحل مین پانی رکھے جانے کا علم نہین ہوا تو بالاتفاق اعادہ واجب نہین ہی التبیین- ولیکن مبسوط سرخسی مین اِس صورت مین بھی ابو یوسف کا خلاف کرنا لکھا ہی اور یہی صحیح ہی م- اگر اپنا ڈیرہ ایسے کنوئین پر ڈالا جسکا منہ ڈھنکا ہوا تھا حالانکہ اُسمین پانی تھا اور اُسکو کنوان معلوم نہوا یا کنارہ نہر پر تھا اور اِسکو علم نہوا پس تیمم سے

نماز پڑھی تو امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک جائز ہی بخلاف ابویوسف رح کے المحیط- اور اگر مسافر مذکور نے شک یا گمان غالب کیا
کہ اُسکا پانی ہوچکا ہی اور تیمم سے نماز پڑھی پھر پایا تو بالاجماع اعادہ کرے اور اگر اُسکی پیٹھ پر لدا یا گردن مین لٹکا یا سامنے رکھا تھا
اور بھول کر تیمم سے نماز پڑھی تو بالاجماع اعادہ کرے السراج- اور اگر پالان یا زین سے لٹکا تھا پس اگر سوار ہو اور پانی پیچھے لٹکا تھا
یا پیچھے سے ہانکتا ہو اور پانی آگے لٹکا تھا یا آگے سے کھینچتا ہو اور پانی خواہ آگے یا پیچھے لٹکا تھا تیمم جائز ہی اور اگر سواری مین
آگے یا ہانکنے مین پیچھے لٹکا ہو تو نہین جائز ہی محیط السرخسی- اگر طہارت کرنیوالی چیز بھول کر نجاست کے ساتھ یا بلی وضو پڑھی یا نجس
پانی سے وضو کیا تو یاد کرنے پر بالاتفاق اعادہ واجب ہی- البحر- ولیس علی المتیمم طلب الماء اذا لم یغلب علی ظنہ ان بقربہ ماء
اور تیمم پر واجب نہین پانی کی جستجو کرنا جبکہ اُسکے گمان پر غالب نہوا کہ اُسکے قریب پانی ہی- ف- ہان اگر کچھ امید ہو تو طلب کرنا مستحب
ہی- ورنہ نہین- سراج- لان الغالب عدم الماء فی الفلوات ولا دلیل علی الوجود فلم یکن واجدا- کیونکہ میدانون مین
غالب یہی کہ پانی نہوا اور ہونے پر کوئی دلیل نہ پائی گئی تو وہ پانی کا پانے والا نہوا- ف- یہ میدانون کا حکم ہی اور آبادی مین طلب کرنا بالاجماع
واجب ہی کما فی المجتبی ع- وان غلب علی ظنہ ان ہناک ماء- اور اگر اسکے گمان پر غالب ہوا کہ وہان پانی ہی- ف- یا کسی عادل
نے اسکو خبر دیدی- لم یجز لہ ان یتیمم حتی یطلبہ- تو اسکو تیمم کرنا روا نہین ہی یہانتک کہ پانی کو تلاش کرے- ف- یعنی اس صورت
مین طلب کرنا واجب ہی- ت- لانہ واجد للماء نظرا الی الدلیل- کیونکہ بنظر دلیل ورہنمائی کے وہ پانی کا پانے والا ہوا- ثم یطلب
مقدار الغلوۃ ولا یبلغ میلا کیلا ینقطع عن رفقتہ- پھر تلاش کرے بقدر ایک غلوہ کے اور میل تک نہ پہونچے تاکہ ایسا نہو کہ اپنے رفیقون
سے منقطع ہوجاوے- ف- غلوہ بقدر چار سو گز ہی الظہیریہ ع- اور حلبی رح نے تین سو گز ذکر کیے اور بدائع مین کہا کہ اصح یہ کہ اتنی
دور تک طلب کرے کہ اُسکو خود ضرر نہو اور ساتھیون کو انتظار کی مشقت نہو- د- پھر طلب کا کام خود کرنا لازم نہین بلکہ اگر کسی کو بھیجا جو
اُسکے واسطے تلاش کرے تو اُسکو کافی ہی السراج وسا اگر پانی کے قریب پہونچا مگر نجانا اور کوئی نہین جس سے پوچھے تو تیمم کافی ہوگیا اور
اگر کوئی تھا مگر بے پوچھے تیمم سے نماز پڑھی پھر اُسنے تبلایا تو اعادہ واجب اور اگر پوچھا اور اُسکے نہ تبلانے پر تیمم سے پڑھ چکا پھر تبلایا تو
اعادہ نہین ہی- محیط السرخسی- وان کان مع رفیقہ ماء طلب منہ قبل ان یتیمم- اور اگر اُسکے رفیق یعنی سفر مین راہ کے ساتھی
پاس پانی ہو تو تیمم سے پہلے اُس سے طلب کرے- لعدم المنع غالبا فان منعہ منہ تیمم لتحقق العجز- کیونکہ غالباً وہ پانی کا انکار نہ کریگا
پھر اگر رفیق نے پانی سے انکار کردیا تو تیمم کرے کیونکہ پانی سے عاجز ہونا متحقق ہوگیا- ولو تیمم قبل الطلب اجزاہ عند ابی حنیفۃ
اور اگر اسنے رفیق سے مانگنے سے پہلے تیمم کرلیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اُسکو کافی ہی- لانہ لا یلزمہ الطلب من ملک الغیر-
کیونکہ اُسپر غیر کے ملک سے مانگنا لازم نہین ہی- ف- پس معلوم ہوا کہ امام رح کے نزدیک اول حکم قبل تیمم کے طلب کرنے کا استحبابی تھا یا
اس صورت مین کہ رفیق کشادہ پیشانی ہو- اور یہی امام شافعی رح کا قول ہی کہ ہبہ مانگنا واجب نہین ہی کیونکہ اہل مروت پر مانگنا دشوار
ہوتا ہی اور اسی کے مانند حسن بن زیاد کا قول ہی- وقالا لا یجزیہ لان الماء مبذول عادۃ- اور صاحبین نے کہا کہ بغیر مانگے تیمم کرنا
اُسکو روا نہین ہی کیونکہ پانی ازراہ عادت مبذول ہی- ف- بذل کردیا ودیدیا جاتا ہی اور عینی رح نے ذکر کیا کہ تجرید مین ہی کہ رفیق سے
مانگنا طرفین کے نزدیک واجب نہین خلافا لابی یوسف اور ایضاح وتقریب وشرح الاقطع مین امام وصاحبین کے درمیان اسی طرح اختلاف
ذکر کیا جیسا امام مصنف نے بیان کیا اور ذخیرہ مین جصاص رح سے نقل کیا کہ مراد امام رح کی یہ کہ جب انکار کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب
نہین اور صاحبین کی مراد یہ کہ جب دینے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب پس اختلاف کچھ نہین ہی- اور مبسوط مین ہی کہ اگر رفیق کے ساتھ
پانی ہو تو اُس سے مانگنا واجب ہی سوائے قول حسن بن زیاد کے کہ حسن نے کہا کہ سوال مین ذلت ہی- اور نہایہ مین ہی کہ عامہ نسخ مین یہان
قول ابی حنیفہ رح نہین مذکور بلکہ کہا گیا کہ قبل طلب کے تیمم نہین جائز ہی جبکہ اُسکا غالب گمان یہ ہو کہ وہ دیدیگا اور کچھ اختلاف کا ذکر علمائے
ثلثہ مین نہین مگر قول حسن رح کہ وہ سوال کو ضرر وذلت سمجھتے ہین- عینی رح نے لکھا کہ اظہر یہ کہ مانگنا واجب ہی کیونکہ پانی کچھ بڑی چیز نہین ہی-

تنویر مین اِسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا بنا بر آنکہ جو مبسوط کی روایت اوپر گذری ہی- اور کافی وشرح زیادات عتابی مین ہی کہ اگر یہ ظن ہو کہ دیدیگا تو قبل سوال کے تیمم روا نہین اور اگر ظن ہو کہ نہ دیگا تو تیمم روا ہی اور اگر شک ہو پھر تیمم سے پڑھی پھر اُس نے دے دیا تو اعادہ کرے اور نماز شروع کرنے سے پہلے انکار کیا اور بعد فراغت کے دیا تو اعادہ نہین ہی انتہی- ولیکن تیمم ٹوٹ گیا- ف- ابن الہمام رح نے جصاص رح کی توفیق پر تفریع کیا کہ امام رح کے نزدیک پانی مین اباحت سے قدرت حاصل ہوجاتی ہی جیسے صاحبین کے نزدیک پس اگر کسی نے مسافر سے کہا کہ منتظر رہو مین فارغ ہو کر تم کو پانی دونگا تو انتظار واجب ہی اگرچہ نماز فوت ہوجانے کا خوف ہو اور رہا سوا‌ے پانی کے اور چیزین بھی صاحبین کے نزدیک مباح کرنے سے قدرت حاصل ہوجاتی ہی ولیکن امام رح کے نزدیک نہین ہوتی چنانچہ اگر رفیق کے پاس ڈول رسی ہو تو امام رح کے نزدیک اگر سوال کرنے سے پہلے تیمم کرلے تو روا ہی اور اگر سوال کیا اُسنے کہا کہ منتظر رہو مین پانی بھر لون تو امام رح کے نزدیک انتظار کرنا وقت مستحب تک بہتر ہی اور صاحبین کے نزدیک برابر اگرچہ تمام وقت نکلجاوے وعلی ہذا اگر رفیق کے پاس کپڑا ہو اور یہ ننگا ہو اُسنے کہا کہ انتظار کرو مین پڑھکر تکو دیدونگا تو اُسی اختلاف پر حکم ہی اور تینون امامون نے اجماع کیا کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ مین نے اپنا مال تجھے مباح کیا تاکہ تو حج کرے تو اسپر حج کرنا واجب نہ آویگا کیونکہ حج واجب ہونے مین ملکیت معتبر ہی اور یہان تیمم کے مسئلہ مین قدرت کافی ہی الفتح- محصل کلام اِس مقام پر چند فوائد ہین اوّل یہ کہ فتوی اِس امر پر ہی کہ رفیق سے پانی مانگنا جبکہ اُسکے پاس زائد ہو ظاہر الروایۃ یا ظاہر مذہب پر واجب ہی جبکہ دینے کا گمان ہو- دوم اگر گمان ہو کہ نہ دیگا تو واجب نہین- سوم اگر ذلت ظاہر ہو تو بھی واجب نہونا اصح ہی- چہارم سوا‌ے پانی کے اور چیزون مین وجوب نہین ہی علی قول الامام اور اِسی پر فتوی دیا جاوے واللہ تعالی اعلم- وان ابی ان یعطیہ الا بثمن المثل- اور اگر رفیق مذکور نے دینے سے انکار کیا مگر بعوض ثمن المثل کے ف- یعنی بعوض ایسے دامون کے جو اِس قرب جوار مین پانی کی قیمت ہی یا کسی قدر زیادتی کے ساتھ جو دوچند قیمت سے کم ہی وعندہ ثمنہ- اور اُسکے پاس یہ دام موجود بھی ہین- ف- یعنی اُسکے حوائج ضروریہ سے فاضل ہین- لایجزیہ التیمم- تو اُسکو تیمم روا نہوگا- ف- بلکہ خرید کر وضوء کرے- اور اگر اِسکے پاس دام نہون یا فاضل از حاجت نہون تو بالاجماع تیمم روا ہی- نہایہ- لتحقق القدرۃ- عدم جواز تیمم اِسوجہ سے کہ اِسکو قدرت پانی پر حاصل ہی- ف- یعنی چاہے خریدے اور کوئی روک نہین تو تیمم نہین جائز ہی- م- اور تنویر مین ہی کہ اگر ثمن المثل سے زائد کے عوض دیتا ہی کم نہین کرتا یعنی غبن فاحش پر دیتا ہی تو تیمم روا ہی- ولا یلزمہ تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط واللہ اعلم- اور اِسپر غبن فاحش یعنی کھُلے ہوے خسارہ کا برداشت کرنا لازم نہین ہی کیونکہ ضرر تو شرع نے ساقط کردیا ہی واللہ اعلم- ف- اور اصل یہ ہی کہ جب آدمی کو پانی کا استعمال کرنا بدون ضرر لاحق ہونے کے جان یا مال کے ساتھ میسر ہو تو پانی استعمال کرنا واجب ہی اور جسقدر مال کہ ثمن المثل سے زائد ہو وہ ضرر ہی پس اُسکا برداشت کرنا لازم نہین بخلاف ثمن المثل کے الجوہرہ- اور غبن فاحش سے مراد اِس مقام کی دوچند قیمت ہی الکافی- اِس سے معلوم ہوا کہ دوچند قیمت سے کم بمنزلہ ثمن المثل کے ہی- اور واضح ہو کہ ثمن المثل درحقیقت وہ دام جو وہان اندازہ کرنے والے اندازین اور جو کسی اندازہ والے کے اندازہ مین نہ آوے سب کے اندازہ سے بڑھے ہوے ہون تو غبن مین یعنی خسارہ ہی پھر اگر یہ خسارہ دوچند ہو پہنچے تو اِس مقام پر غبن فاحش ہوگیا اور اکثر عقود مین ایک درم بھی غبن فاحش ہوجاتا ہی جو دس درم پر زائد ہو جیساکہ اپنے مواقع مین آویگا- م- پھر یہ سب تیمم و وضوء کے حق مین ہی اور اگر کسی کو پیاس سے جان کا خوف ہو تو اُسپر دوچند قیمت کو بھی پانی خریدنا جان رکھنے کے واسطے واجب ہی- د- واضح ہو کہ شافعیہ مین سے بغوی رح و اُنکے ساتھیون نے مثل ہمارے قول کے غبن خفیف پر خرید لازم کی اور نووی رح نے ثمن المثل سے زائد خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو تیمم جائز رکھا اور کہا کہ یہی صحیح اور شافعی رح نے اُم مین اِسی پر تنصیص کی ہی- مع- تیمم سے نماز پڑھتا ہی اِس حالت مین اُسنے رفیق کے پاس یا کسی کے پاس پانی دیکھا اگر غالب گمان یہ ہوا کہ یہ دیدیگا تو نماز توڑ کر اُس سے مانگے اور اگر شک ہو تو نماز پوری کرے پھر بعد اِسکے سوال

کرنے پر دینیا تو وضو سے اعادہ کرے اور اگر انکار کیا تو تمام ہوگئی اور اگر انکار کرکے پھر دیا تو جو پڑھ چکا وہ تو پوری ہوگئی۔ محیط السرخسی۔ آیندہ کے لیے وضو کر لے۔ ف۔ رفیق وغیرہ سے مراد مسلمان ہے م (فروع) ایضاح مین ہے کہ اگر ایک شخص کی یہ حالت ہے کہ اگر وضو کرے تو پیشاب جاری ہوتا ہے اور اگر تیمم کرے تو نہین تو اسکو تیمم روا ہے السراج۔ جسکو تیمم باقی ہونے پر یقین ہو یعنی شک گیا ہو تو وہ تیمم پر ہے یہانتک کہ اسکو حدث کا یقین ہو اور جسکو حدث کا تیقن ہو وہ حدث پر ہے یہانتک کہ تیمم کا تیقن ہو الخلاصہ۔ مراد تیقن سے غالب گمان ہے م۔ تیمم پر تیمم کرنا کچھ تقرب نہین القنیہ۔ بخلاف اسکے وضو پر وضو نور علی نور ہے اور یہ کچھ اسوجہ سے نہین کہ تراب طہارت ضروری ہے کیونکہ غسل پر غسل بھی کچھ نہین ہے م۔ مسافر کو روا ہے کہ اپنی جورو سے وطی کرے اگرچہ جانے کہ اسکو نہانے کا پانی نہ ملیگا الخلاصہ۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے ع۔ متیمم مصلی سے اگر نصرانی نے کہا کہ یہ پانی لے تو خیال نہ کرے اور نماز پوری کرے جب فارغ ہو تو اس سے مانگے اگر دیدے تو نماز اعادہ کرے ورنہ نہین قاضیخان۔ تیمم مین سات سنتین ہین زمین پر رکھکر آگے لانا و پیچھے ہٹانا اور جھاڑنا اور انگلیاں کشادہ رکھنا اور اول بسم اللہ پڑھنا اور ترتیب کے ساتھ مسح کرنا اور پے در پے مسح کرنا۔ البحر والنہر ہمارے مشائخ نے کہا کہ بائین ہاتھ کی چار انگلیوں سے ظاہری داہنے ہاتھ پر انگلیوں کے سرون سے کہنیوں تک مسح کرے پھر بائین ہتھیلی سے دائین کے اندرونی رخ کو پہونچے تک مسح کرے اور بائین انگوٹھے کے اندرونی رخ کو دائین انگوٹھے کے ظاہری رخ پر پھیرے پھر بائین ہاتھ کو بھی اسی طرح مسح کرے اور یہی احوط ہے محیط السرخسی والبدائع۔ سفر مین تین جمع ہوئے ایک جنب دوم حائضہ جو خون سے پاک ہو چکی۔ سوم میت۔ وہان اسقدر پانی ہے کہ ایک کو کافی ہے پس اگر انمین سے کسی کی ملک ہو تو وہی اولی ہے۔ اور اگر پانی سب کا ہو تو انمین سے کسی کے کام مین صرف نہین ہو سکتا اور سب کو تیمم مباح ہے اور اگر پانی مباح ہو تو جنب اولی ہے قاضیخان۔ اور یہی اصح ہے الظہیریہ۔ یون ہی اگر حائض کی جگہ محدث ہو تو بھی جنب اولی ہے الخلاصہ۔ اور اگر پانی باپ و بیٹے کے درمیان ہو تو باپ اولی ہے قاضیخان۔ اگر جنب کو اسقدر پانی ملا کہ وضو کو کافی ہے تو تیمم کرے اور وضو واجب نہین ہے۔ اور اگر جنابت کے تیمم کے بعد حدث ہوا جو وضو کو موجب ہے تو اب وضو کرے یون ہی اگر محدث کے ساتھ صرف اسقدر پانی ہو کہ وضو کے بعض اعضاء دھل سکتے ہین تو تیمم کرے بدون دھوئے شرح الوقایہ۔ د۔ وغیرہ۔ اور امام شافعی کے نزدیک جسقدر کافی ہو دھووے باقی کا تیمم کرے اور ہمارے نزدیک تیمم و دھونا جمع نہ کیا جائیگا۔ م۔ مریض کو وضو و تیمم کی قدرت نہین اور نہ اُسکے پاس کوئی ایسا ہے جو اُسکو وضو یا تیمم کراوے تو وہ دونون اماموں کے نزدیک نماز نہین پڑھیگا اور امام ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا کہ مین نے شرح جامع صغیر کرخی مین دیکھا کہ جسکے دونون ہاتھ و دونون پاؤن کٹے ہین اگر اُسکے چہرہ پر زخم ہون تو بغیر طہارت نماز پڑھے اور تیمم نہ کرے اور اُسپر اعادہ بھی نہین ہے۔ اور یہی اصح ہے الظہیریہ۔ تو مسئلہ مریض مین بھی یہی اصح ہے م۔ اور اگر قیدی نے پانی نہین پایا اور نہ خاک پاک پائی تو امام ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک نماز نہ پڑھے قاضیخان۔ اور یہ اسوقت کہ خاک پاک کو زمین کھود کر یا دیوار کھرچ کر نکال نہین سکتا اور اگر ممکن ہو تو تیمم کرے الخلاصہ۔ ولیکن تنویر مین یون لکھا کہ محبوس جسکو زمین و پانی مین سے کوئی طہور نہین ملا تو وہ امام رح کے نزدیک تاخیر کرے اور صاحبین نے کہا کہ نمازیون کے مشابہ افعال ادا کرے اور اُسی طرف امام نے رجوع کیا ہے۔ ت۔ اور شارح نے درمختار مین کہا کہ یہ مشابہت اُسپر واجب ہے سد۔ اور لکھا کہ یہی اس مریض کا حکم ہے جو دونون طہارتون سے بوجہ مرض کے عاجز ہو پس وہ نمازیون سے تشابہ کرے یعنی واجب ہے کہ رکوع و سجدہ کرے اگر خشک جگہ پاوے ورنہ کھڑے ہوئے اشارہ کرے پھر اعادہ کرے جیسے روزہ مین ہے اور اسی پر فتوی دیا جاوے اور اسی طرف امام نے رجوع کیا ہے جیسا کہ فیض مین مصرح ہے۔ د۔ مین کہتا ہون کہ یہ روایت خلاف ظہیریہ ہے کیونکہ اسمین مصرح واقع ہوا کہ تشبہ نہین بلکہ نماز پڑھے اور اعادہ بھی نہین ہے اور کہا کہ یہی اصح ہے تو اسی پر فتوی دیا جاوے اور واضح ہو کہ مریض مجبور اور دونون ہاتھ و دونون پاؤن کٹے ہوئے چہرہ زخمی ان دونون کے حق مین تو بلا طہارت نماز پڑھنا اور اعادہ نہ کرنا اصح ہے کیونکہ دونون کا تعذر سماوی ہے برخلاف قیدی کے کہ اُسکا عذر از جانب مخلوق پیدا ہوا ہے تو اُسپر اعادہ واجب ہے پس شارح درمختار نے سہو کرکے مریض مجبور کو بھی قیدی مذکور کے ساتھ ملا دیا اھ

اور اصل یہ قرار پائی ہو کہ معذور بعذر سماوی کا تیمم روا اور اعادہ لازم نہین اور معذور از جانب مخلوق کا عذر تیمم روا ولیکن اعادہ واجب ہو اسی وجہ سے جس شخص نے پانی اسوجہ سے نہ پایا کہ وہان اسکو دشمن کا خوف تھا یا قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا خوف تھا تو اسکو تیمم روا ہو ولیکن اسپر وضو سے اعادہ واجب ہو جیسا کہ مع اصل کے فتح القدیر وغیرہ مین مصرح ہو لہذا کہا کہ اگر ایک نے دوسرے کو کہا کہ اگر تونے وضو کیا تو تجھے قید یا قتل کرونگا تو وہ تیمم سے نماز پڑھے پھر اعادہ کرلے قاضیخان۔ اور جو قید خانہ مین محبوس ہو وہ تیمم سے نماز پڑھے اور وضو سے اعادہ کرے کیونکہ عجز کا تحقق بفعل العباد ہوا اور بندون کے طرف سے جو حرکت ہو وہ حق الٰہی عزوجل ساقط نہین کرسکتی ہو محیط السرخسی۔ پانی ومٹی دونون طہارتون مین ہمارے نزدیک تلفیق نہین برخلاف قول شافعی رح کے وعلی ہذا ایک جنب کا اکثر بدن مجروح ہو تو فقط تیمم کرے اور کچھ پانی استعمال نہ کرے اور اگر اکثر بدن صحیح ہو تو تندرست کو دھووے اور جراحت پر مسح کرے اگر مضرت نہو ورنہ پٹی پر مسح کرے اور اگر نصف مجروح ونصف تندرست ہو تو اسکی روایت نہین اور مشائخ نے اختلاف کیا اور تنویر مین اختیار کیا کہ صحیح کو دھووے اور مجروح پر مسح کرے اور درمختار مین کہا کہ یہی اصح ہو۔ اور فتح القدیر مین کہا کہ اشبہ بالفقہ وہ مذکور فی النوادر یہ کہ تیمم کرے۔ فیض وغیرہ مین کہا کہ یہی صحیح ہو۔ مین کہتا ہون کہ خلاصہ ومحیط مین کہا کہ اصح یہ کہ تیمم کرے وپانی استعمال نہ کرے پس اسی پر فتوی دیا جاوے اور درمختار کا اصح کہنا ضعیف وخلاف قاعدہ ہو کیونکہ بحرالرائق مین تصریح کی کہ جب روایت اصول مین نہو اور نوادر مین مذکور ہو تو وہی مرجح متعین ہوگا اور یہان ایسا ہی ہو علاوہ برین خلاصہ ومحیط مین اسی کی تصحیح واقع ہوئی ہو۔ اگر چیچک یا جراحات ہون اور اسکو حدث یا جنابت ہو سبکا حکم اسی تفصیل سے مذکور رہا پس جنابت مین اکثر بدن کا اعتبار ہوگا اور حدث مین اکثر اعضاء وضو کا شمار ہوگا جیسا کہ مصرح ہو کما فی الخلاصہ۔ جسکے دونون ہاتھون مین زخم ہو اسکو تیمم روا ہو اگرچہ وضو کرانے والا پاوے اور صاحبین کے نزدیک نہین۔ اگر صحیح جسم دھونے سے مجروح کو پانی پہونچکر مضر ہوتا ہو تو بالاتفاق تیمم روا ہو۔ ط۔ جسکے سر مین درد ہو ایسا کہ وضو مین مسح نہین کرسکتا اور غسل مین دھو نہین سکتا تو فیض مین غریب الروایۃ سے لایا کہ وہ تیمم کرے اور قاری الہدایہ رح نے فتوی دیا کہ اس سے فرض مسح ساقط ہو اور اگر سر پر کپڑا چونکی پٹی بندھی ہو تو اسپر مسح کرنے مین دو قول ہین۔ د۔ اور اظہر یہ کہ مسح واجب ہو اگر مضر نہو۔ ط۔ اور اگر مضر ہو تو مانند غسل کے مسح اصل ومسح جبیرہ بھی ساقط ہو گویا یہ عضو معدوم ہو۔ د۔ واللہ تعالی اعلم

باب المسح علی الخفین

پانون کے دونون موزون پر مسح کرنے کا بیان۔ جیسے تیمم بدل وضو ہو یہ مسح خفین بھی پانون دھونے کا بدل ہو ولیکن تیمم کا ثبوت نص قرآن ہو اور مسح خفین کا ثبوت بحدیث متواتر یا مشہور ہو۔ اور مسح بھی اجازت مثل تیمم کے یا اصل دھونا اور تیمم ومسح عارض ہین یا مسح ایک خاص صورت اور مخصوص مدت تک کے لیے ہو یا تیمم ومسح دونون مین بعض جز پر اکتفا ہوتا ہو۔ تاج الشریعہ ونہایہ وغایہ وکفایہ۔ مع۔ اور لغت مین مسح ہاتھ پھیرنا اور شرع مین تری پہونچانا خاص قسم کے موزہ کو زمانہ خاص مین۔ اور واضح ہو کہ شرع مین موزہ وہ کہ ٹخنون یا زیادہ کو چھپاوے خواہ کھال کا ہو یا اسکے مانند ہو۔ د۔ واضح ہو کہ مسح موزہ کے ثبوت مین روافض وخوارج وغیرہ نے کلام کیا اور اہل سنت ودیگر گروہ اسلام کے نزدیک ثبوت ہو حتی کہ اخبار بہت وارد ہین اور طبقۂ صحابہ وتابعین مین برابر اسپر عملدرآمد جاری رہا پھر جب یہ فرقہ روافض وخوارج پیدا ہوئے تو پھوٹ کر الگ ہو گئے۔ مبسوط مین ہو کہ امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ مین نے کچھ مسح کا قول یون نہین کہا حتی کہ میرے پاس دوپہر کے مانند روشن دلائل آگئے اسی کے مانند امام اسبیجابی رح نے ذکر کیا۔ اور محیط مین ہو کہ امام رح نے کہا کہ جو کوئی موزون پر مسح سے منکر ہو اسپر کفر کا خوف ہو۔ مفید مین نوادر سے اسی طرح قول کرخی رح منقول ہو۔ سمرقندیات مین ہو کہ صاحبین کے قول پر تکفیر نہوگی۔ مع۔ یعنی ضعیف قول ہو۔ اور درمختار مین کہا کہ منکر مبتدع وبرائے ابو یوسف کافر ہو اور تحفہ مین کہا کہ اسکا ثبوت بالاجماع بلکہ متواتر ہو۔ انتہی اور اظہر یہ کہ اگر بلا تاویل منکر ہو تو کافر ہو کیونکہ ثبوت قطعی ہو۔ م۔ ابن ابی حاتم نے کہا کہ مسح خفین کو

اکتالیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا۔ یعنی اسقدر کثرت سے شائع تھا کہ اُسکے راوی اسقدر کثیر ہین ورنہ
قاعدہ ہی کہ روایت کم کیجاتی ہی اور اِسی کے مثل امام احمد سے ابن قدامہ نے مغنی مین ذکر کیا اور ایسا ہی ابن عبدالبر نے استذکار مین کہا اور
اشراق مین حسن بصری رح سے ہی کہ ستر صحابہ نے مجھسے روایت کی اور بدائع مین ہی کہ حسن رح نے کہا کہ مین نے بدری ستر صحابہ رض کو پایا سب
مسح خفین کے قائل تھے۔ اِسکو ابن المنذر وغیرہ نے روایت کیا ہی اور سروجی رح اور اُس سے عینی و فتح القدیر مین ایک جماعت کثیر صحابہ
رضی اللہ عنہم روایت کرنے والون کے نام مذکور ہین اور عینی رح نے کہا کہ مین نے شرح معانی الآثار مین سرسٹھ صحابہ کی روایت مع ان
محدثین کے جنھون نے تخریج کی ہی بیان کیے۔ مترجم کہتا ہی کہ مین اختصار کے ساتھ ذکر کرتا ہون اور یہ سب احادیث مرفوعہ صحیح الاسناد
ہین سواے اِسکے کہ جسمین کچھ علت ہی اُسکو معلول بیان کردونگا پس اصحاب صحاح ستہ کی جماعت نے حدیث جابر و انس بن مالک
و مغیرہ بن شعبہ سے اور سواے امام بخاری کے باقیون نے حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ صرف بخاری رح نے عمرو بن
امیہ رضی اللہ عنہ سے اور ایک صحابی سے روایت کی صرف مسلم رح نے حضرت علی و اسامہ بن زید و حذیفہ و بلال رضی اللہ عنہم سے
ابو داؤد رح نے حضرت ثوبان رض سے۔ ترمذی رح نے حضرت صفوان سے اور ابن ماجہ نے بھی صفوان سے اور صحیح ابن حبان مین
حضرت سلمان و انس رض سے اور صحیح ابن خزیمہ مین حضرت علی رض و ابو بکرہ بن الحارث سے اور مسند احمد مین حضرت ثوبان و ابو ہریرہ
و عوف بن مالک سے روایت کی۔ نیشاپوری رح نے حدیث حضرت یعلی بن مُرہ و اسامہ بن زید و ابو برزہ اسلمی و عقبہ بن عامر و خالد بن سعید
بن العاص و ام سعد و ابو ایوب انصاری سے روایت کی۔ اور بیہقی رح نے حدیث حضرت عبد اللہ بن الحارث بن جزء و ابو ہریرہ و عبد اللہ
بن عمر و قیس بن سعد و ابو موسی و عمرو بن العاص و ابو سعید خدری و عمار بن یاسر و جابر بن سمرہ و ابو بکرہ بن الحارث روایت کی۔ ابو مسلم
اصفہانی رح نے حدیث ابو زید انصاری روایت کی۔ حاکم نے حدیث ثوبان و ابن ابی عمارہ روایت کی۔ و عبد اللہ بن وہب رح نے
حدیث عبادہ بن الصامت و ابو امامہ رض روایت کی ولیکن اسناد حدیث ابو امامہ مین کلام ہی۔ طحاوی رح نے حدیث صفوان روایت کی
اور طبرانی رح نے حدیث صفوان و عوف بن مالک و عبد اللہ بن رواحہ و ابو عوسجہ و ابو طلحہ و زبیر بن العوام و ربیعہ بن کعب و عبد الرحمن
بن حسنہ و عمرو بن حزم و ابو ایوب و جابر بن عبد اللہ و براء بن عازب و ابو بکرہ بن الحارث رضی اللہ عنہم روایت کین۔ ابو یعلی موصلی
نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو الطاہر الذہلی نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو نافع نے حدیث اسامہ
بن زید و عبد اللہ بن رواحہ روایت کی۔ اور ابن عبد البر رح نے حدیث ابو ہریرہ و ابو طلحہ و ابو مسعود انصاری و ابو عبیدہ بن الجراح
و عبد الرحمن بن عوف و فضالہ بن ابی عبید و عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم روایت کین۔ اسحق بن راہویہ رح
نے حدیث عوف بن مالک و ابو ایوب رضی اللہ عنہما روایت کی۔ اور بزار رح نے حدیث عوف بن مالک و ابو برزہ اسلمی صحیح و ابو [illegible]
مگر معلول اور یون ہی حدیث ابن مسعود مگر معلول و حدیث جابر بن عبد اللہ صحیح الاسناد روایت کین۔ دار قطنی رح نے صحیح اسانید
سے حدیث ام المومنین عائشہ رض و عروہ بن مالک و میمونہ رض روایت کین اور عسکری رح نے حدیث بدیل بن ورقاء روایت کی اور
ابو نعیم نے حدیث شعیب بن غالب کندی و مالک بن سعد روایت کی اور ابن ابی حاتم نے حدیث یسار جد عبد اللہ بن مسلم روایت کی
ابن حزم رح نے حدیث ابو ذر غفاری و کعب عجرہ ہر ایک کو صحیح الاسناد کہا۔ ابن عساکر نے حدیث ابو العلاء الداری روایت کی ہی اور
ابن ابی خیثمہ نے حدیث اوس الثقفی و حدیث عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً اور حدیث جابر بن سمرہ موقوفاً روایت کی۔ اسلم بن سہل الواسطی رح نے
تاریخ واسط مین خالد بن عرفطہ سے روایت کی۔ قاضی ابو احمد نے حدیث سہل بن سعد سے باسناد صحیح روایت کی۔ یہ سب معدود
بیان ہی اور دیگر کتب صحاح و سنن و مسانید مین دیگر اصحاب سے روایات ہین حتی کہ بعض نے کہا کہ اسّی صحابہ رض راوی ہین اور
فتح القدیر مین کہا کہ منجملہ راویون کے حضرت ابو بکر و عمر و علی و ابن عباس و عائشہ آخر تک۔ اور عینی رح نے بھی ان صحابہ رضی اللہ عنہم
کے نام لکھے ہین بالجملہ انمین عشرہ مبشرہ یعنی چارون خلفاے راشدین و باقی چھ جنکے قطعی جنتی ہونے کی بشارت ہی اور دیگر جماعت

اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے جو برابر ملازم رکاب نبوت رہے ہیں اور سیوطی رح نے اس حدیث کو متواتر قرار دیا ہے - میں کہتا ہوں کہ سیوطی رح کی خصوصیت نہیں بلکہ سب کے نزدیک یہ معمول متواتر ہے اور رہا کلام متواتر تو اسمیں بھی ائمہ علماء متفق ہیں فافہم - اور عینی و ابن الہمام رح نے لکھا کہ شیخ ابو عمر ابن عبد البر نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے بھی مسح خفین کا انکار نہ کیا اور نہ کسی سے روایت ہے مگر بعضے آثار میں ابن عباس و ابو ہریرہ و عائشہ سے بعضے راویوں نے نقل کیا ولیکن کوئی صحیح نہیں کیونکہ ابن عباس و ابو ہریرہ سے تو اچھی صحیح اسانید کے ساتھ موزون پر مسح کرنا بموافقت دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے مروی ہوا اور کاشانی رح نے کہا کہ ابن عباس سے ترک انکار صحیح نہیں کیونکہ اسکا مدار عکرمہ راوی پر ہے اور عطا رح نے جب سنا تو کہا کہ عکرمہ سے جھوٹ سرزد ہوا یعنی وہ ابن عباس کی بات نہیں سمجھا اور غلط روایت کرتا ہے - اور میں کہتا ہوں کہ حضرت عائشہ رض سے خود صحیح اسناد سے مسح مروی ہے چنانچہ نسائی و دارقطنی رح نے حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمکو مسح موزہ کا حکم کرتے اور دوسری اسناد سے عائشہ رض نے کہا کہ جب سے سورۂ مائدہ نازل ہوئی ہے برابر آپ موزون پر مسح کرتے رہے حتی کہ اللہ تعالی سے ملے - معنی یہ کہ کبھی منسوخ نہیں ہوا اور یہ مطلب نہیں کہ ہمیشہ موزہ پہنے رہے - شیخ ابو عمر بن عبد البر رح نے کہا کہ خفین پر مسح کا انکار کوئی نہیں کریگا سوائے اس بدعتی کے جو جماعت مسلمین اہل فقہ والاثر سے خارج ہو کما فی العینی - لہذا امام مصنف رح نے فرمایا - المسح علی الخفین جائز بالسنۃ مسح کرنا دونوں موزون پر جائز ہے بدلیل سنت - ف - تو جب مسح جائز ہوا تو دھونا افضل ہوا لیکن اگر مسح نہ کرنے میں اسکی طرف شک خارجی یا رافضی ہونے کا ہو تو مسح کرنا افضل ہے بلکہ جسکے پاس اسی قدر پانی ہو کہ موزون پر مسح کے ساتھ وضو کر سکتا ہے یا وقت جاتے رہنے کا خوف ہو یا حج میں وقوف عرفہ جاتے رہنے کا خوف ہو تو مسح واجب ہونا چاہیے البحر - امام مصنف رح نے کہا کہ جائز ہے یعنی مرد و عورت سب کو جائز ہے - ف - مسح خفین میں عورت بمنزلہ مرد کے ہے - المحیط - بعض نے زعم کیا کہ مسح الخفین بدلیل کتاب روا ہے اور قولہ ارجلکم مجرور قراءۃ پانون کے مسح کی یعنی موزون پر مسح ہے اور فتح القدیر و عینی وغیرہ نے ذکر کیا کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ ارجلکم الی الکعبین مذکور ہے اور مسح موزہ بالاتفاق کعبین تک نہیں بلکہ پشت قدم بجانب ساق ہے - میں کہتا ہوں کہ اس سے معلوم ہوا کہ خود آیت میں پانون پر مسح کرنا مراد ہی نہیں ہے کیونکہ مسح دونوں ٹخنے تک بے معنی ہے تو لامحالہ دھونا مراد ہے اور رہا اسکو جر بوجہ جوار کے ہے - اگر کہا جاوے کہ جر الجوار حالت التباس میں منع ہے جواب یہ کہ یہان التباس بوجہ کعبین کہنے کے دور ہو چکا تو مانع نہیں رہا اور نکتہ یہ ہے کہ اگر پانون کا دھونا چہرہ و ہاتھ کے ساتھ بیان ہوتا تو پھر سر کا مسح بیان کر کے یہ بھی ارشاد لازم آتا کہ ولیکن ترتیب میں پہلے سر کا مسح کرو پھر پانون دھو اور اگر پانون کے ساتھ غسل کی تصریح ہوتی تو تطویل کلام ہوتی حالانکہ کعبین بڑھا دینے سے ترتیب بھی باقی رہی اور مسح کا التباس بھی نہ رہا اور کلام بلیغ معجز ہوا اسکو نادر کہنا چاہیے یہ مترجم کو بفضل الٰہی عز وجل ظاہر ہوا ہے - والحمد للہ رب العالمین پس معلوم ہوا کہ موزون پر مسح کرنا مرد و عورت سب کو بکرم الٰہی عز وجل جائز یعنی اجازت ہے اگرچہ دھونا افضل ہے اور ہمکو جواز مسح کا ثبوت بدلیل سنت پہونچا ہے - والاخبار فیہ مستفیضۃ - اور اخبار فعلی و قولی اس کے بارہ میں پھیلی و مشہور ہو رہی ہیں ف - پس ان احادیث سے انکار روا نہیں ہے - حتی قیل ان من لم یرہ کان مبتدعا لکن من رآہ ثم لم یمسح اخذا بالعزیمۃ کان ماجورا - حتی کہ کہا گیا کہ جس نے مسح خفین کو رخصت و اجازت نہ جانا وہ دین میں بدعتی ہے لیکن جس نے جائز جانا پھر اسنے عزیمت کو اختیار کر کے مسح نہ کیا تو اسکو ثواب ہوگا - ف - رخصت و اجازت کے مقابلہ میں عزیمت ہے پس مسح خفین اجازت و رخصت ہے اور پانون دھونا عزیمت ہے - اور یہ قول جو مصنف رح نے ذکر کیا شیخ الاسلام خواہر زادہ وغیرہ کا ہے - اگر کہا جاوے کہ حضرت عائشہ رض سے روایت کیجاتی ہے کہ میرے دونون پانون کا پارہ پارہ ہونا مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں موزون پر مسح کرون - جواب یہ کہ یہ روایت موضوع ہے اسکا راوی محمد بن مہاجر ہے - ابن حبان رح نے اسماء الرجال کے ذکر میں کہا کہ محمد بن مہاجر حدیثیں گڑھا کرتا تھا - ابن الجوزی رح نے علل متناہیہ میں کہا کہ یہ روایت اسی شخص نے بنائی ہے - نووی رح نے

کہا کہ صحابی نے امام مالک رح سے جواز وعدم جواز وغیرہ کے چھ اقوال نقل کیے اور نووی نے کہا کہ یہ سب اختلاف باطل مردود ہی اور
امام مالک کے اصحاب کے نزدیک مشہور یہ ہی کہ موزون پر مسح کرنا بدون مقدار وقت کے جائز ہی - اور عینی رح نے لکھا کہ امام مالک
وشافعی رح کے نزدیک بھی دھونا افضل ہی اور یہی ابن المنذر رح نے حضرت عمر وابن عمر سے روایت کیا اور بیہقی نے ابوایوب انصاری
سے روایت کیا شعبی وحماد بن ابی سلیمان وحکم و ہمارے مشائخ مین سے رستغفنی رح نے کہا کہ مسح کرنا افضل ہی اور یہی امام احمد سے
اصح روایت ہی - اور ابن المنذر رح نے اختیار کیا کہ دونون برابر ہین اور جنھون نے مسح افضل کہا انکی دلیل یہ ہی کہ حدیث مغیرہ رض
مین ہی کہ بہذا امرنی ربی - میرے رب نے مجھے اسکا حکم کیا ہی - یہ حدیث ابوداؤد مین ہی اور استدلال اسطرح کہ یہ حکم اگر واجب
نہو تو مستحب ہوگا لہذا مسح مستحب ہوا اور ہماری دلیل یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ رخصت دی ہمارے واسطے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے تین روز واسطے مسافر کے اور ایک دن رات واسطے حاضر کے - رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ اور حدیث صفوان مین ہی
کہ ہمارے لیے رخصت دی کہ ہم اپنے موزہ نہ اتارین آخر تک رواہ النسائی پس یہ رخصت ہی اور رخصت سے عزیمت اولی ہی - اعتراض
کیا گیا کہ رخصت جو بندون کے عذرات پر ہوتی ہی دو قسم کی ایک رخصت رفاہیت جسکے ساتھ عزیمت بھی مشروع ہو جیسے سفر مین روزہ
رکھنا دوم رخصت جو عزیمت کو ساقط کردے جیسے سفر مین چار رکعت کی دو رکعت رخصت اسقاط ہی حتی کہ جو کوئی دو کی جگہ چار
پڑھے ہمارے نزدیک اسکو ثواب نہوگا کما فی البحر - اور مسح موزہ بھی اسی قسم سے ہی چنانچہ اصول الفقہ مین مصرح ہی کہ مسح الخفین
رخصت اسقاط ہی جیسے سفر مین نماز دو رکعت تو پھر کیونکر پانون دھونا ثواب ہوگا - جواب یہ کہ رخصت اسی وقت تک ہی کہ موزہ
پہنے ہو اور موزہ اتار دینا اسکے اختیار مین ہی جیسے سفر ترک کردینا یا مقیم ہوجانا اسکے اختیار مین ہی پس معنی یہ کہ موزہ اتار دے
تو اسکو دھونے مین زیادہ اجر ہی - تاج الشریعہ نے کہا کہ دھونے مین مسح سے مشقت زیادہ اور ثبوت منصوص ہی - مع - واضح ہو کہ
مسح الخفین صحیح ہونے کے واسطے چند امور ضروری ہین - امر اول یہ کہ موزہ اسطرح کا ہو جو شرع مین معتبر ہی یعنی تین باتین ہون ایک
یہ کہ اس سے سفر طی کرنا ممکن اور پے درپے رفتار ممکن ہو - المحیط - رفتار عادت کے موافق ایک فرسخ یا زیادہ ممکن ہو - د - پس جو
کانچ یا شیشہ یا لکڑی یا لوہے کا بنا ہو اسپر مسح روا نہین ہوگا - الجوہرہ - دوسرے یہ کہ دونون ٹخنون کو چھپا دے اور اسکے
اوپر چھپانا شرط نہین ہی المحیط - سوم یہ کہ پانون کے ساتھ مشغول ہو یعنی پانون اسمین بھرا ہو اور زائد خالی نہو تاکہ وہ حدث کے
سرایت کرنے سے مانع رہے - د - ساق کی طرف سے جھانکنے مین پانون نظر آنا مضر نہین ہی - الصدر - بلکہ پانون سے زائد ہو
پھر اگر اسنے زاید پر مسح کیا اور پانون وہان نہین لے گیا تو نہین جائز ہی اور اگر پانون اس خالی کی جگہ بڑھا کر اوپر سے مسح کیا تو جائز
ہوا لیکن پھر اگر وہان سے پانون ہٹا تو مسح کا اعادہ کرے السراج - مگر حلبی نے اپنے استاد رح سے نقل کیا کہ اعادہ ضرور نہین ہی
ولیکن اول اظہر ہی واللہ اعلم - م - امر دوم یہ کہ ہر موزہ کے ظاہر سے بقدر تین انگشت ممسوح ہوجاوے - امر سوم یہ کہ تین انگلیون
یا اسکے قائم مقام سے مسح ہو - امر چہارم - وقت حدث کی طہارت کاملہ پر پہنے جانا صادق ہو - امر پنجم یہ کہ مسح مذکور اپنی مدت
کے اندر ہو - امر ششم یہ کہ موزہ مین شگاف بہت نہو - امام مصنف رح نے لکھا - **ویجوز من کل حدث موجب للوضوء اذا لبسهما على طهارة كاملة ثم احدث** - اور جائز ہی ہر حدث سے جو وضوء کا موجب ہی جبکہ دونون کو پوری طہارت پر پہنا ہو
پھر اسکو حدث ہوا ہو - ف - واضح ہو کہ موجب وضوء در اصل ارادہ نماز ہی جیسا کہ اول طہارت مین گذرا اور حدث شرط ہی
تو حدث کو موجب کہنا بطریق مجاز ہی اور مبسوط وغیرہ مطلوب مین جو حدث کو سبب کہا وہ صحیح نہین اور موجب وضوء کہنے سے موجب
غسل خارج ہوگیا اور یہ شرط لگائی کہ طہارت کاملہ پر پہنا ہو تو اس سے نکل گیا کہ جب مشکوک سے وضوء کرکے پہنا ہو - اور حاکم
شہید نے کہا کہ گدھے کے جھوٹے سے وضوء کرنے والا مسح کرے کیونکہ طہور ہونے کے وقت وہ آب مطلق ہی - مع - اگر دوسرے کو
حکم کیا کہ میرے موزے پر مسح کردے تو جائز ہی الخلاصہ - **خصہ بحدث موجب للوضوء لانہ لا مسح من الجنابۃ علی مانبینہ**

انشاء اللہ تعالیٰ۔ مسئلہ مین جواز مسح کو ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا جس سے فقط وضوء واجب ہو کیونکہ اگر طہارت کاملہ پر موزہ پہنے
حدث ایسا ہوا جو جنابت کو موجب ہو تو مسح خفین روا نہین ہو چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ ف۔ اور اگر وضوء پر وضوء
کیا تو مسح کرے۔ یہان اگرچہ موجب وضوء نہین مگر ثواب حاصل ہونے مین گویا موجب ہوا ہو۔ م۔ وبحدث متاخر لان الخف عہد مانعا
اور ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا جو طہارت کاملہ پر پہننے کے بعد واقع ہو اسکی وجہ یہ ہو کہ موزہ تو مانع سرایت حدث معلوم ہوا ہو۔ ف
یعنی حدث سرایت کرنے سے روکتا ہو اور حدث کا رافع یعنی دور کرنے والا نہین معلوم ہوا کیونکہ حدث کا دور کرنے والا پانی وغیرہ ہو نہ موزہ
ولو جوزناہ بحدث سابق کالمستحاضۃ اذا لبست ثم خرج الوقت والمتیمم اذا لبس ثم رای الماء کان رافعا۔ اور اگر
ہم موزہ پر مسح کو حدث سابق پر تجویز کرین جیسے مثلاً مستحاضہ عورت نے موزہ پہنے پھر وقت نکل گیا اور متیمم جب اسنے موزہ پہنا پھر
پانی پایا تو خفین رافع ہو جاوینگے۔ ف۔ کیونکہ مستحاضہ جسکا خون وضوء کے یا پہننے کے وقت یا دونون کے درمیان جاری ہوا اسپر
وقت تک کے واسطے طہارت کافی ہو تو وقت کے اندر وہ مسح کرسکتی ہو جب وقت نکل گیا تو طہارت نرہی پس ہمارے نزدیک وہ اب
دوسرے وقت کے وضوء مین مسح نہین کرسکتی اور زفر رح کے نزدیک تندرست آدمیون کی طرح وہ بھی مسح کرسکتی ہو ہمارے دلیل یہ کہ وقت
نکلتے ہی اسکا حدث سابق عود کر آیا اب اگر ہم تجویز کرین کہ موزہ پر مسح کافی ہو تو موزہ گویا پیرون کے حدث کا دور کرنے والا ہوا حالانکہ
موزہ رافع نہین ہو اسی طرح متیمم نے اگر موزہ پہنا پھر پانی دیکھا تو اسکا حدث سابق عود کر آیا اب اگر موزہ پر مسح جائز ہو تو موزہ رافع
حدث ٹھہرے اور یہ باطل ہو۔ واضح ہو کہ مستحاضہ سے وہ مراد ہو کہ وضوء کے وقت یا پہنتے وقت یا دونون کے درمیان خون جاری
ہوگیا ہو اور اگر وضوء سے پہننے تک خون نہ آیا تو اسکا حکم تندرست کا رہیگا۔ مع۔ قولہ اذا لبسہما علی طہارۃ کاملۃ۔ اور یہ جو کہا
کہ دونون موزون کو کامل طہارت پر پہنا ہو۔ لا یفید اشتراط الکمال وقت اللبس بل وقت الحدث۔ یہ قول مفید نہین
کہ وقت پہننے کے کمال طہارت ضرور ہو بلکہ وقت حدث کے یہ صادق آوے کہ طہارت کاملہ پر موزون کو پہنا ہو۔ وہذا المذہب
عندنا۔ اور یہی ہمارے نزدیک مذہب ٹھہرا ہو۔ حتی لو غسل رجلیہ ولبس خفیہ ثم اکمل الطہارۃ ثم احدث یجزیہ المسح۔
حتی کہ اگر اسنے پہلے دونون پاتون دھوئے پھر دونون موزے پہنے (اگرچہ دونون پانون بے ترتیب دھوئے و پہنے ہون۔ م) پھر
باقی طہارت پوری کی (اور ہنوز حدث نہوا) پھر حدث ہوا تو اسکو موزون پر مسح کرنا روا ہو۔ وہذا لان الخف مانع حلول الحدث
بالقدم فیراعی کمال الطہارۃ وقت المنع حتی لو کانت ناقصۃ عند ذلک کان الخف رافعا۔ اور یہ اسوجہ سے ہو
کہ موزہ تو قدم مین حدث حلول کرنے کو روکتا ہو تو نگہداشت ہوگی کمال طہارت کی وقت روکنے کے یعنی جب حدث ہو پس
اسی وقت کمال طہارت چاہیے حتی کہ اگر اسوقت طہارت ناقص ہوئی تو موزہ رافع حدث ہو جائیگا۔ ف۔ اگر ہم اسوقت مسح
تجویز کرین۔ لیکن ہم اسوقت جواز مسح اسی وجہ سے نہین کہتے ہین۔ پھر امام شافعی رح کے نزدیک اسمین خلاف ہو ناظر رہو و عینی رح نے
خلاف ذکر کیا ہو۔ م۔ حاصل یہ کہ معتبر ہمارے نزدیک یہ کہ حدث بعد موزے پہننے کے جسوقت طاری ہوا تو طہارت کاملہ پر طاری ہوا
خواہ طہارت پہننے سے پہلے پوری ہوگئی ہو یا بعد پہننے کے پوری ہوئی ہو۔ المحیط۔ اور اگر دونون پانون دھوکر موزے پہنے پھر طہارت
پوری ہونے سے پہلے حدث ہوگیا تو موزون پر مسح روا نہین ہو۔ الکافی۔ اور اگر محدث نے موزے پہنے اور پانی مین گھس گیا حتی کہ
موزون مین پانی گھسکر پانون دھل گئے پھر باقی اعضاء کی طہارت کی تب اسکو حدث ہوا تو موزون پر مسح جائز ہو۔ التبیین۔ موزے
پہنکر جنب ہوا تو مسح نہین روا ہو لیکن اگر نہانے کا پانی نہین ملا یا ممکن نہوا پس اسنے جنابت کا تیمم کیا اور وضوء کیا پانون دھوکر پھر موزے
پہنے تو مدت کے اندر جب وضوء کرے مسح کریگا یہانتک کہ نہانے کا پانی پاوے یا قدرت پاوے تو گویا اب جنب ہوا ہو۔ المضمرات
جنب نے غسل کیا اور اسکے بدن پر کہین ٹپہ رہگیا پس اسنے موزے پہنے پھر وہ ٹپہ دھویا پھر حدث ہوا تو مسح کرے۔ الخلاصہ۔ یہ
ٹپہ سوائے اعضاء وضوء کے ہو۔ م۔ اور اگر اعضائے وضوء مین سے ٹپہ رہا اور دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح روا نہین ہو

التبیین - پھر یہ مسح جو امام مصنف نے جائز ذکر کیا ہے اسکے واسطے ایک وقت محدود ہے چنانچہ بیان فرمایا - ویجوز للمقیم یوما ولیلۃ وللمسافر ثلثۃ ایام ولیالیہا - اور یہ مسح موزوں پر جائز ہے مقیم کے لیے ایک دن رات تک اور مسافر کے لیے تین دن و انکی راتوں تک - لقولہ علیہ السلام یمسح المقیم یوما ولیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام ولیالیہا - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ مسح کرے مقیم ایک دن و رات اور مسافر تین دن و انکی راتیں - ف - یہ حدیث حضرت عمر و علی و جابر و خزیمہ و صفوان و عوف بن مالک و ابو بکرہ وغیرہم رضی اللہ عنہم نے روایت کی عنایہ - اور اسانید صحیحہ ہیں - ع - واضح ہو کہ بعضے لوگ منفرد ہوئے کہ اس مسح کے واسطے کوئی وقت محدود نہیں ہے ولیکن عامہ علماء صحابہ و تابعین و پچھلوں کے نزدیک وقت محدود ہے خطابی رح نے کہا کہ یہی عامہ فقہاء کا قول ہے - شافعی رح کا ایک قول ہے کہ توقیت نہیں ہے - نووی رح نے کہا کہ یہ قول قدیم ضعیف ہے اسپر کوئی تفریع نہیں ہے - اور ابو داؤد و دارقطنی و بیہقی نے ابن ابی عمارہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع سات روز اور زیادہ پر دلالت کرنیوالی حدیث روایت کی - جواب یہ کہ ابو داؤد نے اسکو ضعیف کہا اور دارقطنی نے اسناد غیر ثابت - ابن القطان نے کہا کہ راوی محمد بن زید بن ابی زیاد کو ابن ابی حاتم نے کہا کہ مجہول ہے ابن العربی نے کہا کہ اسمیں ضعفاء و مجاہیل راوی ہیں - بخاری رح نے کہا کہ حدیث مجہول ہے صحیح نہیں - احمد رح نے کہا کہ اسکے راوی پہچانے نہیں جاتے ہیں ولیکن حاکم نے مستدرک میں کہا کہ صحیح ہے اور بخاری و مسلم نے تخریج نہ کی - عینی رح نے کہا کہ بخاری رح نے اس حدیث کو مجہول غیر صحیح کہا تو کیونکر تخریج فرماتے اور حاکم کا قول قبول نہیں ہے - ابوزرعہ رح نے کہا کہ ایک اثر صحیح بھی ان لوگوں کے پاس ہے جو باسناد صحیح ابن عمر رضہ سے مروی ہے کہ ابن عمر مسح خفین میں کوئی وقت مقدر نہیں کرتے تھے اور مانند اسکے ایک جماعت صحابہ حضرت عمر بن الخطاب و سعد بن ابی وقاص و عقبہ بن عامر و عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے جیسا کہ ابن عبد البر نے استذکار میں بیان کیا ہے اور حق یہ کہ ان آثار سے کوئی حجت نہیں ہوسکتی ہے - اول تو یہ بمقابلہ صحاح احادیث کے واقع ہوئے ہیں دوم اکثر اسانید علت سے خالی نہیں ہیں - سوم یہ کہ انہیں صحابہ رضہ سے دوسری روایت مسافر کے تین دن رات اور مقیم کی ایک دن رات کے مروی ہیں پس اگر صحت بھی مانا جاوے تو توفیق یہ ہے کہ انہوں نے قول غیر محدود سے رجوع کیا علاوہ اسکے صحاح احادیث سے موافقت پر محمول کرنا متعین ہے اور حدیث جو امام مصنف رح نے لکھی وہ صحیح ہے اور اس مطلب کو مفید احادیث صحیحہ ہیں ازانجملہ طبرانی رح نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح خفین میں مسافر کے لیے تین دن رات اور مقیم کے لیے ایک دن رات مدت فرمائی - حافظ ابو نعیم نے مالک بن سعد کی حدیث قولی و مالک بن ربیعہ کی حدیث فعلی روایت کی اور مسلم نے حدیث شریح بن ہانی سے کہ میں نے حضرت عائشہ رضہ سے مسح کی توقیت پوچھی تو فرمایا کہ تو حضرت علی رضہ کے پاس جاکر دریافت کر کہ وے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تھے پس ہمنے حضرت علی رضہ سے پوچھا تو فرمایا کہ تین دن رات مسافر کے لیے اور ایک دن رات مقیم کے لیے - ابن خزیمہ نے حضرت علی رضہ سے بھی روایت کی جو ہمنے اول ذکر کی ہے - ابو داؤد نے حدیث خزیمہ بن ثابت سے مانند اسکے مرفوع روایت کی اور اسکو ابن ماجہ نے و ترمذی نے روایت کرکے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے - اور ابن ابی شیبہ رح نے حدیث عمر رضہ سے اور ابو بکر نیشاپوری نے حدیث عمرو بن امیہ ضمری سے اور بزار رح نے حدیث عوف بن مالک سے اور حدیث ابوہریرہ رضہ سے اور دارقطنی نے حدیث ابو بکرہ رضہ سے مرفوعات روایت کیں اور حدیث ابو بکرہ کو ابن خزیمہ نے صحیح میں روایت کیا اور طحاوی رح نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور بخاری رح نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور طبرانی رح نے معجم کبیر میں حدیث مغیرہ رضہ سے روایت کی کہ آخری غزوہ کہ جو ہمنے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں ادا کیا تھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمکو حکم دیا کہ ہم اپنے موزوں پر مسح کریں مسافر کے لیے تین دن و انکی راتیں اور مقیم کے لیے ایک دن رات جبتک کہ نہ اتاریں - ترمذی رح نے حدیث صفوان بن عسال سے روایت کی اور کہا کہ حسن صحیح ہے اور اسکو نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و ابن خزیمہ نے بھی روایت کیا - پس یہ صحاح احادیث صریحہ ہیں کہ مسافر کے لیے انتہاے مدت تین دن رات ہیں اور مقیم کے لیے ایک دن رات ہے - یہ تو انتہاے مدت کا بیان تھا اور رہا ابتدا کہ کب سے ہوگی تو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ

وابتداؤہا عقیب الحدث - اور ابتدار مسح کی حدث کے پیچھے سے ہے - لان الخف مانع سرایۃ الحدث فتعتبر المدۃ من وقت المنع - کیونکہ موزہ تو مانع سرایت حدث ہے پس مدت اُسی وقت سے اعتبار ہوگی جس وقت سے اُسنے حدث سرایت کرنے کو روکا ہے ف - اور وہ بعد حدث سے شروع ہے کیونکہ اس سے پہلے وضوء کی طہارت تھی اور یہی قول شافعی و ثوری و جمہور علمار کا اور یہی دو روایتوں میں سے اصح روایت امام احمد و داؤد رح سے ہے - اور اوزاعی و ابو ثور نے کہا کہ ابتداے مدت اُسوقت سے کہ بعد حدث کے جب مسح کرے اور یہی ایک روایت احمد و داؤد سے ہے اور یہی مختار از راہ دلیل کے ارجح ہے یہ نووی رح نے ذکر کیا اور یہی ابن المنذر نے اختیار کیا اور صحیح قول عامۂ علمار رح ہے - مع - پس مسافر کو جسوقت حدث ہوا اسوقت سے تین دن رات شمار کرے - م - سفر خواہ سفر طاعت ہو یا سفر معصیت ہو فرق نہیں ہے - السراجیہ - اور یون ہی مقیم بھی وقت حدث سے ایک دن رات شمار کرے - م - حتی کہ اگر فجر کے وقت وضوء کرکے موزے پہنے اور اُسکو وقت عصر کے حدث ہوا پس اُسنے وضوء کرکے مسح کیا تو مسح کی مدت دوسرے دن کی اُسی ساعت تک باقی ہے جس ساعت حدث ہوا اگر مقیم ہو المحیط - اور چوتھے دن کی اُسی ساعت تک اگر مسافر ہو محیط السرخسی - اور واضح ہو کہ مسح جو طہارت پر ہو معتبر نہیں حتی کہ اگر صورت مذکورہ میں اِسنے باوجود طہارت کے ظہر کو مکرر وضوء کیا اور مسح کیا تو مدت اُسوقت سے نہو گی - م - مقیم نے مدت کے اندر سفر اختیار کیا تو وہ اب سفر کی مدت پوری کرے - الخلاصہ - اور اگر مدت اقامت پوری کرکے سفر کیا تو موزے اُتار کر پانون دھووے المحیط - اور مسافر اگر مدت اقامت کی قدر گذار کر مقیم ہوا تو موزے اتارے اور اگر ایسی حالت میں مقیم ہوا کہ مدت اقامت پوری نہیں ہوتی ہے تو صرف مدت اقامت کی قدر پوری کرے - الخلاصہ - اگر کسی کو اپنے پیرون پر خوف ہے تو وہ ضرورت کی وجہ سے بدون کسی محدود وقت کے موزون پر مسح کرتا رہے - المحیط - اور مسافر کے لیے بوجہ خوف سردی کے روا ہے کہ بضرورت تین دن رات سے زیادہ موزون پر مسح کرے - جامع الفقہ - اب رہا مسح کا طریقہ کہ کس کیفیت سے ہے تو امام مصنف رح نے فرمایا - والمسح علی ظاہرہما خطوطا بالاصابع یبدأ من قبل الاصابع الی الساق - اور مسح مذکور دونون موزون کے ظاہری رخ پر ہے درحالیکہ خطوط ہوجاوین انگلیون کے ساتھ اِسطرح کہ شروع کرے پانون کی انگلیون سے پنڈلی کی طرف کھینچ لیجاوے - لحدیث مغیرۃ رض ان النبی علیہ السلام وضع یدیہ علی خفیہ ومدہما من الاصابع الی اعلاہما مسحۃ واحدۃ وکانی انظر الی اثر المسح علی خف رسول اللہ علیہ السلام خطوطا بالاصابع - بدلیل حدیث مغیرہ بن شعبہ رض جسمین مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونون ہاتھ اپنے دونون موزون پر رکھے اور اُنکو انگلیون سے اوپر کو کھینچا ایکبار مسح کیا اور گویا میں اثر مسح کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے موزہ پر دیکھتا ہون خطوط انگلیون کے ساتھ - ف - یہ امام مصنف رح نے حاصل حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کو اِس عبارت میں ادا کیا اور یہ غرض نہیں ہے کہ حدیث مروی باین الفاظ ہے - م - اور روایت میں یون ہے کہ مسح کیا دونون موزون پر پس رکھا دایان ہاتھ دائین موزہ پر اور بایان ہاتھ بائین موزہ پر پھر مسح کیا دونون کے اعلا کو ایکبار مسح حتی کہ گویا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیون کو دونون موزون پر دیکھتا ہون - رواہ ابن ابی شیبہ واسنادہ غریب ہے - باوجود غرابت کے اِس سے چند احکام ثابت ہوتے ہیں اول یہ کہ موزون پر دونون ہاتھ رکھنا سنت ہے اور کھینچنا سنت ہے - دوم یہ کہ سنت یہ ہے کہ دائین کو دائین پر اور بائین کو بائین پر رکھے - سوم یہ کہ مسح ایکبار مسنون ہے - مع - میں کہتا ہون کہ ہاتھون کا موزون پر رکھنا مسنون نہیں نکلتا کیونکہ یہ تو محاورہ ہے جبکہ انگلیاں رکھی جاوین اور یہی یہان اظہر ہے کیونکہ آخر میں موزون پر انگلیان دیکھتا ہون مصرح ہے اور یہ جب ہی کہ انگلیون سے مسح کیا ہو اور واضح ہو کہ انگلیون کو دونون موزون پر دیکھتا ہون اس سے مراد یہ کہ آپ کے انگلیون سے جو نشان پیدا ہو گئے تھے نہ آنکہ درحقیقت انگلیان کیونکہ یہ محتاج بیان نہیں ہے اور اس سے معلوم ہو گیا کہ عینی رح نے غور نہیں کیا اور یہی وجہ ہوئی کہ امام مصنف رح نے حدیث کو بلفظہ نہیں بیان کیا بلکہ مفسر مفصل بیان کر دیا جس سے مقصود حدیث ظاہر ہو جاوے - م - اِس حدیث سے فقہار نے لیا کہ مسح خفین میں تکرار یعنی مانند غسل کے

تین بار مسح کرنا مشروع نہیں ہو اور تکرار مسح سے خطوط نہیں رہ سکتے طبرانی رح نے اوسط میں حدیث جابر رضہ سے مرفوع روایت کی یعنی
ہے پھر آپ نے اپنے ہاتھ سے موزون پر مسح دکھلایا کہ موزون کے مقدم سرے سے کھینچا ساق کی جڑ تک ایکبار اور انگلیون میں کشادگی
رکھی - طبرانی رح نے کہا کہ جابر رضہ سے اسی اسناد سے روایت کیجاتی ہے اور کتاب امام میں کہا کہ ابن المنذر رح نے عمر بن الخطاب سے
روایت کی کہ اپنے موزون پر مسح کیا تھا حتی کہ آثار انگلیون کے موزون پر خطوط دکھلائی دیتے تھے - اور روایت کی کہ قیس بن سعد
کی انگلیون کے آثار انکے موزہ پر دیکھے جاتے تھے - مف - میں کہتا ہون کہ اسمین تو اختلاف نہیں کہ مسح جس طرح سے ہوا ادا ہو جائیگا
اور طریق معقول مسنون ہونے کے واسطے اسقدر ثبوت کافی ہے - روایت ابن ابی شیبہ و طبرانی دونون کی غرابت معنوی دور ہو گئی
اگرچہ اسناد حدیث مغیرہ و حدیث جابر کی غریب ہو اور خصوص آثار صحابہ رضہ سے زیادہ استیناس ہوا پس ظاہر ہوا کہ وجہ مسح کی یہ
مستحب ہے - امام مصنف رح نے کہا - ثم المسح علی الظاہر حتم حتی لا یجوز علی باطن الخف وعقبہ وساقہ لانہ معدول بہ عن
القیاس فیراعی جمیع ما ورد بہ الشرع - پھر مسح کرنا ظاہر موزہ پر حتم ہے یعنی ضروری لازم ہے حتی کہ جائز نہوگا باطن موزہ پر اور
ایڑی پر و موزہ کے ساق پر کیونکہ یہ قیاس سے معدول بہ ہے تو جسکے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے وہ سب مرعی رکھا جاوے - ف
حاصل یہ کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ مانند مسح الراس کے ظاہری موزہ پر مسح کی مقدار قرار دیکر یہ مقدار نیچے کی رخ یا ایڑی یا داہنی
بائین کسی مقام سے مسح کرنے میں جواز ہو جاوے جیسے مسح الراس میں ہے بلکہ مسح خفین چونکہ قیاس سے معدول بہ ہے تو ورود
جس طرح ہوا یعنی ظاہر الخف وہ تو ضرور مرعی رہیگا اب اسکے علاوہ بھی مسح کرنا بیکار ہے اور اگر کرے تو زائد میں مضائقہ نہیں ہے
والبداءۃ من الاصابع استحباب اعتبارا بالاصل وہو الغسل - اور رہا موزہ پر انگلیون سے شروع کرنا یہ لازمی نہیں بلکہ مستحب
ہے بر قیاس اصل یعنی دھونا - ف - تو جیسے دھونے میں انگلیون سے شروع کرنا مستحب ہے ویسے ہی اسکے بدل یعنی مسح میں بھی وہان
سے شروع کرنا مستحب ہے - یہ صریح ہے کہ حدیث مذکورہ اصل نہیں بلکہ بیان مجمل ہے تو اوپر سے مسح تعلق ہوا اور مطلقا ابتدا کرنا سرون سے
تو یہ ضروری نہیں بلکہ مسنون بھی ثابت نہیں ہو سکتا حتی کہ مستحب ہے - یہ تقریر اصول ہے اور ہمارے شیخ الاسلام عینی رح نے جو شرح
میں زعم کیا کہ مدار حدیث پر ہے یہ وہم ہے فافہم - م - شافعیہ کے نزدیک بھی مانند کتاب الامام وغیرہ میں منصوص ہے کہ خالی باطن موزہ
کا مسح جائز نہیں ہے - ابن المنذر رح نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ جو مسح الخفین کا قائل ہے اُنمین سے کوئی کہتا ہو کہ موزہ میں اوپر مسح
کر لینا کافی نہیں ہے - ابن بطال رح نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ اگر کسی نے موزہ کے نیچے اسفل کا مسح کر لیا اور اوپر
نہ کیا تو جائز نہیں ہے کما فی العینی - پس یہی معنی قول امام مصنف ہیں کہ بالاجماع یہ قطعی ہوا کہ ظاہر خف پر مسح کرے تو اس سے
عدول کر کے قیاس سے بقدر ظاہر کے کسی اور مقام سے مسح کر لینا ظاہر کو چھوڑ کر روا نہیں پس شارحین کی تشریح اسکے خلاف اور
علامہ عینی کا اعتراض سب لاطائل ہیں - م - عینی رح نے کہا کہ قولہ والمسح علی الظاہر حتم یعنی مسح کرنا ظاہر الخفین پر یہی ہمارے نزدیک
مستحب ہے اور مسح اسفل الخفین کا مستحب نہیں ہے - مترجم کہتا ہے کہ یہ غلط ہے بلکہ مراد یہ کہ ظاہر الخفین کا مسح کرنا بقدر مفروض کے ضروری لازم
ہے وہ کسی طرح ترک نہیں ہو سکتا حتی کہ اگر ترک کیا تو مسح جائز نہوگا اور اس سے یہ غرض نہیں کہ اسفل کا مسح مستحب نہیں یا مستحب ہے اس سے
کچھ بحث نہیں کی - لہذا کچھ خلاف نہیں جو بدائع میں لکھا کہ ہمارے نزدیک موزہ میں ظاہر و باطن کا مسح کرنا مستحب ہے بشرطیکہ باطن میں
نجاست نہو - اقول یعنی قدر درم سے کم - اور عینی رح نے لکھا کہ یہی شافعی رح کا قول ہے اور واجب اُنکے نزدیک اوپر سے اقل جزو ہے
میں کہتا ہون کہ یہی اختلاف ہے کیونکہ ہمارے نزدیک اوپر سے قدر واجب ضروری ہے کیونکہ یہ اجماعی قطعی ہے - امام سرخسی نے مبسوط میں
کہا کہ اگر خالی باطن الخف کو بدون ظاہر کے مسح کیا تو جائز نہیں ہے - اور جو بدائع میں مذکور ہے وہی ایک جماعت صحابہ و تابعین سے
حکایت کیا اور ثوری و اوزاعی و احمد کا مذہب بیان کیا اور امام نووی و ابن المنذر نے ذکر کیا کہ اسفل الخفین کا مسح کرنا سلف
کے نزدیک مستحب ہے اور یہی شافعی و مالک کا قول ہے - پھر حجت حدیث علی کرم اللہ وجہہ ہے کہ اگر دین رائے کے ساتھ ہوتا تو موزہ کا

اسفل واسطے مسح کے اسکے ظاہر سے اولی ہوتا اور مین نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موزون کے ظاہر پر مسح کیا کرتے تھے۔
رواہ ابوداؤد واحمد والترمذی۔ اور ترمذی نے لکھا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابوداؤد نے اسکو دوسرے صحیح طریق سے روایت کیا۔ مترجم کہتا ہے
کہ یہ صریح ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ظاہر موزون پر اقتصار فرمایا ورنہ کلام منتظم نہو گا۔ اور اسمین یہ بھی فائدہ صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم حسب عادت اکثری صرف ظاہری رخ پر اقتصار فرمایا کرتے تھے تو معلوم ہوا کہ باطن رخ پر کسی وقت مین مسح کیا ہو اور یہ اسقدر
قوت نہین رکھتا کہ اسکو سنت کہا جاوے کیونکہ سنت تو مواظبت ہے بلکہ سنت یہی طریقہ ہوا کہ اکثر اوقات صرف ظاہری رخ پر اقتصار کرے
اور کبھی باطنی رخ پر بھی مسح کر لے بشرطیکہ باطنی رخ پر مسح کی حدیث ثبوت کو پہونچے۔ اور حدیث تو صرف یہ ہے کہ جو ابوداؤد وترمذی وابن ماجہ نے
ثور بن یزید عن رجاء بن حیوہ عن کاتب المغیرہ عن المغیرہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ مین نے غزوہ تبوک مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو وضو کرایا تو آپ نے موزہ کے اعلی واسفل کو مسح کیا۔ ابوداؤد نے کہا کہ ثور بن یزید نے رجاء بن حیوہ سے نہین سنا۔ ترمذی نے کہا
کہ یہ روایت معلول ہے اور مین نے محمد بن اسمعیل بخاری وابو زرعہ رازی سے اس حدیث کی حالت پوچھی تو دونون نے کہا کہ صحیح نہین ہے۔
دارقطنی رح نے علل مین کہا کہ یہ حدیث ثابت نہین ہوتی ہے۔ یون ہی احمد رح نے بھی اسکو ضعیف کیا ہے۔ عینی رح نے اعتراضات کے
جوابات نقل کیے اور کہا کہ اس سے شافعیہ نے استدلال کیا اور اسی واسطے بدائع مین کہا کہ اعلی واسفل کا مسح مستحب ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
پھر یہ کیونکر نکلا کہ طریقہ مسنون ہے حالانکہ مستفاد طریقہ معمولی سے خلاف ہے اور حالانکہ یہ بھی معلوم نہین کہ اسفل الخف پر ہاتھ پھیرنا بطور
مسح خف تھا یا نظافت گرد سے تھا اور اس سے معلوم ہوا کہ اصح وہی ہے کہ مفروض ظاہر الخف اور اکثر اوقات اسی پر اقتصار ہے اور کبھی
بنظر دفاق وغیرہ باطن کو بھی شامل کرے جبکہ اسمین کچھ بھی نجاست نہو۔ واللہ تعالی اعلم۔ اب رہا بیان مقدار تو امام مصنف رح نے کہا
کہ۔ **وفرض ذلک مقدار ثلث اصابع من اصابع الید**۔ اور مفروض اس مسح کا بقدر تین انگلیون کے ہے ہاتھ کی انگلیون سے
وقال الکرخی من اصابع الرجل والاول اصح اعتبارا آلۃ المسح۔ اور کرخی رح نے کہا کہ پیرون کی انگلیون سے تین انگلیون
کی قدر ہو ولیکن قول اول یعنی ہاتھ کی انگلیون سے اندازہ تین انگلیون کے قدر ہونا یہی اصح ہے بجہت اعتبار آلہ مسح کے۔ ف
وہ ہاتھ ہے نہ اعتبار ممسوح کا جو کہ پانون ہے کیونکہ مسح ہاتھ سے تھا۔ اسی کو محیط سرخسی نے لیکر اصح کہا ہے۔ ع۔ اور مراد ہاتھ کی تین چھوٹی
انگلیون کا اندازہ ہے۔ قاضیخان۔ اگر دونون مین سے ایک پانون پر زخم ہو کہ جس سے دھونے ومسح کرنے پر قدرت نہو تو دوسرے
پانون پر مسح روا نہین ہے۔ اسی طرح اگر ایک پانون ٹخنہ سے اوپر سے قطع ہو یہی حکم ہے اور اگر اس سے نیچے سے قطع ہو اور مقام مسح سے
بقدر تین انگلیون کے ہو تو دونون پر مسح جائز ہے ورنہ نہین۔ المحیط۔ اصابع پانچ ہین اور نص مین اصابع مذکور ہے تو ادنی متعین ہوا
سے کم نہین پس یہی واجب ہے جیسا کہ اصول مین مقرر ہوا پس تین سے زائد رکھنا بہتر ہے۔ م۔ امام احمد کے نزدیک اکثر حصہ اور مالک رح
کے نزدیک سب سوا مواضع ابین کے اور شافعی رح کے نزدیک ادنی جزو ظاہر کا کافی ہے اور باطن سے اگرچہ چھوٹا تو کافی نہین
کما نصہ البویطی والمزنی فی المختصر۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ دلیل ہے کہ شافعیہ کے نزدیک باطن واجب ہے ولیکن یہ خلاف مختار ہے ورنہ خلاف اجماع
وقول ابن المنذر وابن بطال جو اوپر گذرا اسکی تردید کرتا ہے۔ م۔ اگر بعض موزہ خالی ہو اور بعض مشغول پر بقدر تین انگشت مسح کیا تو روا اور
اگر خالی پر مسح کیا تو نہین۔ المحیط۔ ع۔ اور اگر ایک پر بقدر دو انگشت کے اور دوسرے پر بقدر پانچ کے مسح کیا تو نہین جائز ہے جوامع الفقہ
ع ف۔ امام محمد رح نے تنصیص کر دی کہ آلہ مسح مین سے اکثر ہونا معتبر ہے۔ المحیط والزیادات۔ مسح تین انگلیون سے ہونا بھی صحیح ہے الکافی
حتی کہ اگر ایک انگلی سے تین مرتبہ تین جگہ ہر بار نیا پانی لیکر مسح کیا تو جائز ہے التبیین۔ اور اگر انگوٹھے وکلمہ کی انگلی سے درحالیکہ درمیانی
جگہ کھلی ہوئی ہو مسح کیا تو جائز ہے قاضیخان۔ اور اگر تین انگلیان رکھدین اور انکو نہ کھینچا تو جائز مگر خلاف سنت ہوا القنیہ۔ اگر موزہ
پر انگلیون کے سرون سے مسح کیا پس اگر پانی ٹپکتا ہو تو جائز ورنہ نہین الذخیرہ۔ اگر مسح کی جگہ پانی یا مینہ پہونچا بقدر تین انگشت
کے یا مینہ سے بھیگی گھاس مین چلا تو کافی ہوا اور اصح قول مین اوس مانند مینہ کے ہے التبیین۔ اگر اوس پڑے تو کافی ہے مرغینانی رح نے

کہا کہ یہی اصح ہے ع - اور مخطوط کا ظاہر کرنا ظاہر الروایۃ میں شرط نہیں شرح الطحاوی والمجتبی - ولیکن مستحب ہے المنیہ - عضو کو دھویا اُسکی باقی تری
سے مسح روا ہے خواہ ٹپکتی ہو یا نہیں اور مسح کے بعد تری رہی ہو تو اُس سے موزہ پر مسح روا نہیں المحیط - اگر ساق سے شروع کرکے اصابع کو لیگیا
یا دونوں موزوں پر عرض میں مسح کیا تو جائز مگر خلاف سنت ہے الجوہرہ - اگر ہتیلی رکھکر کھینچی یا انگلیاں رکھکر کھینچیں دونوں خوب ہیں اور
بہتر یوں ہے کہ ہاتھ سے ہو اور اگر ہاتھ سے پیٹھ کی طرف سے مسح کیا روا ہے ولیکن مستحب اندرونی رخ سے ہے الخلاصہ - اگر انگلیاں کھینچیں اور انکی جڑیں
الگ کھینچیں تو جائز نہیں ہے - ومسح موزہ میں تکرار مسنون نہیں قاضیخان - اور مسح موزہ میں نیت شرط نہیں یہی صحیح ہے الفتح - پس اگر موزوں پر مسح کیا اس
نیت سے کہ دوسرے کو تعلیم کردے طہارت مقصود نہیں ہے تو طہارت صحیح ہوگئی الخلاصہ - اب اگر موزہ عادت سے زیادہ پھٹا ہو تو امام مصنف رح نے
بیان فرمایا - ولا یجوز المسح علی خف فیہ خرق کثیر - اور مسح نہیں جائز ہے ایسے موزہ پر جسمیں شگاف کثیر ہو - ف - قلیل شگاف سے
تو کم خالی ہوتا ہے اعتبار کثیر کا ہے اور کثیر کی تفسیر یہ کہ وهو ما یبین منه قدر ثلث اصابع من اصابع الرجل - کھل جاوے اس شگاف سے
بقدر تین انگلیوں کے پانوں کی انگلیوں سے - ف - مراد چھوٹی انگلیاں پانوں کی - ت - وان کان اقل من ذلک جاز - اور اگر
کھلنا اس سے کم ہو تو مسح جائز ہے - وقال زفر والشافعی لا یجوز وان قل لانه لما وجب غسل البادی یجب غسل الباقی
اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ مسح جائز نہیں اگرچہ شگاف قلیل ہو کیونکہ جب کھلے کا دھونا واجب ہوا تو باقی کا دھونا بھی واجب ہوا
ف - یہ سرسری قیاس ہے - ولنا ان الخفاف لا تخلو عن قلیل خرق عادة فیلحقهم الحرج فی النزع وتخلو عن الکثیر فلا حرج
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موزے نہیں خالی ہوتے تھوڑے خرق سے از راہ عادت تو لوگوں کو اتارنے میں حرج لاحق ہوگا اور کثیر شگاف سے
خالی ہوتے ہیں تو اسمیں اتارنے میں حرج نہیں ہوگا - ف - اور حرج شرعا دفع ہے تو قلیل خرق میں بوجہ دفع الحرج کے مسح جائز ہوا اور
کثیر خرق میں جائز نہوا - والکثیر ان ینکشف قدر ثلث اصابع الرجل اصغرها هو الصحیح - اور کثیر کی مقدار یہ کہ کھل جاوے
پانوں بقدر تین انگلیوں پانوں کے چھوٹی انگلیوں سے یہی قول صحیح ہے - ف - اور غیر صحیح روایت حسن از ابی حنیفہ کہ بقدر تین انگلیوں
ہاتھ کے اور غیر صحیح قول شمس الائمہ حلوائی کہ اگر خرق بڑی انگلیوں پر ہو تو مقدار تین بڑی انگلیوں سے اور اگر چھوٹی پر ہو تو چھوٹی
انگلیوں سے ہے - نہایہ - پھر صحیح اعتبار پانوں کی انگلیوں کا ہے - لان الاصل فی القدم هو الاصابع - کیونکہ قدم میں اصل یہی
انگلیاں ہیں - ف - حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کے پانوں کی انگلیاں کاٹ ڈالیں تو پوری دیت پانوں کی لازم ہوگی کفایہ - جب
انگلیاں اصل ٹھہریں - والثلث اکثرها - اور تین انگلیاں پانچ انگلیوں میں سے اکثر ہیں - ف - کیونکہ پانچ میں سے تین انگلیاں
نصف سے زائد ہوئیں اور کسی چیز کا اکثر بمنزلہ کل کے ہوتا ہے - فیقام مقام الکل - تو تین بجائے کل کے قائم ہونگی - ف - پس تین
انگلیوں کے کھلنے سے گویا کل قدم کھل گیا تو اسکا غسل واجب ہوا - رہا یہ کہ تین بڑی یا چھوٹی دونوں کو محتمل ہے - واعتبار الاصغر
للاحتیاط - اور اعتبار چھوٹی انگلیوں کا واجب ہوا بوجہ احتیاط کے - ف - اور احتیاط جب ایسے مقام پر واجب ہے تو چھوٹیوں سے
اعتبار یہی صحیح ہے - اگر خرق اسقدر ہو کہ تین پور چلی جاتی ہوں تو فرمایا - ولا معتبر بدخول الانامل اذا کان لا ینفرج عند المشی
اور پوروں کے داخل ہو جانے کا کچھ اعتبار نہیں جب کہ شگاف ایسا ہو کہ رفتار کے وقت کھل نہ جاتا ہو - ف - کیونکہ معتبر تو کھلنا
اور رفتار مشکل ہو جانا قرار پایا ہے یہی اصح ہے - نہایہ - پھر اگر شگاف کھلتا ہو لیکن ایک میں بقدر تین انگشت نہیں بلکہ دونوں میں ملاکر ہے
تو فرمایا - ویعتبر هذا المقدار فی کل خف علی حدته - اور معتبر یہ مقدار ہر موزہ میں علیحدہ ہے - فیجمع الخرق فی خف واحد - پس جمع
کیے جاویں شگاف ایک موزہ میں - ف - اگرچہ ایک ہی جگہ نہوں مگر ٹخنہ کے چھپانے تک اعتبار ہے کیونکہ اگر شگاف موزہ کے ساق
میں ہو تو جواز مسح سے مانع نہیں کما فی الخلاصہ - اور خرق بھی ایسے ہوں کہ جسمیں سوجا سما جاوے اور اگر اس سے کم ہوں تو معتبر نہیں
کیونکہ وہ سیون کے سوراخ میں شمار کیے گئے ہیں کما فی التبیین - ولا یجمع فی خفین لان الخرق فی احدهما لا یمنع قطع السفر
بالآخر - اور خرق دونوں موزوں کے جمع نہ کیے جاویں کیونکہ ایک میں خرق ہونا دوسرے کے ساتھ سفر طے کرنے سے مانع نہیں ہیں

ف۔ اگر وہم ہو کہ نجاسات مین تو تم سب جگہ سے جمع کرتے ہو حتی کہ ایک مین قدر درم سے کم مگر ملا کر زائد ہو تو مانع کہتے ہو اور خرق
مین بھی ایسا ہی ہو جواب یہ کہ دونون یکسان نہین کیونکہ موزہ ہر ایک سے علیحدہ رفتار متعلق ہو۔ بخلاف النجاسۃ المتفرقۃ لانہ حامل
للکل۔ برخلاف نجاست جسکی ہوئی متفرق کے ہر ایک درم سے کم مگر ملا کر زائد ہو تو وہ جمع کیجاوے ہر جگہ سے کیونکہ یہ شخص تو سب
نجاست کا اٹھانے والا ہو۔ ف۔ اور جو کوئی درم سے زائد نجاست کا مجتمع یا متفرق کسی طرح اٹھانے والا ہو اسپر اختیاری قدرت
سے طہارت واجب ہو اگر کہا جاوے کہ نجاست کے سواے ستر عورت کھلنے کو بھی جمع کرتے ہو چنانچہ زیادات مین ہو کہ اگر عورت کی
فرج سے کچھ کھلا اور کچھ پیٹ و ران و کچھ پنڈلی و کچھ بال سے ایسا کہ اگر سب جمع کیا جاوے تو اسکی چوتھائی فرج یا پنڈلی یا بال کی ہوجاوے
تو اسکی نماز نہین روا ہو۔ جواب یہ کہ ہان۔ وانکشاف العورۃ نظیر النجاسۃ۔ اور عورت یعنی وہ شرمناک جگہ جسکا چھپانا فرض ہو
نماز مین اسکا کھلنا نظیر نجاست کی ہو۔ ف۔ جیسے احرام والے کا متفرق خوشبو لگانا جمع کیا جاوے اگر ایک عضو کی قدر پہونچے تو جزا
کی قربانی لازم اور جیسے کپڑے پر ریشم کی بوٹیان جمع کیجاوین اگر چار انگشت سے زائد ہون تو مرد کو حرام اور اگر قربانی کے جانور کے کانون
مین شگاف ہون تو احوط یہ کہ جمع کیے جاوین اگر ایک تہائی کان سے زائد پہونچین تو اسکی قربانی روا نہین ہو۔ ط۔ پھر واضح ہو کہ شرط یہ ہی
کہ تین انگلیون کی قدر سے مراد یہ کہ پوری تین انگلیون کی قدر ظاہر ہو جاوے اور یہی اصح ہو خواہ شگاف موزہ کے نیچے ہو یا اوپر ہو یا
ایڑی کے جانب مین ہو المحیط۔ اور ٹخنہ مین تین انگلیون کی قدر مانع ہی نہ اس سے کم ع۔ اور ٹخنہ سے اوپر مانع نہین اگرچہ کثیر ہو الاختیار
اور چھوٹی انگلیون سے حساب کا اعتبار اسوقت ہو کہ سواے انگلیون کی جگہ کے ہو اور اگر خود انگلیان کھلین تو جہان کھلین وہین کی
تین انگلیان معتبر ہین خواہ بڑی ہون یا چھوٹی ہون چنانچہ اگر انگوٹھا و پاس والی انگلی دونون کھلین تو جگہ اگرچہ چھوٹی تین انگلیون کے
برابر ہو مگر مسح جائز ہو اور اگر انگوٹھا و پاس والی ایک انگلی و اسکے پاس والی دوسری انگلی سب کھلین تو اب مسح نہین جائز ہی
جسکی انگلیان کٹی ہون تو اسکے مانند غیر کی انگلیون سے حساب ہوگا الجوہرہ۔ یہ صحیح نہین م اگر آگے موزہ مین قدر ایک انگلی کے
اور ایڑی مین اسی قدر و پہلو مین اسی قدر کھلے تو مسح نہین جائز ہو المحیط۔ پھر شگاف جو مسح کو روکتا ہو وہ ہو کہ اسکی ماتحت کھلجاوے
یا چلنے مین کھل جاتا ہو اور اگر شگاف ایسا ہو کہ اسکے ماتحت چلنے مین بھی نہین کھلتا تو مانع مسح نہین اگرچہ شگاف طویل ہو التبیین
المحیط البدائع الاسبیجابی ع۔ اور اگر موزہ دوہری تہ کا ہو اسکا ابرہ کھل گیا اور استر چمڑے کا یا گندہ کپڑا سلا ہوا ہو تو مانع مسح نہین
التبیین الذخیرہ ع۔ موزہ یا جورب یا جاروق جو پشت قدم پر سے شق کرکے اسمین گھنڈیان یا تسمہ لگے ہین جنسے باندھ دیا جاتا ہو
کہ اسکو ڈھنک لیتا ہو تو وہ مانند غیر شق کے ہو اور اگر پشت قدم مین سے کچھ ظاہر ہو تو اسمین موزے کے شگاف کا اعتبار ہوگا الزاہدی
یہ سب مسح موزہ کا حکم تو اسوقت کہ طہارت پر پہننے جانے کے بعد حدث موجب وضو ہو تو باحکام مذکورہ بالا موزہ پر مسح کرنا روا ہو اور
اگر حدث موجب غسل پیدا ہو تو امام مصنف رح نے اول تشریح کی اور اب حسب وعدہ توضیح کی بقولہ۔ ولا یجوز المسح لمن وجب علیہ
الغسل۔ اور موزہ پر مسح کرنا نہین جائز اس شخص کو جسپر غسل واجب ہوا۔ ف۔ یعنی جنابت کیونکہ حیض تو کم تین روز سے نہین ہوتا
اور یہی موزہ کی انتہاے مدت بمسافر ہو اور نفاس بہت زیادہ ہو۔ پس صرف جنب کو روا نہین ہو۔ لحدیث صفوان بن عسال رض
انہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یامرنا اذا کنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثۃ ایام ولیالیہا الا عن جنابۃ
ولکن عن بول او غائط او نوم۔ بدلیل حدیث صفوان بن عسال کہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگون کو حکم فرمایا
کرتے جب ہم مسافر ہوتے کہ ہم اپنے موزون کو نہ اتارین یعنی پانون دھونے کے لیے تین دن و انکی راتین مگر جنابت سے لیکن
پیشاب یا پیخانہ یا نیند سے۔ ف۔ یعنی ایسے اسباب سے جنسے وضو ٹوٹ جاتا ہو لیکن جنابت مین اتارین۔ سفر بفتح اول و سکون
الفاء جمع مسافر ع۔ رواہ ابن ماجۃ والنسائی وابن حبان وابن خزیمۃ والشافعی والبیہقی والدارقطنی والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور
صورت مسئلہ کی یہ ہو کہ ایک نے وضو کرکے موزہ پہنے پھر جنب ہوا اگر اسکو اسی قدر پانی ملا کہ وضو کو کافی ہو نہ غسل کو تو وہ جنابت

کے لیے تیمم کرے مگر وضو کرنے میں پانوں بھی دھووے اور مسح اب روا نہیں ہے یوں ہی منتقی میں مذکور ہے ع - پھر اب مدت کے اندر
جب تک وضو کرے مسح کریگا لیکن جب غسل کے واسطے کافی پانی دیکھا تو جنابت عود کریگی گویا اب جنب ہوا ہے المضمرات - پھر اگر
نہیں نہایا تھی کہ پانی جاتا رہا تو اب وضو کرے اور پانوں نکال کر دھووے پھر جب تک پانی کافی غسل کو نہ ملے مدت کے اندر مسح
کرتا رہے مگر جب پانی دیکھیگا جنابت عود کریگی - ف - اور اگر جنب نے غسل کیا اور سوائے اعضائے وضو کے کہیں ٹپہ خشک رہا
پھر اسنے موزہ پہنے پھر وہ ٹپہ دھویا پھر حدث ہوا تو مسح کرے الخلاصہ - اور اگر اعضائے وضو میں سے کوئی ٹپہ خشک رہا اسکو
دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح نہ کرے التبیین - بالجملہ جنب میں ایک تو ممانعت منصوص ہے دوم قیاس بھی اسی کو مقتضی ہے - لان
الجنابۃ لاتتکرر عادۃ فلا حرج فی النزع بخلاف الحدث فانہ یتکرر - کیونکہ جنابت بار بار مکرر نہیں ہوتی جیسا کہ براہ عادت
معلوم ہے تو جنابت کی وجہ سے موزہ نکال کر غسل کرنے میں حرج نہیں ہے بخلاف حدث کے کہ وہ متکرر ہوتا ہے - ف - تو حدث میں بوجہ
حرج کے مسح جائز کیا گیا تھا وہ وجہ جنابت میں موجود نہیں ہے - اب بیان اِسکا کہ موزوں پر مسح کن وجوہ سے ٹوٹ جاتا ہے تو فرمایا
وینقض المسح کل شیء ینقض الوضوء - اور مسح موزہ کو توڑ دیتی ہے ہر ایسی چیز جو وضو توڑتی ہے - ف - کیونکہ وضو کے ناقض
سے تمام وضو لازم آویگا تو مسح بھی لازم آویگا - لانہ بعض الوضوء - کیونکہ موزہ کا مسح وضو میں سے بعض ہے - ف - مگر غسل قدم کی جگہ
ہو گیا ہے مگر بہر حال واجب آیا تو پہلے وضو کے ساتھ ٹوٹ کر واجب آیا تو جس چیز نے وضو توڑا اسنے اسکو بھی توڑا - پھر بعض وجوہ میں
باوجود وضو باقی رہنے کے مسح ٹوٹ جاتا ہے لہذا فرمایا - وینقضہ ایضا نزع الخف - اور موزہ کی مسح کو موزہ اتارنا بھی توڑتا ہے
ف - یعنی ایک ہی موزہ اتارنا - کیونکہ جب ایک اتارا تو اِسکا دھونا واجب ہوا - لسرایۃ الحدث الی القدم حیث زال المانع
کیونکہ حدث نے سرایت کی قدم تک جبکہ مانع جاتا رہا - ف - اور مذکور ہو چکا کہ یہی موزہ مانع سرایت تھا - پس جب ایک کا دھونا واجب
ہوا تو دوسرے کا بھی دھونا واجب کیونکہ ایک پر مسح و دوسرے کا غسل دونوں کو جمع کرنا مشروع نہیں - واضح ہو کہ ناقض در حقیقت
حدث سابق ہے اور نزع الخف کو ناقض اسواسطے کہا کہ حکم اسی وقت ظاہر ہوا - نزع اتارنا اور اگر موزہ خود اتر گیا تو بھی یہی حکم ہے کما فی العینی
اور واجب اِس صورت میں صرف دونوں پانوں دھونا حتی کہ اگر وضو ہو تو صرف دونوں پانوں دھو کر موزے پہن لے - پھر اگر حدث
ہو تو اسی وقت سے مقیم کے لیے ایک دن رات و مسافر کے لیے تین دن رات کی مدت شروع ہوگی م - پھر تصریح کر دی - وکذا نزع
احدہما - اور یوں ہی دونوں موزوں میں سے ایک کا نزع ناقض ہے - ف - شاید یہ مراد ہو کہ خود نکل جانا ایک کا بدن نکالے
ناقض ہے - لتعذر الجمع بین الغسل والمسح فی وظیفۃ واحدۃ - کیونکہ جمع کرنا غسل اور مسح کے درمیان ایک ہی وظیفہ میں متعذر ہے
ف - یعنی جسمیں غسل ہے یا مسح ہے تو اِسمیں ایک ہی مشروع ہے اور اسی ایک میں دونوں کا جمع ہونا مشروع نہیں کما فی الکافی ح - تو یہاں
جمع کا حکم متعذر رہا تو لامحالہ دونوں کا دھونا لازم ہوا - اگر کہا جاوے کہ وظیفہ میں دونوں پانوں متعدد ہیں تو کیوں دونوں کے شگاف
جمع نہیں کیے جاتے جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا جواب اِسکا اِس سے دیا جاوے جو ایضاح میں ہے کہ وظیفہ اگرچہ متحد ہے حتی کہ ایک کی نزع سے
دونوں کا مسح ٹوٹ جاتا ہے ولیکن غسل کے حق میں یہ دونوں دو عضو ہیں م - وکذا مضی المدۃ - اور یوں ہی مسح الخف کا ناقض
ہے مدت گذرنا - لما روینا - بدلیل اس حدیث کے جو ہمنے روایت کی - ف - یعنی جواز مسح ایک دن رات تک واسطے مقیم کے
اور تین دن رات تک واسطے مسافر کے - اور یہ نص ہے کہ بعد اسکے مسح روا نہیں تو غسل واجب تو حدث سرایت کر گیا اور مسح ٹوٹ گیا
اور باقی وضو قائم ہے تو صرف پانوں دھولے م - یہ حکم اسوقت کہ مسح کرنے والے نے پانوں دھونے کا پانی پایا ہو اور اگر اِسنے
پانی نہ پایا تو مسح نہیں ٹوٹیگا بلکہ اُسکو نماز جائز ہے حتی کہ اگر نماز کے اندر اُسکے مسح کی مدت تمام ہو گئی اور اِسنے پانی نہیں پایا تو اپنی نماز
پوری کرے یہی اصح ہے المحیط قاضیخان الزاہدی الجوہرہ - صورت یہ کہ اول وقت وضو کرکے موزے پہنے اور ظہر کے وقت حدث
ہوا اسنے وضو کرکے مسح کیا اور دوسرے روز اسی وقت کہ اِسکو حدث ہوا ہے نماز میں داخل ہوا اور اِسکو یاد آیا کہ یہ وقت تمام

ہوجانے مسح کا ہے ولیکن جانتا ہے کہ اس جنگل میں پانی نہیں ہے تو اس اصح قول پر نماز پوری کرے م۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اسکی نماز فاسد ہوجائیگی اور یہی اشبہ بفقہ ہے۔ الفتح التبیین۔ و۔ واذا تمت المدۃ نزع خفیہ وغسل رجلیہ وصلی۔ اور جب مدت مسح کی تمام ہوئی تو دونوں موزے نکال دے اور دونوں پانوں دھوکر نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی جبکہ باقی وضوء موجود ہے۔ ولیس علیہ اعادۃ بقیۃ الوضوء۔ اور اسپر باقی وضوء کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ وکذا اذا نزع قبل المدۃ۔ اور یونہی جب خود اسنے مدت گذرنے سے پہلے موزہ نکال دیا۔ ف۔ تو بھی اسپر باقی وضوء کا اعادہ واجب نہیں بلکہ صرف پانوں دھونے واجب ہیں۔ لان عند النزع یسری الحدث السابق الی القدمین کانہ لم یغسلھا۔ اس دلیل سے کہ موزہ نکال دینے یعنی جدا کرنے و اُتارنے کے وقت ساری ہوجائیگا حدث پہلا قدموں تک گویا اسنے دونوں کو دھویا نہ تھا۔ ف۔ پس صرف دھونا واجب ہوا۔ یہ اسوقت کہ پانوں دھونے سے کوئی مانع نہو اور اگر موزہ اُتارنے والے نے سخت سردی سے اپنے قدموں کے جاتے رہنے کا خوف کیا تو پھر ہمیشہ اُنپر مسح کرنا روا ہے اگرچہ مدت دراز ہوجاوے جیسے مسح جبیرہ کا حکم ہے التبیین والبحر۔ المحیط وجوامع الفقہ۔ یعنی مانند جبیرہ کے اوپر و نیچے سب مسح کرے ورنہ موزہ کی طرح تامل ہے کیونکہ سردی کو کوئی دخل منع سرایت میں نہیں تو نہایت یہ ہے کہ نہ اتارے لیکن مسح نہیں بلکہ بخوف سردی کے تیمم کرے ہاں مسح جبیرہ پر اسکا مسح بتعلیل مشائخ ہوگا ولیکن اس صورت میں تمام ظاہر و باطن سب کو مسح کرے نہ اتنا موزہ کے۔ الفتح ملخصا۔ وحکم النزع یثبت بخروج القدم الی الساق۔ اور قدم کے ساق موزہ تک نکلنے سے نزع کا حکم ثابت ہوجاتا ہے۔ ف۔ اور موزہ کو ساق تک نکالنے سے بھی نزع الخف کا حکم ہوجاتا ہے۔ لانہ لا معتبر بہ فی حق المسح۔ کیونکہ موزہ کی ساق کا مسح کے حق میں کچھ اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر بغیر ساق کا موزہ پہنا تو اسپر مسح جائز ہے جبکہ ٹخنہ ڈھکتا ہو۔ اور جس کا مسح میں اعتبار نہیں وہاں پانوں آجانے سے مسح کا نقض ہوجائیگا ع۔ لہذا شیخ الاسلام نے مبسوط میں کہا کہ اگر وضوء کرکے موزے پہنے پھر اُسکی راے میں آیا کہ انکو نکالے پس اپنے پانوں کو نکال کر موزہ کے ساق تک لایا پھر راے بدلی پھر اندر داخل کردیا تو بعد اسکے موزوں پر مسح نہیں کرسکتا مگر دونوں پانوں دھووے نہایہ۔ یہ قول ابی حنیفہ رح اور یہی اولی ہے الفتح۔ وکذا باکثر القدم ہو الصحیح اور یونہی قدم کا اکثر حصہ ساق موزہ تک نکلنے یا نکال لینے سے بھی نزع الخف کا حکم ثابت ہوجاتا ہے یہی صحیح ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ ع۔ اور موزہ سے مراد شرعی موزہ محدود ہے سو۔ یہ روایت ابو یوسف وحسن ہے۔ اور شرح الطحاوی میں ہے کہ اگر اکثر ایڑی موزہ سے نکل آئی تو مسح ٹوٹ گیا اور امام محمد رح سے مروی ہے کہ جب تک موزہ میں قدم کا اسقدر حصہ رہا کہ اسپر مسح جائز ہے تو روا ہے ورنہ نہیں اور یہ اسوقت کہ اُسنے اتارنے کا قصد کیا ہو پھر اُسکی راے میں آیا کہ نہ اتارے اور اگر موزہ کی وسعت وغیرہ سے ایڑی اپنی جگہ سے نکل جاتی ہے تو مسح نہ ٹوٹیگا اور کافی میں لکھا کہ امام محمد رح کے قول پر اکثر مشائخ ہیں کیونکہ معتبر تو محل فرض ہے جب تک وہ رہ جاوے مسح نہ ٹوٹیگا۔ مع اور اگر موزہ واسع ہو جب قدم اُٹھاتا ہے تو ایڑی نکل آتی ہے اور جب قدم رکھتا ہے اپنی جگہ چلی جاتی ہے تو اسپر مسح روا ہے اور اگر آدمی لنگڑا یا پانوں ٹیڑھا ہے کہ جو پنجوں کے بل چلتا ہے اور ایڑی موزہ کی اپنی جگہ سے اٹھ جاتی ہے تو اسکو روا ہے کہ مسح کرے جب تک کہ اسکا قدم موزہ کی ساق تک و نکلنے تا خیستان۔ الذخیرہ ع۔ یہ قول ابی حنیفہ رح اور یہی اولی ہے الفتح۔ ایڑی کے نکلنے و بیٹھنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور ایڑی کی اپنی جگہ سے زائل ہونے پر مسح ٹوٹنے کی جو روایت ہے وہ ایسی صورت میں ہے کہ اسنے موزہ اُتارنے کے قصد سے ایسا کیا ہو اور اگر یہ بات نہو بلکہ موزہ کی وسعت یا دوسرے سبب سے ہو تو بالاجماع مسح نہ ٹوٹیگا جیسا کہ برجندی کی نقل نہایہ سے معلوم ہوتا ہے ت د۔ اور اگر اسنے دو طاقہ موزے پر مسح کیا پھر ایک طاق کو اتار دیا تو دوسرے طاق پر مسح کا اعادہ نہیں ہے۔ یوں ہی اگر بالدار موزے پر مسح کیا پھر اسکے بال دور کردیے تو اعادہ نہیں ہے المحیط۔ اور یوں ہی اگر مسح کیا پھر موزوں کے اوپر سے کھال کے چھلکے اُتر گئے تو بھی مسح کا اعادہ نہیں محیط السرخسی۔ پھر ان وجوہ کے سواے ناقض مسح ایک سبب دیگر ہے جو ہدایہ میں مذکور نہیں یعنی موزہ میں پانی بھر جانا ع۔ اگر موزے میں پانی بھر گیا پس اگر ٹخنہ تک پہنچ گیا حتی کہ تمام پانوں دھل گیا تو اسپر دوسرے پانوں کا دھونا بھی واجب

ہوا الخلاصہ۔ اسی طرح اگر اکثر قدم پانی سے تر ہوگیا ہو تو یہی حکم ہے یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ بہتون نے اسکی تصحیح کی اور تنویر مین اسکو لیا پھر
موافق نقل عینی رح کے کہا کہ بعض مشائخ نے کہا کہ اس سے مسح نہ ٹوٹیگا اگرچہ پانی گھٹنے تک پہونچ جاوے اور کہا کہ یہی اظہر ہے اور در مختار
مین کہا کہ یہی بحر الرائق نے سراج سے نقل کیا کیونکہ موزہ سے قدم کا مستور ہونا پانون تک حدث سرایت کرنے سے مانع ہے تو یہ دھلنا اور ہونا
معتبر نہوا تو بطلان مسح کا موجب نہوا کما فی النہر۔ مین کہتا ہون دلالت کرتا ہے اسپر جو مروی ہے کہ موزہ پر مسح بھول گیا پھر وہ پانی جاری مین
گھسا تو فرض ادا ہوجائیگا جبکہ ظاہر الخف بھیگ جاوے اور امام ابو یوسف کے نزدیک پانی مستعمل نہوگا اور امام محمد کے نزدیک مستعمل ہوگا
اور اگر پانی قلیل غیر جاری ہو تو مسح ادا نہوگا۔ م۔ یہ مسئلہ قولہ من ابتدا المسح وہو مقیم آہ کی شرح مین عینی مین مذکور ہے۔ باقی رہا نواقض مین سے
معذور کا وقت نکل جانا یعنی اگر معذور نے جسکو ہر وقت کے لیے تازہ وضو کا حکم ہے مثلاً مستحاضہ عورت یا پیشاب جاری رہنے یا نکسیر جاری
رہنے یا ناصور جاری رہنے کا مریض اگر اُسنے وضو کرکے موزہ پہنا اور وضو شروع سے موزہ پہننے تک یہ عذر بھی جاری ہوا تو وہ اُسوقت
کے اندر اگر دوبارہ وضو کرے تو مسح کریگا مثلاً کسی دوسری وجہ سے وضو ٹوٹ گیا ہو اور جب یہ وقت نکل گیا تو پھر مسح نہین کر سکتا۔
اور اگر وضو شروع سے موزہ پہننے تک اُسکو عذر سے طہارت رہی تو پھر اسکو مثل تندرست کے مدت معہود تک مسح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ
وضو ہر وقت کے لیے کریگا۔ م۔ اگر وضو کیا اور جبیرہ[1] باندھا اور جبیرہ پر مسح کیا اور دونون پانون دھوکر موزے پہنے پھر حدث ہو تو
وضو کرے اور جبیرہ و موزون پر مسح کرے۔ اور اگر یہ طہارت جسپر موزہ پہنا ہے اُسکے ٹوٹنے سے پہلے جراحت اچھی ہوگئی تو وہ جگہ دھوکر
موزون پر مسح کرے اور اگر یہ طہارت ٹوٹنے کے بعد جراحت اچھی ہوئی ہو تو موزے اُتارنا واجب ہوگا۔ الظہیریہ السراج۔ یہ مسئلہ طہارت
کاملہ پر موزہ پہننے کی شرط پر متفرع ہے فافہم۔ م۔ ایک شخص کے ایک پانون مین جراحت اور اُسپر جبیرہ ہے اُسنے وضو کیا اور جبیرہ پر مسح کیا اور
دوسرا پانون دھوکر موزہ پہنا تو موزہ پر مسح نہین جائز ہے۔ اور اگر جبیرہ پر مسح کرکے دونون موزے پہنے ہون تو موزون پر مسح جائز ہے
محیط السرخسی۔ ایک شخص کے ایک پانون مین پھنسی تھی اُسنے پانون دھوکر دونون موزے پہنے پھر حدث ہوا اور وضو مین موزون پر
مسح کیا اور نمازین پڑھین پھر جب موزہ اُتارا تو دیکھا کہ پھنسی پھوٹ کر اُس سے خون مواد بہا ہے حالانکہ اُسکو نہین معلوم کب پھوٹی ہے تو
امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اگر سر زخم خشک ہو اور آدمی نے طلوع فجر کے وقت موزہ پہنا تھا اور بعد عشاء کے اُتارا تو نماز فجر کا اعادہ
نہ کرے اور اُسکے بعد کی نمازون کو اعادہ کرے اور اگر سر زخم تر ہو تو کچھ اعادہ لازم نہین ہے المحیط۔ قال المص۔ ومن ابتدا المسح وہو مقیم
فسافر قبل تمام یوم ولیلۃ مسح ثلثۃ ایام ولیالیہا۔ اور جس نے شروع کیا مسح کو درحالیکہ وہ مقیم تھا پھر ایک دن رات تمام ہونے
سے پہلے اُسنے سفر اختیار کیا تو تین دن و اُنکی راتین مسح کرے۔ ف۔ یعنی ابتداے وقت حدث سے اب تین دن رات کا حساب
کرے۔ یہ روا ہے۔ عملا باطلاق الحدیث۔ دو وجہ سے ایک بدلیل عمل باطلاق حدیث۔ ف۔ کیونکہ حدیث مین ہر مسافر کے لیے
تین دن رات کی اجازت ہے اور یہ بھی مسافر ہوا تو اُسکو بھی اجازت ہے۔ واضح ہو کہ اگر حضر مین موزے پہنے اور حدث سے پہلے سفر کیا تو
امام شافعی رح نے بھی اتفاق کیا کہ مسافر کا مسح کرے اور اختلاف شافعی رح کا درصورتیکہ حضر مین حدث ہونے کے بعد مسافر ہوا یا سفر مین
حدث ہونے کے بعد مقیم ہوا اور حجت انپر ایک تو اطلاق حدیث ہے۔ ولانہ حکم متعلق بالوقت فیعتبر فیہ آخرہ۔ اور دوم یہ وجہ کہ
مسح کا حکم متعلق بوقت ہے تو اعتبار اسمین آخر وقت کا ہے۔ بخلاف ما اذا استکمل المدۃ للاقامۃ ثم سافر لان الحدث
قد سری الی القدم والخف لیس برافع۔ برخلاف اسکے جب اسنے اقامت کی مدت ایک دن رات پوری کرلی پھر سفر کیا
تو اب تین دن رات پوری نہین کر سکتا کیونکہ حدث تو قدم تک ساری ہوچکا اور موزہ تو ایک دن رات تک مانع سرایت تھا کچھ
وہ حدث کا رافع تو نہین ہے۔ ف۔ پس اسکا رفع حدث کے لیے دھونا لازم ہے۔ ولو اقام وہو مسافر ان استکمل مدۃ الاقامۃ
نزع۔ اور اگر اسنے اقامت اختیار کی حالانکہ مسافر تھا (تو اقامت کی مدت ہوئی) پس دو صورتین ہین اگر وہ مسح ایک دن رات یا کچھ
زیادہ کرچکا حتی کہ مدت اقامت پوری کرچکا ہے تو اب اُتارے۔ لان رخصۃ السفر لا تبقی بدون السفر۔ کیونکہ سفر کی اجازت

[1] جبیرہ وہ لکڑیان جو ٹوٹی ہڈی پر باندھی جاتی ہین ۱۲

یعنی تین دن رات تو بدون سفر موجود ہونے کے باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ وان لم یستکمل اتمہا۔ اور اگر اسنے ایک دن رات ابھی پورا
نہیں کیا ہے تو اسی کو پورا کرے۔ ف۔ جو کچھ باقی ہو۔ لان ہذہ مدۃ الاقامۃ وہو مقیم۔ کیونکہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص اب مقیم ہے
(بیان جرموق) اس مسئلہ میں امام شافعی رح کا خلاف ہے اور بیان مسئلہ سے پہلے ہم جرموق کی تحقیق و بحث حدیث کو تلخیص کے ساتھ
ذکر کریں۔ واضح ہو کہ جرموق وہ موزے جو موزوں پر پہنے جاتے تاکہ کیچڑ و نجاست سے بچاویں الصدر۔ جرموق کی ساق بہ نسبت
موزہ کے چھوٹی ہوتی ہے ع۔ اور اسی کو موق کہتے ہیں۔ اور عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے بلال رض سے وضوء رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم دریافت کیا تو کہا کہ آپ اپنی قضاے حاجت کو جاتے پھر میں پانی لاتا تو آپ وضو کرتے پھر عمامہ و موقین پر مسح
کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اس روایت میں موقین ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بلال رض سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم خفین و خمار پر مسح کرتے۔ رواہ ابن خزیمہ والطبرانی اور ابو ادریس خولانی نے بلال رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
موقین و خمار پر مسح کرتے تھے رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ۔ اور انس رض کی روایت ہے کہ آپ موقین و خمار پر مسح کرتے رواہ البیہقی۔ اور
ابو ذر رض سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موقین و خمار پر مسح کرتے تھے رواہ الطبرانی فی الاوسط۔
امام نووی رح نے کہا کہ حدیث میں موقین وہی خفین ہے نہ جرموقین کیونکہ موقین عربی زبان ہے اور جرموق معرب ہے اور علاوہ اسکے
حجاز میں جرموق کی ضرورت نہیں الی آخرہ۔ اور علامہ سروجی رح نے شرح ہدایہ میں رد کر دیا کہ جوہری و مطرزی و عکبری نے کہا کہ
جرموق و موق دونوں موزوں پر پہنے جاتے ہیں تو صاف معلوم ہوا کہ خفین سے علاوہ ہیں۔ اور ابو البقاء عکبری اور ابو نصر بغدادی
نے کہا کہ موق وہی جرموق ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے اور ضرورت نہونا کہاں سے معلوم ہوا اور صاغانی رح نے عباب میں حرف جیم
میں کہا کہ جرموق وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے اور میم میں کہا کہ موق وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے وہ معرب موکہ فارسی ہے۔ مع۔ لہذا امام
مصنف رح نے لکھا کہ۔ ومن لبس الجرموقین فوق الخف مسح علیہ۔ اور جو شخص کہ موزوں پر جرموقین پہنے تو جرموقین
پر مسح کرے۔ ف۔ اسپر مسح روا ہے۔ نووی رح نے نقل کیا کہ ابو حامد نے کہا کہ یہی تمام علماء کا قول ہے اور مزنی رح نے کہا کہ میں
جواز میں علماء کے درمیان خلاف نہیں جانتا ع۔ یہی شافعی کا قدیم قول تھا اور جدید میں خلاف کیا لہذا فرمایا۔ خلافا للشافعی
فانہ یقول البدل لایکون لہ بدل۔ اسمیں امام شافعی رح نے خلاف کیا کہ یوں فرمایا کہ بدل کا بدل نہیں ہوتا ہے۔ ف۔
یعنی پانوں دھونے کا بدل مسح موزہ ہے تو موزے کا بدل جرموق نہوگا۔ ولنا ان النبی علیہ السلام مسح علی الجرموقین
اور ہماری دلیل ایک تو منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جرموقین پر مسح کیا۔ ف۔ یہ حدیث بتوضیح اوپر آ[illegible]۔
ولانہ تبع للخف استعمالا و غرضا فصار کخف ذی طاقین۔ اور دوسری دلیل قیاسی ہے کہ جرموق تابع خف ہے از راہ
استعمال و غرض کے۔ تو خف پر جرموق ایسا ہو گیا جیسے دو طاقہ موزہ ہوتا ہے۔ ف۔ حالانکہ دو طاقہ موزہ کے بالائی طاق پر
مسح بالاتفاق جائز ہے۔ رہا بدل کا بدل ہونا تو یہ نہیں ہے۔ وہو بدل عن الرجل لا عن الخف۔ بلکہ جرموق تو بدل
پانوں کا ہے نہ موزہ کا۔ ف۔ کیونکہ جو غرض موزے سے تھی وہی جرموق سے ہے البتہ موزہ کا تابع کر کے یہ استعمال ہے تو نتیجہ
یہی کہ بجاے پانوں دھونے کے مسح کر لیا جاوے۔ واقول استدلال بحدیث مذکور ہے۔ اور عینی رح نے اعتراض کیا کہ اگر موق جرموق
واحد ہو اور خف کے سواے ہو تو استدلال صحیح ہے اور اگر موق وہی خف ہو جیسا کہ ازہری و ہروی و قزاز رح سے نووی رح نے نقل کیا
تو استدلال ٹھیک نہوگا وعلی ہذا جواب سروجی ٹھیک نہوگا۔ مع۔ حاصل اعتراض یہ کہ حدیث میں موق ہے اور وہ موافق نقل ازہری
وغیرہ کے خف ہے تو اسی پر محمول کیا جاوے کیونکہ خف پر اتفاق ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ استدلال صحیح ہے اور یہ اعتراض ساقط
ہے اسطرح کہ اہل لغت میں باہم خلاف نہیں اسواسطے کہ ازہری وغیرہ نے موق کو خف کہا اور جرموق و موق ایک قسم موزہ کی ہے
اور جوہری وغیرہ نے تصریح کر دی کہ یہ موزہ اس قسم کا ہوتا ہے کہ موزوں پر پہنا جاتا ہے اور ساق نہیں ہوتی ہے پس حقیقی معنی موق

وجرموق کے یہی ہیں اور ممکن ہے کہ مجازاً کبھی بمعنی خف استعمال ہوتا ہو اور ابن الہمام نے لکھا کہ جوہری و مطرزی نے کہا کہ موق چھوٹا
موزہ ہے جو خف کے اوپر پہنا جاتا ہے اور یہ فارسی معرب ہے انتہی - پس حقیقت کو چھوڑ کر اسکو مجاز پر محمول کرنا روا نہیں ہے جب تک
کوئی قرینہ صارفہ موجود نہیں خصوص جبکہ سروجی رح نے ذکر کیا کہ منقول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے دو جرموق صوف
کے تھے - اور اثبات مقدم ہے نفی پر اور امام محمد رح نے عن ابی حنیفہ عن حماد رح عن ابراہیم النخعی روایت کی کہ آپ جرموق پر مسح
کیا کرتے تھے پس استدلال صحیح ہوا اور اعتراض دور ہوا اور یہی مترجم کو ظاہر ہوا فاحفظہ فانہ عزیز واللہ تعالی اعلم - یہ سب اسوقت
ہے کہ جرموق کو موزون پر قبل حدث کے پہنا ہو - بخلاف ما اذا لبس الجرموق بعد ما احدث - بخلاف اسکے جب جرموق
کو بعد حدث ہونے کے پہنا تو جرموق پر مسح نہیں جائز ہے - لان الحدث حل بالخف فلا یتحول الی غیرہ - کیونکہ حدث کا
حلول تو موزے پر ہو چکا اب اس سے تحویل ہو کر جرموق پر نہ آویگا - ولو کان الجرموق من کرباس لا یجوز المسح علیہ -
اور اگر جرموق کرباس یعنی سوتی کپڑے کے ہوں تو اُنپر مسح نہیں جائز ہے - لانہ لا یصلح بدلا عن الرجل - کیونکہ یہ سوتی
جرموق اس لائق نہیں کہ پانون کا بدل ٹھہرے - ف - تو اسپر مسح کرنا روا نہوا - الا ان ینفذ البلۃ الی الخف - لیکن اگر
تری پھوٹ کر موزہ پر پہونچ جاوے تو مسح کرنا روا ہوگا - ف - لیکن نہ اسوجہ سے کہ جرموق لائق مسح ہے بلکہ اسوجہ سے
کہ مسح موزہ پر ہوا اور یہ جرموق بوجہ رقیق ہونے کے موزہ پر تری پہونچنے سے مانع نہیں ہے - م - اور اگر دونوں جرموق چمڑے کے
یا اُسکے مانند ہوں تو اُنپر مسح جائز ہے خواہ موزون پر پہنے یا تنہا پہنے - الصدر الاصغر - اور حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر جرموقین پہنے
پس اگر اُنکو تنہا پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے یا اُسکے مانند چیز کے ہیں تو اُنپر مسح نہیں جائز اور اگر چمڑے و اُسکی مشابہ
چیز کے ہیں تو اُنپر مسح جائز ہے اور اگر اُنکو موزون کے اوپر پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے و اُسکے مانند کے ہیں تو اُنکے اوپر
سے مسح روا نہیں مگر جبکہ ایسے رقیق ہوں کہ تری اُنکے نیچے پہونچ جاوے اور اگر چمڑے و اُسکے مانند سے ہوں تو بالاجماع اگر
حدث کے بعد اُنکو پہنا خواہ موزون پر مسح کر چکا یا نہیں کیا ہے بہر حال ان جرموقین پر مسح نہیں روا ہے اور اگر حدث ہونے سے
پہلے جرموقین کو اوپر سے پہن لیا تو ہمارے نزدیک اُنپر مسح جائز ہے المحیط - اور اگر موزے پہنے اور فقط ایک موزہ پر ایک جرموق پہنا تو
روا ہے کہ جرموق پر اور دوسرے خالی موزہ پر مسح کرے قاضیخان - یہ جبکہ جرموق چمڑے و اُسکے مشابہ چیز سے ہو - م - موزون پر موزے
جیسے موزون پر جرموق - الخلاصہ یعنی چمڑے کے جرموق حتی کہ بالائی موزون پر مسح اُسوقت روا ہے کہ حدث سے پہلے پہنا ہو تفصیل
مذکورہ محیط - م - اگر دو طاقہ موزہ پہنا تو اوپر مسح جائز ہے الکافی - اور صحیح قول مذہب میں یہ ہے کہ ترکی بھویسے جو موزے بنائے
جاتے ہیں اُنپر مسح روا ہے کیونکہ اُنکو پہنکر سفر میں مواظبت کے ساتھ رفتار ممکن ہے شرح المبسوط للامام السرخسی ؒ - اور صحیح امام سرخسی
کے نزدیک جواز ہے جبکہ اُنکے نیچے چمڑا ہو کمافی البحر - ع - میں کہتا ہوں کہ صحیح قول اول ہے وعلی ہذا بہر اچھی نمدہ کی یا ٹھوس اون کے
جنکی بناوٹ میں سوراخ نہیں کھلتے ہیں جائز ہونا چاہیے واللہ اعلم - م - جاروق اگر قدم کو چھپاوے اور ٹخنہ و پشت قدم سے ایک
یا دو انگلی سے زیادہ نظر نہ آوے تو اُسپر مسح جائز ہے اور اگر ایسا نہو ولیکن چمڑے سے قدم ڈھکتا ہو پس یہ چمڑا جاروق کے ساتھ سلا
ہوا ہو تو اُسپر مسح جائز ہے اور اگر کسی چیز سے باندھا ہو تو نہیں جائز ہے الخلاصہ - جاروق میں اوپر سے شق ہوتا ہے اور تسمہ یا گھنڈیوں
سے باندھا جاتا ہے اور کبھی گھنڈیوں کے نیچے سے ایک پرت چمڑا انچی کے طور پر دیتے ہیں کہ وہ چھپاتا ہے - م - اگر کعب پہنا اور
ایسا ہے کہ کعب یعنی ٹخنہ و قدم سے کچھ نظر نہیں آتا سواے ایک دو انگلیوں کے مقدار کے تو اسپر مسح جائز ہے اور وہ بمنزلہ ایسے
موزے کے ہے جسمیں ساق نہیں ہے قاضیخان - اگر جرموق کشادہ ہو اور اسمیں ہاتھ ڈالکر مسح کرے تو نہیں جائز ہے - القنیہ - ف - ایک قسم جورب ہے
فارسی معرب ہے اور میں کہتا ہوں کہ جورب وہ ہے جو شامی لوگ سخت جاڑے میں پہنتے ہیں اور بٹے ہوے سوت سے بنا ہو قدم سے ٹخنہ کے اوپر تک
پہنتا ہے اور نعل جورب میں نعل ٹخنہ تک ہوتی ہے - مع - ولا یجوز المسح علی الجوربین عند ابی حنیفۃ الا ان یکونا مجلدین او منعلین

اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مسح کرنا جوربین پر نہیں جائز مگر آنکہ جوربین مجلد ہوں یا منعل ہوں۔ ف۔ مجلد وہ کہ اُسکے اوپر و نیچے چمڑا لگایا گیا ہو۔ الکافی۔ اور منعل وہ کہ چمڑا اُسکے نیچے لگایا گیا ہو جیسے نعل یعنی عربی جوتی زیر قدم ہوتی ہے۔ السراج یعنی تلوے پر ایک تلا لگا ہو۔ بالجملہ جوربین مجلد و منعل پر بالاتفاق مسح جائز ہے اور خالی جورب میں اختلاف ہے امام رح کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ وقالا یجوز اذا کانا ثخینین لا یشفان۔ اور صاحبین رح نے کہا کہ خالی جوربین پر بھی جائز ہے بشرطیکہ دونوں گندے گاڑھے ہوں رقیق چھننے نہوں۔ ف۔ یہی جمہور صحابہ و تابعین کا قول ہے اور مذہب ثوری و ابن المبارک و اسحق و احمد و داؤد ہے اور حلیہ میں ہے کہ امام ابوحنیفہ کے قول پر امام شافعی رح نے کہا اور صاحبین کے قول پر امام احمد نے کہا ہے۔ اور جورب جو کہ مرعزی یا باریک سوت یا بال سے بناتے ہیں بلاخلاف اسپر مسح نہیں روا ہے۔ اور اگر اسقدر گاڑھا ہو کہ اُس سے ایک فرسخ یا زیادہ چلنا ممکن ہو تو اختلاف ہے اور اگر رقیق کھال سے ہو تو بھی اختلاف ہے۔ مع۔ دلیل صاحبین و جمہور کے قول کی ایک نص و قیاس ہے نصی دلیل۔ لما روی ان النبی علیہ السلام مسح علی جوربیہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی جوربین پر مسح کیا۔ ف۔ اس حدیث کو مغیرہ بن شعبہ و ابوموسی و بلال رضی اللہ عنہم نے روایت کیا۔ حدیث مغیرہ رضہ بطریق ابوقیس عن ہذیل بن شرحبیل عن المغیرہ بن شعبہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور مسح کیا جوربین و نعلین پر۔ قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح اور نسائی نے کہا کہ ابوقیس کا کوئی متابع نہیں اور صحیح مغیرہ رضہ سے تو یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کیا۔ بیہقی نے کہا کہ سفیان ثوری و عبدالرحمن بن مہدی و احمد و یحیی بن معین و علی بن المدینی و مسلم نے اس حدیث کو ضعیف کہا یہ حدیث منکر ہے۔ نووی رح نے کہا کہ ہم ترمذی کا قول کہ حسن صحیح ہے قبول نہیں کرتے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ تقی الدین ابن دقیق العید نے امام میں کہا کہ ابوقیس کا نام عبدالرحمن بن مروان ہے بخاری نے صحیح میں اُنسے احتجاج کیا اور یحیی ابن معین نے توثیق کی اور عجلی نے کہا کہ ثقہ ثبت ہے اور ہذیل کی عجلی نے توثیق کی اور دونوں سے بخاری نے روایت کی پھر دونوں راویوں نے دوسروں کے مخالف روایت نہیں کی بلکہ ایک امر زائد بطریق مستقل روایت کیا یعنی موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور جوربین و نعلین پر مسح کی حدیث دو روایتیں نہیں بلکہ دو حدیثیں ہیں لہذا ابوداؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا یعنی صحیح ہے اور ابن حبان و ترمذی نے تصحیح کی تو پھر نووی رح کا قول امام ترمذی کے حق میں کیوں قبول ہوگا۔ اور جوربین پر مسح کرنا حدیث ابی موسی سے ابن ماجہ و طبرانی نے اور حدیث بلال رضہ سے طبرانی نے روایت کیا پس حدیث حجت ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ثابت ہے مگر محتمل تاویل اصطلح کہ جورب منعل تھے اور معنی یہ ہیں کہ آپ نے جورب منعل میں جورب مع نعل پر مسح کیا اور کیونکر تاویل نہو حالانکہ نعل پر مسح خالی کسی کا قول نہیں ہے پس مراد نعل سے جورب منعل کی نعل ہے و علی ہذا یہ حدیث امام ابوحنیفہ و شافعی کے واسطے حجت ہے کہ جورب منعل پر جائز ہے فافہم۔ م۔ اور دلیل قیاسی قول صاحبین کی یہ ہے۔ ولانہ یمکنہ المشی فیہ اذا کان ثخینا وہو ان یستمسک علی الساق من غیر ان یربط بشئ فاشبہ الخف۔ اور اس دلیل سے کہ آدمی کو ایسے جورب پہنکر چلنا ممکن ہے جب کہ وہ گندے گاڑھے ہوں اور وہ اس صورت پر ٹھہر جاویں ساق پر بدوں اسکے کہ کسی چیز سے باندھے جاویں تو مشابہ خف کے ہوگئے۔ ف۔ پس خف کا حکم پایا۔ اگر کہا جاوے کہ سوتی موزے انگریزی بھی بغیر بندش کے ساق پر ٹھہر جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ اول تو ثخین نہیں ہوتے ہیں دوم یہ کہ مراد بغیر بندش ٹھہرنے سے یہ کہ بذات خود ایسے ٹھوس و سخت ہوں اور انگریزی موزہ بوجہ بناوٹ کے ٹھہرتا ہے ورنہ نہیں پس اسپر مسح نہیں جائز ہے۔ ولہ انہ لیس فی معنی الخف لانہ لا یمکنہ مواظبۃ المشی فیہ الا اذا کان منعلا۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ جورب در معنی خف نہیں کیونکہ اُسکو پہنکر مواظبت رفتار نہیں ممکن ہے مگر جب ہی کہ نعل دار ہوں۔ ف۔ اگر کہا جاوے حدیث کا جواب کیا ہے یہ معنی تو قیاسی ہیں جواب یہ کہ نہیں وہو محمل الحدیث۔ اور یہ معنی محمل حدیث ہیں۔ ف۔ حدیث اسی پر محمول ہے کہ جورب منعل تھے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی محمل حدیث ہونا میں نے بہت اچھے طریقہ سے بیان کیا بلکہ حدیث کے معنی یہی ہیں پس ظاہر ہوا کہ قول امام رحمہ اللہ احوط اور قول صاحبین

آسان تر و موافق اکثر ہے۔ وعنہ انہ رجع الی قولہما وعلیہ الفتوی۔ اور امام سے روایت ہے کہ آپ نے صاحبین کے قول کی طرف
رجوع کیا اور اسی پر فتوی ہے۔ ف۔ مبسوط میں ہے کہ مرض الموت میں جوربین پر مسح کیا اور کہا کہ جس سے میں منع کرتا تھا اسکو کیا
تو اصحاب نے استدلال کیا کہ آپ نے رجوع کیا ہے اور بعض نے تصریح کی کہ سات روز پہلے اور فتاوی کرخی میں تین روز پہلے آپ نے
رجوع کیا۔ واللہ تعالی اعلم۔ مع۔ ثخینین وہ جورب کہ مجلد نہو اور منعل نہو اسپر اس شرط سے مسح روا ہے کہ بدون بندھن کے ساق پر
ٹھہرے اور اسکے ماتحت نظر نہ آوے اور اسی پر فتوی ہے النہر۔ ولا یجوز المسح علی العمامۃ والقلنسوۃ والبرقع والقفازین۔
اور نہیں جائز ہے مسح کرنا عمامہ پر اور ٹوپی پر اور برقع پر اور قفازین پر۔ ف۔ برقع جو عورتیں چہرہ پر پہنتی ہیں اور قفازین جو دونوں
کے دستانہ ہیں انمیں سے کسی پر مسح روا نہیں ہے۔ لانہ لاحرج فی نزع ہذہ الاشیاء والرخصۃ لدفع الحرج۔ کیونکہ ان چیزوں
کے اتار دینے میں حرج نہیں اور مسح کی اجازت اسی حرج دور کرنے کو ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ مسح عمامہ حدیث بلال وثوبان
میں وارد ہوا اور یہ بخاری و ابوداؤد وغیرہ کی اسانید صحیحہ سے مروی ہیں تو جواب یہ کہ بعض سر کا مسح کیا اور عمامہ پر ہاتھ پھیر لیا
بتفسیر حدیث مغیرہ رض کہ ناصیہ و عمامہ پر مسح کیا اور یہ بطریق استحباب ہے اور خالی عمامہ پر اقتصار نہیں جائز ہے یہی قول ابوحنیفہ
و مالک و شافعی ہے کما فی الحلیہ۔ اور خطابی رح نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے اور باقی چیزوں میں جمہور فقہاء عدم جواز پر متفق ہیں
اب رہا مسئلہ متعلقہ باب یعنی مسح جبیرہ۔ اور عینی رح نے لکھا کہ محیط میں ہے کہ اگر جبائر پر مسح چھوڑ دیا اور مسح مضر کرتا ہے تو جائز ہے اور اگر
مضر نہیں کرتا تو نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک نماز جائز نہوگی اور ہم نے اصل یعنی مبسوط میں قول ابوحنیفہ نہیں پایا اور کہا
گیا کہ امام رح کے نزدیک اسکا چھوڑنا جائز ہے اور صحیح یہ کہ امام کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے حتی کہ بدون مسح کے نماز ہو جائیگی
اور ابو علی رح نے کہا کہ جبیرہ پر مسح جب جائز ہے کہ زخم پر مسح مضر ہو ورنہ نہیں اور یہی حکم فصد یعنی والی کی پٹی کا ہے اور مستصفی میں ہے
کہ اختلاف مجروح میں ہے اور جسکی ہڈی ٹوٹ گئی تو بالاتفاق مسح واجب ہے اور جوامع الفقہ میں ہے کہ امام کا رجوع کرنا صاحبین کے
قول کی طرف کہ فرض ہے صحیح ہوا اور تجرید القدوری میں ہے کہ صحیح مذہب ابی حنیفہ یہ کہ مسح جبیرہ فرض نہیں ہے۔ مع۔ اور امام کے
نزدیک مسح جبیرہ فرض نہیں اور نہ واجب ہے اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی والبحر۔ ولیکن جوامع الفقہ سے گذرا کہ امام نے قول
صاحبین کی طرف رجوع کیا۔ م۔ یہی عنایہ میں ہے ابوالمکارم۔ اور صاحبین کے قول کی طرف امام رح نے رجوع کیا ہے۔ الخلاصہ
اور اسی پر فتوی ہے۔ شرح المجمع۔ د۔ عیون وحقائق میں ہے کہ احتیاطاً صاحبین کے قول پر فتوی ہے ابوالمکارم۔ لہذا امام مصنف رح
نے لکھا۔ ویجوز المسح علی الجبائر وان شدہا علی غیر وضوء۔ اور جائز ہے مسح کرنا جبائر پر اگرچہ انکو بغیر حالت وضو کے باندھا
ہو۔ ف۔ اور معنی جواز کے یہ نہیں کہ چاہے کرے یا نہ کرے بلکہ معنی یہ کہ مشروع و صحیح ہے جیسے مسح موزہ کو کہا کہ جائز ہے یعنی مشروع
ہے۔ رہا اسکا حکم تو صحیح یہ کہ فرض ہے یعنی مسح جبیرہ در صورت ممکن ہونے کے فرض عملی ہے حتی کہ ترک سے نماز جائز نہوگی اور اوپر
معلوم ہوا کہ اسی پر فتوی ہے۔ لانہ علیہ السلام فعل ذلک وامر علیا رض بہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ایسا کیا
اور حضرت علی رض کو اسکا حکم کیا۔ ف۔ عینی رح وغیرہ نے اسمیں طول کلام کیا اور حاصل یہ کہ خود مسح کرنے میں دارقطنی نے ابن عمر
سے اور طبرانی نے ابوامامہ رض سے روایت کی ولیکن دونوں ضعیف ہیں ہاں ابن عمر رض سے انکا یہ فعل صحیح ہوا کما فی الفتح والعینی
عن ابی بکر الحسینی الحافظ۔ اور یہ بمنزلہ مرفوع کے ہو سکتا ہے اور حضرت علی رض کو حکم دینے کی حدیث ابن ماجہ و دارقطنی وغیرہ نے
روایت کی اور وہ بھی صحیح نہیں ہے۔ عینی رح نے کہا کہ اصل اس باب میں حدیث جابر رض ہے جسکو ابوداؤد رح نے جابر رض سے روایت
کیا کہ ہم لوگ ایک سفر میں گئے وہاں ہم میں سے ایک کے سر میں ایک پتھر لگا کہ اسکو زخمی کر دیا پھر اسکو جنابت ہو گئی تو اسنے
ساتھیوں سے کہا کہ کیا تم لوگ میرے واسطے تیمم میں رخصت پاتے ہو تو لوگوں نے کہا کہ ہم تیرے واسطے رخصت نہیں پاتے کیونکہ تم
تو پانی پر قدرت رکھتا ہے پس اسنے غسل کیا تو مر گیا پھر جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آئے تو آپ کو آگاہی ہوئی

پس فرمایا کہ اُن لوگون نے اِسکو مار ڈالا اُنھون نے کیون نہ پوچھا جبکہ نہین جانتے تھے کیونکہ نادان کی راہ دریافت ہی اور اِسکو
تو یہی کافی تھا کہ تیمم کرتا اور پٹی باندھتا اپنے زخم پر خرقہ مضبوط کر دیتا پھر اُسپر مسح کرتا اور باقی بدن دھو ڈالتا - بیہقی نے کہا کہ
یہ حدیث اِس باب کی روایات مین اصح ہی - مع - پھر قیاس بھی یہان قوی موجود ہی چنانچہ امام مصنف رح نے ذکر کیا بقولہ و
لان الحرج فیہ فوق الحرج فی نزع الخف فکان اولی بشرع المسح - کیونکہ حرج جبیرہ کھولنے مین موزہ اُتارنے سے
بڑھکر ہی تو مسح مشروع ہونے مین یہ اولی ہی - ف - پھر واضح ہو کہ جبیرہ کا مسح بھرپور چاہیے برخلاف موزہ کے - ویکتفی بالمسح
علی اکثرہا ذکرہ الحسن - اور اکثر حصہ جبیرہ پر مسح ہو جانے پر اکتفا کیا جاوے اِسکو حسن رح نے ذکر کیا ہی - ف - اور اِسی پر فتوی
دیا جاوے المضمرات - اور نصف یا کم پر بالاجماع جواز نہین ہی السراج - ولا یتوقت لعدم التوقیف بالتوقیت - اور
مسح جبیرہ کے واسطے کوئی وقت محدود نہ کیا جائیگا کیونکہ توقیت کے ساتھ توقیف نہین ہی - ف - یہ نہین معلوم کہ کب اچھا
ہو جائیگا تو جب اسکے واسطے کسی محدود وقت پر واقف نہین کیا گیا تو ہم رائے سے محدود نہین کر سکتے ہین علاوہ برین جواز مسح
تو ضرورت جبیرہ تک ہی پس جب تک ضرورت قائم ہی تو قیام ہی الا آنکہ شرعی توقیف ہوتی حالانکہ یہ نہین ہی - م - حاصل یہ کہ یہ مسح کسی وقت
کے ساتھ محدود نہین اور فرق نہین کہ چاہیے اِسکو وضو کی حالت مین باندھے یا بغیر وضو کے باندھے الخلاصہ - چاہیے حدث چھوٹا ہو
یا حدث بڑا یعنی جنابت ہو اور باتفاق الروایات اِس مسح مین نیت شرط نہین ہی البحر - اور صرف ایکبار مسح کا ہاتھ پھیرنے پر
اکتفا کیا جائیگا اور یہی صحیح ہی المحیط - اور اگر تلے اوپر دو عصابہ ہون اور اوپر کا عصابہ گر گیا تو نیچے کے عصابہ پر مسح کا اعادہ واجب
نہین ہی البحر - جبیرہ پر یا خرقہ قرحہ پر مسح کرنا ایسا ہی جیسے اُسکے نیچے کا دھونا اور وہ کسی چیز کا بدل نہین ہی حتی کہ اگر ایک پانون
جبیرہ ہو تو اُسپر مسح کرے اور دوسرے پانون کو دھووے التبیین - پھر واضح ہو کہ جبیرہ کے اوپر مسح جب ہی ہی کہ اُسکو جبیرہ کے
دھونے یا مسح کرنے کی قدرت نہو مثلاً پانی پہونچنا مضر ہو یا کھولنا ضرر کرتا ہو - الصدر - اور کھولنے کے ضرر مین سے یہ بھی ہی کہ ایسی
جگہ ہو کہ کھولنے کے بعد اِسکو کوئی باندھنے والا نہین ملیگا اور نہ تنہا باندھ سکتا ہی الفتح - اور اگر ٹھنڈے پانی سے دھونا مضر ہو
اور گرم سے دھونا مضر نہو تو گرم پانی سے دھونا لازم ہی - شرح الجامع الصغیر لقاضیخان - اور یہی ظاہر ہی البحر - اور اگر جبیرہ نفس جراحت
سے زائد ہو اگر کھولنا و مسح مضر ہو تو موضع جراحت و موضع درست کے موازی کو مسح کرے اور اگر مسح مضر ہو نہ کھولنا تو اِس خرقہ پر
مسح کرے جو اسکے سرے پر ہی اور اُسکی گرد کو دھووے اس حکم مین جراحت اور سوا اِسکے مانند داغ و شکست وغیرہ برابر ہین
الفتح - اگر اوپر سے مسح بھی مضر ہو تو وہ بھی ساقط ہی - د - اور اگر فصد لینے والے نے پٹی پر مسح کیا نہ گدی پر تو بھی روا ہی اور اِسی پر اعتماد ہی
قاضیخان اور اِسی پر فتوی ہی المضمرات - اور پٹی کے دونون گرہ کے درمیان جو فرجہ چھوٹتا ہی اُسکو مسح کافی ہی یہی اصح ہی الصدر الاعظم
اور صغری مین ہی کہ یہی اصح اور اِسی پر فتوی ہی تاتارخانیہ - وان سقطت الجبیرۃ عن غیر برء لم یبطل المسح - اور اگر جبیرہ
بدون اچھے ہو جانے کے گر پڑا تو مسح باطل نہوگا - ف - اور یہی محیط و کافی و متون وغیرہ نے بیان کیا ہی - م - لان العذر قائم والمسح
علیہا کالغسل لما تحتہا ما دام العذر باقیا - کیونکہ عذر قائم ہی اور اُسپر مسح کرنا جیسے اُسکے نیچے کا دھونا جب تک کہ عذر باقی ہی
وان سقطت عن برء بطل - اور اگر اچھے ہونے سے جبیرہ گر پڑا تو مسح باطل ہو گیا - لزوال العذر - کیونکہ عذر زائل ہو گیا
ف - تو اُس جگہ کا دھونا لازم آیا لہذا فرمایا - وان کان فی الصلوۃ استقبل - اور اگر نماز مین گرا ہو تو نماز کو نئے سر سے پڑھے
لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل - کیونکہ بدل سے مقصود پورا ہو جانے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہو گیا - ف
یعنی مسح مذکور سے ہنوز نماز پوری نہوئی تھی کہ اصل پر قادر ہو گیا یعنی دھوکر نماز پڑھ سکتا ہی تو اب بدل موثر نہین رہا لہذا لازم
کہ اصل کے ساتھ از سر نو نماز پڑھے - م - اگر اچھا ہو کر گرا تو خاصۃ اِسی جگہ کا دھونا لازم ہی المحیط الکافی - اگر وضو کیا اور دوا پر پانی
بہا دیا پھر وہ دوا بوجہ اچھے ہو جانے کے گر پڑے تو دھونا لازم ہوگا ورنہ نہین المحیط - اور اگر ناخن ٹوٹ گیا اُسپر دوا رکھی پس اگر

دوا چھوڑنا مضر ہو تو اسپر مسح کرے اور اگر مسح بھی مضر ہو تو چھوڑ دے۔ اعضا میں جو شقوق پڑجاتے ہیں یعنی بیوائی تو اگر ہوسکے اُنپر پانی بہاوے ورنہ مسح کرے ورنہ چھوڑ دے و اُسکی گرد کو دھووے التبیین۔ اگر پٹی پر مسح کیا پھر صرف پٹی گر پڑی اور اُسنے دوسری پٹی بدلی تو بہتر یہ کہ مسح کا اعادہ کرے الذخیرہ۔ ایک شخص کی انگلی میں قرحہ ہو اُسنے اُسمیں مرہم ڈالا وہ موضع قرحہ سے متجاوز ہوگیا پھر اُسنے وضو کیا اور اسپر مسح کیا تو جائز ہی جبکہ پٹی پر پھر یہ مسح کردیا ہو اور یہی حکم فصد لینے والے میں ہو اور اسی پر فتوی ہو ایک شخص کی بانہوں پر جبائر ہیں اُسنے پانی میں ڈبویا اس قصد سے کہ اُسپر مسح ہو جاوے تو جائز نہیں اور پانی خراب ہوا بر خلاف اسکے اگر ہاتھ کی انگلیوں یا ہتیلی پر ہو تو پانی کافی ہو اگرچہ مسح کا ارادہ تھا الخلاصہ یہ مسئلہ آب مستعمل کی نجاست پر ہو اور فتوی اسکی طہارت پر ہو مگر انکہ پانی قلیل ہو اور مستعمل بہ نسبت غیر کے غالب ہو جاوے تو پانی مطہر نہیں رہیگا سم۔ اگر جراحت ہو اور اُسکو باندھا پس بندان تر ہوا اگر تری باہر کی طرف کو پھوٹ آئی تو وضو ٹوٹا ورنہ نہیں۔ اور اگر بندان دو طاقہ ہو پس تری بعض طاقہ میں پھوٹی نہ بعض میں تو وضو ٹوٹ گیا التاتارخانیہ۔ اگر جرموق واسع ہو اسمین ہاتھ ڈال کر موزہ پر مسح کیا تو جائز نہیں ہو۔ القنیہ۔ تمام ہوا باب مسح الخفین اور اسکے پیچھے لاحق ہو حیض و استحاضہ کا بیان

باب الحیض والاستحاضہ

یہ باب دربیان حیض و استحاضہ ہو۔ ف نفاس شامل حیض گویا مین واحد ہو۔ حاکم وابن المنذر نے باسناد صحیح ابن عباس رض سے روایت کی کہ ابتدا سے حیض حضرت حوا پر اُسوقت سے ہوا کہ جنت سے اتاری گئیں۔ حدیث میں ہو کہ یہ یعنی حیض ایک چیز ہو کہ اُسکو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں پر لکھا یعنی مقرر کیا ہو۔ بعض سلف نے کہا کہ اول ارسال حیض بنی اسرائیل پر ہوا رواہ البخاری تعلیقاً مترجم کہتا ہو کہ معنی یہ کہ حیض سے ممانعت احکام کا نزول اول اس قوم پر ہوا چنانچہ عبدالرزاق نے باسناد صحیح ابن مسعود رض سے روایت کی کہ بنی اسرائیل میں عورتیں و مرد سب یکجا نماز پڑھا کرتے تھے اور عورت کسی مرد کے واسطے اپنے کو ظاہر کرتی و تاک لگاتی پس اللہ تعالیٰ نے اُنپر حیض ڈالا اور اُنکو مساجد سے روک دیا۔ اسی کے مانند حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی ہو۔ پھر یہاں دس باتوں میں کلام ہو تفسیر لغوی و شرعی و سبب و رکن و شرط و قدر و رنگ و زمانہ عمر اور وقت ثبوت و حکم۔ الحیض لغت میں بمعنی سیلان ہو۔ مع۔ اور شرع میں سیلان خون رحم سے جو بدون ولادت ہو۔ الفتح۔ پس اگر رحم سے نہو بلکہ مقعد سے خون دیکھے تو یہ حیض نہیں ہو ولیکن اسکے منقطع ہونے کے بعد نہانا مستحب ہو الخلاصہ۔ اگر رحم سے نہو بلکہ رگ سے آوے تو وہ استحاضہ ہو۔ ف ا ع د۔ اور جو ولادت سے ہو وہ نفاس ہو۔ پس مجموع اقسام حیض و استحاضہ و نفاس ہوگئے اور ہر ایک کے احکام علیحدہ ہیں سم۔ یہ تعریف حیض کی اُسوقت کہ بقول بعض مشائخ کے حیض نام ہو شرع میں خون نجس کا۔ اور اگر بقول بعض دیگر نام ہو اس کیفیت کا جو اس خون آنے پر ہوتی ہو تو تعریف میں یوں کہنا چاہیے کہ حیض ایک مانع شرعی ہو جو بوجہ رحم سے بدون ولادت خون سیلان کرنے کے پیدا ہوتا ہو الفتح حتی کہ اس خون سیلان کرنے میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہو اُسکو شرع نے مانع قرار دیا کہ جب تک قائم ہو عورت نماز و روزہ و مسجد میں جانے و تلاوت قرآن و مصحف چھونے سے باز رہے غرضکہ جس کام میں طہارت شرط ہو نہ کرے اور مرد اُس سے وطی نہ کرے۔ م۔ جو خون کی قسم سے کہ نو برس سے کم کی عمر کی پاوے یا ۵۵ برس کے بعد کی بڈھی دیکھے علی المختار وہ بھی استحاضہ ہو۔ و۔ سبب اسکا امتحان الٰہی عز وجل سے حوا رض کا درخت سے پھل توڑنا۔ رکن تحقق کرنا خون کا رحم سے۔ شرط یہ کہ پہلے اس خون سے نصاب الطہر پندرہ دن کامل متقدم ہو چکا ہو اور یہ خون تین دن سے کم نہو۔ قدر میں اقل و اکثر ہوتا ہو اور رنگ کا بیان آویگا اور زمانہ بعد نو برس کے ہو اور وقت ثبوت حکم کا جب سے خون خارج میں ظاہر ہو۔ مع۔ اگرچہ عورت ایسی کہ پہلا شروع ہوا ہو اصح قول میں کیونکہ اصل اسمین صحت ہو اور حیض خون صحت ہو الشمنی۔ امام مصنف نے مدت و رنگ و احکام پر اقتصار فرمایا چنانچہ کہا۔ اقل الحیض ثلثۃ ایام ولیالیہا

کمتر حیض تین دن وُانکی راتین ہین - ف - یہی ظاہر الروایہ ہی ع البیین - یہ شرط نہین کہ ان ایام مین کوئی ساعت منقطع نہو کیونکہ
یہ نادر ہی ع - وما نقص من ذلک فھو استحاضۃ - اور جو خون کہ اس مدت سے ناقص ہو وہ استحاضہ ہی - ف - اگرچہ ایک
ساعت کا نقصان ہو صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتوی ہی کیونکہ جب ایام بلفظ جمع مذکور ہون تو شلثہ متوالی مین تو ایک ساعت کا نقصان
بھی حکم کی نفی کریگا - پس بدون ایک ساعت کے نقصان کے پورے تین دن رات یا زیادہ ہون ع - لقولہ علیہ السلام اقل الحیض
للجاریۃ البکر والثیب ثلثۃ ایام ولیالیھا واکثرہ عشرۃ ایام - یعنی کمتر حیض نوجوان کنواری لڑکی کے حق مین اور ثیبہ عورت کے
حق مین تین دن وُانکی راتین ہین اور اکثر حیض دس دن ہین - وھو حجۃ علی الشافعی فی التقدیر بیوم ولیلۃ - اور یہ نص حجت ہی
امام شافعی پر کہ اُنھون نے بدون نص کے ایک دن رات مدت مقرر کی ہی - ف - اور ابو یوسف ہمارے موافق ہین ولیکن ایک
روایت خلاف قاعدہ اُنسے بھی مروی ہی چنانچہ فرمایا - وعن ابی یوسف انہ یومان والاکثر من الیوم الثالث اقامۃ للاکثر
مقام الکل - اور امام ابو یوسف سے روایت ہی کہ حیض دو دن اور تیسرے مین سے اکثر دن ہی بوجہ اسکے کہ ایک مقدار کا اکثر حصہ
بجاے کل کے ہوتا ہی - قلنا ھذا نقص عن تقدیر الشرع - ہم کہتے ہین کہ یہ تقدیر شرع سے کمی ہی - ف - یعنی جب شرع نے ایک عدد
پر تنصیص کردی تو کمی نہین ہوسکتی ہی اور اگر کمی جائز ہوتی تو دو دن بھی جائز ہونے ملکہ دُیڑھ دن سے کچھ زیادہ جائز ہوتا کیونکہ نصف
سے زائد وہ اکثر ہی - واکثرہ عشرۃ ایام - اور اکثر حیض دس دن ہین - ف - یعنی مع دس راتون کے الخلاصہ - پس حاصل
یہ کہ اقل حیض تین دن رات ہین اور اکثر حیض دس دن رات ہین - پھر حدیث یہان چند صحابہ رض سے مروی ہی اول حدیث ابو امامہ
کہ کمتر حیض لڑکی باکرہ و ثیب کے حق مین تین اور اکثر دس ایام اور جو زائد ہو استحاضہ ہی - رواہ الطبرانی والدارقطنی - دوم حدیث
واثلہ بن الاسقع مرفوع بدون ذکر زائد استحاضہ کے - رواہ الدارقطنی - سوم حدیث معاذ بن جبل کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے
سنا کہ نہین حیض کم تین دن سے اور نہین حیض اوپر دس دن سے پھر جو اس سے زائد ہو تو عورت مستحاضہ ہی ہر نماز کے لیے وضو کرے
سواے ایام حیض کے اور کم دو ہفتہ سے طہر نہین اور نہین نفاس اوپر چالیس روز سے الحدیث رواہ ابن عدی - چہارم حدیث
ابو سعید خدری مرفوع کہ کمتر حیض تین روز اور اکثر دس روز ہین اور دو حیض کے درمیان کمتر پندرہ دن ہین - رواہ ابن الجوزی فی العلل
المتناہیہ - پنجم حدیث انس مرفوع مانند حدیث واثلہ رض کے رواہ ابن عدی - ششم حدیث عائشہ رض جسکو ابن الجوزی نے تحقیق مین
ذکر کیا - عینی و فتح القدیر مین اسانید مع راویون کے جرح و تعدیل کے مذکور ہین اور شک نہین کہ اسانید ضعیف ہین ولیکن بعض اسناد
صالح بھی ہین باوجود اسکے چونکہ مختلف اسانید سے مروی ہین تو ایسے متعدد مختلف اسانید اگرچہ ضعیف ہون ضرور قوت دیتے ہین
اور تندوری رح نے تو راویون کے جرح کو مبہم کر کے نہین قبول کیا مگر حق یہ ہی کہ جرح و تعدیل ائمہ فن کی قبول ہونا ضرور ہین - ہان
نووی رح نے شرح مہذب مین کہا کہ حدیث جب کئی طرق سے مروی ہو اگرچہ تنہا ہر طریقہ ضعیف ہو تو بھی اس سے احتجاج کیا جائیگا
پھر دیگر ائمہ کے یہان کچھ حکایات وغیرہ ہین عورتون سے جنھون نے تین دن سے کم مدت الطہر حیض دیکھنا اور دس دن سے زائد
دیکھنا بیان کیا - عینی رح نے اسکو رد کردیا ایسی حکایات مجہول عورتون کی بنیاد پر مدار تقدیر شرعی نہین روا ہی اور اگر یہ دروازہ
کھول دیا جاوے تو اضطراب ہو جائیگا - مع - ابن الہمام رح نے کہا کہ انتہاے تمسک ان لوگون کا اس قول سے جو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتون کی صفت مین فرمایا کہ تمکث احداکن شطر عمرہا لا تصلی - یعنی تم عورتون کے نقصان دین سے یہ بات
ہی کہ تم مین سے ایک شطر عمر رہتی ہی اپنی شطر عمر کہ نماز نہین پڑھتی ہی - ت - کہتے ہین کہ شطر کے معنی آدھے کے تو حیض پندرہ دن تک
منتہی ہوا مع - مین کہتا ہون کہ اول تو شطر آدھے کے واسطے خاص نہین چنانچہ شطر اللیل عشاء مین بالاتفاق پورا آدھا نہین ہی
علاوہ برین پھر یہ لازم ہوا کہ ہر عورت جسکو حیض آیا وہ پندرہ دن تک نماز نہ پڑھے تو یہ اقل مدت ہوگی نہ اکثر اور یہ استدلال کئی
وجہ سے فاسد ہی مین نے اشارہ کردیا اسواسطے کہ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ لفظ اگر صحت کو بھی پہنچے تو اس سے کچھ حجت

حاصل نہین لیکن بیہقی رح نے تو کہدیا کہ مین نے اسکو پایا ہی نہین اور ابن الجوزی نے تحقیق مین کہا کہ یہ حدیث نہین پہچانی جاتی اور صاحب تنقیح نے بھی اسی کو ثابت رکھا - ف - عینی رح نے کہا کہ ابن مندہ نے کہا کہ کسی وجہ سے ثابت نہین ہی اور نووی رح نے کہا کہ باطل ہی کسی طرح معروف نہین ہی - اور عینی رح نے کہا کہ ہمارا احتجاج ان احادیث مذکورہ سے لائق ہی اول تو خود بعضے طرق صحیح ہین - دوم ہم صحاح آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے قوت رکھتے ہین جو عورتون کی حکایات سے بہت صالح ہین انا منجملہ بیہقی نے جلد بن ایوب عن معاویہ بن قرہ عن انس رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حیض عورت کا تین یا چار حتی کہ دس تک ہی - ایک روایت مین زیادہ کہا کہ پھر غسل کرکے نماز پڑھے و روزہ رکھے - دوسرون نے زیادہ کہا کہ پھر جب اس سے زیادہ ہو تو وہ مستحاضہ ہی - شیخ تقی الدین شافعی نے امام مین لکھا کہ یہ روایت مشہور ہی ایک جماعت اکابر نے اسکو روایت کیا اُنہین سے سفیان ثوری جنکے طریق سے دارقطنی نے روایت کی چنانچہ ابو احمد الزبیری نے ثوری سے جو روایت کی اُسمین ہی کہ کمتر حیض تین اور انتہاے دس ہی اور وکیع کی روایت ثوری سے حیض تین سے دس تک اور جو زائد ہو وہ استحاضہ ہی - اور اُنہین سے حماد بن زید نے انس کی روایت مین کہا کہ حیض تین وچار وپانچ وچھ وسات و آٹھ ونو ودس ہین - اور اُنہین سے اسمٰعیل بن علیہ وہشام بن حسان وسعید ہین - دارقطنی نے ربیع بن صبیح عمن سمع انسا رضی اللہ عنہ اور عبد الرزاق نے ربیع بن صبیح عن معاویہ بن قرہ عن انس رفع روایت کی اور یہ اسناد صحیح ہی - دارقطنی نے حضرت عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی حائضہ جب دس سے تجاوز کرے تو وہ بمنزلہ استحاضہ کے ہی غسل کرے و نماز پڑھے - بیہقی نے کہا کہ اسناد لائق ہی کچھ مضائقہ نہین ہی - قدوری رح نے کہا کہ ہمارے قول کے مثل حضرت عمر وعلی وابن عباس وانس وابن مسعود وعثمان بن ابی العاص الثقفی رضی اللہ عنہم سے مروی ہی اور کسی صحابی سے اُنکے قول کے مخالف نہین ثابت ہی - پس اُنکی تقلید واجب ہی اور ہم کہتے ہین کہ جو چیز قیاس سے نہین معلوم ہوتی ہی اُنمین صحابی کا قول بمنزلہ مرفوع کے ہی پس گویا آپنے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کیونکہ یہ ضرور سماعی ہی - اور ہمارے واسطے ایک حجت کا طریقہ طحاوی رح نے ذکر کیا جو حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا مین ہی کہ ایک عورت مہراق الدم ہوگئی یعنی مستحاضہ ہوگئی تو اُسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا آپ نے فرمایا کہ وہ دیکھے اپنے عدد ایام ولیالی کو جنمین اُسکو مہینہ مین سے حیض آتا تھا پس اسقدر چھوڑ دے پھر غسل کرکے نماز پڑھے پس آپ نے اُسکی مقدار حیض نہین پوچھی بلکہ ایام ولیالی کے ذکر پر اکتفا فرمایا اور ایام جمع قلت ہی تو اکثری حد اسکی دس تک اور کم سے کم تین تک ہی پس حاجت سوال نہ تھی جبکہ آسی کے درمیان ہونگے جو اس لفظ سے نکلتے ہین - اس حدیث کو امام احمد وابوداؤد ونسائی وابن ماجہ وغیرہم نے روایت کیا - بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث مشہور ہی - اسی سے ابوبکر الرازی رح نے شرح مختصر الطحاوی مین حجت لی ہی - مع - مین کہتا ہون کہ اصل حجت یہ ہی کہ جب نص مین صیغہ جمع وارد ہی تو کمتر تین اور زیادہ کے بارہ مین دیکھا جاوے کہ اگر جمع کثرت ہی تو کسی انتہا پر یقین نہین اور اگر جمع قلت ہی تو انتہا دس تک ہی اس سے زائد نہین ہی یہ قاعدہ اصول الفقہ مین مذکور ہی اور یہان یہی صورت ہی کہ ایام ولیالی جمع قلت ہی تو کمتر تین اور انتہا دس ہی اور اوپر مذکور ہوا کہ کمتر جمع مذکور تین ہی اگر ایک ساعت اس سے کم ہو تو وہ حیض نہین بلکہ استحاضہ ہوگا کہ نماز روزہ قضا کریگی اور اسی پر فتوی ہی اور اکثر شمار دس ہی تو اگر اس سے بھی زائد ہو وہ بھی استحاضہ ہوگا لہذا امام مصنف نے مسئلہ مین ذکر کیا - والزائد استحاضۃ - اور زائد دس سے استحاضہ ہی - لما روینا وہو حجۃ علی الشافعی فی التقدیر بخمسۃ عشر یوما - بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی یعنی انتہا دس ہی - اور وہ امام شافعی پر حجت ہی جو انہون نے پندرہ روز کی تقدیر انتہاے حیض کی قرار دی ہی - ثم الزائد والناقص استحاضۃ لان تقدیر الشرع یمنع الحاق غیرہ بہ - پھر واضح ہو کہ جو دس سے زائد ہو اور جو تین سے کم ہو دونون استحاضہ ہوے اسوجہ سے کہ شرعی تقدیر منع کرتی ہی کہ اُسکے ساتھ کوئی اور چیز لاحق کیجاوے - ف - پس جو اس تقدیر سے کم یا زائد ہو وہ حیض نہوا بلکہ استحاضہ ہوا - واضح ہو کہ عورت انکو ساعات سے شمار کرے حتی کہ اگر اسنے خون دیکھا اس حالت مین کہ آدھا گردا آفتاب کا نظر آیا تھا اور چوتھے روز منقطع ہوا

ایسے وقت کہ ہنوز آدھا گردا نہین چڑھا ہو ساعت کم ہو تو یہ حیض نہ تھا وضو کر کے نمازین قضا کرے اور اگر پورا گردا طلوع ہو گیا تو حیض تھا پس غسل کرے اور نمازین قضا نہ کرے - اور اگر ایک عورت کو پانچ روز کی عادت تھی پس اُسنے آدھا گردا آفتاب چڑھنے پر خون دیکھا پھر اسکو پانچ سے زیادہ آتا رہا حتی کہ گیارھوین روز پورا گردا آفتاب طلوع ہو جانے پر منقطع ہوا تو دس سے زائد ہوا تو عادت کے پانچ روز حیض مین رکھے اور باقی پانچ روز کی نمازین قضا کرے اور اگر پورا گردا طلوع نہوا بلکہ پورے دس پر منقطع ہوا تو یہ دس حیض مین رکھے یہ قول ابو اسحاق الحافظ ہو اور یہ سب اقل حیض واقل طہر مین ہو اور ماسواے مین تعرض ساعات نہین اور اسی پر فتوی ہو مع - پھر واضح ہو کہ علاوہ وقت محدود کے چند امور دیگر بھی حکم حیض ہونے مین ضروری ہین ازانجملہ عورت کی عمر ہو پس نو برس سے سن ایاس تک کے درمیان ہو - البدائع - نو برس کا قول محمد بن مقاتل رازی رح کا ہو اور اسی کو اکثر مشائخ نے لیا ہو سا المحیط مع بھی مختار ہو الفتح - اور ابو علی الدقاق نے بارہ برس موافق ہمارے زمانہ کی عادت کے رکھا ہو المحیط - اور ایاس یعنی عورت کے مایوس ہو جانے کی عمر پچپن برس ہو یہی مختار ہو الخلاصہ - اور آیندہ اسکی تحقیق مستحاضہ کی شرح مین اسی فصل مین آویگا انشاء اللہ تعا م - ازانجملہ کمتر طہر ۱۵ روز کے بعد یہ خون آیا ہو اور حبل سے رحم خالی ہو السراج - ازانجملہ حیض کا حکم اُسوقت سے شروع ہوگا کہ خون فرج داخل سے فرج خارج تک آجاوے اگرچہ اصح کہ کرسف خون آلودہ گر پڑے تو جب تک کہ فرج خارج کے اور خون کے بیچ مین کچھ کرسف حائل ہو تب تک حیض کا حکم نہوگا المحیط - پاک عورت نے کرسف رکھا تھا جب اُٹھایا تو اُسپر خون دیکھا تو جب سے اُٹھایا اُسی وقت سے خون کا حکم ہوگا اور حائض نے رکھا تھا جب اُٹھایا تو اُسپر خون کا اثر نہ پایا تو جسوقت سے رکھا تھا اُسی وقت سے خون منقطع ہونے کا حکم ہوگا - شرح الوقایہ - اگر پاک سوئی اور حائضہ اُٹھی تو اُٹھنے کے وقت سے اور اگر حائضہ سوئی و طاہرہ اُٹھی تو سونیکے وقت سے احتیاطاً حکم ہوگا - کما فی الفیض - د - خون حیض مین سیلان شرط نہین ہو الخلاصہ - ازانجملہ شرط یہ ہو کہ خون مذکور چھ رنگون مین سے کسی رنگ کا ہو - بعض کو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا بقولہ - وماتراہ المرأۃ من الحمرۃ والصفرۃ والکدرۃ حیض - اور جو رنگ خون کا عورت دیکھے سرخی و زردی و مکدر پانی کے رنگ سے وہ حیض ہو - ف - اور اسی طرح سیاہ و سبز و مٹیلا بھی حیض ہو النہایۃ ازانجملہ سیاہ و سرخ بالاجماع حیض مین یون ہی گہرا زرد بھی اصح قول پر - رہا ہلکا زرد و مکدر و مٹیلا تو ہمارے نزدیک حیض ہین الصدر - اگرچہ یہ رنگ کرسف اُٹھانے کے وقت کرسف پر نظر آوے لیکن کرسف پر رنگ کا اعتبار اُسی وقت ہو جب اُٹھایا اور وہ تازہ ہو - نہ اسوقت کہ خشک ہو جاوے المحیط - اور اگر خرقہ پر سپیدی خالص دیکھی جب تک تری رہے پھر جب خشک ہوا تو زرد ہو گیا تو حکم سپیدی کا ہو اور اگر تری مین سرخ یا زرد تھا پھر خشک ہو کر سپید ہو گیا تو اعتبار تری کا ہو نہ تغیر کی حالت کا التجنیس - اگر کہا جاوے کہ امام مصنف رح نے سیاہ کو ذکر نہین کیا جواب دیا گیا کہ اسمین کچھ اختلاف نہین اور حدیث نسائی وغیرہ مین مصرح ہو علاوہ ازین سرخ ہی بوجہ غلبہ سودا کے سیاہی مائل ہو جاتا ہو ویسے غلبہ صفرا سے زردی مائل ہو جاتا ہو مگر زردی مین بعضون نے کلام کیا تھا تو اُسپر تنصیص کر دی اور جملہ رنگ کو شامل کرنے کے واسطے امام مصنف رح نے یون فرما دیا کہ عورت ایام حیض مین جو دیکھے حیض ہو - حتی تری البیاض خالصاً یہانتک کہ خالص سپیدی کو دیکھے - ف - کہا گیا کہ وہ سپید ڈوری کے مشابہ ہوتی ہو - د - وقال ابو یوسف لاتکون الکدرۃ من الحیض الا بعد الدم - اور ابو یوسف نے کہا کہ کدرت حیض مین سے نہوگا مگر بعد خون کے - ف - اسی کو ابن المنذر نے اختیار کیا اور یہی ابو ثور کا قول ہو ع - لانہ لو کان من الرحم لتاخر خروج الکدر عن الصافی - کیونکہ اگر مکدر بھی رحم مین سے آتا تو صافی سے پیچھے اُسکا خروج ہوتا - ف - حاصل آنکہ اول ایام مین نہین آتا - وعلی ہذا جب آخر ایام مین آیا تو حیض ہو - ولہما ان عائشۃ رضہ جعلت ماسوی البیاض الخالص حیضا - اور طرفین رح کی دلیل یہ ہو کہ عائشہ رضہ نے سواے بیاض خالص کے سب کو حیض قرار دیا - ف - چنانچہ علقمہ بن ابی علقمہ نے اپنی ماں سے روایت کی کہ عورتین ایک ڈبہ مین کرسف رکھکر حضرت ام المؤمنین عائشہ رضہ کے پاس بھیجتین اور پوچھتین کہ نماز پڑھین تو آنکو فرماتین کہ جلدی نہ کرو یہان تک کہ قصہ بیضا دیکھو مراد یہ کہ حیض سے پاک

رواہ عبد الرزاق سنداً والبخاری تعلیقاً - اور کرسف روئی یا کپڑے وغیرہ کے مانند ہوتا ہی اسکو عورت اپنی فرج مین داخل کرتی ہی کہ دیکھے کچھ اثر حیض رہا کہ نہین اور مستحب ہی کہ مشک یا غالیہ وغیرہ سے خوشبودار ہو کہ خون کی بدبو زائل کردے - وہذا لا یعرف الاسماعاً اور یہ حکم جو حضرت عائشہ رضہ نے دیا بدون سماع کے نہین معلوم ہو سکتا - ف - پس ضرور اسی پر محمول ہوگا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر آپ نے یہ حکم دیا اور عورتون کو فرائض نماز وغیرہ سے منع کردیا جبتک بیاض نہ دیکھین ع - واضح ہو کہ اصول الفقہ مین قرار پایا کہ صحابی رضہ نے جب ایسی بات کہی جو قیاسی نہین تو متعین ہی کہ اسنے حضرتؐ سے سنی اگرچہ بیان نہ کیا پس قول صحابی ایسے امور مین بمنزلہ مرفوع کے ہی - رہا یہان ابو یوسف نے فرمایا تھا کہ رحم مین سے ہوتا تو پیچھے خون کے آتا - جواب دیا بقولہ - وفم الرحم منکوس فیخرج الکدر اولا کالجرۃ اذا ثقب اسفلہا - اور رحم کا منھ اوندھا ہی تو مکدر پہلے نکلیگا جیسے ٹھلیا مین جب اسکی تہ مین سوراخ کردیا جاوے - ف - کیونکہ اسوقت مکدر پہلے نکل جائیگا - عنایہ - واما الخضرۃ - رہا سبز رنگ - فالصحیح ان المرأۃ اذا کانت من ذوات الاقراء یکون حیضاً ویحمل علی فساد الغذاء - تو صحیح یہ ہی کہ اگر عورت ایامون والی ہو یعنی ایسے سن کی ہو کہ اسکو حیض آتا ہو تو اسکا سبز رنگ آنا حیض ہوگا اور محمول کیا جائیگا اس امر پر کہ اسکی غذا کے ہضم مین خرابی ہی - ف - جس سے اسکو سبز رنگ کا خون آیا - وان کانت کبیرۃ لاتری غیر الخضرۃ تحمل علی فساد المنبت فلا تکون حیضاً - اور اگر عورت بوڑھی ہو کہ سواے سبزی کے اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو تو محمول کیا جائیگا کہ منبت خراب ہوگیا ہی یعنی رحم بگڑ گیا ہی تو یہ حیض نہوگا - ف - یہ قید نہین کہ اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو چنانچہ صدر شہید حسام الدین نے اسکو بیان کردیا ہی بلکہ مراد یہ کہ حیض نہ دیکھتی ہو الا آنکہ وہ خون خالص دیکھے - فتح - اور واضح ہو کہ دو خون کے درمیان طہر متخلل جو ہو ... طہر ... رفرد کا نہو وہ بھی مفتی بہ قول پر حیض تک ایام حیض مین شمار کیا جائیگا اگرچہ طہر پر خاتمہ ہو ... مسئلہ آگے آویگا - م - پھر امام مصنف رحہ نے حیض کے احکام بیان فرمائے اور نہایہ وغیرہ مین ہی کہ حیض کے بارہ احکام ہین آنا نجملہ آٹھ مین تو حیض و نفاس مشترک ہین اور چار احکام مختص بحیض ہین - آٹھوان مشترک درمیان حیض و نفاس کے یہ ہین - نماز چھوڑے جسکی قضا نہین ہی اور روزہ چھوڑے جسکی قضا کرے اور حیض والی و نفاس والی کو حرام ہی مسجد مین جانا - خانہ کعبہ کا طواف کرنا - قرآن پڑھنا مصحف بدون غلاف چھونا - اس عورت سے جماع کیا جانا - آٹھوان حکم جب حیض و نفاس سے پاک ہو تو اسپر نہانا واجب ہی باقی چار احکام جو حیض سے مخصوص ہین یہ ہین کہ حیض سے انقضاء عدت ہوتا ہی اور اس سے استبراء یعنی غیر کے نطفہ سے رحم پاک ہونا دریافت ہوتا ہی - اس سے لڑکی کے بلوغ کا حکم ہوتا ہی - اس سے طلاق سنی و بدعی مین فرق کیا جاتا ہی - پھر اول کے سات احکام تو شیخین رح کے نزدیک خون ظاہر ہونے پر یعنی موضع بکارت سے تجاوز کر جانے پر اور امام محمد کے نزدیک خون محسوس ہونے پر متعلق ہوتے مین اور معنی یہ کہ اگر فجر سے اسنے کرسف رکھا اور روزہ رہی اور آفتاب غروب سے کچھ پہلے اسکو محسوس ہوا کہ رحم سے خون اترا مگر غروب کے بعد اسنے کرسف نکالا تو شیخین کے نزدیک روزہ ہوگیا اور امام محمد سے سواے ظاہر الروایۃ کے مذکور ہی کہ قضا کرے اور آٹھوان حکم متعلق بنصاب حیض ہی مگر مستند بابتداء ہوگا اور باقی چار دن متعلق بانقضاے حیض ہین عنایہ وع - قال الامام المصنف والحیض یسقط عن الحائض الصلوۃ - اور حیض ساقط کردیتا ہی عورت حائض سے نماز کو - ف - اگرچہ سجدہ شکر ہو - د - یعنی نماز ادا کرنا اسپر واجب ہی نہین ہوتا نہ آنکہ عذر سے ساقط ہو اور اسی پر عامہ مشائخ مین پس ساقط کردینے کے معنی یہ کہ مانع ہوتا ہی - ویحرم علیہا الصوم - اور حرام کردیتا ہی اسپر روزہ رکھنا - ف - یعنی ادا کرنا واجب ہوتا ہی مگر عذر سے اس حالت مین اسکو رکھنا حرام ہی - وتقضی الصوم ولا تقضی الصلوات - اور قضا کریگی حائضہ روزے کو اگرچہ نفل ہو اور نہین قضا کریگی نمازون کو - ف - یعنی فرائض و واجبات کو - م - اگر آخر وقت نماز شروع کی وحائضہ ہوئی تو اسپر اس نماز کی قضا نہین ہی بخلاف نفل کے الخلاصہ نفل کی قضا واجب ہی البحر - اور مذکور ہوا کہ نفاس والی کا بھی یہی حکم ہی - مجتبی مین ہی کہ قضاے صوم بعد طہارت حیض کے فی الفور نہین بلکہ اکثر مشائخ کے نزدیک اصح یہ کہ تراخی کے ساتھ اسپر قضا واجب ہی یعنی آہستگی سے قضا کرے گنہگار نہوگی - مع - عورت خون

[illegible] امام ابو یوسف نے [illegible] ہیں ۲۱ بخاری میں صحیح ہے [illegible] مستحاضہ میں ایک نوجوان لڑکی نے عورتوں کو
[illegible] ہے یہ بھی روایت ہے کہ [illegible] کہ خون تین دن مستمر ہو - مع لفعل عائشہ
کانت احدانا تحیض علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم تطہر من حیضہا تقضی الصیام ولا تقضی الصلوات - بدلیل
قول ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم میں سے یعنی امہات المؤمنین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک زوجات میں سے زمانہ حیات
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جب کوئی اپنے حیض سے پاک ہوتی تو وہ روزہ قضاء کرتی اور نمازیں نہیں قضاء کرتی تھی - ف
یہ حدیث صحیح بخاری کی اور صحیح مسلم و باقی کتب صحاح ستہ وغیرہا میں موجود ہے - یہ تو نص اتباعی ہے اور یہاں دلیل قیاس بھی موجود ہے - ولان
فی قضاء الصلوات حرجا لتضاعفہا ولا حرج فی قضاء الصوم - اسواسطے کہ نمازوں کی قضاء میں حرج ہے کیونکہ وے دوچند
ہو جائینگی اور قضاء صوم میں حرج نہیں ہے - ف - حاصل یہ کہ صوم مفروض تو سال بھر میں ایک مہینہ ہے پس اگر حائضہ نے دس روزے
رمضان میں نہ رکھے تو گیارہ مہینہ باقی میں یہ دس روزے قضاء کر لے - برخلاف نماز کے کہ ہر روزہ پانچ وقت مفروض ہیں پھر دس روز
میں پچاس وقت کی قضا ہوئی اور بعد دس روز کے طہارت ہوکر ہر روز پانچ وقت خود اور دس روزہ قضاء میں سے ہر روز پانچ وقت
قضاء کی ایسی دونی ہو گئی اور ۱۰ روز میں قضاء پوری ہوئی تھی کہ بعد پانچ روز کے پھر وہ حائضہ ہوئی تو اسپر پھر وہی کیفیت پیش آئی
پس گویا اسکے حق میں نمازیں مردوں سے زیادہ دونی مفروض ہوئیں اور یہ حرج شدید ہے اور اللہ تعالی نے اپنے بندوں پر سے حرج
مفقود کیا ہے قولہ تعالی ما جعل علیکم فی الدین من حرج الآیہ اور دیگر آیات بھی کثیر ہیں تو ثابت ہوا کہ اگر قضاے نماز واجب ہو تو حرج ہے
لیکن حرج مفقود علیہ مقرر کیا گیا ہے تو قضاے نماز واجب نہیں ہے پس یہ دلیل عقلی نہیں بلکہ قیاس شرعی موافق نص ہے اور یہ راسخین فی
العلم کو حاصل ہوتا ہے ولیکن بعد نص کے قیاس کی حاجت نہیں لہذا بعض نے اسکو دلیل عقلی کہدیا ہے - م - حائضہ کے واسطے مستحب ہے کہ
وقت پر وضو کر کے اپنے گھر کی پاک جگہ بیٹھکر تسبیح و تہلیل پڑھے تاکہ عادت نہ چھوٹے - السراجیہ والفتح - ولا تدخل المسجد - اور حائض
مسجد میں داخل نہو - ف - مسجد کی چھت بحکم مسجد ہے - الجوہرہ - مصلاے جنازہ و عیدگاہ - اصح یہ کہ مسجد کے حکم میں نہیں ہے - البحر - پھر یہی
زچہ کا حکم ہے نفساء - وکذا الجنب - اور یہی حکم جنب کا بھی ہے - ف - خواہ مرد ہو یا عورت ہو - پس اس حکم میں یہ تینوں شامل ہیں - اور میں کہتا
ہوں کہ استحاضہ والی یا دائمی نکسیر والا مرد ہو یا عورت ہو یا پیشاب جاری رہنے والا مرد یا عورت جو فرض ادا کرنے تک مہلت نہ پاوے
حتی کہ مسجد اس سے متضرر ہو جاوے تو انکا حکم بھی آویگا - م - لقولہ علیہ السلام فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب - بدلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں حلال نہیں رکھتا مسجد کو واسطے کسی حائض کے اور نہ واسطے جنب کے - ف - یہ حدیث ابو داؤد
نے ام المؤمنین عائشہ رض سے روایت کی اور آخر میں ہے کہ وجہوا ہذہ البیوت عن المسجد فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب - فرمایا کہ ان
گھروں کے دروازے مسجد کی طرف سے پھیر دو کیونکہ میں مسجد کو حائض یا جنب کے واسطے حلال نہیں رکھتا - اسکو بخاری نے تاریخ
کبیر میں روایت کیا - عبد الحق نے احکام میں اسکی تضعیف کی اور ابن القطان نے رد کیا کہ بلا بیان تضعیف ہے اور میں نہیں کہتا کہ حدیث
اعلی صحت پر ہے بلکہ میں کہتا ہوں کہ حدیث حسن ہے - خطابی رح نے افلت راوی کو مجہول کہا اور منذری رح نے رد کر دیا کہ وہ افلت بن
خلیفہ اسکی کنیت ابو حسان ہے اس سے سفیان ثوری و عبد الواحد بن زیاد نے روایت کی - ابن القطان نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ
افلت میں کچھ مضائقہ نہیں دیکھتا ہوں اور ابو حاتم نے کہا کہ وہ شیخ ہے - مع - اور بخاری نے کہا کہ اسنے جسرہ سے سنا ہے اور دارقطنی نے کہا کہ
وہ صالح ہے اور عجلی نے کہا کہ جسرہ تابعیہ ثقہ ہے - الفتح - اور مؤید اسکی روایت ابن ماجہ و طبرانی از حدیث ام سلمہ رض ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے بلند آواز سے فرمایا کہ مسجد حلال نہیں واسطے کسی جنب و حائض کے - ترمذی نے حدیث ابو سعید خدری رض سے روایت کی کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے علی کسی کو حلال نہیں کہ میرے و تیرے سوا اس مسجد سے جنابت کی حالت میں گذرے - قال حدیث
حسن غریب [illegible] سب دروازے مسجد کی طرف تھے کہ سب دروازے بند کرا دیے جیسا کہ حدیث

ابو داؤد مذکور انصدر مین صحیح ہو ولیکن حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا دروازہ چھوڑ دیا چنانچہ حدیث مین ہو کہ سدوا ہذہ الابواب
الا باب ابی بکر - یعنی یہ دروازے بند کرو سواے باب ابی بکر کے - یہ حدیث صحیح در صحاح مین مروی ہو اور دوسری حدیث مین
حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ایک خوخہ یعنی موکھلا کھلے رہنے کا حکم دیا تھا بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جا کر عذر کیا کہ
میرا دوسرا راستہ نہین نکلتا ہو چنانچہ روایت ترمذی اسی بنیاد پر ہو فافہم - م - و هو باطلاقه حجة على الشافعي في اباحة
الدخول على وجه العبور والمرور - یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہو جو انہون نے مباح کیا جنب
وحائض کا مسجد مین اسطرح کہ گذر جاوے نہ ٹھہرے - ف - اگر کہا جاوے کہ آیت مین ہو کہ ولا جنبا الا عابری سبیل حتی تغتسلوا -
اور نہ نماز سے قریب ہو جنب ہونے کی حالت مین مگر راہ سے گذرتے ہوئے یہانتک کہ تم غسل کرو - جواب یہ کہ کلام تو قولہ تعالی لا تقربوا
الصلوٰة الخ مین سے ہو پس نماز کے متعلق ہو اور تم جاے نماز سے متعلق کرتے ہو یہ صحیح نہین بلکہ عابری سبیل کے معنی مسافر مین اور یہ
معروف ہو کما فی قولہ علیہ السلام کن فی الدنیا کانک غریب او کعابری سبیل الحدیث - یعنی دنیا مین ایسے رہ گویا تو پردیسی ہو یا راہ
چلتا مسافر ہو - ابو بکر الرازی رح نے احکام القرآن مین کہا کہ عابری سبیل سے مراد مسافر ہونا علی و ابن عباس سے مروی ہو تو معنی
یہ کہ تم نماز سے قریب نہو جنابت مین اور جب کہ راہی مسافر ہو یعنی پانی نہ پاؤ تو یہ مسافر تیمم سے نماز پڑھینگے اور زجاج رح نے کہا
یعنی رہگیر مسافر ہو کیونکہ مسافر کو پانی نہیں ملتا تو تیمم سے پڑھے پس یہ مسافرون کے واسطے خاص ہو - زمخشری نے کہا کہ لا تقربوا
الصلوٰة مین ضرور نماز کے معنی لینے پڑینگے نہ مسجد کے بدلیل قولہ حتی تعلموا ما تقولون - تو پھر مسجد کے معنی جمع کرنا حقیقت و مجاز کا
ایک ہی لفظ کے استعمال مین لازم آویگا - پھر واضح ہو کہ شافعیہ کے یہان شرح الوجیز مین مذکور ہو کہ حائض کے مسجد سے عبور کرنے
و راہ سے گذر جانے مین دو صورتین ہین اگر اسکو خوف ہو کہ خون کی تیزی یا بندش مضبوط نہونے سے مسجد اس نجاست سے
آلودہ ہو جائیگی تو اسکو مسجد مین عبور روا نہین ہو اور یہی مستحاضہ عورت کا اور جسکو پیشاب جاری رہنے کی بیماری ہو اسکا بھی
حکم ہو اور اگر مسجد کی آلودگی سے امن ہو تو دو صورتین ہین ایک یہ کہ نہین جائز ہو بوجہ اطلاق حدیث کے اور دوم یہ کہ جائز ہو
اور یہی اصح ہو - مع - مترجم کہتا ہو کہ حائض کے مسجد جانے سے ممانعت ہونا صحاح کی احادیث سے بہت ظاہر ہو چنانچہ صحیح کی حدیث
مین ہو کہ ام المومنین عائشہ رضہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کا بوریا مانگا تو آپ نے عرض کیا کہ مین حائض ہون آپ نے
فرمایا کہ حیضہ تیرے ہاتھ مین نہین ہو - پس اگر جواز مرور ہوتا تو سوال و جواب دونون مین حاجت نہوتی کیونکہ جواب تو یہی کہ باہر سے
ہاتھ بڑھا کر اٹھا لاؤ - م - مبسوط مین ہو کہ ایک مسافر کو جنابت ہو اور پانی کہین نہین صرف ایک مسجد مین چشمہ ہو تو وہ مسجد مین جانیکے
واسطے تیمم کرے کیونکہ جنابت اسکو تیمم مین جانے سے مانع ہو خواہ اسکا قصد ٹھہرنے کا ہو یا نہو - نہایہ - صحیح بخاری مین ابوہریرہ رضہ سے
روایت ہو کہ نماز قائم کی گئی اور صفین برابر کی گئین پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرف نکلے جب آپ مصلی پر قائم ہولے تو
یاد کیا کہ جنب ہین پس ہم لوگون سے فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر واپس ہو کر غسل فرمایا اور ہماری طرف نکل کر ایسی حالت سے تشریف
لائے کہ آپ کے سر مبارک سے پانی ٹپکتا تھا پس ہم لوگون نے آپ کے ساتھ نماز پڑھی - ابن بطال رح نے کہا کہ یہ حدیث برخلاف
قول ابی حنیفہ رح دلالت کرتی ہو - عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث مسجد سے خارج ہونے مین وارد ہو نہ داخل ہونے مین - اور شاید آپ
تیمم کر کے باہر آئے ہون - مع - مین کہتا ہون کہ اول مین حدیث علی کرم اللہ وجہہ گزر چکی کہ آپ نے اپنے واسطے و حضرت علی رضہ
کے واسطے استثنا فرمایا ہو پس کوئی اعتراض وارد نہین ہوتا - م - سعید بن منصور نے اسانید صحیحہ سے آثار صحابہ رضہ روایت کیے
کہ وے مسجد مین بعد وضو کرنے کے جنب بیٹھتے تھے - عینی رح نے کہا کہ یہ منقول نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہوا اور آپنے
انکو اجازت دی - مین کہتا ہون کہ اولی جواب یہ کہ آثار مین یہ مذکور نہین کہ انکو نہانے کی قدرت تھی ورنہ تیمم انکے واسطے طہارت
تھا اور اصحاب صفہ بلکہ اکثرون کے لیے ابتدا مین پانی نادر تھا پس ان آثار مبہم مجمل مین کچھ حجت نہین ہو - م - جسکے بدن پر نجاست

لگی ہو مسجد مین بنجاوے اور رہنج نکالنے کو باہر نکلجاوے یہی اصح ہر اور احتلام مسجد مین ہو تو تیمم سے باہر نکلے اگر خوف درندہ وغیرہ کا
ہو تو وہین ٹھہرنے کے لیے تیمم واجب ہر سط۔ حکم سوم۔ ولا تطوف بالبیت۔ اور خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے۔ ف۔ اگرچہ مسجد سے
خارج طواف ہو کفایہ۔ اور اگرچہ حیض داخل ہوتے وقت نہو اور بعد داخل ہونے یا طواف شروع کرنے کے عارض ہوا ہو۔ د۔ اور اگر
طواف کرلیا تو عاصیہ ہوگی اِسپر جرم ہر ولیکن احرام سے باہر ہوجائیگی جیسے طواف زیارت اور اسپر بدنہ ہر جیسے طواف جنب الفتح۔
لان الطواف فی المسجد۔ اِسوجہ سے طواف مسجد الحرام مین واقع ہوتا ہر۔ ف۔ اولی یہ کہ یون بھی کہا جاوے اور اسوجہ سے
بھی کہ طواف مین طہارت واجب ہر حتی کہ اگر وہان مسجد نہوتی تو بھی حائضہ پر طواف حرام ہوتا۔ الفتح۔ حکم چہارم۔ ولا یاتیہا زوجہا
اور نہ آوے اُسکے پاس اُسکا شوہر۔ ف۔ یعنی اُسکے ساتھ جماع نہ کرے۔ لقولہ تعالی ولا تقربوہن حتی یطہرن۔ بدلیل قولہ تعالی
اور مت قربت کرو حیض والیون کے ساتھ یہانتک کہ وے پاک ہوجاوین ف۔ اور اگر حلال کر کے حائضہ سے وطی کی تو کافر ہوا
اور اِسی پر اعتماد ہر۔ ت۔ الفتح وع۔ اور اِسی قول پر بہتون نے جزم کیا اور یہی حکم اِسکا جو مقعد مین وطی کو حلال کرلے۔ المجتبی۔ اور
کہا گیا کہ دونون مسئلون مین اکفار نہین ہر اور یہی صحیح ہر خلاصہ۔ د۔ اور اگر حرمت جانکر اسنے یہ فعل کیا تو کبیرہ گناہ کیا اسپر توبہ واجب
ہر۔ ف۔ یعنی اِسی توبہ و استغفار سے یہ گناہ معاف ہونے کی امید ہر یہی قول ایک جماعت تابعین و مالک و جدید قول شافعی و ایک
روایت مین احمد کا ہر۔ اور خطابی رح نے لکھا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہر ع۔ اور صدقہ دیدے ایک دینار یا نصف دینار بطور استحباب چنانچہ
یہ محیط سرخسی مین مذکور ہر اور مصرف اِسکا مانند زکوۃ ہر۔ د۔ اور کہا گیا کہ ایک دینار اِسوقت کہ اول حیض مین وطی کی ہو اور نصف دینار
جبکہ آخر حیض مین ہو۔ ع۔ چنانچہ ابن عباس رضہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو کوئی اپنی جورو سے وطی کرے اس
حالت مین کہ وہ حائضہ ہر تو چاہیے کہ صدقہ دے ایک دینار یا نصف دینار۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ وصححہ الحاکم وابن القطان
وحسنہ احمد بروایتہ عبد الحمید کما رواہ ابو داؤد اور ایک روایت مین جب سرخ ہو ابتداء ہو تو دینار اور اگر زرد و آخر ہو نصف دینار ہر بیہقی
اگر کہا جاوے کہ پھر کیا یہ کفارہ واجب ہر۔ مین کہتا ہون کہ نہین بلکہ استحباب پر محمول ہوگا جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہر
کہ جو کوئی بغیر عذر کے جمعہ چھوڑے تو چاہیے کہ صدقہ کرے ایک دینار پھر اگر نہ پاوے تو نصف دینار۔ رواہ ابو داؤد والنسائی
وابن ماجہ واحمد۔ اور دلیل استحباب یہ ہر کہ دینار و نصف دینار مین اختیار دیا گیا حالانکہ ایک ہی جنس کی قلیل و کثیر مین اختیار نہین
ہوتا۔ مع۔ اِسمین تردد ہر کہ شاید ایک دینار وقت قدرت ہو اور عدم قدرت مین نصف دینار ہو م۔ ولیکن روایت ہر کہ حضرت
ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اِس بارہ مین فقط استغفار کا حکم دیا اور یہ کہ آئندہ ایسا نہ کرے۔ مع۔ عورت پر بھی صدقہ ہر یا نہین
تو ظاہر یہ کہ نہین کما فی الضیاء۔ د۔ یہ تو استحلال عمد ہر۔ اگر بھولے سے یا حرمت نہ جانی یا حائضہ ہونا نہ جانا ہو تو اسپر کچھ واجب نہین
ہر۔ مع۔ اور اگر عورت نے کہا کہ مین حائضہ ہون اور شوہر نے اُسکو جھوٹا کیا اور وطی کی تو یہ جان بوجھکر عمداً ہر کیونکہ اِسکا جھوٹا
کرنا کچھ کار آمد نہین بلکہ اُس عورت کے خبر دینے سے حرام ہونا ثبوت ہوجائیگا المحیط ف۔ اب رہا سواے جماع کے دیگر استمتاع
مانند بوسہ و مساس وغیرہ کے تو مذہب ابو حنیفہ و ابو یوسف و شافعی و مالک یہ ہر کہ ناف و گھٹنے کے درمیان مرد پر حرام ہر
اور حدیث مین جو آیا کہ ما تحت ازار کی استمتاع نہ لے اِس سے یہی مراد ہر۔ ع۔ پس یہ ممنوع ہر اگرچہ بلا شہوت ہو۔ د۔ اور بغوی رح نے
کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہر ع۔ اور مذہب محمد بن الحسن و احمد کا یہ ہر کہ سواے فرج کے باقی جسم مرد پر حرام نہین ہر بدلیل اسکے جو سواے
امام بخاری کے بقیہ جماعت نے روایت کی کہ یہود جب اُنمین سے کوئی عورت حائضہ ہوتی تو نہ اُسکے ساتھ کھاتے اور نہ ایک کوٹھری
مین اُسکو ساتھ رکھتے پس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تو اللہ تعالی نے نازل فرمایا۔ ویسئلونک
عن المحیض الآیات۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم سب باتین کرو سواے نکاح کے اور دوسری روایت مین ہر سواے
جماع کے۔ رواہ الجماعۃ اور معنی نکاح کے لغت مین جماع ہین۔ اور شیخین کی دلیل وہ ہر جو عبد اللہ بن سعد سے روایت ہر کہ مین نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مجھے میری جورو سے کیا حلال ہے جب وہ حائضہ ہو فرمایا کہ تیرے واسطے مافوق الازار ہے یعنی
جو ازار سے اوپر ہے۔ اسکو ابوداؤد نے روایت کر کے سکوت کیا تو یہ حدیث حجت ہے بعض نے اس حدیث کو حسن کہا ولیکن ابوزرعہ
عراقی نے شرح سنن ابوداؤد میں تصریح کی کہ یہ حدیث صحیح ہونا چاہیے یعنی بمطابق رجال اسناد کے پس ثابت ہوا کہ صحیح ہے اور اس صورت
میں یہ حدیث معارض ہوگی اس روایت کی کہ جو امام محمد رح کی حجت ہے جسکو امام مسلم نے روایت کیا۔ ف۔ اور نیز شیخین کی دلیل
حدیث عائشہ رضہ ہے کہ ہم میں سے جب کوئی حائضہ ہوتی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے بدن ملانا چاہتے تو اسکو
حکم کرتے پس وہ ازار خوب کس لیتی پھر اُس سے اختلاط کرتے رواہ البخاری ومسلم۔ اور اسی کے مانند حدیث ام المومنین میمونہ رضہ
ہے وہ بھی روایت صحیحین ہے۔ اور مراد حدیث مذکور مسلم میں یہ کہ بوسہ و چہرہ چھونا و مانند اسکے امور ہیں۔ مع۔ اور اگر معارضہ مانا جاوے
تو بھی ترجیح حدیث ابوداؤد کو ہے کیونکہ یہ منع کرتی ہے اور حدیث مسلم میں اباحت ہے تو احتیاط کے مقام پر ممانعت کو ترجیح ہے ولیکن سروجی
نے قول امام محمد کو ترجیح دی باین طور کہ ہماری حدیث سے تو مطلب مفہوم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک منطوق ہے جس میں مراد ہوتی ہے
مگر یہ ترجیح کا بیان غلط ہے۔ مف۔ پھر ابن الہمام نے اپنی حدیث کے بھی منطوق ہونے میں طول کلام کیا اور اسکو زیادہ مفید ثابت کیا
اور مافوق الازار اسکا منطوق نکالا اور تائید کی کہ حدیث ام المومنین عائشہ و میمونہ جو صحیحین میں مذکور ہیں آپ کا خود فعل و بیان ہیں
اور حق واللہ تعالیٰ اعلم وہی بات ہے جو سروجی رح نے بیان فرمائی کہ حدیث امام محمد منطوق ہے لیکن یہ بات البتہ رہی کہ آیا منطوق سے
یہاں ترجیح کامل ہوگی یا نہیں اور اسمیں تمام کلام طول چاہتا ہے اور حاصل یہی نکلتا ہے کہ ترجیح قول شیخین رح کو ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔
مرد کو اختیار ہے کہ اسکا بوسہ لے اور ساتھ لٹادے اور سوائے ناف و گھٹنے کے درمیانی جسم کے باقی اُسکے بدن سے نفع اٹھاوے السراج
ولیس للحائض والجنب والنفساء قراءۃ القرآن۔ اور نہیں روا ہے حائض کو اور جنب کو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور زچہ کو قرآن پڑھنا
ف۔ خواہ پوری آیت ہو یا کم ہو یہی کرخی کی روایت اور اسی کی تصحیح اکثر کتابوں میں مذکور ہے البحر۔ یہی اصح ہے الجوہرہ۔ اور یہ اُسوقت
کہ پڑھنے میں تلاوت قرآن کا قصد ہو اور اگر تعریف کے طور پر یا شکریہ کام شروع کرنے کے طور پر یا دعا کی نیت سے ہو تو مضائقہ نہیں الجوہرہ
یہی اصح ہے اور غایۃ البیان میں کہا کہ یہی مختار ہے ع۔ حائض و جنب کو دعائیں و جواب اذان و مانند اسکے روا ہے السراجیہ۔ ولیکن
امام مصنف رح نے باب الاذان میں افادہ فرمایا کہ اذکار پڑھنے میں وضو کر لینا مستحب ہے۔ ف۔ اور ظاہر الروایۃ میں قرأت قنوت مکروہ
نہیں ہے التبیین۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ التجنیس والظہیریہ۔ وف۔ اور اگر جنب نے اپنا منہ دھو ڈالا واسطے پڑھنے کے تو بھی اُسکو قرأت
حلال نہیں مبسوط السرخسی۔ اور یہی صحیح ہے السراج۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تقرأ الحائض والجنب شیئا من القرآن
بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ حائض و جنب قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں۔ ف۔ اس حدیث کو ترمذی و ابن ماجہ نے
روایت کیا اور یہ ضعیف ہے ولیکن سنن اربعہ میں حضرت علی رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی چیز قرأت قرآن
سے مانع نہ ہوتی سوائے جنابت کے۔ شافعی رح نے کہا کہ اہل حدیث اسکو ثابت نہیں کرتے۔ بیہقی نے کہا کہ اسکی وجہ یہ کہ اسکا مدار
عبد اللہ بن سلمہ پر ہے اور بڑھاپے میں انکی عقل منکر ہو گئی تھی اور شعبہ رح نے کہا کہ یہ بڑھاپے کی روایت ہے لیکن ان اقوال میں
تامل ہے کیونکہ ترمذی نے اس روایت کے بعد کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابن حبان و حاکم نے اسکی تصحیح کی اور بیہقی نے بسند صحیح
حضرت عمر رضہ سے روایت کی کہ انہوں نے جنب کے واسطے قرأت کو مکروہ رکھا۔ ف۔ حضرت علی رضہ نے مرفوع روایت کی کہ آپ نے
وضو کر کے کچھ قرآن پڑھا پھر فرمایا کہ یہ اسکے واسطے جو جنب نہو اور جو جنب ہو وہ قرآن نہ پڑھے اور نہ ایک آیت پڑھے۔ رواہ
ابو یعلی الموصلی۔ ہیثمی رح نے کہا کہ اسکے سب راوی ثقہ ہیں۔ اور یہ حدیث حضرت علی رضہ پر موقوف بھی مروی ہے۔ جیسا کہ امام احمد
و طحاوی نے روایت کیا اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ قرآن پڑھو جب تک کہ تم کو جنابت نہ پہنچے اور اگر کسی کو جنابت
پہنچے تو وہ نہ پڑھے اور نہ ایک حرف پڑھے۔ بالجملہ اس بارہ میں اخبار و آثار بہت ہیں تیسیر الاصول و عینی و فتح الباری وغیرہ میں

مذکور ہین اور اسیقدر رکفایت ہی۔ واضح ہو کہ امام مالک سے مروی ہی کہ اُنھون نے جنب وحائض مین فرق کیا اسطرح کہ جنب کو طہارت حاصل کرنیکی قدرت ہی تو قبل طہارت اسکو ممنوع ہی اور حائض معذور ہی تو اسکو اختیار ہی اور اسی کے مانند سعید بن المسیب وحماد بن ابی سلیمان سے مروی ہی اور یہ فرق خلاف نص ہی لہٰذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ وھو حجۃ علی مالک فی الحائض۔ اور یہ حدیث حجت ہی امام مالک پر دربارہ حائض کے۔ ف۔ جسکو معذور سمجھکر اسکی قراءت جائز جانتے ہین حالانکہ صریح نص سے خلاف ہی گریہی کہا جائے ہی کہ نص اُنکو ایسی اسناد سے نہ پہونچی کہ ثبوت ہو واللہ اعلم۔ وھو باطلاقہ یتناول مادون الآیۃ۔ اور یہ نص بوجہ اپنے اطلاق کے شامل ہی آیت سے کم کو۔ ف۔ یعنی کچھ بھی نہ پڑھے خواہ آیت ہو یا کم ہو۔ فیکون حجۃ علی الطحاوی فی اباحتہ۔ تو یہ نص حجت ہوئی طحاوی رح پر جو آیت سے کم کو پڑھنا جائز کہتے ہین۔ ف۔ بلکہ بعض روایات نص مذکور مین حرف واحد تک منصوص ہی پس نص مذکورہ مصنف تو اطلاق کی دلالت سے آیت سے کم کو مانع ہی اور دارقطنی کی روایت خود منطوق ہی کہ ایک حرف نہ پڑھے لہٰذا جوہرہ نیرہ وغیرہ مین لکھا کہ پوری آیت اور اس سے کم دونون ممانعت مین برابر ہین کہ حائض وجنب ونفساء کو اسکا پڑھنا حرام ہی ولیکن خلاصہ مین مذکور ہی کہ حرام نہین پڑھنا چھوٹی آیت کا جو بول چال مین زبان پر جاری ہو جاتی ہی جیسے قولہ تعالیٰ ثم نظر اور جیسے قولہ ولم یولد اور رہا پڑھنا آیت سے کم کا جیسے بسم اللہ اور الحمد للہ اگر اس سے قراءۃ القرآن کا قصد ہو تو مکروہ ہی اور اگر قصد شکر نعمت وثناء باری تعالیٰ ہو تو مکروہ نہین ہی اور ہجے کرنا وقنوت پڑھنا مکروہ نہین ہی تمام ہوا قول خلاصہ اور قنوت مین یہی ظاہر مذہب و اسی پر فتویٰ ہی الفتح۔ واضح ہو کہ آیت سے کم جائز ہونا اصل قول طحاوی نہین بلکہ مختار ہی چنانچہ نجم الدین زاہدی نے ذکر کیا کہ ابن سماعہ نے ابوحنیفہ رح سے روایت کی کہ آیت سے کم جائز ہی اور ذکر کیا کہ اکثر مشائخ اسی قول پر ہین الفتح۔ اور فقیہ ابوالیث نے عیون مین کہا کہ آیت سے کم جائز ہی اور غایۃ البیان مین کہا کہ یہی مختار ہی ع۔ اور اسکی وجہ یہ ہی کہ آیت سے کم پڑھنے مین وہ قاری نہین شمار ہوتا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ پس جیسے آیت سے کم پڑھنے مین اس حکم کی تعمیل نہین ٹھہری حتی کہ نماز اسقدر سے صحیح نہوئی تو اسی طرح وہ قاری شمار نہو پس جنب وحائض پر اسقدر پڑھنا جو آیت سے کم ہی حرام بھی نہوا۔ اور مشائخ نے کہا کہ اگر پڑھانے والی عورت حائضہ ہوتی تو وہ ایک ایک کلمہ کرکے پڑھا دے اسطرح کہ ہر دو کلمہ کے درمیان ٹھہر جاوے اور اسکو قرآن کے ہجے کرنا مکروہ نہین ہین المحیط۔ اور طحاوی رح کے قول پر نصف نصف آیت کرکے پڑھا دے الفتح۔ حائض وجنب کو توریت وانجیل وزبور کی قراءت بھی مکروہ ہی التبیین۔ بعض نے قید لگائی کہ یہ کتابین ایسی ہون کہ انین تحریف نہین ہوئی ہی اور یہ غلط ہی بلکہ صحیح یہ کہ مطلقاً انکی قراءت جنب وحائض کو ممنوع ہی بوجہ اسکے کہ تحریف کے سواے کلمات تو اسکی زبان پر قراءت ہونگے اور یہ جائز نہین ہی اور یہی حال اُنکے چھونے کے مسئلہ مین ہی۔ ہان یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ ہمارے زمانہ مین توریت وزبور وانجیل سب مفقود ہین اور اُنکے ترجمے البتہ مختلف زبانون مین تحریف کے ساتھ ہین جنکے چند نسخون کے مقابلہ مین کئی لاکھ غلطیان برآمد ہوئین۔ اگر ترجمہ بھی ہوتا تو اسکے واسطے یہ حکم نہین ہی یہ صرف قرآن مجید و اسکے ترجمہ کے ساتھ خاص ہی۔ بالجملہ قرآن پڑھنے کا حکم یہ کہ محدث کو بغیر چھونے کے حفظ وغیرہ سے جائز ہی اور حائض وجنب ونفساء کو نہین جائز ہی اب قرآن چھونے کا حکم بیان فرمایا بقولہ۔ ولیس لھم۔ اور نہین روا ہی حائض وجنب ونفساء کو۔ ف۔ اور محدث کو بھی۔ مس المصحف۔ چھونا مصحف مجید کا۔ ف۔ اور اگر فارسی مین مکتوب ہو تو بھی امام رح کے نزدیک مکروہ تحریمی اور صحیح قول پر صاحبین کے نزدیک بھی مکروہ تحریمی ہی الخلاصہ۔ الا بغلافہ۔ مگر اسکے غلاف کے ساتھ مکروہ نہین۔ ف۔ لیکن غلاف وہ ہی جو علٰحدہ ہو جیسے جزدان وغیرہ چولی۔ ولا اخذ درھم فیہ سورۃ من القرآن۔ اور نہین روا ہی ان لوگون یعنی حائض و اُسکے ساتھیون کو لینا ایسے درم کا جسمین قرآن سے کوئی سورہ ہو۔ ف۔ یعنی آیت ہو ع۔ اور یون ہی ایسی تختی یا ورق کا اُٹھانا وغیرہ جسمین کوئی آیت یا سورہ ہو مکروہ ہی۔ ت د۔ ولیکن جوہرہ نیرہ مین قید لگائی کہ مکروہ جب ہی کہ آیت پوری ہو۔ الا بصرتہ مگر ہمیانی ودرم کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایسا درم اگر ہمیانی مین ہو تو ہمیانی کو چھونا یا اسکا اٹھانا مکروہ نہین ہی ولیکن ورق مکتوب

یا تختہ مین ضرور ہے کہ ایسی چیز کے اندر ہو جو اس سے علٰحدہ ہے اُسکے ساتھ چسپان نہو - وکذا المحدث لایمس المصحف الا بغلافہ -
اور یونہی بے وضو آدمی بھی مصحف قرآن نہ چھووے مگر اُسکے غلاف کے ساتھ - لقولہ علیہ السلام لایمس القرآن الا طاہر
بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہ چھووے قرآن کو مگر طاہر یعنی پاک - ف - یہ حدیث پانچ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے ازانجملہ
نسائی نے سنن مین وابوداؤد نے مراسیل مین وابن حبان وحاکم نے وطبرانی ودارقطنی وبیہقی وامام احمد واسحٰق بن راہویہ نے عمرو بن حزم
رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی - اور اسناد صحیح اور بعض طرق سے مرسل صحیح ہے - ازانجملہ طبرانی ودارقطنی وبیہقی نے ابن عمر رضی اللہ عنہما
سے - ازانجملہ حاکم وطبرانی ودارقطنی وبیہقی نے حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھسے فرمایا کہ مت چھونا قرآن کو مگر اس حالت مین
کہ تو پاک ہو - حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے - ازانجملہ طبرانی نے عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی - اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا - انہ لقرآن کریم فی کتاب مکنون لایمسہ الا المطہرون - یہ آیت ظاہری دلیل ممانعت کہ بدون طہارت کے قرآن نہ چھووے تو
اس سے امام مصنف نے کیون استدلال نہ کیا - جواب دیا گیا کہ بعض علماء نے اسکے یہ معنی بیان کیے کہ مطہرون ملائکہ کرام برر ہیں تو احتمال
سے استدلال نہ کیا - مین کہتا ہون کہ یہ احتمال ضعیف ہے کیونکہ ملائکہ سب مطہرون ہین پھر بعض کی تخصیص خلاف اصل ہے مع - بلکہ مقصود یہ کہ
حاملان قرآن جو وحی لاتے ہین ظاہر وباطن پاکیزہ ہین وہ شیاطین وغیرہ نہین ہین پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت ووحی برحق ہے
وعلی ہذا احتمال مین کچھ شک نہین - ولہذا کہا گیا کہ بغیر طہارت کے مصحف چھونا قطعی حرام نہین بلکہ عملی حرام ہے اور یہی صحیح ہے - م - ثم الحدث
والجنابۃ حلا الید فیستویان فی حکم المس - پھر واضح ہو کہ حدث یعنی بے وضو ہونے کی کیفیت اور جنابت دونون نے ہاتھ مین
حلول کیا تو قرآن چھونے کے حکم مین دونون برابر ہین - ف - ہر چند کہ حدث وجنابت مین کمی وبیشی ہے مگر ہاتھ کا دھونا دونون مین یکسان
واجب ہے - والجنابۃ حلت الفم دون الحدث فیفترقان فی حکم القراءۃ - اور فقط جنابت نے منھ مین بھی حلول کیا نہ حدث نے تو
قرآن پڑھنے کے حکم مین دونون مین فرق ہو گیا - ف - حتی کہ حدث والے کو قرآن پڑھنا بغیر چھوئے جائز ہے کیونکہ وضو مین منھ کے
اندر دھونا فرض نہین ہے پس حدث نے وہان حلول نہین کیا تھا اور جنب کو قرآن پڑھنا بھی منع ہے کیونکہ جنابت مین کلی کرنا مفروض ہے
تو جنابت نے منھ مین بھی حلول کیا - یہی حال حائض ونفساء کا ہے - م - اصح یہ کہ چھونا مکروہ ہے ہ - ہان مصنف رح کے کلام سے افادہ ہوا
کہ جنب وحائض وغیرہ کو قرآن پر نظر کرنا روا ہے الجوہرہ - کیونکہ ممانعت کی کوئی دلیل نہین اور جنابت نے آنکھ کے اندر حلول نہین کیا
اور فتح القدیر مین اُسکی تصریح کر دی ہے - م - مصحف کے کنارے وحاشیہ اور درمیانی سپیدی جہان کتابت نہین اُسکو چھونا صحیح قول
مین ممنوع ہے التبیین - وغلافہ مایکون متجافیا عنہ دون ماہو متصل بہ کالجلد المشرز - اور غلاف جسکے ساتھ چھونا روا ہے وہ جو نا
جو مصحف سے جدا ہو نہ وہ کہ جو اسکے ساتھ متصل ہو جیسے جلد مشرز - ف - یعنی شیرازہ بندھی ہوئی اور مصحف مشرز وہ کہ اسکے اجزا
باہم مضموم اور کنارے ملے ہون اور اگر کنارے نہ ملے ہون تو وہ مشرش ہے رد وشین ہے مع - حاصل یہ کہ جلد کی طرح سے مشرز نہو بلکہ علٰحدہ ہو
سے غلاف ہو - ہو الصحیح - یہی قول صحیح ہے - ف - اور اسی پر فتوی ہے الجوہرہ - ویکرہ مسہ بالکم - اور آستین سے مصحف کا چھونا مکروہ
ہے - ف - یعنی مکروہ تحریمی ہے لہذا فتاوی مین کہا کہ جائز نہین ہے الفتح - ہو الصحیح لانہ تابع لہ - یہی صحیح ہے کیونکہ آستین اسکے تابع ہے
ف - یہی قول احوط ہے - و - اور جنب وحائض وزچہ اور محدث کو روا نہین کہ مصحف کو ایسے کپڑے سے چھووین جسکو وے پہنے ہین -
التبیین - اور محیط مین ہے کہ عامہ مشائخ کے نزدیک آستین سے چھونا مکروہ نہین ہے ع - اور تنویر مین اسی کو اختیار کیا لیکن صحیح وہی جو امام مصنف رح
نے ذکر کیا - اور یہ قرآن مجید کے حق مین ہے - بخلاف کتب الشریعۃ لاہلہا حیث یرخص فی مسہا بالکم لان فیہ ضرورۃ - بخلاف
شرعی کتابون کے جو اپنے لائق والون کے پاس ہین کہ ان لوگون کو آستین سے اُنکے چھونے کی اجازت ہے کیونکہ اسمین ضرورت ہے
ف - اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور ذخیرہ مین ہے کہ بلا خلاف جائز ہے اور کہا کہ بدون آستین کے ہاتھ سے چھونا کتب فقہ وتفسیر
وحدیث کا مکروہ ہے کیونکہ وہ آیات قرآنی سے خالی نہین ہوتی ہین ع - یہ تعلیل تو مقتضی ہے کہ کتب صرف ونحو ومعانی وبیان کی شروح کا

چھونا بھی ممنوع ہے کیونکہ آیات سے خالی نہیں ہیں۔ تف۔ رومال گردن پر اوڑھے ہے اس سے محدث یا جنب کو چھونا روا ہے یا نہیں۔ ابن الہمام
نے کہا مجھسے پوچھا تو مین نے کہا کہ مجھے اسکا جزئیہ منقول نہیں معلوم اور ظاہر یہ ہوتا ہے کہ اگر اسنے کونا سے چھوا پس اگر یہ کونا اسکی حرکت
سے ہلتا ہو تو جائز نہونا چاہیے اور اگر نہ ہلتا ہو جائز ہونا چاہیے۔ الخ۔ مف۔ کافر کو قرآن چھونے سے روکا جاوے اگرچہ وہ غسل کرے
ایضاح ع۔ جنب و حائض کو ایسی کتاب لکھنا مکروہ ہے جسکی بعض سطور مین آیت قرآن ہو اگرچہ وے اسکو نہ پڑھین الذخیرہ۔ محدث کو
قرآن لکھنا امام محمد کے نزدیک مکروہ ہے یہی قول مجاہد و شعبی و ابن المبارک کا ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور کہا کہ مکروہ ہے اگرچہ
صحیفہ زمین پر ہو اور اگرچہ آیت کم لکھے اور مشائخ بخارا نے اسی کو لیا۔ کما فی الذخیرہ۔ اور تاج الشریعہ نے کہا کہ اسی پر فتوی ہے اور امام ابو یوسف
سے روایت کہ لکھنے مین اس شرط سے مضائقہ نہیں کہ صحیفہ زمین پر ہو۔ اسکو محیط مین ذکر کیا ہے ع۔ اسکو قدوری نے ذکر کیا اور یہ قول
قیاس مین زیادہ موزون و اقیس ہے کیونکہ جب صحیفہ زمین پر ہوا تو اسکا چھونا قلم سے ہوا اور قلم ایک جدا چیز ہے تو گویا علیحدہ کپڑے سے چھوا
ہان اگر ہاتھ لگے تو البتہ ممنوع ہے۔ الفتح۔ اور چھونا اسکا جسمین اللہ تعالی کا ذکر ہے سوائے قرآن کے تو ہمارے عامہ مشائخ نے اسکو مطلق
رکھا ہے النہایہ ہ۔ اذکار کے چھونے مین بعض نے مضائقہ نجانا اور عامہ مشائخ کے نزدیک اولی یہ کہ بدون حائل کے نہ چھووے تبع۔
یہ روایت صحیح نہیں بلکہ اصح یہ کہ مکروہ تحریمی ہے کما مر من الفتح۔ قرآن کا اور اللہ تعالی کے نامون کا درم و دینار و محراب و دیوارون و
بچھونون و اسکے مانند پر لکھنا مکروہ ہے۔ پیخانہ و غسل خانہ و حمام مین قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور امام محمد کے نزدیک حمام مین مضائقہ نہیں
کیونکہ آب مستعمل انکے نزدیک پاک ہے الفتح۔ مین کہتا ہون کہ اگر ممانعت کی یہی وجہ ہے تو فتوی آب مستعمل کی طہارت پر ہے پھر بقول مفتی
بہ حمام مین قرأت مکروہ نہونا چاہیے اور اگر کہا جاوے کہ وہان جنابت کی نجاست وغیرہ بھی دور کیجاتی ہے تو بوجہ نجاست کے مکروہ
ہے تو اسمین اتفاق ہونا چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اگر قرآن مجید یا حدیث وغیرہ سے تعویذ ایسے غلاف مین ہو جو تعویذ سے علیحدہ
ہے تو اسکے ساتھ پیخانہ مین جانا مکروہ نہیں ہے لیکن ایسے امور سے احتراز کرنا افضل ہے ف۔ ولا باس بدفع المصحف الی الصبیان
اور اطفال کو مصحف دینے مین کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وے حدث کے ساتھ ہون السراج۔ لان فی المنع تضییع حفظ القرآن
کیونکہ روکنے مین تو حفظ قرآن کو کھو دینا ہوگا۔ ف۔ اگر بالغ آدمی یہ خیال کرکے نہ دے کہ یہ تو اطفال ہین مگر مجھے انکو نہ دینا چاہیے
تا وقتیکہ طہارت نہ کرین جیسے شراب پلانا و حریر و سونا پہنانا نہ چاہیے حتی کہ بعض مشائخ نے اسی خیال پر منع کا حکم دیا۔ وفی الامر
بالتطہیر حرج بہم۔ اور اطفال کو ہر وقت طہارت کا حکم دینے مین انکے حق مین مشقت شدید ہے۔ ف۔ اور اللہ تعالی نے مشقت اپنے
کرم سے دور کردی ہے تو انپر طہارت لازم نہیں رہی۔ بالغ بھی گنہگار نہیں ہوگا کیونکہ قرآن کا حفظ کھو دینا اسکو روا نہیں ہے۔ بر خلاف
شراب و حریر وغیرہ کے کہ وہ بلا ضرورت ہے۔ وہذا ہو الصحیح۔ اور یہی حکم اطفال کے بارہ مین صحیح ہے۔ ف۔ اس سے فائدہ نکلا کہ
اطفال کا وضو صحیح ہوتا ہے اور یہی اصح ہے حتی کہ اسپر والدین کو ثواب ملتا ہے۔ رہا بیان وطی تو امام مصنف رح نے لکھا۔ واذا انقطع
دم الحیض لاقل من عشرۃ ایام لم یحل وطیہا حتی تغتسل۔ اور جب منقطع ہوا خون حیض کا دس روز سے کم پر یعنی بطور عادت
کے تو اس عورت کے ساتھ وطی حلال نہیں ہے یہانتک کہ وہ غسل کرلے۔ لان الدم یدر تارۃ۔ کیونکہ خون کبھی درور کرتا ہے۔ وینقطع
اخری۔ اور کبھی منقطع ہوتا ہے۔ ف۔ تو دس تک مین احتمال ہے کہ یہ وقت حیض کا ایسا ہو کہ خون کا ادرار اسمین نہیں ہے جیسے
یہ احتمال ہے کہ یہ وقت طہر کا ہو۔ فلا بد من الاغتسال لیترجح جانب الانقطاع۔ تو غسل کرلینا ضرور ہوا تاکہ جانب انقطاع کو ترجیح
ہو جاوے۔ ف۔ پس یہ احتمال مرجح ٹھہرے کہ یہ انقطاع کامل ہے پس طہر ہوا اور اسوقت وطی روا ہے اور اگر غسل نہو تو بمنزلہ غسل
کے پایا جاوے چنانچہ فرمایا۔ ولو لم تغتسل ومضی علیہا ادنی وقت الصلوۃ۔ اور اگر عورت نے غسل نہ کیا اور اسپر کمتر وقت
نماز کا گذر گیا۔ ف۔ یعنی آخر وقت نماز جسکے بعد وقت نہیں ہے۔ بقدر ان تقدر علی الاغتسال والتحریمۃ حل وطیہا۔
بقدر اسکے کہ عورت اسمین غسل کرکے تحریمہ باندھ سکتی تھی تو وطی حلال ہوگئی۔ ف۔ کیونکہ غسل کرنے کا وقت اسی مین سے شمار ہے

اور بعض نے کہا کہ کپڑا پہننا ضرورت نہیں بلکہ بس اتنا ہی داخل ہے اور صرف نماز میں سے اسی قدر ضرور ہے کہ تحریمہ باندھ سکے اگرچہ پورا
نماز کا ادا نہ کر سکے تو اس سے بھی وطی حلال ہو جائیگی کیونکہ یہ غسل حکمی ہے۔ لان الصلوٰۃ صارت دینا فی ذمتہا فطہرت حکما
کیونکہ نماز اسکے ذمہ قرضہ ہو گئی تو وہ حکم میں پاک ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ نماز بدون طہارت کے ذمہ نہیں ہوتی ہے پس حکماً وہ پاک
ہو گئی۔ وفی الدرایۃ کہ اگر وقت عید کے طاہرہ ہوئی تو اسپر وقت الظہر کا گذر جانا ضرور ہے کما فی السراج۔ اور روزہ کے واسطے قدر تحریمہ
شرط نہیں یہی اصح ہے۔ یعنی صرف نہانے و کپڑے پہننے کی شرط ہے اور یہ وقت البتہ دس سے کم میں حیض میں شمار ہے اور تحریمہ بہرحال حیض
حیض سے نہیں بلکہ طہارت میں سے ہے اور دس کے بعد غسل بھی طہارت سے ہے تو نماز کی قضا واجب ہونے کے لیے بعد دس کے صرف
تحریمہ بھر کا وقت چاہیے ہے نہ غسل کا تاکہ دس روز سے ایام بڑھ نہ جاویں۔ ولو کان انقطع الدم دون عادتہا فوق الثلٰث
لم یقربہا حتی تمضی عادتہا وان اغتسلت۔ اور اگر خون کا انقطاع ہوا اسکی عادت کے ایام سے کم میں لیکن تین روز سے زیادہ
میں تو عورت سے قربت نہ کرے اگرچہ غسل کرے یہانتک کہ اسکی عادت گذر جاوے۔ ف۔ پھر اگر عادت گذر گئی و خون نہ آیا تو
مثل مسئلہ سابق کے حکم ہو گیا۔ لان العود فی العادۃ غالب فکان الاحتیاط فی الاجتناب۔ کیونکہ عادت میں عود ہونا
اکثر ہوتا ہے تو احتیاط اسی میں کہ وطی سے اجتناب رکھے۔ ف۔ اور احتیاط ایسے مقام پر واجب ہے جہاں حرام میں پڑ جانے کا احتمال
ہو۔ وان انقطع الدم لعشرۃ ایام حل وطیہا قبل الغسل۔ اور اگر اسکا خون منقطع ہوا دس روز پر تو اسکے ساتھ وطی کرنا اسکے
نہانے سے پہلے حلال ہے۔ لان الحیض لامزید لہ علی العشرۃ الا انہ لایستحب قبل الاغتسال للنہی فی القراءۃ بالتشدید۔
کیونکہ حیض کے لیے زیادتی دس روز پر نہیں ہے تو بعد دس کے حیض نہ رہا لیکن اتنی بات ہے کہ غسل کر لینے سے پہلے وطی کرنا مستحب نہیں
بوجہ اس ممانعت کے جو قراءۃ بالتشدید میں وارد ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ فلا تقربوہن حتی یطّہرن۔ بتشدید طا دا۔ کیونکہ اسی تطہیر
پر مبالغہ طہارت ہوا حتی کہ یہ عورتیں خوب پاک ہو جاویں اور جواز دوسری قرأت بدون تشدید پر ہے یعنی پاک ہو جاویں اور ظاہر ہے
کہ دس روز پر پاک ہو گئیں تو دونوں قرأتوں کے موافق عمل ہو گیا کہ دس روز پر منقطع ہونے سے موافق قرأت بدون تشدید کے جواز
ہوا اور موافق قرأت تشدید کے غیر مستحب ہے۔ م۔ اگر نصرانیہ یا یہودیہ جورو ہے اور دس سے کم میں اسکا خون منقطع ہوا اور وقت اسقدر
کہ مسلمہ غسل کر سکے تو قبل غسل کرنے کے اس سے وطی روا ہے اور اگر اسکو طلاق دی ہو اور یہ تیسرا حیض ہو تو خون منقطع ہوتے ہی
رجعت کا اختیار نہ رہیگا اور وہ فوراً دوسرے شوہر سے نکاح کر سکتی ہے کیونکہ منقطع ہوتے ہی وہ حیض سے خارج ہو گئی اور اسپر غسل کرنا ادا
نہیں کیونکہ وہ شرائع کے ساتھ مخاطبہ نہیں ہے ولیکن مسلمان ہو کر قرآن نہ پڑھے جب تک غسل نہ کرے کیونکہ وہ بمنزلہ جنب کے ہے یہ مسئلہ
دلالت کرتا ہے کہ کافر اگر جنب ہو پھر مسلمان ہو تو اسپر غسل کرنا لازم ہے۔ مع۔ ابن الہمام رح نے مسائل مذکورہ متن کی شرح میں لکھا کہ حاصل
مقام یہ ہے کہ خون یا تو پورے دس پر منقطع ہوا یا کم پر پھر کم کی دو صورتیں یا تو عادت کاملہ پر منقطع ہوا یا اس سے بھی کم پر مگر تین روز سے
زائد میں پس اول صورت دس پر انقطاع سے بمجرد منقطع ہونے کے وطی حلال ہے اگرچہ غسل تک انتظار مستحب ہے اور تیسری صورت جبکہ
دس سے کم اور عادت سے کم میں منقطع ہوا ہے وطی روا نہیں اگرچہ وہ غسل کرے جب تک کہ اسکی عادت کے ایام نہ گذریں۔ اور دوسری
صورت کہ عادت پر منقطع ہوا تو اسمیں اگر غسل کر لے یا اسپر نماز کا وقت گذر جاوے یعنی نماز کا وقت نکل جاوے حتی کہ نماز اسکے ذمہ
قرضہ ہو جاوے تو حلال ہو گئی ورنہ نہیں۔ یہی تفصیل انقطاع نفاس میں ہے کہ اگر نفاس میں عورت کی کوئی عادت ہو اور خون اس
کم میں منقطع ہوا تو وطی نہیں جائز حتی کہ اسکی عادت بشرط گذر جاوے اور اگر عادت پر منقطع ہوا تو وہ وقت نکل جانے پر روا ہے
جسمیں طاہرہ ہوئی اور اگر پورے چالیس پر ہو تو مطلقاً حلال ہے۔ اور واضح ہو کہ ادنیٰ وقت نماز سے مراد وہ وقت ہے جو آخر کا جزو ہے کہ اس
جزو سے وقت نکل جانے تک اسقدر رہے کہ غسل کر کے تحریمہ کی نیت کر سکے اور یہ مراد نہیں کہ اگر اول وقت طاہر ہو تو اس سے اسقدر
گذر جاوے کہ اسمیں غسل و تحریمہ ممکن ہو کیونکہ اس سے وہ عرفاً پاک نہ ہوگی بدلیل اسکے کہ فقہاء نے یہ سبب بیان کیا کہ وہ نماز اسکے

ذمہ قرضہ ہوگئی اور یہ جب ہی کہ وقت نکل جاوے لہذا کافی مین یون کہا کہ یا نماز اُسکے ذمہ دین ہو جاوے بایں طور کہ اولی وقت نماز جو غسل
وتحریمہ کو کافی تھا گذر جاوے اِس صورت سے کہ وہ آخر وقت مین خون آنے سے پاک ہو۔ تجنیس مین ہی کہ ایک مسافرہ حیض سے پاک ہوئی اور
اُسنے پانی نہ ہونے سے تیمم کیا پھر پانی پایا تو شوہر کو اُس سے وطی جائز ہی لیکن وہ قرآن نہ پڑھے الفتح۔ خجندی رح نے فرمایا کہ یہی اصح ہی اسواسطے
کیونکہ جب اسنے تیمم کیا تو حیض سے نکل گئی پھر جب اِسنے پانی پایا تو اُسپر غسل واجب ہوا اور بمانند جنب کے ہوگئی۔ یہ قرآن کے حق مین ہی۔ الفتح۔
اور زاہدی نے نماز کے حق مین لکھا کہ جس عورت کو ابتدا مین حیض آیا اور دس سے کم مین منقطع ہوا یا عادت والی کا عادت سے کم مین منقطع ہوا
تو وہ غسل مین آخر وقت تک تاخیر کرے مگر اُسی قدر کہ نماز وقت مکروہ مین نہو جاوے ہ۔ اور اگر تین روز سے کم مین منقطع ہو تو آخر وقت تک
تاخیر کرے جب فوت کا خوف ہو تو فقط وضو کرکے نماز پڑھے۔ العدیہ م۔ اور خلاصہ مین ہی کہ جب عورت کا خون اسکے معروف عادت سے پہلے
منقطع ہو خواہ حیض ہو یا نفاس ہو تو جب نماز جاتی رہنے کا خوف ہو اُسوقت غسل کرے اور نماز پڑھے اور احتیاطاً اُسکا شوہر اُسکے ساتھ قربت
سے اجتناب کرے یہانتک کہ اُسکی عادت گذر جاوے لیکن وہ احتیاطاً روزہ رکھے۔ پس اگر یہ عدت کا تیسرا حیض ہو تو احتیاطاً رجعت منقطع
ہوگئی اور احتیاطاً وہ دوسرے شوہر سے بھی نکاح نہین کرسکتی۔ پھر اگر دوسرے سے نکاح کیا تو اگر ایام عشرہ مین خون نے عود نہ کیا تو جائز ہی
اور اگر خون نے عود کیا پس اگر دس کے اندر ہوا اور دس سے تجاوز نہ کیا ہو تو دوسرا نکاح فاسد ہوا۔ اور یہی استبراء مین ہی کہ جس جگہ استبراء
کرایا ہی وہ ایسی صورت مین احتیاطاً اجتناب کرے انتہی۔ یہ جو قید لگائی کہ دس سے تجاوز نہ کیا ہو اُسکا فائدہ یہ کہ اگر عود کیا اور دس سے
تجاوز کر گیا تو اصح قول پر نکاح ثانی فاسد نہوگا اور مراد یہ کہ جب عادت پوری ہونے کے بعد خون نے عود کیا اور دس کے اندر رہا اور
دس سے تجاوز نہ کیا تو دوسرا نکاح فاسد ہی کیونکہ جب عادت کے بعد دس کے اندر خون آیا تو اور دس ہی تک رہا تو سب حیض ہی اور اگر دس سے
تجاوز کر گیا تو جسقدر عادت ہی اُسقدر تک حیض اور باقی استحاضہ ہی پس اگر عادت گذرنے سے پہلے نکاح کیا پھر خون نے عود کیا اور دس سے
تجاوز کر گیا تو بقدر عادت کے حیض و باقی استحاضہ ہوگا تو عادت سے پہلے نکاح ہونے مین اِس صورت مین بھی فاسد ہوگا کیونکہ ظاہر ہوا کہ نکاح ثانی قبل
انقضائے حیض واقع ہوا ہی پھر واضح ہو کہ مجھے تردد ہی کہ کیا سپیدی خالص سے پہلے انقطاع معتبر ہی۔ ت۔ حق یہ کہ موجب انقطاع نہین بلکہ دلیل طہور ہی حتی کہ اگر
دس سے تجاوز کرے اور سپیدی خالص نہو تو دس پر انتہائے حیض قطعی ہی اِسی طرح اگر دس سے پہلے سپیدی خالص نظر آئے تو منقطع ہی لیکن پھر اگر دس کے
اندر عود کرے تو وہ حیض ہی جبکہ تجاوز نہ کرے یا عادت سے پہلے ہو تو عادت تک حیض ہی اگر تجاوز کرے ولیکن قبل عادت کے یا عادت تک
اگر قصہ بیضاء یعنی سپیدی خالص نہو تو منقطع نہین ہوا یہانتک کہ دس گذر جاوین م۔ پھر جب عادت سے پہلے منقطع ہوا تو آخر وقت
تاخیر کرنا واجب ہی اور اگر پوری عادت پر منقطع ہوا تو بھی آخر وقت تک تاخیر کرے لیکن یہ تاخیر مستحب ہی اور شوہر اس سے جماع کرے اور
دس پورے ہونے کا انتظار نہ کرے۔ الفتح۔ ابو جعفر ہندوانی رح نے عادت سے کم کی تاخیر واجب اور عادت پورے کی تاخیر مستحب
ہونے پر تنصیص کی ہی ع۔ اور خلاصہ مین ہی کہ اِسی طرح اگر ابتدا مین ایک عورت نے خون دیکھا اور حیض آسکا مثلاً پانچ روز ہی اور نفاس
بیس روز پر منقطع ہوا اور اِسنے غسل کیا تو بھی سب احکام مرعی ہونگے۔ الفتح وجہ یہ کہ عادت اِسکی اول مرتبہ سے ثابت نہوگی جبتک
کہ دو مرتبہ یکسان نہو تو اول مرتبہ کے حق مین وہ عورت بمنزلہ ایسی عورت کے ہی کہ اُسکو عادت سے کم مین خون منقطع ہوا م۔ پھر واضح
ہو کہ جب خون کا انقطاع دس دن سے کم مین ہو تو چاہے عادت پر ہو یا عادت سے کم ہو ہر دو صورت مین غسل کرنے کی مدت بھی حیض
مین شمار ہی الفتح۔ حتی کہ اگر یہ آخری حیض عدت کا ہو اور شوہر نے غسل کے اندر اِس سے رجعت کی تو صحیح ہونا چاہیے۔ م۔ بخلاف
اِسکے جب پورے دس پر انقطاع ہو تو مدت غسل کی ایام حیض مین سے نہین الفتح۔ ورنہ دس سے زائد ہو جاوینگے م۔ پس اگر اول
صورت مین یعنی دس سے کم مین انقطاع ہوا اور ایسے وقت مین کہ باقی صرف اِسقدر وقت ہی کہ غسل کرکے تحریمہ باندھے تو اُسپر اِس
نماز کی قضاء واجب ہوگی۔ الفتح اور در مختار مین کپڑے پہننے کا وقت بھی شمار کیا ولیکن غسل کا وقت تو حیض کے اندر ہی حتی کہ یہین
رجعت صحیح ہونا چاہیے اور کپڑے پہننے کا وقت صرف نماز کے واسطے ہی حتی کہ کپڑے پہننے مین رجعت تو قطعاً نہین ہوسکتی ہی رہا نماز

کے لیے در مختار مین مذکور ہی اور اُن معروف کتابون مین نہین ہی اور تحریمہ کو عینی نے لکھا کہ طرفین کے نزدیک صرف اسقدر کہ سکے اور ابو یوسف
کے نزدیک پورا اللہ اکبر ہی ۔م۔ اور نوادر مین لکھا کہ اگر پورے دس پر پاک ہوئی تو اب غسل ممکن ہونے کا وقت شرط نہین صرف اسقدر
وقت ہو کہ تحریمہ باندھ سکے تو اُسپر اُسوقت کی نماز فرض قضاء کرنا واجب ہوگی حتی کہ اُسکو قضاء کرے۔ الفتح۔ ولیکن یہ تحریمہ کا وقت داخل
ایام نہین ہی بلکہ اُسوقت کے فرض کی قضاء واجب ہونے کے لیے شرط ہی۔م۔ اور اجماع ہی کہ اگر ایسے وقت پاک ہوئی کہ تحریمہ بھی
نہین باندھ سکتی تو اُسپر اُس نماز کی قضاء نہین ہی الفتح۔ اور جب تحریمہ کی گنجایش ہی تو بنا بر ذکر در مختار کے کپڑے پہننے کا وقت بھی
نماز فرض ہونے کے لیے شرط ہوگا اگرچہ یہ داخل ایام نہین ہی ورنہ ایام دس سے بڑھ جاوینگے ۔م۔ اگر کسی عورت پر وقت کے اندر
حیض شروع ہوا تو یہ نماز اُسکے ذمہ سے ساقط ہوگئی اگرچہ اُسنے جب فرض پڑھنا شروع کیا ہی تب حیض طاری ہوا ہو برخلاف اِسکے اگر
اُسنے نفل شروع کی اور اِسمین تحریمہ صحیح ہوجانے کے بعد حیض طاری ہوا تو ہمارے علماء ثلثہ کے مذہب مین اِسپر اِس نفل کی قضاء واجب
ہوگی۔ اور زفر رح کے نزدیک اگر قدر نماز کے باقی ہو تو قضاء واجب نہوگی اور اگر کم ہو تو واجب ہوگی۔ الفتح۔ اور یہ حکم سابق مین
گذر چکا ہی ۔م۔ اور اگر کوئی لڑکا باحتلام بالغ ہوا اور نہ جاگا حتی کہ فجر طلوع ہوگئی تو مختار یہ ہی کہ اِسپر عشاء کی قضاء واجب ہوگی اگرچہ اِسنے
خواب سے پہلے پڑھ لی ہو اور کہا گیا کہ نہین۔ پھر اگر وہ فجر سے پہلے جاگا یا فجر کے ساتھ ہی جاگا تو کچھ اختلاف نہین کہ اُسپر عشاء لازم
ہوگی۔ الفتح۔ اور توجیہ مسئلہ کی اِس اصل پر ہی کہ قبل بلوغ کے جو نماز ادا کی وہ فرض نہ تھی اور بعد احتلام کے اب فرض ہوئی اور قبل فجر
کے ہنوز وقت باقی ہی۔ فافہم۔ المسئلہ۔ والطہر اذا تخلل بین الدمین فی مدۃ الحیض فہو کالدم المتوالی۔ اور طہر جو درمیان میں
دو خونون کے خلل انداز ہوجاوے مدت حیض کے اندر تو وہ پے در پے خون کے مانند ہی۔ ف۔ یہ درحقیقت طہر شرعی نہین جو کمتر پندرہ روز
کا ہوتا ہی بلکہ طہر یعنی خون ظاہر نہونا پایا گیا ہی تو جب حیض کی مدت دس روز کے اندر اول وآخر خون ہوا اور درمیان مین کئی روز تک
خون نظر نہ آوے تو یہ طہر نہین بلکہ گویا برابر خون آیا کیونکہ حیض مین یہ شرط نہین ہی کہ برابر لگاتار خون آتا جاوے بلکہ اول وآخر خون
ہونا کفایت کرتا ہی اور واضح رہے کہ متون مین مسئلہ یون ہی مذکور ہی تو لازم آیا کہ متون نے اِسی کو صحیح قرار دیا ہی اِسی واسطے در مختار
مین کہا کہ اِسکو یاد رکھنا چاہیے۔ امام مصنف رح نے فرمایا کہ۔ ہذہ احدی الروایات عن ابی حنیفۃ رح۔ امام ابو حنیفہ رح سے
جو روایات اِس مسئلہ مین ہین اُنمین سے یہ ایک روایت ہی۔ ف۔ اور اِسکے سواے چار روایتین دیگر ہین ع۔ ووجہہ ان استیعاب
الدم مدۃ الحیض لیس بشرط بالاجماع فیعتبر اولہ وآخرہ۔ اور وجہ اِس روایت کی یہ ہی کہ خون کا تمام مدت الحیض مین بھرپور
ہونا بالاجماع شرط نہین ہی تو اول حیض وآخر حیض مین خون ہونا معتبر ہوگا۔ ف۔ یہ روایت امام محمد رح کی امام اعظم سے ہی اور
مقتضاے روایت یہ ہی کہ حیض کی ابتدا یا خاتمہ ایسے وقت سے نہوگا کہ اُسوقت خون نہو بخلاف آیندہ روایت کے پس اِس
روایت پر اگر ابتدا مین ایک عورت کو حیض آیا پس اُسنے ایک روز خون دیکھا اور آٹھ دن طہارت اور ایک روز خون دیکھا تو
یہ دس دن حیض ہین کما فی المبسوط۔ اور اِس عورت کے بالغہ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا اور اگر ایک عورت معتادہ ہو اُسنے اپنی عادت
سے ایک روز پہلے ایک دن خون دیکھا پھر نو دن طہارت پھر ایک روز خون دیکھا تو اِنمین سے کچھ بھی حیض نہوگا کما فی المبسوط۔ کیونکہ دس روز
ایام حیض کے اندر دونون طرف خون نہین ہی۔ ابن المبارک رح نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ یہ بھی معتبر ہی کہ خون دس دن مین تین روز
ہو اور یہی زفر رح کا قول ہی۔ ف۔ اور روایت مذکورہ متن کی توجیہ تو گذری کہ حیض کے کل ایام مین متوالی خون آنا تو شرط نہین ہی بلکہ
اول وآخر کافی ہی۔ کالنصاب فی باب الزکوۃ۔ جیسے باب الزکوۃ مین نصاب کا حکم ہی۔ ف۔ حتی کہ مثلاً دوسو درم پر زکوۃ ہی
تو تمام سال بھر ہر وقت دوسو درم رہنا ضرور نہین بلکہ ابتدا مین وجوب زکوۃ شروع ہونے کے وقت دوسو ہون حتی کہ شروع ہوجاوے
پھر چاہے درمیان مین کم ہوجاوین پھر آخر سال پر دوسو ہون تو زکوۃ واجب ہوگی۔ یہی حیض مین کہ اول خون دیکھنے سے شروع
ہوا پھر آخر [illegible] خون پایا گیا تو سب حیض ہی۔ وعن ابی یوسف وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ وقیل ہو آخرا قوالہ ان الطہر

اذا كان اقل من خمسة عشر يوما لانفصل وهو كله كالدم المتوالي لانه طهر فاسد فيكون بمنزلة الدم - اور روایت ہی ابو یوسف سے اور یہی ایک روایت ہی امام ابو حنیفہ رح سے اور کہا گیا کہ یہ ابو حنیفہ رح کا آخری قول ہی کہ جب طہر پندرہ دن سے کم ہو تو فاصل نہین ٹھہرایا جائیگا اور یہ سب مانند خون متوالی کے ہی کیونکہ یہ طہر کامل نہین ہی تو بمنزلہ خون کے ہوا - **ف** - اس قول کا تقتضا یہ ہی کہ حیض کے ابتداء و اختتام طہر پر روا ہی ولیکن یہ شرط ہی کہ پندرہ دن سے کم طہر کے دونون طرف خون ہونا چاہیے پس اگر مبتدأة - یعنی جس عورت کو حیض شروع ہوا اُسنے ایک روز خون اور چودہ روز طہر دیکھا تو پہلا عشرہ یعنی ایک دن خون کا اور نو دن طہر کے ملا کر دس روز حیض قرار دیکر اُسکے بالغہ ہونے کا حکم دیا جائیگا - اور اگر معتادہ عورت ہو یعنی اُسکو دو بار ایک عادت پر حیض آچکا ہو پھر اُسنے عادت سے پہلے ایک روز خون دیکھا اور دس روز طہر دیکھا پھر ایک روز خون دیکھا تو اُسکی عادت تک دس روز حیض قرار دیے جاوین اور یہ دونون خون کے درمیان جو عشرہ ہی جسمین بالکل خون نہین دیکھا ہی وہ حیض ہی اور پہلا روز خون کا استحاضہ ہی جو عادت سے پہلے تھا اور پھر دس کے بعد جو روز خون کا ہی یہ بھی استحاضہ ہی یہ اُس وقت کہ اُسکی عادت دس روز کی ہو اور اگر اُسکی عادت سات یا پانچ کی ہو مثلاً تو صرف عادت تک حیض اور باقی استحاضہ ہونگے - **والاخذ بهذا القول ايسر** - اور لینا اس قول کو بہت آسانی ہی **ف** - عورت کی سمجھ مین بھی آسانی سے آجائیگا اور فتوی دینے والا بھی آسانی سے تبلا دیگا - **وتمامه يعرف في كتاب الحيض** - اور اسکی پوری تفصیل امام محمد کی کتاب الحیض مین مذکور ہی - **ف** - اسی قول پر بہت سے متاخرین نے فتوی دیا - الصدر والتبیین - اور اسی پر فتوی ہی الفتح - اور اسی پر راے صدر شہید حسام الدین ہی - اور اسی پر فتوی دیا جاوے - المحیط - اور واضح ہو کہ طہر جو معتبر ہی وہ تو پورے پندرہ دن کم سے کم ہین پھر اگر پندرہ سے کم ہو تو وہ طہر ناقص ہی درحقیقت طہر نہین ہی پس جب دو خون کے درمیان طہر ناقص ہو تو ایک ایک دن سے لیکر چودہ دن تک ہو سکتا ہی پس اگر ایک یا دو غرضکہ تین روز سے کم ہو تو وہ سب کے نزدیک فاصل نہین بلکہ مانند خون متوالی کے ہی اور اگر تین سے زائد ہو تو اسمین اختلاف ہی اور مضائقہ نہین کہ مین اس مقام کو ترجمہ کر دون تاکہ طہر متخلل کا مسئلہ صاف حل ہو جاوے اگرچہ میرے التزام کے خلاف ہی کیونکہ فتوی صرف اسی قول پر ہی جو مذکور ہوا - واضح ہو کہ یہان اقوال مین قول اول جو کہ امام ابو یوسف نے امام اعظم سے روایت کی کہ اگر طہر ناقص کو خون دونون طرف گھیرے ہو خواہ خون ایک دن ہو یا زیادہ ہو اور خواہ دس کے اندر ہو یا متجاوز ہو پس اگر مبتدأة ہی تو دس پورے حیض ہین مثال یکم تاریخ خون آیا پھر چودہ روز طہر ناقص پھر سولھوین تاریخ خون آیا پس اگر یہ پہلا خون شروع ہوا اور عورت مبتدأة ہی تو یکم سے دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہی اسکے سواے کچھ نہوگا پس خاتمہ اس حیض کا طہر پر ہوا اور اگر عادت والی عورت ہی تو اگر اُسکی عادت یکم تاریخ سے تھی تو اُسکا بھی یہی حکم ہی کہ یکم سے اُسکا حیض شمار ہوا پھر اگر دس روز کی عادت تھی تو دس تک اور اگر مثلاً سات کی عادت تھی تو سات تک حیض ہوگا کیونکہ خون دس سے متجاوز ہی برخلاف اسکے اگر دس ہی تک خون ہوتا تو باوجود سات کی عادت کے دسون حیض ہوتے اور یہ تنبیہ گذر چکی ہی اور اگر اسکی عادت دوسری تاریخ سے تھی تو پہلا روز استحاضہ ہی حتی کہ اُسکی نمازین قضا کرے پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہوا پس شروع اسکا طہر سے ہوا پھر دیکھا جاوے کہ اگر سات کی عادت تھی تو آٹھوین تاریخ کو اور اگر دس روز کی عادت تھی تو گیارھوین کو ختم ہوا تو خاتمہ بھی طہر پر ہوا کیونکہ خون تو پندرھوین تک نہین ہی اور باقی ایام نوین سے یا بارھوین سے استحاضہ ہین اگر ان ایام مین نمازین ہر وقت وضو تازہ کرکے پڑھی ہین تو ہوگئین اور اگر اصلح نہین پڑھین تو قضاء کرے - یہ قول اگرچہ آسان ہی لیکن یہ پریشانی اسمین ضرور ہی کہ اصح قول پر خون دیکھتے ہی نماز چھوڑے پھر وہ کب تک چھوڑتی رہے جبکہ پندرھوین تک طہر رہا ہی فلیفہم - اور اگر عورت کی عادت اس صورت مین سات تاریخ سے ہو تو شروع حیض کا بغیر خون ہوا اور خاتمہ سولہ تاریخ پر خون سے ہوا - یہ تو روایت ابو یوسف نے امام رح سے نقل کی اور خود بھی اسی کو اختیار کیا ہی - بالجملہ اسی قول پر سولہ روز مین اول و آخر ایک ایک روز خون ہی اور چودہ درمیان طہر ناقص ہی تو انمین سے دس یا بقدر عادت کے حیض ہو سکتے ہین جبکہ کامل پندرہ روز طہر کے بعد یہ صورت واقع ہو - قول دوم وہ روایت جو امام محمد نے امام سے

نقل کی کہ یہ شرط ہے کہ دس روز حیض یا کم مین یہ صورت ہو کہ خون دونون طرف محیط ہو حتی کہ یکم تاریخ خون پھر نوین تک طہر پھر دسوین کو
خون دیکھا تو چاہیے عورت مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو یہ دسون حیض ہین اور اگر ساتوین تک طہر پھر آٹھوین کو خون دیکھا تو آٹھون حیض
ہین لیکن یہ اسوقت کہ نوین کو قصہ بیضا یعنی خالص سپیدی دیکھی ہو ورنہ دس تک حیض ہین خواہ مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو بشرطیکہ
گیارھوین کو سپیدی ہو اور اگر نہو تو مبتدیہ مین دسون حیض گیارھوین سے استحاضہ ہے اور معتادہ مین اسکے ایام عادت بھر حیض
رہجاوینگے اور عادت کے بعد سے استحاضہ ہو جائیگا - اور اگر دسوین تک طہر و گیارھوین کو خون ہو تو کچھ بھی حیض نہین ہے - یہی روایت
متن ہدایہ مین و دیگر متون مین مذکور ہے بالجملہ یہ قول بہ نسبت اول کے خاص ہے کہ خاص دس روز مین خون دونون طرف محیط ہو اگرچہ
خون ایک ہی ایک روز ہو - قول سوم روایت ابن المبارک رح از امام ابوحنیفہ رح کہ دس مین یہ کیفیت ہونے کی باوجود یہ بھی شرط ہے
کہ دونون خون کمتر حیض کا نصاب ہو یعنی تین روز ہو جاوین حتی کہ اگر یکم خون اور دہم خون اور درمیان مین طہر ہون تو کچھ حیض نہوگا
مگر جب کہ یکم و دوم کو اور دہم کو یا یکم کو اور نہم و دہم کو خون ہو تو دونون خون ملکر تین روز ہو گئے اور سات روز طہر ہے - قول چہارم
مذہب امام محمد کہ باوجود شرائط قول سوم کے یہ بھی شرط ہے کہ درمیانی طہر اسی قدر ہو جسقدر خون کا مجموعہ ہے یا کم ہو پس مثال قول سوم
آنکے نزدیک حیض نہین کیونکہ خون تین روز اور طہر سات روز ہے ہان اگر درمیان مین پانچ روز طہر ہو اور دونون طرف کا خون ملکر پانچ روز
ہو جاوے تو دسون حیض ہین ورنہ تین روز حیض اور باقی استحاضہ ہو گا جبکہ حیض بعد پندرہ روز کامل کے ہو - اور اگر دس روز مین دو
طہر اسطرح جمع ہون کہ ایک کے دونون طرف کا خون اُسکے مساوی ہے اور دوسرے کا نہین ہے مثلاً اول و دوم کو خون آیا اور تیسری چوتھی
پانچوین کو طہر رہا پھر چھٹی کو خون آیا پھر نوین تک طہر رہا پھر دسوین کو خون آیا تو چھٹی تک خ خ ط ط ط خ ط ط ط خ - تین روز
خون اور تین روز طہر ہے لیکن چھٹی سے دس تک دو روز خون اور تین روز طہر ہے لیکن اگر اول چھ روز کو خون قرار دیا جاوے تو یہ
۷ و ۸ و ۹ - تین دن کا طہر کمتر خون سے ہو جاتا ہے تو ابو زید نے کہا کہ قرار دیکر سب دس حیض ہین اور ابوسہیل رح نے کہا کہ نہین بلکہ
صرف اول کے چھ روز حیض ہین محیط مین کہا کہ یہی اصح ہے کما فی الفتح والعینی - اور اگر اول روز خون اور ۲ و ۳ و ۴ کو طہر پھر ۵ - کو خون پھر
۶ و ۷ و ۸ - کو طہر دیکھا پھر اُسکے بعد اُسکو برابر خون جاری ہو گیا حتی کہ دس سے تجاوز کر گیا اسطرح کہ خ ط ط ط خ ط ط ط خ خ خ...
استمرار ہو گیا - تو ابوسہیل کے استخراج پر پانچوین کے خون سے لیکر حیض شمار کیا جاوے تو استمرار مین سے چھ روز حیض مین آسکے تو پانچوین
تاریخ سے چودھوین تک حیض ہے - قول پنجم حسن بن زیاد رح نے کہا کہ جو طہر کہ تین روز یا زیادہ کا ہو وہ فصل ٹھہرایا جائیگا - اور اسکو ابوحنیفہ رح
سے بھی روایت کیا - عینی رح نے لکھا کہ تاج الشریعہ نے اپنی شرح ہدایہ مین کہا کہ ایک مثال ذکر کیجاتی ہے جو ان اقوال کی جامع ہے وہ یہ کہ
ایک عورت کو ابتداء مین اسطرح پیش آیا کہ اُسنے ایک روز خون دیکھا اور ۱۴ - روز طہر پھر ایک روز خون اور ۸ - روز طہر پھر ایک روز
خون اور ۷ - روز طہر پھر دو دن خون و تین روز طہر پھر ایک روز خون پھر تین دن طہر پھر ایک روز خون پھر دو روز طہر پھر ایک روز
(عشرہ اولی حیض عند ابی یوسف) (امام محمد حیض ہے)
خون دیکھا یہ جملہ بیالیس روز ہوے جو خ خون اور ط طہر سے حسب ذیل ہین خ ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط خ ط ط ط ط ط ط ط ط خ ط ط ط ط ط ط ط خ خ ط ط ط
خ ط ط ط خ ط ط خ - تو امام ابو یوسف کے قول پر اول سے دس تک حیض ہین اور پھر جاکر جو تھا عشرہ حیض
(بروایت ابن المبارک) (مذہب امام محمد)
ہے یعنی سات روز کے طہر سے ایک روز طہر کا پھر دو دن خون پھر تین طہر پھر خون پھر تین طہر کی تو شروع طہر و ختم طہر پر ہے اور امام محمد رح
کی روایت مذکورہ متن پر ۱۴ - روز طہر کے بعد جو عشرہ ہے دونون طرف خون یہ حیض ہے اور ابن المبارک کی روایت پر سات دن طہر اسکے
اول ایک روز خون سے لیکر آخر دو دن خون تک یہ عشرہ حیض ہے اور امام محمد کے مذہب پر یہ دو دن آخر خون سے لیکر چھٹے خون تک
چھ روز بقول اصح حیض ہین و بنا بر قول ابو زید کے دسوین خون تک ہین اور حسن بن زیاد کی روایت پر اخیر کے چار روز فقط ہین اور
باقی سب استحاضہ ہین مگر اسکے کوئی تین روز خون کا نصاب حیض ہو - یہی طہر متخلل کا مسئلہ ہے فاحفظہ - یہ بیان تو طہر ناقص کا تھا اب
طہر صحیح کا مسئلہ ارشاد فرمایا جو کہ ہر صورت مین دو خون کے درمیان فاصل ہوتا ہے - قال - و اقل الطہر خمسۃ عشر یوما - اور کمتر طہر صحیح

پندرہ روز ہی۔ ہکذا نقل عن ابراہیم النخعی۔ یہ بات حضرت ابراہیم نخعی تابعی ثقہ سے منقول ہی۔ واشباہا لا یعرف الا توقیفا۔ اور
یہ بات نہیں معلوم ہو سکتی بدون توقیف کے۔ ف۔ یعنی اسمین قیاس ورائے کو دخل نہیں ہی بلکہ یہ تو جب ہی معلوم ہو کہ شارع علیہ السلام
اسپر واقف فرماوین تو ضرور ہوا کہ ابراہیم نخعی رح نے اسکو صحابی سے اور صحابی رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر بیان فرمایا ہی۔
اسپر اعتراض ہوا کہ کتب حدیث وآثار مین ابراہیم نخعی کا یہ قول نہیں ملتا ہی لہذا عینی وابن الہمام رح نے اسکو چھوڑ کر دوسرے طور پر
اثبات کیا۔ عینی رح نے لکھا کہ کمتر طہر پندرہ روز کا ہی یہی قول ثوری وشافعی رح وغیرہ کا ہی اور ابن المنذر نے ذکر کیا کہ ابو ثور رح نے لکھا
کہ میری دانست مین اس بارہ مین آنکے درمیان اختلاف نہیں ہی۔ مہذب مین لکھا کہ مجھے اسمین کچھ اختلاف نہیں معلوم ہی کامل مین
کہا کہ بالاجماع کمتر طہر پندرہ روز کا ہی اور اسی کے مانند تہذیب مین ہی۔ امام نووی رح نے کہا کہ اجماع کا دعوی صحیح نہین کیونکہ اسمین احمد
واسحق ومالک وغیرہ علماء کا اختلاف مشہور ہی۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ ظاہر ان لوگون کی مراد یہ کہ صحابہ وتابعین مین اس بارہ مین اختلاف
نہین معلوم ہوا تو پچھلے علماء کا اختلاف اُسکے منافی نہین ہی۔ م۔ اور ابن الہمام نے لکھا کہ حدیث ہی کہ کمتر حیض تین دن واکثر دس روز ہی
اور دو حیض کے بیچ مین کمتر پندرہ روز ہین اسکو غایۃ البیان مین ذکر کیا اور قاضی القضاۃ ابو العباس نے اسکو امام کی طرف منسوب
کیا اور سابق مین علل متناہیہ سے حدیث ابو سعید خدری رض مین یہ گذر چکا ہی اور کہا گیا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہی اور
یہ بھی دلیل ہی کہ مدت لزوم کی پندرہ روز ہی تو مانند مدت اقامت کے ہوگئی الفتح۔ اس قیاسی دلیل مین نظر ہی ملخ۔ بالجملہ قرار پایا
کہ کمتر مدت طہر صحیح کی پندرہ روز ہی۔ ولا غایۃ لاکثرہ۔ اور اکثر طہر کی کوئی انتہا نہین ہی۔ ف۔ برخلاف حیض کے۔ لانہ یمتد الی
سنۃ وسنتین فلا یتقدر بتقدیر۔ کیونکہ طہر دراز کھینچ جاتا ہی سال دو سال تک۔ ف۔ بلکہ عمر تک۔ م۔ پس کسی تقدیر سے مقدر نہین
ہو سکتا۔ ف۔ مگر جبکہ ضرورت پیش آوے لہذا امام مصنف رح نے استثناء کیا۔ بقولہ۔ الا اذا استمر بہا الدم فیعرف ذلک فی
کتاب الحیض۔ مگر جبکہ عورت کو خون آنا مستمر ہو جاوے یہ بات کتاب الحیض مصنفہ امام محمد سے معلوم ہوتی ہی۔ ف۔ کیونکہ
جبکہ خون مثلاً ابتداء سے مستمر ہو گیا تو اس عورت کی عدت کیونکر گذرے یا عادت جانتی تھی مگر بھول گئی اور اب خون مستمر ہی
بالجملہ جن صورتون مین اُسکی عادت قرار دینے کی خواہ مخواہ ضرورت ہی کیونکہ بعض احکام شرعی کا برتاؤ اسپر رکھا ہوا ہی تو اجتہاد سے
مقرر کرنا پڑیگا بضرورت پابندی شریعت۔ ابن الہمام نے کئی صورتین لکھین اول یہ کہ مثلاً عورت کو خون ابتداءً شروع ہوا اور وہ بند
نہوا تو وہ استحاضہ کے ساتھ بالغ ہوئی۔ دوم یہ کہ مثلاً دس روز خون حیض دیکھکر بالغ ہوئی پھر اُسنے ایک سال بھر طہر دیکھا پھر اُسکو
برابر خون جاری ہو گیا یعنی اس ایک مرتبہ سے عادت تو قرار نہ پاویگی۔ سوم یہ کہ وہ عورت تھی کہ مدتون سے اُسکی عادت معلوم تھی پھر
اُسکو خون کا استمرار ہو گیا اور وہ اپنے ایام کی تعداد اور اول وآخر واسکا دوران بھول گئی۔ پس اگر اول صورت ہو یعنی ابتداء
مستحاضہ بالغ ہوئی تو اُسکے واسطے ہر مہینہ مین سے دس روز حیض کے قرار دیے جاوینگے اور باقی ایام طہر ہین جب مہینہ پورا ہو تو بیس
طہر کے اور اگر انتیس کا ہو تو ۱۹۔ روز طہر کے ہونگے۔ اور اگر دوسری صورت ہو کہ دس روز حیض پھر سال بھر طہر کے بعد استمرار ہوا تو قاضی
ابو حازم رح کے نزدیک جسقدر ایام حیض وطہر دیکھے ہی رہین۔ رہی تیسری عورت کہ جو ایام کا شمار اول وآخر ودور بھول گئی ہی پس اگر
ان تینون باتون مین سے بعض بھولی وبعض نہین بھولی تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو تردد ہو کہ طہر ہی یا حیض کے ایام ہین تو ہر نماز کے وقت
کے لیے وضو کرکے نماز پڑھے اور اگر تردد ہو کہ طہر ہی یا حیض سے اب نکلی ہی تو استحساناً ہر نماز کے وقت کے لیے غسل کرے اور نجم الدین نسفی رح
نے کہا ہر نماز کے واسطے غسل کرے۔ المحیط۔ اور یہی اصح ہی مبسوط السرخسی یہی صحیح ہی البحر الرائق اور رمضان مین کسی روز ترک نہ کرے
اور بعد مہینہ گذرنے کے ایام حیض کی تعداد پر روزے قضاء کرے پس اگر وہ جانے کہ اسکا حیض رات سے شروع ہوتا تھا تو بیس (۲۰)
روز کی قضاء ہی اور اگر دن سے شروع ہوتا تھا تو احتیاطاً ۲۲۔ دن کی قضاء ہی۔ اور اگر رات یا دن کچھ دریافت نہو تو ہمارے اکثر مشائخ
کہتے ہین کہ اسپر (۲۰) کی قضاء ہی اور فقیہ ابو جعفر احتیاطاً (۲۲) روز کہتے تھے۔ پھر چاہیے وہ رمضان کے بعد ہی متصل قضاء کرے یا

متفرق آسکے بعد قضا کرے کذا فی مبسوط الامام السرخسی - اور اگر تعداد ایام و مکان و دور سب مشتبہ ہوگئے تو اسپر واجب ہے کہ تحری کرے یعنی اپنے دل مین کسی جانب رائے قائم کرے اگر کسی رائے پر اسکو غالب گمان ہو تو اسی پر عمل کرے اور اگر کسی بات پر اسکی رائے غالب بھی قائم نہو تو اسی کو متحیرہ کہتے ہین تو اسکے واسطے تعیین کرکے حیض یا طہر کا حکم نہین ہو سکتا پس وہ احکام شرعیہ مین احوط کو اختیار کرے پس قرآن کی قرأت کرنے و اسکو چھونے و مسجد مین جانے و شوہر سے وطی کرنے مین احتیاطاً حائض کا حکم لیوے یعنی یہ چیزین عملا نہین ہین اور ہر نماز کے واسطے غسل کرے الفتح دع - یہی اصح ہے نہ وقت نماز کما من مبسوط السرخسی ہم - پس اس غسل سے فرض و وتر پڑھے الفتح - اور سنن موکدہ پڑھے البحر - اور صرف اسی قدر پڑھے جس سے نماز ہو جاتی ہے اور کہا گیا کہ فاتحہ و سورہ پڑھے کہ یہ واجب ہین الفتح دع - اور یہی صحیح - اور ان دونون کو اخیر کی رکعتون مین پڑھے بقول صحیح البحر - اور رمضان کے روزے رکھے پھر پچیس روز قضا کرے - اور عدت مین اصح یہ کہ ایکساعت کم چھ ماہ ہے ص - اور اسی قول پر اکثر مشائخ ہین - اور حاکم شہید رح نے منتقی مین کہا کہ اسکا طہر دو ماہ کا ہے - اور برہان الدین مرغینانی رح نے ذکر کیا کہ فتوی حاکم شہید کے قول پر ہے - فع - پھر سواے عدت کے دیگر احکام کے بارہ مین تو بالاتفاق اسکا طہر کچھ مقدر نہین ہے بلکہ جس سے حائض اجتناب کرتی ہے اس سے ہمیشہ اجتناب کرتی رہے مانند قرأۃ قرآن و دخول مسجد وغیرہ اور اسکا شوہر کبھی اس سے وطی نہ کرے - مع - پھر امام مصنف رح نے خون حیض کے بعد خون استحاضہ پر بیان تنبیہ کر دی اور فرمایا **ودم الاستحاضۃ کالرعاف لایمنع الصوم ولا الصلوۃ ولا الوطی** - اور خون استحاضہ کا مانند خون نکسیر کے نہین روکتا روزہ کو اور نہ نماز کو اور نہ وطی کو - ف - یعنی خون حیض تو ان چیزون سے مانع ہے اور خون استحاضہ وہ خون نہین جو حیض کا ہے بلکہ رگ سے آتا ہے وہ نکسیر کے مانند ہے تو مستحاضہ عورت روزہ رکھے نماز پڑھے و اسکا شوہر اس سے وطی کرے اگرچہ بوجہ اس عارضہ استحاضہ کے اسکے واسطے مانند بیمارون و عارضہ والون کے احکام خاص ہین اور وہ عنقریب مذکور ہونگے اور یہان صرف تنبیہ کر دی کہ برخلاف حیض کے استحاضہ مانع صوم و صلوۃ و وطی وغیرہ نہین ہے م - اور یہی اکثر علماء کا قول ہے ع - **لقولہ علیہ السلام توضأی وصلی وان قطر الدم علی الحصیر** - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جو مستحاضہ عورت کو فرمایا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے - ف - ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی کہ فاطمہ بنت ابی حبیش آئی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور عرض کیا کہ مین ایسی عورت ہون کہ مستحاضہ ہوتی ہون تو پاک نہین ہوتی سو کیا مین نماز چھوڑ دون تو حضرت نے فرمایا کہ اپنے حیض کے ایام مین نماز سے الگ رہ پھر غسل کر اور ہر نماز کے واسطے وضو کر پھر نماز پڑھ اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے - و رواہ ابو داؤد ایضاً اور دونون کی اسناد مین حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہ رض ہے اور ابن ماجہ نے تفسیر کر دی کہ یہ عروہ بن الزبیر ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ یحیی بن معین نے اس حدیث کو ضعیف کیا اور علی بن المدینی نے کہا کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ بن الزبیر کو نہین دیکھا اور ابن عساکر نے اس حدیث کو عروہ بن الزبیر کے ترجمہ مین نہین بلکہ عروہ مزنی کے ترجمہ مین ام المومنین عائشہ رض سے روایت کرنا ذکر کیا ہے اور یہ حدیث اگرچہ بخاری کی صحیح مین ہشام بن عروہ عن ابیہ عروہ روایت ہے لیکن اسمین یہ زیادت مذکور نہین ہے "اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے" الفتح - امام احمد نے بھی مانند روایت ابن ماجہ کے روایت کیا اور اسحق و بزار و ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ولیکن عروہ کے ساتھ عروہ بن الزبیر یا عروہ مزنی معبد بن ابی اوفی کچھ نہین کہا ولیکن ابن ماجہ و بزار نے ابن الزبیر عن عائشہ کے بیان مین اس حدیث کو بیان کیا ہے یعنی پھر یہ عروہ بن الزبیر ہوگئے اور ابن ابی شیبہ نے اس اسناد سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ مستحاضہ نماز پڑھے اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے اور دارقطنی نے اسکو سنن مین روایت کیا - ابو داؤد سے منقول ہے کہ حفص بن غیاث نے اسکو اعمش سے روایت کیا تو صرف ام المومنین عائشہ پر وقف کیا اور مرفوع ہونے سے انکار کیا اور اسباط بن محمد نے اعمش سے موقوف روایت کیا - بالجملہ ان سب اعتراضات کا تفصیلی جواب یہ کہ اول اعتراض کہ اسمین یہ نہین "اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے" جواب یہ کہ ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت مین یہ خود ثابت ہے - دوم یہ کہ عروہ کو سواے ابن ماجہ کے کسی نے منسوب نہین کیا

جواب یہ کہ ایک روایت مین دارقطنی نے اور ایک روایت مین بزار نے منسوب کیا۔ سوم یہ کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ سے نہین سُنا۔ جواب یہ کہ ابوعمر بن عبدالبر نے کہا کہ بے شبہہ حبیب نے عروہ کا زمانہ پایا اور ابوداؤد نے سنن مین حمزہ الزیات عن حبیب عن عروۃ بن الزبیر عن عائشہ ایک صحیح حدیث روایت کی ہے تو یہ قوی دلیل ہے کہ حبیب نے عروہ سے سُنا ورنہ کیونکر حدیث صحیح ہوتی حالانکہ صحیح ہونے پر اتفاق ہے اور یہ مثبت ہے اور قاعدہ اصول حدیث مین مثبت کو نفی پر مقدم کرتے ہین۔ چہارم یہ کہ روایت مذکور موقوف ہے۔ جواب یہ کہ اگر بعضے ثقات مثل وکیع وغیرہ نے موقوف روایت کیا تو انکے مثل دوسرے ثقات مانند جریری وسعید بن محمد الوراق وعبداللہ بن نمیر نے اعمش سے اسکو مرفوع بھی روایت کیا اور قاعدہ مسلم کہ ثقہ کی زیادتی مقبول ہے تو کچھ اعتراض نہین کہ ایک مرتبہ حضرت ام المومنین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا اور کبھی خود ہی حکم بیان کر دیا اور بالاتفاق اسمین کچھ منافات نہین ہے پس ثابت ہوا کہ یہ حدیث مرفوع صحیح ہے۔ م ع۔ جب اس نص سے نماز کا حکم نکلا حالانکہ مسئلہ مین صوم و وطی بھی مذکور ہے تو امام مصنف نے فرمایا۔ ولما عرف حکم الصلوۃ ثبت حکم الصوم والوطی نتیجۃ الاجماع۔ اور جب اس حدیث نص سے نماز کا حکم ثابت ہوا تو روزہ و وطی کا حکم بنتیجہ اجماع ثبوت ہو گیا۔ ف۔ معنی یہ ہین کہ ہمارا تمھارا اتفاق ہے کہ نماز و صوم و وطی مین مفارقت نہین تو جب نماز ثابت ہو تو بالاتفاق یہ بھی ثبوت ہین کیونکہ فارق نہین ہے اگر کہا جاوے کہ جسکا خون کمتر عادت پر منقطع ہوا بعد غسل کے وہ نماز پڑھے مگر وطی نہین روا ہے تو فرق ہوا جواب یہ کہ وہ تو حیض مین ہے اور یہان مراد یہ کہ جو خون مانع ہے وہ سب کا مانع اور جو نہین وکسی کا مانع نہین ہے علاوہ ازین وطی مین دوسری نص بھی موجود ہے م۔ ابوداؤد نے حدیث عکرمہ عن حمنہ بنت جحش روایت کی کہ وہ مستحاضہ تھی اور اُسکا شوہر اُس سے وطی کرتا تھا۔ یہ حدیث صحیح ہے اور ایک روایت مین ہے کہ ام حبیبؓ مستحاضہ تھی و اُسکا شوہر اُس سے وطی کرتا تھا اور اسکو بیہقی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے اور حمنہ کا شوہر طلحۃ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ ہین ع۔ المسئلۃ۔ ولو زاد الدم علی عشرۃ ایام ولہا عادۃ معروفۃ دونہا ردت الی ایام عادتہا۔ اور اگر خون ایام حیض مین دس سے بڑھ گیا حالانکہ عورت کی ایک عادت پہچانی ہوئی دس سے کم پر تھی تو وہ پھیری جاویگی اپنی عادت کے ایام پر۔ ف۔ یعنی عورت تین حال سے خالی نہین یا تو مبتدیہ ہوگی کہ اُسکو یہی حیض شروع ہوا ہے یا معتادہ ہوگی اور معتادہ دو حال سے خالی نہین یا تو اُسکی بندھی عادت معروف ہوگی کہ پانچ روز یا سات وغیرہ مثلاً کوئی خاص عادت ہے یا عادت مختلفہ ہوگی کہ کبھی پانچ کبھی سات دن ہوتے ہین پس قسم دوم کہ معتادہ بعادت معروفہ ہو تو جب دس سے جو انتہائے مدت ہے خون بڑھ گیا تو ہمارے اصحاب حنفیہ متفق ہین کہ عورت اپنی عادت پر پھیری جائیگی مثلاً پانچ روز کی عادت معروفہ تھی تو دس سے بڑھنے مین وہ پانچ روز حیض مین شمار کرے۔ والذی زاد استحاضۃ۔ اور جو زمانہ کہ عادت معروفہ سے بڑھا وہ استحاضہ ہے۔ ف۔ اگرچہ دس کے اندر ہون پس پانچ کی عادت سے اور باقی ایام کی نمازین قضا کرے اور اگر خون دس سے متجاوز نہوا بلکہ دس پر ختم ہو گیا تو بالاتفاق یہ دسون حیض ہین خواہ عادت معروفہ ہو یا نہو۔ خواہ مبتدیہ یا مختلفہ ہو اور قرار دیا جائیگا کہ اُس عورت کی عادت اب کی باری بدل گئی ہے۔ اور اگر خون دس سے بڑھا مگر عورت مبتدیہ ہے تو بالاتفاق دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہوگا۔ اور مختلفہ کا مسئلہ آگے بیان ہوگا۔ یہ تو ظاہر ہے ولیکن صرف مسئلہ مذکورہ کی صورت کہ خون دس سے بڑھا اور عادت معروفہ ہے تو حیض صرف عادت معروفہ تک ہوگا باقی استحاضہ ہوگا۔ یہ محتاج دلیل ہے لہذا فرمایا لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ تدع الصلوۃ ایام اقرائہا۔ بدلیل اسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مستحاضہ چھوڑ نماز کو اپنے ایام حیض مین۔ ف۔ تو صرف ایام حیض تک چھوڑنے کا حکم دیا نہ پورے دس دن۔ اور جب مسئلہ کی مفروضہ عورت کا خون دس سے بڑھا تو یہ مستحاضہ ہو چکی پس یہ صرف اپنے ایام بھر نماز چھوڑے اور اُسکے ایام عادت کے معروف ہین پس انھین ایام تک چھوڑیگی اور یہی ہمارا مطلب تھا۔ لہذا اگر عورت کے ایام ہی نہ تھے مثلاً وہ ابھی بالغ ہوئی اور پہلے ہی حیض مین یہ کیفیت ہوئی یا کہ اُسکی عادت ہی معلوم نہ تھی تو اُسکے حق مین اُسکے ایام پورے دس ہین۔ رہی یہ حدیث تو ابن حبان نے

یعنی صحیح ہیں اور ابو حبیش ... سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ کو حکم دیا ... [illegible]
میں چھوڑے پھر ایک غسل کرے پھر ہر نماز کے وقت وضو کرے۔ دارقطنی نے اسکو عمدہ ترین اسناد سے روایت کیا اور ام سلمہ نے
فاطمہ بنت ابی حبیش کے واسطے جو مستحاضہ ہو گئی تھی حضرت سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ نماز کو اپنے ایام حیض میں چھوڑ دے پھر غسل
کرے اور کپڑے سے استثفار کرے اور نماز پڑھے۔ دارقطنی نے روایت کیا اور کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور اسکو ابن ابی شیبہ نے
بھی مانند اسکے روایت کیا اور عقدہ دلیل وہ حدیث ہے جو ابو داؤد نے روایت کی کہ اخبرنا عبداللہ بن مسلمۃ عن مالک عن نافع عن سلیمان
بن یسار عن ام سلمۃ رضی اللہ عنہا ان امرأۃ کانت تہراق الدم الحدیث یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں ایک عورت کو استحاضہ
کا خون جاری ہوا تو ام سلمہ رضنے اسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو چاہیے کہ مہینہ میں سے ان
راتوں و دنوں کا شمار دیکھے جسمیں اسکو حیض آتا تھا قبل اس حالت کے جو اسکو پیدا ہو گئی ہے پس مہینہ میں سے اسی قدر نمازیں
چھوڑ دے پھر جب یہ دن گذر جاویں تو غسل کرے اور ایک کپڑے سے استثفار کرے پھر نماز پڑھے۔ و رواہ مالک و احمد و النسائی
اور اسنادہ بشرط بخاری و مسلم ہیں۔ پس اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جب دس سے تجاوز کرے تو اپنی عادت معروفہ تک حیض میں شمار
کرے و باقی استحاضہ ہے۔ **ولان الزائد علی العادۃ یجانس مازاد علی العشرۃ فیلحق بہ**۔ اور بدلیل اس قیاس کے کہ جو عادت
پر زائد ہے وہ ہمجنس اسکا ہے جو قیاس پر زائد ہے تو اسی کے ساتھ ملحق ہوگا۔ ف۔ یہ تنبیہ ہے قیاس پر جو موافق نص ہے پس یہ وہم ہو
کہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں روا ہے کیونکہ قیاس مخالف نص نہیں ہو سکتا اور یہ تو نص کے موافق ہے اور اس سے ممانعت نہیں ہے
کیا تم نہیں دیکھتے کہ احکام شریعت کے واسطے علمائے محققین حکمتیں بیان کرتے ہیں اور یہ رسوخ علم ہے۔ **وان ابتدأت مع البلوغ
مستحاضۃ فحیضہا عشرۃ ایام من کل شہر والباقی استحاضۃ**۔ اور اگر ایسی عورت ہو کہ پہلے اسکو حیض نہ آیا تھا اسی حیض سے
بالغہ ہوئی مگر بالغہ اس حالت سے کہ مستحاضہ ہوئی یعنی جو حیض بلوغ کا آیا دس سے تجاوز کر گیا اور مستمر ہو گیا تو اسکا حیض ہر مہینہ سے
دس روز ہیں اور باقی استحاضہ ہے۔ **لانا عرفناہ حیضا**۔ کیونکہ ہمنے اسکو حیض پہچانا۔ ف۔ یعنی ظاہر ہے کہ دس تک بظاہر خون آیا
اور یہ کمال مدت حیض ہے پھر یہ احتمال رہا کہ شاید اگر استحاضہ نہوتی تو دس سے کم حیض ہوتا۔ **فلا یخرج عنہ بالشک واللہ اعلم**۔ پس دس
میں سے شک کے ساتھ نکالا نہ جائیگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ ابن الہمام نے لکھا کہ جس عورت کی عادت معروفہ ہے جب اسنے عادت سے
زائد خون دیکھا تو کیا زائد کو دیکھتے ہی نماز بالفعل چھوڑ دے یا نہیں تو اسمیں اختلاف ہے اور کہا گیا کہ ہاں چھوڑ دے کیونکہ اصل تو یہی کہ
خون صحت کا ہے اور بیماری کی وجہ سے استحاضہ پر ابھی محمول کرنا بعید ہے یہی قول اصح ہے۔ مف۔ اور مجتبیٰ میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ اور اگر
دس سے خون متجاوز ہوا تو بالاتفاق دسوں حیض ہیں لیکن اختلاف یہ ہے کہ کیا اب اسکی عادت دس ہو جائیگی یا بغیر دوبارہ دیکھے
کے نہوگی اور یہ مبنی اسپر کہ ایک بار میں عادت بدل جاتی ہے یا نہیں تو طرفین کے نزدیک نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک ہاں بدلتی
اور یہی شافعی رح کا قول و قریب اسکے مالک کا قول ہے۔ ع۔ اور خلاصہ و کافی میں ہے کہ فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔ پھر اختلاف
اصلی عادت میں ہے نہ جعلی میں۔ الفتح۔ اصلی عادت بھی دو قسم ہے ایک یہ کہ دو خون متفق و دو طہر متفق پے در پے دیکھے۔ ع۔ اقول در مختار
نے وہم کیا کہ عادت اصلی ثابت ہونے کے لیے یہی ایک ہی مرتبہ کافی سمجھا حالانکہ یہ صرف عادت منتقل ہونے میں ہے پس جب دو بار
متفق حیض و طہر ہو تو اصلی عادت ہے مثلاً تین دن حیض و پندرہ دن طہر وقت معلوم میں متفق پائے اور دوم قسم یہ کہ دو خون و دو طہر
مختلف دیکھے پھر خون مستمر ہو جاوے تو امام ابو یوسف کے نزدیک اسکے ایام طہر و حیض وہ ہیں جو آخر دیکھے ہیں اور طرفین کے قول پر
اختلاف ہے بدیں وجہ کہ جنمیں میں ایک مرتبہ سے عادت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور عادت جعلی یہ کہ تین خون و اطہار مختلف دیکھے پھر خون مستمر
ہو جاوے۔ ع۔ اور عادت جعلی سے یہ مراد کہ اسکی کوئی عادت حسب حال بنا دیجاوے مثلاً جس عورت نے ابتدا میں پانچ دن خون اور
چودہ دن طہر دیکھے اور دوبارہ چار دن خون اور سولہ طہر دیکھے پھر تین دن خون و پندرہ طہر دیکھے پھر اسکو خون مستمر ہو گیا تو [illegible]

مینانی کی اوسط عادت پر مدار ہوگا اور بقول ابو عثمان سعید بن مزاحم کے اخیر دو مرتبہ مین سے کم پر مدار ہوگا پس بقول اول صورت مذکورہ مین اول استمرار سے چار چھوڑے دسواں بسوز نماز پڑھے اور اسی حساب سے کرتی رہے اور بقول ثانی وہ تین روز چھوڑے اور پندرہ دن پڑھے یہ تو جعلی عادت ہی کہ بضرورت بنادی گئی ہی یون ہی مصفی مین مذکور ہی - الفتح - اور فتوی اسی قول اخیر پر ہی کیونکہ عورتون پر آسانی ہی - ع - پس اگر ایک عورت نے تین دن خون اور ۱۵ دن طہر اور ۴ - خون و ۱۶ - طہر اور ۴ - خون و ۱۶ - طہر پھر ۵ - خون اور ۱۷ - طہر دیکھے تو بالاتفاق ۴ - خون و ۱۶ - طہر ہوگا اور اگر پ ۔ ۵ ۔ ۱۵ - ط اور ۴ خ و ۱۶ - ط اور ۳ خ - ۱۵ - ط دیکھے تو ۳ - خون و ۱۵ - طہر ہونگے بقول فتوی - ع - پھر فقہا نے اختلاف کیا کہ اگر اصلی عادت پر جعلی عادت طاری ہو تو کیا اصلی ٹوٹ جائیگی - ائمہ بلخ نے کہا کہ نہین کیونکہ یہ اصلی سے کمتر ہی اور ائمہ بخارا نے کہا کہ ہان کیونکہ برخلاف اصلی کے جعلی مین مکرر ہونا چاہیے جیسا کہ مثال سابق مین دکھلا دیا گیا - الفتح - مثال اسکی یہ کہ اگر عورت کی اصلی عادت ۵ یوم حیض ہو تو جعلی ثابت نہو گی مگر چھ سے یا سات یا آٹھ دیکھنے سے اور اسمین مکرر ہو گا بخلاف عادت اصلیہ کے جو کئی بار ہو کیونکہ سات و آٹھ بہ تکرار چھ مین اور عادت اصلیہ تبکرار ٹوٹ جاتی ہی برخلاف جعلیہ کے کیونکہ وہ خود مختلف متفاوت ہی - مع - پھر جعلی عادت مین اگر ایکبار بھی اسکے خلاف دیکھا تو وہ بالاتفاق ٹوٹ جاتی ہی - الفتح - بالجملہ عادت دو قسم ایک اصلی دوم جعلی - پھر اصلی دو قسم ایک متعینہ متفقہ - دوم مختلفہ - م - قال المترجم کلام اس مقام پر منجر ہوا کہ استحاضہ کس کو کہتے ہین اور کن وجوہ سے استحاضہ کا حکم ہوتا ہی پس یہ تو معلوم ہو چکا کہ سوائے حیض و نفاس کے جو خون آوے وہ استحاضہ ہی اور چونکہ استحاضہ کے احکام آیندہ فصل مین امام مصنف نے بیان فرمائے ہین تو استحاضہ کی صورتون کو معلوم کر لینا چاہیے اور اسکے وجوہ بہت ہین - ازانجملہ نو برس سے کم کی لڑکی کو جو خون آوے وہ استحاضہ ہی ولیکن اسپر نماز فرض نہین ہی اور جبکہ نو برس کی لڑکی کا خون بقول معتمد حیض ہی تو خون آجانے پر اسکے بالغہ ہونے کا حکم دیا جائیگا اور نماز و روزہ وشرائع اسپر لازم ہونگے اور پندرہ برس پر بلوغ کا فتوی اس سے ہی جسکے ساتھ حیض یا احتلام نہو - فاحفظہ - اور نو برس یا زیادہ کی لڑکی کو جب خون شروع ہوا پس اگر دس سے متجاوز ہوا تو وہ دس سے زائد استحاضہ ہی اور اگر عادت سات روز کی ٹھہر گئی تو سات سے زائد استحاضہ ہی اور اگر مختلف عادت پانچ و سات کی ہو پھر اسنے استمرار دیکھا تو پانچ پر غسل کر کے نماز پڑھے مگر وطی نہ کرے اور دو روز تک استحاضہ کے طور پر پڑھے پھر آٹھوین روز غسل کر کے مستحاضہ کے طور پر پڑھے اور وطی حلال ہی اور اگر ایک روز خون دیکھا اور چودہ روز طہر ناقص پھر ایک روز خون دیکھا تو مبتدیہ ہو تو دس تک حیض ہی اور باقی ایام مین وہ مستحاضہ کے حکم مین ہی اسی پر فتوی ہی اور اگر معتادہ ہو تو عادت تک اس صورت مین حیض ہی اور اول و آخر جو ایام ہین انمین استحاضہ کا برتاو کریگی - اور اگر یہ اتفاق دس ہی دن مین ہو تو کل حیض ہی اور بہت سی صورتین استحاضہ کے اوپر کے کلام فتح القدیر سے معلوم ہوئین تو جس صورت مین حیض کا حکم نہین ہی وہان استحاضہ کا حکم ہی - پھر سن ایاس کے بعد جو عورت دیکھے وہ استحاضہ ہی - لیکن سن ایاس کی تحقیق یہ ہی کہ ایک روایت امام رح سے یہ ہی کہ ایاس کی کوئی مدت مقرر نہ کیجاوے جب عورت کے گمان پر غالب ہو کہ وہ آئسہ ہی تو آئسہ ہی یعنی یہ سن ایسا پہونچے کہ اس عمر مین ایسی عورت کو حیض نہین ہوتا ہی پس مہینون سے عدت پوری کرے - لیکن اگر اسکے بعد خون دیکھے تو حیض ہوگا پس عدت مہینون سے ادا کرنا ٹوٹ جائیگا اور دوسرے سے نکاح کیا تو فاسد ہوگا - کفایہ ع وت - اور اگر اسکو کبھی حیض ہی نہ آیا حالانکہ ایسے مبلغ تک پہونچ گئی کہ غالبا اسکے مثل سب کو حیض آگیا تو اسکے ایاس کا حکم دیا جائیگا اور جامع صغیر مین ہی کہ جب ۶۰ - برس کو پہونچ جاوے و حیض نہ آوے تو اسکے ایاس کا حکم ہوگا - اور محمد بن مقاتل رح نے کہا کہ حد الایاس پچاس برس ہی اور جو اسکے بعد دیکھے وہ حیض نہوگا یہی قول ابو محمد الزعفرانی و ثوری و ابن المبارک کا ہی اور اسی کو فقیہ ابو اللیث و نصیر بن یحیی نے اختیار کیا اور یہی قول امام احمد رح کا ہی - ع - اسی پر وسا معمول ہی - ت - اور ہمارے زمانہ مین اسی پر فتوی ہی - المجتبی وغیرہ - اور عدت کے حق مین حد ۵۵ - برس ہی - ضیاء مین کہا کہ یہی پر اعتماد ہی - د - اور محیط مین کہا کہ عامہ مشائخ نے ۵۵ - برس کا فتوی دیا یہی سب اقوال مین سے اعدل و اقرب ہی - مع - یہی مختار ہی - الخلاصہ - اسی پر اعتماد ہی - النہایہ السراج - اور اسی پر فتوی ہی - معراج - ع - پس جو ۵۵ - برس بعد دیکھے وہ ظاہر مذہب مین حیض نہوگا

اور مختار یہ ہے کہ اگر تو ی خون مانند سیاہ و گہرے سرخ کے دیکھا تو حیض ہوگا الصدر۔ شرح المجمع لابن ملک۔ ف۔ تو مہینوں سے عدت گذارنا ٹوٹ جائیگا لیکن اگر مدت گذر جانے کے بعد دیکھا تو عدت نہ ٹوٹیگی۔ یہی مختار ہے۔ الصدر ع۔ یہی صدر شہید کا فتوی محیط میں ہے۔ شیخ الکفایہ۔ اور غیر سے نکاح کیا ہو تو وہ فاسد نہوگا اور یہی فتوی کے لیے مختار ہے۔ الجوہرہ سو۔ پھر یہ اسوقت کہ عورت کے ایاس کا حکم نہ ہو چکا ہو یعنی ایسا معاملہ نہوا ہو کہ قاضی نے کسی عورت کے ایاس کا حکم دیدیا اور اگر ہوا اور قاضی نے حکم دیدیا ہو تو اسکے بعد جو خون دیکھے تو وہ حیض نہ ہوگا محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے ع۔

فصل۔ یعنی یہ فصل بعض احکام مستحاضہ و معذورین کے بیان میں ہے۔ ف۔ ابتدا میں عذر ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ عذر نماز مفروضہ کے تمام وقت کو استیعاب کرلے یہی عامۂ کتب میں مذکور ہے اور اسکی تفسیر یہ ہوسکتی ہے جو کافی میں لکھی کہ صاحب عذر جب ہی ہوگا کہ جب تمام وقت نماز میں اتنا زمانہ اسکو اس عذر سے خالی نملے کہ وہ وضوء کرکے بدون اس عذر کے نماز پڑھ لے یعنی بلکہ وضوء کرکے نماز پڑھنے کے زمانہ میں ضرور یہ عذر موجود ہو کیونکہ یہ بات تو بہت نادر ہے کہ تمام وقت اسطرح گذرے کہ ایک لحظہ کے لیے منقطع نہو۔ ف۔ پس مراد یہ کہ وقت کامل کے اندر کوئی زمانہ خالی عذر سے اتنا نہ نکلے کہ وہ وضوء کرکے نماز پڑھ لے تو یہی معنی ہیں کہ تمام وقت کا استیعاب ہوا اگرچہ یہ استیعاب حکمی ہو کیونکہ خفیف دیر کا انقطاع بمنزلہ نہونے کے ہے م۔ چونکہ استیعاب ثبوت ابتدائی میں شرط ہے لہذا مشائخ نے کہا کہ اگر ایک شخص کی نکسیر پھوٹی یا کسی زخم سے خون جاری ہوا تو آخر وقت تک انتظار کرے پھر اگر منقطع نہو تو وقت نکلنے سے پہلے وضوء کرکے نماز پڑھے کما فی الذخیرہ۔ پھر اگر اسنے ایسا کیا پھر دوسرا وقت آیا اسمیں وہ عذر منقطع ہوگیا تو پہلی نماز کو اعادہ کرے کیونکہ استیعاب نہیں پایا گیا اور اگر دوسرے وقت نماز میں منقطع نہوا تو اول کا اعادہ نہیں کیونکہ استیعاب پایا گیا۔ اور ایسے ہی عذر منقطع ہونے کے جانب میں بھی استیعاب وقت کامل شرط ہے چنانچہ مشائخ نے کہا کہ اگر سیلان کی حالت میں وضوء کیا پھر انقطاع عذر کے ساتھ نماز پڑھی یا درمیان نماز میں منقطع ہوا پس اگر دوسرے وقت میں عذر نے عود کیا تو اعادہ نہیں کیونکہ پورے وقت میں انقطاع نہیں پایا گیا اور اگر دوسرے وقت میں عود نہ کیا تو پورے وقت انقطاع کی وجہسے اول کا اعادہ لازم ہے۔ مع والمضمرات۔ بالجملہ اثبات عذر کے لیے ایک وقت مفروضہ کامل کا استیعاب ہوا اگرچہ حکمًا ہو اور انقطاع عذر کے لیے بھی ایک وقت کامل انقطاع ہو مگر یہ انقطاع حقیقی ہو نہ حکمی کما صرح بہ فی التنویر م۔ یہ تو ابتداء ثبوت عذر کے لیے ہے اور بقاے عذر کی شرط یہ ہے کہ فرض کا وقت نہ گذرے مگر اس حال میں کہ جس عذر میں مبتلا ہے وہ پایا جاوے اگرچہ وقت کے کسی جزو میں ہو۔ ف۔ حکم معذور بیان فرمایا بقولہ۔ المستحاضۃ ومن بہ سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذی لا یرقاء یتوضؤن لوقت کل صلوۃ فیصلون بذلک الوضوء فی الوقت ما شاؤا من الفرائض والنوافل۔ مستحاضہ و جس آدمی کو پیشاب نہ تھمنے کا مرض ہو و جسکو دائمی نکسیر ہو اور جسکے ایسا زخم ہو کہ نہیں تھمتا تو یہ لوگ وضوء کریں ہر نماز کے وقت کے لیے پس اس وضوء سے وقت کے اندر فرائض و نوافل سے جو چاہیں پڑھیں۔ ف۔ خواہ فرض وقتی یا قضاء اور سنن موکدہ و نوافل مستحبہ۔ وقال الشافعی تتوضأ المستحاضۃ لکل مکتوبۃ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ مستحاضہ ہر فریضہ کے لیے وضوء کرے۔ ف۔ یعنی وقت فریضہ کے لیے نہیں بلکہ فریضہ کے لیے حتی کہ اگر ظہر کو وضوء کیا اور نماز فریضہ پڑھی و اسکی تابعات سنن نوافل ادا کیے تو ہمارے نزدیک جبتک وقت ظہر باقی ہے وضوء باقی ہے اور امام شافعی کے نزدیک طہارت جاتی رہی۔ لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوۃ۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مستحاضہ وضوء کرے واسطے ہر نماز کے۔ ف۔ اس حدیث کو ابن ماجہ وغیرہ نے روایت کیا اور اسمیں ضعف ہے اور ابو داؤد و ابن ماجہ نے حدیث ام المومنین عائشہ رض سے دربارہ فاطمہ بنت ابی جبیش روایت کی آخر میں ہے کہ تو غسل کر اور ہر نماز کے واسطے وضوء کر۔ رواہ ابن حبان و ابو یعلی۔ اور بعض روایت میں عند کل صلوۃ نزدیک ہر نماز کے واقع ہے۔ پس یہ حدیث ہر نماز کے لیے وضوء کی دلیل ہے۔ ولان اعتبار طہارتہا ضرورۃ اداء المکتوبۃ فلا یبقی بعد الفراغ منہ اور اسی دلیل سے کہ مستحاضہ کی طہارت کا اعتبار بوجہ ضرورت اداے فریضہ کے ہے تو فریضہ سے فراغت کے بعد طہارت باقی نہ رہیگی۔

ولنا قولہ علیہ السلام المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوۃ۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث کہ مستحاضہ وضوء کرے ہر واسطے وقت ہر نماز کے
ف۔ یہ حدیث ان الفاظ سے بعض روایات حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش میں مروی ہے جیساکہ ابن قدامہ حنبلی نے مغنی میں ذکر کیا۔
ع۔ اور سبط ابن الجوزی نے کہا کہ امام ابوحنیفہ نے اسکو روایت کیا انتہی۔ اور شرح مختصر الطحاوی میں ہے کہ روایت کیا اسکو ابوحنیفہ نے
ہشام سے انہوں نے اپنے باپ عروہ بن الزبیر سے انہوں نے ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبیش
سے فرمایا کہ تو وضوء کر واسطے وقت ہر نماز کے۔ اسکو امام محمد نے اصل میں مفصل ذکر کیا اور ابن قدامہ رح نے مغنی میں اسکا اقرار کیا۔ مف۔
میں کہتا ہوں کہ یہ اسناد ابوحنیفہ رح کی صحیح ہے کیونکہ ابوحنیفہ رح کے ثقہ امام مسلم ہونے میں شک نہیں جسکے فضائل جمیلہ معروف ہیں اور ہشام
بن عروہ ثقہ معروف و عروہ تابعی ثقہ مشہور ہیں پس حدیث صحیح ہے پس جب یہ روایت ثابت ہوئی تو لکل صلوۃ اور لوقت کل صلوۃ کے معنی
واحد ہیں لہذا امام مصنف رح نے کہا۔ وہو المراد بالاول۔ اور یہی معنی مراد ہیں اول روایت میں۔ ف۔ یعنی لکل صلوۃ سے بھی یہی معنی مراد ہیں بسبب
ہیں۔ لان اللام تستعار للوقت۔ کیونکہ لام استعارہ لیجاتی ہے وقت سے۔ ف۔ تو لکل صلوۃ بمعنی لوقت کل صلوۃ ہوئے۔
جیسے قولہ تعالیٰ۔ اقم الصلوۃ لدلوک الشمس۔ یعنی قائم کر نماز کو وقت زوال آفتاب کے۔ یہ مفسرین میں اتفاقی ہے۔ یقال آتیک لصلوۃ
الظہر ای وقتہا۔ بولتے ہیں کہ اتیک لصلوۃ الظہر۔ ای وقت صلوۃ ظہر۔ ف۔ یعنی میں آؤنگا تیرے پاس وقت نماز ظہر کے پس روایت
لکل صلوۃ کے معنی لوقت کل صلوۃ ہوئے تاکہ دونوں روایت میں توفیق ہوجاوے۔ اور اسمیں بھی شک نہیں کہ لوقت کل صلوۃ
بہ نسبت لکل صلوۃ کے زیادہ محکم ہے کیونکہ لوقت کل صلوۃ تو صرف وقت ہر نماز کے معنی میں ہے بخلاف لکل صلوۃ کے کہ یہ دو معنی کو محتمل ہے جیساکہ
بیان ہوا اور محاورہ میں وقت کا بہت استعمال ہے اسلیے کہ صلوۃ کا لفظ محاورہ شریعت و محاورہ عرف دونوں میں وقت کے معنی میں شائع
ہو رہا ہے پس شرع کی مثال جیسے قولہ علیہ السلام ان للصلوۃ اولا وآخرا۔ نماز کے واسطے اول وآخر ہے۔ حالانکہ مراد وقت نماز کے لیے
اور قولہ علیہ السلام۔ ایما رجل ادرکتہ الصلوۃ فلیصل۔ جس کسی کو نماز پاجاوے وہ پڑھ لے۔ حالانکہ مراد نماز کا وقت پاجاوے۔ اور مانند
اسکے بہت ہیں۔ مع۔ بلکہ قولہ تعالیٰ۔ فخلف من بعدہم خلف اضاعوا الصلوۃ۔ سے یہی معنی اوضح واصح ہیں کہ پھر ان نیک بندوں کے پیچھے
ناخلف قائم ہوئے کہ انہوں نے نماز کی اوقات کو ضائع کردیا۔ نہایہ۔ علاوہ بریں فرض کے وضوء سے سنت ادا کرنا بالاتفاق جائز ہے تو
معلوم ہوا کہ درحقیقت ہر نماز کا وضوء مراد نہیں ہے توجب حقیقت مراد نہ ٹھہری تو مجاز ہوا کہ فرض کے تابع نفل ہے لیکن دوسرا مجاز کہ وقت
نماز کے لیے وضوء کرے یہ شرعی و عرفی محاورہ پر شائع ہے تو یہی اوضح ہے۔ مف۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک مستحاضہ جب اپنے ایام حیض سے
خارج ہو تو اسپر ایک غسل واجب ہے اور یہ قول عامہ علماء سلف وخلف کا اور مذہب ہمارا و شافعی واحمد اور ایک روایت میں مالک کا
ابراہیم نخعی رح نے کہا کہ ظہر کے آخر میں غسل کرکے ظہر آخر وقت اور عصر اول وقت پڑھے اور ایسے ہی مغرب وعشا میں اور فجر کے واسطے کر
کرے اور یہ طریقہ ایک روایت حدیث میں آیا ہے ولیکن اس سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حضرت عائشہ وام سلمہ رضی اللہ عنہما نے
بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مستحاضہ کے حق میں ہر نماز پر وضوء کرنا روایت کیا اور نیز مؤید اسکے یہ کہ خود حضرت عائشہ وابن عمر و
انس وسعید بن المسیب سے مروی ہے کہ مستحاضہ ہر روز ایک غسل کرے پس معلوم ہوا کہ یہ بطور استحباب ہے۔ ابن عبد البر نے استذکار میں
کہا کہ یہ سعید بن المسیب کا مذہب مشہور ہے کہ مستحاضہ ہر روز ظہر سے دوسرے ظہر تک کے لیے ایک غسل کرے۔ اس بیان سے علاوہ فائدہ
کے میرا مقصود یہ ہے کہ ان سب لوگوں نے خواہ ہر نماز پر غسل یا ہر روز ایک غسل یا ہر دو نماز ظہر و عصر کے لیے ایک غسل کو کہا ہے سب اسامر
پر متفق ہیں کہ یہ وقت کے واسطے ہے نہ نماز کے واسطے پس گویا علماء کا اتفاق ہے کہ اعتبار طہارت کا مستحاضہ کے حق میں وقت کے لحاظ سے
ہے نہ بلحاظ نماز پس اول تو یہ خود قوی دلیل ہے اور دوم یہ کہ المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوۃ۔ کی تفسیر اسی طور پر صحیح بتلاتی ہے کہ وہ وقت ہر نماز کے
وضوء کرے۔ ولان الوقت اقیم مقام الاداء تیسیرا فیدار الحکم علیہ۔ اور اس قیاس شرعی سے کہ وقت کو قائم کیا گیا مقام
اداء کے آسانی دینے کے لیے تو مدار الحکم کا وقت پر ہوگا۔ مف۔ نہ نفس نماز پر۔ حاصل آنکہ بالاتفاق ادا کرنے کا حکم وقت سے متعلق

ہوتا ہے حتی کہ وقت کے اندر جس جزو مین ادا کیا وہ ادا مقبول ہے اگرچہ زید اول وقت اور عمرو اوسط وقت و بکر آخر وقت ادا کرے مگر
ادا کا حکم جو سب پر ہوا تھا وہ سب سے تعیل حکم قرار پاتا ہے تو یہ ایک آسانی اللہ تعالی نے دیدی کہ وقت کو قائم مقام ادا کا قرار دیا پس
مدار حکم کا وقت رہا تو مستحاضہ اسی وقت کے واسطے وضوء کریگی م۔ واذا خرج الوقت بطل وضوءہم واستانفوا الوضوء لصلوۃ
اخری۔ اور جب وقت فریضہ نکل گیا تو ان معذوروں کا وضوء باطل ہوگیا اور دوسری نماز فریضہ کے لیے نئے سر سے وضوء کرین۔ وہذا
عند اصحابنا الثلثۃ۔ اور یہ حکم ہمارے اصحاب ثلثہ کے نزدیک ہے۔ ف۔ اور اگر یہ صورت ہوئی کہ جس وقت سے وضوء شروع کیا
اسوقت سے جریان خون وغیرہ جو عذر ہے بالکل بند رہا اور برابر بند رہا حتی کہ وقت نکل گیا تو اب بھی وضوء باقی ہے اور وہ باطل نہوگا
جب تک کہ خون وغیرہ جاری نہو یا کوئی دوسرا حدث پیش نہ آوے الفتح۔ اور جب نہین پیش آیا تو معذور اس وضوء سے دوسری نماز
پڑھ سکتا ہے التبیین۔ اور یہ صورت اسی طرح کی ہے جیسے مسح خفین مین۔ اگر وضوء سے پہنتے تک اسکا عذر جاری نہین ہوا منقطع رہا
حتی کہ موزہ پہن چکا تو بعد اسکے موزے پر مسح کرنے کے حق مین وہ مانند تندرست کے ہے حتی کہ دوسرے وقت اگرچہ وضوء کرنا لازم آوے
مگر موزہ پر مسح کرنا کافی ہوگا۔ د۔ وقال زفر رح استانفوا اذا دخل الوقت۔ اور زفر رح نے کہا کہ جب وقت داخل ہو تو جدید
وضوء کرین۔ ف۔ یعنی صرف زفر رح مخالف ہین گویا انکے نزدیک داخل ہونا دوسرے وقت کا ناقض ہے نہ خارج ہونا وقت اول کا۔
فان توضؤا حین تطلع الشمس اجزاہم حتی یذہب وقت الظہر۔ پس اگر ان معذوروں نے وضوء کیا جسوقت کہ آفتاب
نکلا تو انکو کافی رہیگا یہانتک کہ ظہر کا وقت چلا جاوے۔ ف۔ کیونکہ طلوع شمس کے بعد وضوء کرنے سے ظہر تک کسی فریضہ نماز کا وقت
نہین ہے بلکہ چاشت وغیرہ نوافل کا ہے یا عید کے روز نماز عید کا ہے تو وقت ظہر داخل ہوا اور کوئی وقت فریضہ کا خارج نہوا لہذا وضوء باقی رہیگا
جبکہ کسی اور وجہ سے نہ ٹوٹا ہو یہانتک کہ ظہر کا وقت خارج ہو۔ ہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ یہ حکم امام ابی حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک ہے
وقال ابو یوسف وزفر اجزاہم حتی یدخل وقت الظہر۔ اور ابو یوسف وزفر نے کہا کہ ان معذوروں کو یہ وضوء کافی رہیگا
یہانتک کہ ظہر کا وقت آوے۔ وحاصلہ ان طہارۃ المعذور ینتقض بخروج الوقت بالحدث السابق عند ابی حنیفۃ ومحمد رح
اور حاصل اسکا یہ نکلا کہ معذور کی طہارت ٹوٹ جاتی ہے امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک بخروج وقت بوجہ حدث سابق کے۔ ف۔
یعنی فقط بخروج وقت۔ اور اسکی وجہ حدث سابق ہے جو کہ وضوء کرتے وقت موجود تھا اسی حدث کی وجہ سے اب وضوء ٹوٹ جائیگا
کیونکہ شرع نے باوجود حدث کے اسکا وضوء ایک حد تک قائم رہنے کا حکم دیدیا تھا اور وہ حد وقت تک ہے پھر جب وقت نکلا تو حدث
کا اعتبار ہوا اسلیئے اگر وضوء کرتے وقت حدث نہ تھا اور نہ وقت نکل جانے تک پایا گیا تو ہم بیان کرچکے کہ اسکا وضوء نہین ٹوٹیگا
لہذا اگر نفل شروع کرکے توڑے تو اسپر قضاء واجب ہے بالجملہ معذور نے جب عذر موجود ہونے کی حالت مین طہارت کی تو وہ وقت نکلجانے
پر بحدث سابق ٹوٹ جاتی ہے یہی امام ابو حنیفہ ومحمد رح کا قول ہے م۔ اور یہی قول صحیح ہے المحیط۔ ہ۔ وبدخول الوقت عند زفر رح
اور زفر رح کے نزدیک فقط وقت مفروضہ داخل ہونے سے ٹوٹتی ہے۔ ف۔ یہ روایت شیخ اسمعیل الزاہد رح ہے۔ وبایہما کان عند
ابی یوسف۔ اور ابو یوسف کے نزدیک دونون مین سے کوئی بات ہو یعنی دخول وقت ہو یا خروج وقت ہو معذور کی طہارت ٹوٹ
جائیگی۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ ایک وقت کا نکلنا وہی دوسرے وقت کا داخل ہونا ہے پھر کیا فائدہ ہے تو امام مصنف رح نے فرمایا سو فائدۃ
الاختلاف لا تظہر الا فیمن توضأ قبل الزوال کما ذکرنا۔ اور اس اختلاف کا فائدہ کسی صورت مین ظاہر نہین ہوتا مگر ایسے
معذور کی صورت مین جس نے زوال سے پہلے وضوء کیا جیسا کہ ہم ذکر کرچکے۔ ف۔ کہ بعد طلوع آفتاب کے قبل زوال کے کسی وقت
مین وضوء کیا تو اب ظہر کا وقت داخل ہوگا اور کسی نماز مفروضہ کا وقت خارج نہوگا تو زفر وابو یوسف کے قول پر ظہر کا وقت داخل
ہونے سے طہارت ٹوٹ جائیگی اور امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک نہین ٹوٹیگی۔ او قبل طلوع الشمس۔ یا اس معذور کے حق مین
جس نے طلوع آفتاب سے پہلے وضوء کیا۔ ف۔ تو طلوع آفتاب ہونے پر امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک وقت خارج ہونے سے

طہارت زائل ہوئی اور اسی طرح امام ابو یوسف کے نزدیک بھی۔ اور زفر کے قول پر چونکہ کسی مفروضہ نماز کا وقت داخل نہیں ہوا تو طہارت باقی رہیگی بنا بر روایت شیخ اسمعیل الزاہد رح کے۔ لزفر رح ان اعتبار الطھارۃ مع المنافی۔ زفر رح کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کا معتبر ہونا ایسی چیز کے ہوتے ہوے جو طہارت کی منافی ہے یعنی خون وغیرہ۔ للحاجۃ الی الاداء۔ صرف اسی قدر کے لیے کہ ادائے فریضہ کی حاجت پڑی ہے۔ ف۔ اور وقت مین کوئی زمانہ اِس خون وغیرہ سے خالی نہین ہے تو ضرورت کی وجہ سے باوجود اسکے بھی طہارت اعتبار کی گئی۔ ولا حاجۃ قبل الوقت فلا تعتبر۔ اور وقت ادائے فریضہ سے پہلے کوئی حاجت نہین تو وقت سے پہلے طہارت معتبر نہ ہوئی۔ ف۔ پس جب وقت داخل ہوگا تو طہارت کرنی لازم آویگی لہٰذا معلوم ہوا کہ وقت داخل ہونے سے پہلے طہارت ٹوٹ جاتی ہے۔ ولابی یوسف ان الحاجۃ مقصورۃ علی الوقت فلا تعتبر قبلہ ولا بعدہ۔ اور ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ حاجت طہارت تو صرف وقت پر مقصور ہے پس نہین معتبر ہوگی قبل وقت کے اور نہ بعد وقت کے۔ ف۔ پس لازم آیا کہ وقت داخل ہونے سے بھی طہارت ٹوٹ جائیگی اور وقت خارج ہونے سے بھی ٹوٹ جائیگی۔ اگر کہا جاوے کہ مقتضائے دلیل یہی کہ وقت سے پہلے طہارت نہ تھی گویا زفر وابو یوسف کے نزدیک قبل از وقت طہارت معذور صحیح نہین ہے پس اختلاف یہ ہونا چاہیے کہ امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک قبل وقت کے صحیح ہے۔ اور تحقیق آویگی۔ ولہما انہ لا بد من تقدیم الطھارۃ علی الوقت لیتمکن من الاداء کما دخل الوقت اور امام ابو حنیفہ ومحمد رح کی دلیل یہ ہے کہ وقت پر طہارت کو مقدم کرنا ضرور ہے تاکہ جیسے ہی وقت داخل ہو وہ ادا کرسکے۔ ف۔ یعنی یہ بات تو بالاتفاق جائز ہے کہ معذور آدمی جیسے ہی وقت نماز آوے فوراً ادا کرے یا قسم کھائے کہ آج عصر شروع ہوتے ہی صرف مصلی پر جاکر نماز ادا کرونگا تو وقت سے پہلے جواز طہارت ضرور ہے لیکن اگر وقت مقدم دوسرے مفروضہ کا ہو تو طہارت اُسی کے واسطے ہے۔ وخروج الوقت دلیل زوال الحاجۃ فظھر اعتبار الحدث عندہ۔ اور وقت کا نکل جانا یہ دلیل ہے کہ حاجت زائل ہوگئی تو اُسوقت مین حدث سابق کا اعتبار ہونا معلوم ہوگیا۔ ف۔ تو اِسکے اعتبار ہونے سے طہارت ٹوٹ گئی۔ اصل اِسمین نص حدیث ہر وقت کے لیے طہارت کی ہے اور وجہ مذکور اِس سے مستنبط ہے۔ واضح ہو کہ فخر الاسلام وغیرہ کی راے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف ومحمد وزفر سب متفق ہین کہ معذور کی طہارت صرف خروج وقت سے ٹوٹتی ہے رہا یہ کہ فجر کے بعد طہارت جو آفتاب نکلنے سے زفر رح کے نزدیک نہین ٹوٹی تو اسوجہ سے کہ وقت کا قائم رہنا طہارت قائم رہنے کا عذر شرع مین معتبر ہے اور یہان بھی شبہہ رہگیا حتی کہ اگر نماز فجر قضاء کرے تو اُسکو مع سنت کے قضاء کرے حالانکہ سنت تو مخصوص بوقت ہین پس یوں نکلنا وقت کا جب ہی کہ دوسرا وقت داخل ہو حتی کہ ظہر کے وقت سنت فجر کی قضاء نہین ہے تو معلوم ہوا کہ بعد طلوع آفتاب کے شبہہ باقی ہے تو اِس لائق ہے کہ آسانی کے لیے ہنوز عذر کی طہارت باقی رہے اور رہا جبکہ ظہر سے پہلے وضوء کیا تو ابو یوسف کے نزدیک ظہر کے وقت طہارت کرنا لازم ہے تو یہ اِس وجہ سے کہ ابو یوسف رح کے نزدیک یہ طہارت ضروریہ ہے اور تقدیم وقت پر غیر ضروری ہے اور یہ وجہ نہین کہ وقت داخل ہونے سے طہارت ٹوٹتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جب وقت سے پہلے طہارت معتبر ہی نہوئی تو یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ وقت داخل ہونے پر طہارت ٹوٹ گئی۔ جواب دونگا کہ معتبر نہونے کے یہ معنی ہین کہ فرض وقتی ادا کرنے کے متعلق جو حاجت تھی وہ اِس طہارت کے حق مین منعدم ہے اور یہ معنی نہین کہ یہ طہارت بالکل معتبر ہی نہین ہے بلکہ یہ طہارت واسطے ادائے نوافل وقضائے فرائض کے معتبر ہے۔ النہایہ۔ والمراد بالوقت۔ اور مراد وقت سے۔ ف۔ یعنی جسکا داخل ہونا وخارج ہونا اعتبار کیا گیا ہے۔ وقت المفروضۃ۔ مفروضہ نماز کا وقت ہے۔ ف۔ نہ نوافل وواجبات۔ حتی لو توضأ المعذور لصلوۃ العید لہ ان یصلی الظھر بہ عندہما۔ حتی کہ اگر معذور نے نماز عید کے لیے وضوء کیا تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک اِسکو اختیار ہے کہ اِس وضوء سے ظہر کی نماز پڑھے۔ وھو الصحیح لانہا بمنزلۃ صلوۃ الضحی۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ نماز عید بمنزلہ نماز چاشت کے ہے۔ ف۔ یعنی مفروضہ نہونے مین نماز عید ونماز چاشت بمنزلہ واحد ہین اگرچہ نماز عید واجب ہے۔ ولو توضأ مرۃ للظھر فی وقتہ واخری فیہ للعصر فعندہما لیس لہ ان یصلی العصر

لا انتقاضہ بخروج وقت المفروضۃ - اور اگر معذور نے ایک بار واسطے نماز ظہر کے وقت ظہر مین وضو کیا پھر دوبارہ وقت ظہر مین واسطے عصر کے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ رح ومحمد کے نزدیک اُسکو یہ اختیار نہین کہ اس وضو سے عصر کی نماز پڑھے کیونکہ مفروضہ ظہر کا وقت نکلنے سے وہ وضو ٹوٹ گیا - ف - یہی قول صحیح ہے السراج - کل اماموں کے نزدیک یہی حکم ہے اور وجہ عدم جواز کی طرفین کے نزدیک یہ کہ اس صورت مین دخول وقت مع خروج وقت ہے الفتح - والمستحاضۃ ہی التی لا یمضی علیھا وقت صلوۃ الا والحدث التی ابتلیت بہ یوجد فیہ - اور مستحاضہ وہ عورت ہے کہ جسپر کوئی فریضہ نماز کا وقت نہ گذرے مگر اس حالت سے کہ جس حدث مین وہ مبتلا ہوئی ہے وہ اسمین پایا جاوے - وکذا کل من ہو فی معناہا - اور یہی حکم ہے اُس معذور کا ہے جو مستحاضہ کے معنی مین ہو وہو من ذکرناہ - اور مستحاضہ کے معنی مین وہ ہر ایک ہے جسکو ہم نے ذکر کیا - ف - یعنی جسکا پیشاب نہ تھمے اور جسکی نکسیر نہ رُکے اور جسکی جراحت نہ تھمے - ومن بہ استطلاق بطن وانفلات ریح - اور وہ بھی جسکو پیٹ چلنے کی بیماری ہو یعنی اسہال کی اور بے اختیار ریح نکلنے کی بیماری ہو - لان الضرورۃ بہذا یتحقق وہی تعم الکل - کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ متحقق ہو جاتی ہے اور ضرورت سب کو عام ہے - ف - پس ہر ایک بحکم معذور ہوا - واضح ہو کہ در مختار وغیرہ مین منجملہ معذورین کے شمار کیا جسکی آنکھ کے آشوب سے درد کے ساتھ آنسو جاری ہین یا چوندھا ہے کہ درد سے کیچڑ جاری ہے یا آنکھ کے کوئے مین ناسور ہے اور یون ہی ہر وہ کہ درد سے نکلے اگرچہ کان سے یا پستان سے یا ناف سے ہو - تبیین مین کہا کہ اسکو ہر وقت نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا جائیگا کیونکہ احتمال ہے کہ وہ پیپ ہو - مین کہتا ہون کہ گویا نقض وضو مین ان بیماریون سے وضو ٹوٹنا واعادہ کرنا کتب زاہدی وغیرہ سے مجتنے نقل کر دیا ہے ولیکن شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ تعلیل کہ شاید وہ پیپ ہو اُسکو مقتضی ہے کہ یہ حکم استحبابی ہے کیونکہ احتمال وشک اُسکے ناقض ہونیکا استعداد قوت نہین رکھتا کہ ٹوٹ جانیکا قطعی حکم دیا جاوے کیونکہ یقین کا زوال شک کے ساتھ نہین ہو سکتا ہے ہان اگر طبیبون کی خبر دینے سے گمان غالب ہوا یا خود مبتلا سے مرض کے نزدیک علامات سے یہی گمان غالب ہوا تو اب البتہ وضو کا اعادہ واجب ہوگا معت (فروع) اگر وقت مفروضہ مین بلا حاجت وضو کیا پھر عذر کا سیلان ہوا تو وضو کرے اور یون ہی اگر سواے سیلان کے دوسرے حدث سے وضو کیا پھر سیلان ہوا تو دوبارہ وضو کرے الکافی - ایک شخص کے چیچک ہین بعض بہتی ہین اور بعض نہین اُسنے وضو کیا پھر وہ بھی جو نہین بہتی تھی تو وضو ٹوٹ گیا - السراج - اور اگر کئی دنبل ہون تو اس صورت مین یہی حکم ہے اور اصل مین ہے کہ اگر دو نتھنون مین سے ایک سے خون سیلان کرتا ہے اُسنے وضو کیا پھر دوسرے نتھنے سے بہنے لگا تو اُسپر وضو لازم آیا - الفتح البحر - مستحاضہ نے اگر وضو کر کے نفل شروع کی جب ایک رکعت ہوئی تو وقت نکل گیا تو نماز فاسد ہو گئی اور اسپر احتیاطاً قضا لازم ہے الظہیریہ - اصل یہ ہے کہ معذور نے جس عذر کے واسطے وضو کیا ہے وقت باقی رہنے تک اس عذر کے جاری ہونے سے وضو نہ ٹوٹیگا اور اگر دوسرا حدث پیدا ہوا تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر دوسرا حدث بھی عذر کے حکم مین ہو چکا ہو اور دونون کے واسطے وضو کیا تو کسی سے وضو نہ ٹوٹیگا اگرچہ کئی عذر ہون سم - اور معذور کو جب یہ قدرت ہو کہ پٹی باندھکر یا اندر ٹھونس کر سیلان کو منقطع کرے یا اُسکی کیفیت ہو کہ بیٹھکر نماز پڑھے تو نہین بہتا اور کھڑے ہونے سے بہتا ہے تو اُسپر واجب ہے کہ اُسکو روکے اور وہ روک دینے کے بعد عذر والا ہونے سے باہر ہو جائیگا برخلاف حائضہ کے کہ اگر وہ خون کا دورہ روک دے تو وہ حائضہ رہیگی - اور اگر اُدھر اُدھر جھکنے سے بہتا ہو تو واجب ہے کہ بیٹھکر اشارہ سے پڑھے کیونکہ اشارہ سے پڑھنا حدث کے ساتھ پڑھنے سے آسان ہے کیونکہ اشارہ سے پڑھنا حالت اختیاری مین فی الجملہ پایا گیا ہے اور وہ جانور سواری پر نماز نفل ہے اور حدث کے ساتھ حالت اختیاری مین نماز کا وجود نہین پایا گیا اور یہین سے ہم نے کہا کہ جب اُسکی یہ حالت ہو کہ اگر کھڑے یا بیٹھے پڑھتا ہے تو سیلان ہوتا ہے اور اگر چت لیٹے پڑھتا ہے تو سیلان نہین ہوتا ہے تو اُسپر کھڑے ہو کر رکوع وسجود کرنا واجب ہے کیونکہ نماز جیسے حدث کے ساتھ نہین جائز ہے مگر بضرورت ویسے ہی چت لیٹے نہین جائز ہے مگر بضرورت تو اسمین دونون برابر ٹھہرے ولیکن دونون مین حدث کے ساتھ کھڑے ہو کر پڑھنا مرجح ہے

کیونکہ اسمین ارکان نماز تو سب حاصل ہونگے - اور نوازل مین ہی کہ اگر کسی کا زخم بہتا ہو اور اُسپر خرقہ باندھا اُسکو ایک درم سے زیادہ
خون لگ گیا یا معذور کے کپڑے کو لگ گیا اُسنے نماز پڑھی اور نہ دھویا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ حالت ہو کہ اگر اُسکو دھوتا تو نماز سے فارغ
ہونے سے پہلے دوبارہ وہ اسی قدر نجس ہوجاتا تو نہ دھونا جائز ہی اور اگر یہ حالت نہو تو دھونا واجب ہی یہی مختار ہی - الفتح - یہی مضمرات
مین لکھا ہی - م - اسی طرح مریض اگر اس حالت مین ہو کہ جو کپڑا بچھاتا ہی فوراً نجس ہوجاتا ہی تو دھونا ترک کرے - د - مبسوط و ذخیرہ وغیرہ
مین ہی کہ اگر مستحاضہ کے کپڑے کو خون لگ گیا تو اُسپر لازم ہی کہ دھووے بشرطیکہ مفید ہو کہ دوبارہ اُسکو نہین لگیگا حتی کہ اگر نہ دھویا
اور وہ درم سے زائد ہی تو جائز نہین ہی اور اگر وہ مفید نہو کہ دوبارہ خون لگ جائیگا تو روا ہی اور دھونا واجب نہین جبتک عذر قائم
ہی اور اسی کے مثل سلس البول وجرح سائل کا حکم ہی - حاوی مین ہی کہ اگر گدی مین خون جذب ہوا تو وہ خون سائل ہی اور محمد بن مقاتل
کہتے کہ خون وغیرہ مین اِسپر ہر وقت نماز پر ایکبار دھونا مثل وضوء کے لازم ہی اور دوسرے مشائخ نے کہا کہ نہین لازم ہی اور اسی طرح
ہمارے نزدیک بندش کا اعادہ اور گدی وغیرہ بدلنا اور ہر نماز پر استنجاء کرنا بھی بوجہ حرج کے لازم نہین ہی پھر واضح ہو کہ جو طہارت
کہ سیلان کے واسطے ہو وہ وقت کے اندر سیلان سے نہین ٹوٹتی اور دوسرے حدث سے ٹوٹ جاتی ہی اور وقت نکلجانے سے بھی ٹوٹ
جاتی ہی - پھر طہارت کا سیلان کے واسطے ہونا اسطرح ہی کہ وضوء کے وقت سیلان موجود ہو یا بعد کو طاری ہوجاوے اور وہ شخص اسی کی
وجہ سے طہارت کا محتاج ہو - پھر وقت نکل جانے پر حدث سابق کا حکم ظاہر ہوجائیگا حتی کہ وضوء کرے اور نماز مین ہو تو اُسکو نئے سر سے
پڑھے اور اُسپر بناء نہ کرے اور اگر نماز نفل ہو تو بوجہ صحت شروع کے قضاء واجب ہوگی اور اگر ایک نتھنے کے لیے وضوء تھا پھر
دوسرا بہا تو طہارت گئی اور اگر وضوء دونوں کے واسطے ہو پھر ایک بند ہوگیا تو وہ اپنے وضوء پر باقی ہی جب تک وقت ہی اور علی ہذا
اگر پھوڑے پھنسیاں ہون اور کا نہین وضوء کی حالت سے زیادتی ہوئی یا بعض سے انقطاع ہوا تو اسی تفصیل سے حکم ہی - مع - جس شخص
کو بے اختیار ریح نکلجانے کا عذر ہی وہ ایسے شخص کے پیچھے نماز نہ پڑھے جسکو پیشاب نہ تھمنے کا مرض ہی کیونکہ ریح خود پاک ہی اور کپڑے پر
نہین لگتی اور پیشاب خود نجس و کپڑے پر لگ جاتا ہی - مین کہتا ہون کہ تقلیل نجاست واجب ہونے کے لحاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہی کہ
سلس البول والے کے پیچھے اقتداء نہ کرنا واجب ہی ولیکن تحقیق میرے نزدیک یہ کہ استحباب ہی اسواسطے کہ سلس البول والے کو خود
اپنے حق مین تقلیل ہی کی کوشش کرنا واجب ہی پھر اُسکی نماز اللہ تعالی کے نزدیک مقبول بلکہ اُسکے لیے طاعت کا اور مرض پر صبر کا دونا
ثواب ہی اور جب شرع نے وقت کے اندر اُسکے عذر کو معدوم کردیا تو نجاست کی دلیل جاری نہین ہوسکتی ہی پس حق یہ کہ حکم مذکور
استحباب ہی فافہم - اس سے ظاہر ہوا کہ معذورین کے احکام اُنکے حق مین مشقت و ابتلاء و امتحان مزید ہین اور فرمانبرداری پر اُنکو ثواب بھی
مزید ہی کیونکہ عذرات سماوی ہین اور حدیث صحیح مین منصوص ہی کہ بلاء موکل بانبیاء علیہم السلام پھر درجہ بدرجہ اولیاء و برگزیدہ بندون پر
اور حضرت ایوب علیہ السلام کا قصہ پیش نظر ہونا چاہیئے فتفکر واللہ تعالی اعلم

فصل فی النفاس - یہ فصل نفاس کے بیان مین ہی - ف - تین قسم خون مین سے حیض و استحاضہ و اُسکے احکام گذر چکے اور توابع
اُسکی تکسیر و ناسور وغیرہ واحکام معذور بھی ختم ہوئے اب تیسری قسم نفاس کو بیان فرمایا - **والنفاس ہو الدم الخارج عقیب
الولادۃ** - اور نفاس وہ خون ہی کہ خارج ہو پیچھے نکلا ہو اولادت کے - ف - یہی متون فقہ مین مذکور ہی - التبیین - پھر امام مصنف
نے نفاس نام خون کا قرار دیا یعنی مانع شرعی کا نام نہین جیسا کہ حیض مین ایک قول گذرا ہی - **لانہ ماخوذ من تنفس الرحم بالدم** کیونکہ
نفاس ماخوذ ہی اس محاورہ سے تنفس الرحم بالدم یعنی پھونک نکالا رحم نے خون کو - **او من خروج النفس بمعنی الولد او بمعنی الدم**
(یعنی اُگل دیا ۱۲)
یا نفاس ماخوذ ہی خروج النفس بسکون الفاء سے خواہ نفس بمعنی بچہ ہو یا بمعنی خون ہو - ف - بالجملہ نفاس نام خون کا ہی جو ولادت
کے پیچھے ہو - ابن الہمام رح نے کہا کہ اس سے افادہ ہوا کہ اگر عورت بچہ جنی اور اُسنے خون نہ دیکھا تو زچہ نہوگی - الفتح - یعنی اسپر حکم
وجوب غسل کا نہوگا یہی صاحبین سے مروی اور مفیدہ و حاوی مین اسی کو صحیح کہا مگر وضوء واجب ہی - د - ولیکن امام رح کے نزدیک احتیاطاً

غسل واجب ہوگا۔ محیط میں ہے کہ اکثر مشائخ نے امام رح کا قول لیا اور اسی پر صدر شہید رح نے فتوی دیا۔ مضمرات میں ہے کہ ابو علی الدقاق نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ و جوہرہ نیرہ میں ہے کہ فتاوی میں لکھا کہ یہی صحیح ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یہی امام مالک و شافعی رح کے نزدیک اصح ہے۔ منع ۔۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے کلام سے جو افادہ شیخ ابن الہمام رح نے نکالا کہ عورت نے خون نہ دیکھا تو زچہ نہوگی" میرے نزدیک یہ افادہ نہیں کیونکہ امام مصنف نے نہیں کہا کہ انتفاس رویۃ الدم الخ یعنی نفاس نام ہے خون دیکھنے کا الخ تاکہ افادہ ہوتا کہ خون نہ دیکھے تو زچہ نہوگی بلکہ یوں فرمایا کہ ہو الدم الخ اور یہ عام ہے کہ عورت دیکھے یا نہ دیکھے بلکہ افادہ برعکس ہوا کہ اگر عورت نے خون نہ دیکھا تو بھی احتیاطاً غسل واجب ہوگا کیونکہ ولادت قلیل خون سے خالی نہیں ہوتی ہے اور یہی بعینہ امام اعظم رح کا قول ہے فافہم۔ پھر شیخ ابن الہمام نے افادہ فرمایا کہ امام مصنف کی تعریف میں الولادۃ کے بعد من الفرج بڑھانا چاہیے۔ یعنی ولادت فرج سے ہونے کے پیچھے جو خون آوے وہ نفاس ہے کیونکہ اگر عورت کی ناف کی طرف سے بچہ نکلا باین طور کہ اُسکے پیٹ میں زخم تھا وہ پھٹ گیا اور بچہ نکل آیا تو یہ عورت زخم بہنے والی ہوگی نفساء نہوگی۔ اقول یہی ظہیریہ و تبیین میں مذکور ہے اور در مختار و طحطاوی میں بڑھایا کہ عورت اگرچہ زچہ نہو مگر بچہ کے حق میں احکام بچہ ہونے کے ثابت ہونگے حتی کہ اگر عورت سے کہا گیا ہو کہ جب تیرے بچہ پیدا ہو تو تجھے طلاق ہے تو مطلقہ ہو جائیگی اور اگر وہ باندی ہو کہ مالک سے یہ فرزند ہو تو ام ولد ہو جائیگی اور اگر طلاق حمل دی ہوئی ہو تو عدت گذر جائیگی۔ اقول۔ یہ فتح القدیر میں ظہیریہ سے نقل فرمایا ہے اور استثناء کیا کہ مگر ناف کی طرف سے بچہ نکلنے کے بعد اگر اسکی فرج سے خون آیا تو اب وہ نفساء بھی ہوگی کما فی الزیلعی بھی۔ اور در مختار میں بجائے فرج کے رحم سے خون آیا لکھا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صورت شامل ہے جبکہ ناف ہی کی راہ سے رحم سے خون آیا ہو ولیکن اُسکا نفساء ہونا مجھے نہیں معلوم ہوا اور فتح القدیر و تبیین وغیرہ میں فرج کا لفظ مذکور ہے فافہم۔ پھر میں کہتا ہوں کہ من الفرج کا لفظ بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ولادت تو فرج ہی سے معروف ہے اور رہا ناف کی طرف سے بچہ نکلنے میں احکام کا ثبوت تو اس بنا پر کہ عورت سے بچہ نکل آنے پر طلاق معلق تھی وہ پائی گئی ہاں یہ قید توضیح کے واسطے اچھی ہے م۔ والدم الذی تراہ الحامل ابتداءً او حال ولادتہا قبل خروج الولد استحاضۃ۔ اور وہ خون جسکو حاملہ دیکھے خواہ ابتدا میں یا ولادت کی حالت میں بچہ نکلنے سے پہلے تو وہ استحاضہ ہے۔ وان کان ممتدا۔ اگرچہ وہ خون ممتد ہو۔ ف۔ یعنی حیض کے واسطے امتداد کم سے کم تین روز شرط ہے تو یہ خون اگرچہ تین روز یا زیادہ تک ممتد ہو تب بھی استحاضہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب حمل ثابت ہو تو ابتداے حمل سے ولادت تک جو خون نظر آوے اگرچہ تین روز یا زیادہ تک ہو استحاضہ ہے اور ولادت کے حالت میں بھی جب تک بچہ پورا یا اکثر حصہ نہیں نکل آیا ہے وہ خون بھی حیض یا نفاس نہیں ہے حتی کہ وہ نماز کا مانع محرم نہیں ہے۔ وقال الشافعی حیض۔ اور شافعی رح نے کہا کہ وہ حیض ہے۔ ف۔ یہی اُنکے مذہب میں قول اصح ٹھہرایا گیا ہے ع۔ اعتبارًا بالنفاس اذ ہما جمیعا من الرحم۔ دلیل اسکی اس خون کا قیاس نفاس پر ہے کیونکہ یہ خون و نفاس دونوں رحم سے ہیں۔ ف۔ اور رحم میں رُکا ہونا خون کے نفاس ہونے سے مانع نہیں ہے حتی کہ ایک حمل میں دو بچہ کے درمیان جو خون دیکھے وہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حیض ہوتا ہے۔ ولنا ان بالحبل ینسد فم الرحم کذا العادۃ۔ اور ہماری دلیل اس خون کے استحاضہ ہونے کی یہ کہ حمل سے رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے یوں ہی عادت جاری ہے۔ ف۔ حتی کہ اطباء متفق ہیں کہ ایسے قدر سخت انسداد ہوتا ہے کہ سوئی بھی نہیں سما سکتی ہے۔ والنفاس بعد انفتاحہ بخروج الولد۔ اور بچہ کے نکلنے کے ساتھ رحم کا منہ کھُلنے کے بعد نفاس ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہاں کلام ایسے خون میں کہ قبل بچہ نکلنے کی حالت ولادت یا ایام حمل میں آیا۔ ولہذا کان نفاسا بعد خروج بعض الولد فیما یروی عن ابی حنیفۃ ومحمد لانہ ینفتح فیتنفس بہ۔ اسی وجہ سے بچہ میں سے بعض جزو نکلنے کے بعد وہ خون نفاس ہوتا ہے اس روایت میں جو امام ابو حنیفہ و محمد رح سے مروی ہے کیونکہ رحم کا منہ اب کھل جاتا تو وہ تنفس بخون کرتا ہے۔ ف۔ لہذا نام نفاس ہوا۔ معلی رح نے امام ابو حنیفہ رح سے بعض بچہ کی روایت کی اور یہی قول امام احمد کا ہے اور خلف رح نے ابو یوسف عن ابی حنیفہ رح یوں روایت کی کہ جب اکثر حصہ نکل آوے اور امام محمد سے ایک روایت اسکی مثل اور ایک روایت میں

نکل بچہ ہو ۔ تم ۔ شیخ الاسلام نے مبسوط مین کہا کہ ابو یوسف رح موافق ابو حنیفہ ہین کہ اکثر حصہ نکل آوے ۔ اور یہ ذکر کیا کہ امام محمد
بھی موافق ہین ۔ عنایہ ۔ قدوری رح نے بھی اختیار کیا کہ اکثر حصہ نکل آوے ۔ ع ۔ مصنف کے کلام مین بعض الولد سے اکثر مراد
ہے ۔ ف ۔ اور اگر اکثر الولد نکل آیا تو وہ نفساء ہو گی ورنہ نہین ۔ التبیین ۔ مین کہتا ہون کہ دلیل تو اسکو مقتضی ہے کہ رحم کا منہ کھلنے
پر جو خون آوے وہ رحم سے ہے اور بعض الولد بھی بعد منہ کھلنے کے نکلا تو لازم تھا کہ اُسوقت بھی جو خون نظر آوے وہ نفاس ہے
کما لا یخفی ۔ م ۔ یون ہی اگر رحم مین بچہ پارہ پارہ ہو گیا اور اکثر نکالا گیا یا نکلا تو بھی وہ زچہ ہو جائیگی ۔ التبیین ۔ اور اگر اکثر نہین بلکہ
اقل نکلا ہو تو عورت وضو کرے اگر ہو سکے ورنہ تیمم کرے اور اشارہ سے نماز پڑھے تاخیر نہ کرے ۔ د ۔ اور کبیری مین بھی کہا کہ عورت
اپنے نیچے ٹھلی رکھے یا گڈھا کھود دے تاکہ بچہ کو تکلیف نہو ۔ کیونکہ یہ خون نہ حیض ہے نہ نفاس ہے ۔ اور عینی رح نے بطور ضعف کے
ذکر کیا کہ کہا گیا ہے ۔ انتہی ۔ م ۔ اور ہمارے واسطے احادیث ہین جو دلالت کرتی ہین کہ حاملہ کا خون حیض نہین اور دونون مین امتیاز اسی
خون سے ہے چنانچہ ابن عمر رض نے اپنی جورو کو حالت حیض مین طلاق دی تو عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا
آپ نے فرمایا کہ اسکو حکم دے کہ وہ رجعت کرے پھر رہنے دے حتی کہ پاک ہو جاوے پھر اُسکو حیض آوے پھر وہ پاک ہو پھر
چاہے اُسکو رکھے اور چاہے طلاق دیدے قبل اسکے کہ اُسکو چھووے پس یہی میعاد ہے کہ اللہ تعالی نے حکم کیا کہ اسپر عورتین طلاق
دیجاوین ۔ رواہ البخاری و مسلم ۔ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث مین دربارہ اُن عورتون کے جو غزوہ اوطاس مین گرفتار
ہوئی تھین فرمایا کہ کسی بے حمل سے وطی نہ کیجاوے یہانتک کہ ایک حیضہ سے اُسکے رحم کی برات دریافت کر لیجاوے ۔ رواہ ابو داؤد
یہ ظاہر ہے کہ اگر حمل مین بھی حیض آتا ہوتا تو خون سے کیونکر برات دریافت ہوتی ۔ اور حدیث رویفع بن ثابت رض مین ہے کہ کسی کو
حلال نہین کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی سینچے اور حلال نہین کہ کسی باندی سے وطی کرے یہانتک کہ اُسکو حیض آجاوے
یا اُسکا حمل ظاہر ہو جاوے ۔ رواہ احمد ۔ یعنی اگر حیض آجاوے تو معلوم ہو گیا کہ دوسرے کا نطفہ اوسکے رحم مین نہین اب وطی کرے
اور اگر حیض نہ آیا تو حمل کھل گیا پس اُس سے وطی نہ کرے پھر اگر حیضہ کے بعد بھی حمل کا احتمال ہوتا تو وطی حلال نہوتی کیونکہ
فروج کے معاملہ مین احتیاط مرعی ہے ۔ مع ۔ بالجملہ خروج الولد کے بعد خون البتہ نفاس ہے ۔ اور یہ بیان ہو چکا کہ خروج اُس وقت
ہو جاتا ہے کہ اکثر الولد نکل آوے ۔ رہا بیان کہ ولد کا اعتبار کہانتک ہے تو فرمایا ۔ والسقط الذی استبان بعض خلقہ ولد
اور سقط یعنی جو پیٹ گر جاتا ہے اگر اُسکی بعضی خلقت ظاہر ہو جاوے تو وہ ولد ہے ۔ حتی تصیر بہ نفساء ۔ حتی کہ ایسا پیٹ گرنے سے
عورت زچہ ہو جائیگی ۔ وتصیر الامۃ ام ولد بہ ۔ اور باندی اُسکے سبب سے ام ولد ہو جائیگی ۔ ف ۔ یعنی اگر آقا نے اپنی باندی
کو اپنے تصرف مین لیا اُسکے پیٹ رہا اور وہ پیٹ گر گیا تو اگر اُسکی بعض خلقت ظاہر ہو گئی ہو تو یہ باندی اپنے آقا کی ام الولد ہو گئی
یعنی آقا کے فرزند کی ماں ہوئی اور ام الولد کے حقوق اُسکے لیے ثابت ہونگے مثلاً بعد آقا کے وہ میراث وارثان نہو گی بلکہ
آزاد ہو گی اور وہ فروخت نہین ہو سکتی ہے اور اگر بچہ زندہ ہوتا تو وہ مثل اپنے باپ کے آزاد اور باپ کا وارث ہوتا ہو کذا العینی
تنقضی بہ ۔ اور یون ہی ایسے سقط گرنے سے حاملہ کی عدت پوری ہو جاتی ہے ۔ ف ۔ حتی کہ اگر حمل کی حالت مین طلاق دی ہو
تو اُس پیٹ کے گرنے سے فوراً عدت پوری ہو جائیگی کیونکہ حاملہ کی عدت پوری ہونا یہ کہ وضع حمل ہو تو اِس سقط سے وضع حمل
صادق ہو گا ۔ م ۔ بعض خلقت ظاہر ہونے سے یہ مطلب کہ مثلاً کوئی انگلی یا ناخن یا بال وغیرہ کی صورت بنگئی ہو ۔ اور اگر صرف لوتھڑا
ہو اُسکی کوئی خلقت ظاہر نہوئی ہو تو عورت کے حق مین حکم نفاس نہین ہے ۔ پھر جو اُسنے خون دیکھا اگر اُسکا حیض قرار دینا
ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا ورنہ وہ استحاضہ ہے ۔ نہایہ ۔ اگر تین روز یا زیادہ ہوا اور اُس سے پہلے طہر کامل ہو چکا ہو تو حیض ہو سکتا
ہے ۔ ع ۔ اور اگر عورت نے اسقاط سے پہلے خون دیکھا اور اسقاط کے بعد خون دیکھا پس اگر سقط ایسا ہو کہ اُسکی کچھ خلقت
ظاہر ہو گئی تو جو خون عورت نے پہلے دیکھا وہ حیض نہو گا اور جو پیچھے دیکھا وہ نفاس ہے اور عورت نفساء ہے اور اگر سقط کی خلقت

ظاہر نہوئی تو جو اُسنے استقاط سے پہلے دیکھا اگر اسکا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا النہایہ۔ اور فتاوی مین ہے کہ ایک عورت
دو مہینہ پاک رہی اُسکو گمان ہوا کہ حمل ہے پھر بعد دو مہینہ کے استقاط ہوا کہ اُسکی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی اور اُسنے استقاط سے پہلے
دس روز خون دیکھا تھا تو یہ حیض ہوگا کیونکہ طہر صحیح کے بعد ہے اور چونکہ عورت نے ایسا تصور کرایا کہ اُسکی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی تو
کسی حکم مین اسکو ولادت ثابت نہوگی پس یہ حکم کیا گیا کہ اُسکے پیٹ مین خون جمکر تحلیل ہو گیا تو وہ حاملہ کا خون نہ تھا۔ الفتح۔
واقل النفاس لاحد لہ۔ اور کمتر نفاس کی کوئی حد نہین ہے۔ **لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم۔** کیونکہ تقدم
فرزند کا یہ دلیل ہے رحم سے خارج ہونے کی۔ ف۔ تو بالیقین یہ بات معلوم کہ یہ خون رحم سے آیا ہے۔ **فاغنی عن امتداد جعل علما علیہ**
پس بے پروائی ہوئی ایسی امتداد سے جو علامت اس امر کی کیا گیا ہے کہ وہ رحم سے آیا۔ ف۔ تو تین روز یا زیادہ کی کوئی شرط
نہین ہے۔ **بخلاف الحیض۔** بر خلاف حیض کے۔ ف۔ کہ اسمین کوئی دلیل رحم سے ہونے کی پہلے نہین معلوم ہوئی تو شرط کی گئی
کہ امتداد ہو تین روز تک تاکہ معلوم ہو کہ وہ رحم سے آیا ہے۔ حاصل آنکہ حیض مین شرط ہے کہ کم سے کم تین روز ہو تاکہ اس امتداد کی علامت
سے معلوم ہو کہ یہ خون رحم کا ہے کیونکہ کوئی اور علامت مقدم نہین ہوئی ہے اور نفاس مین بوجہ فرزند پیدا ہونے کے یہ معلوم کہ خون رحم
سے آیا کیونکہ فرزند کے بعد خون آیا ہے تو اب امتدادی علامت کی ضرورت نہین ہے حتی کہ اگر ایکساعت خون آیا تو بھی وہ رحم
سے ہے **واکثرہ اربعون یوما۔** اور انتہاے نفاس چالیس روز ہے۔ ف۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے ع۔ سراجیہ مین ہے کہ اقل نفاس
جو کچھ پایا جاوے اگرچہ ایک ساعت ہو اور اسی پر فتوی ہے اور اکثر نفاس ہمارے نزدیک چالیس روز ہین ہ۔ چالیس روز کے
اندر دو خون کے درمیان جو طہر متخلل ہو وہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک نفاس ہے اگرچہ پندرہ روز یا زیادہ ہو اور اسی پر فتوی ہے
پھر اگر نفاس کی کوئی عادت ہو تو ایک دفعہ اُسکے مخالف دیکھنے سے عادت منتقل ہو جاتی ہے یہ امام ابو یوسف کا قول ہے الخلاصہ۔
پھر ایک ساعت یا نصف ساعت کی قید نہین ہے بلکہ مراد ایک لحظہ ہے جیسا کہ جمہور نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے پس اگر ایک ساعت خون
دیکھا پھر خون منقطع ہو گیا تو وہ نماز پڑھے روزہ رکھے اور جو اُسنے دیکھا وہ نفاس ہے ہمارے اصحاب کے درمیان اسمین کچھ خلاف
نہین ہے اور جو کچھ اختلاف ہے وہ اس صورت مین ہے کہ جب عدت گذرنے مین کمتر نفاس کا اعتبار کرنا ضروری ہو مثلاً شوہر نے
جورو سے کہا کہ جب تو جنی تو تو طالقہ ہے پس عورت نے کہا کہ میری عدت گذر گئی تو اس صورت مین کسقدر مقدار کمتر نفاس
کے واسطے مع تین حیض کے اعتبار کرنی ضرور ہے تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک کمتر نفاس کی مدت اس صورت مین عورت کی تصدیق
ہونے کے لیے (۲۵) روز ہین اور ابو یوسف رح کے نزدیک (۱۱) روز ہین اور امام محمد کے نزدیک ایک ساعت ہے اور رہا روزے
نماز کے حق مین تو کمتر نفاس وہ جو پایا جاوے۔ مع۔ یہان سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف کا مسئلہ روزے نماز وغیرہ مین سواے
ضرورت عدت کے ہے کہ کمتر کی حد نہین اور اکثر چالیس روز ہین۔ **والزائد علیہ استحاضۃ۔** اور چالیس پر جسقدر بڑھ جاوے
وہ استحاضہ ہے۔ ف۔ یعنی مبتدیہ عورت کی صورت مین چالیس پورے نفاس اور اس سے زائد استحاضہ ہین اور معتادہ عورت
کا نفاس چالیس سے زائد تو ظاہر ہے اور عادت سے زائد بھی استحاضہ ہے۔ اب دلیل اِسکی کہ انتہاے نفاس چالیس ہے امام مصنف رح
نے بیان فرمائی بقولہ۔ **لحدیث ام سلمۃ رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقت للنفساء اربعین یوما۔** بدلیل حدیث ام المومنین
حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نفاس والی کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا۔ ف۔ ابوداؤد نے
مسۃ ازدیہ کی حدیث سے حضرت ام سلمہ رض سے یون روایت کی کہ نفاس والی زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مین بعد نفاس کے
چالیس دن و چالیس رات بیٹھتی اور ہم لوگ اپنے چہرون پر ورس ملتے تھے یعنی جھائین کی وجہ سے۔ ورواہ الترمذی وابن ماجہ
والحاکم نے روایت کر کے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور اسکو دارقطنی و بیہقی نے اپنی سنن مین روایت کیا اور خطابی رح نے کہا کہ محمد
بن اسمعیل بخاری رح نے اس حدیث کی ثنا بیان فرمائی یعنی بہت اچھی ہے اور عبد الحق رح نے احکام مین کہا کہ یہ حدیث حسن ہے

اور ابن القطان کے کلام پر کہ مسہ رح کو مجہول کہا اور ابن حبان کے کلام پر کہ کثیر بن زیاد راوی کو ضعیف کہا ہی کچھ التفات نہ کیا جائیگا
کیونکہ بخاری رح نے اس حدیث کی ثنار وصفت کی اور کہا کہ یہ مسہ رح ازدیہ عورت ہی اور کثیر بن زیاد ثقہ ہی یون ہی ابن معین
نے کہا ہی - نووی رح نے کہا کہ حدیث ام سلمہ رض حدیث جید ہی اور تضعیف کرنا مردود ہی - مین کہتا ہون کہ مسہ بضم میم وتشدید سین مہلہ
ازدیہ عورت ہی جسکی کنیت ام بسہ بفتح بار موحدہ وتشدید سین مہلہ ہی اور یہ عورت سواے اس روایت کے دوسری روایت
ابوداؤد مین بھی مذکور ہی چنانچہ ابوداؤد نے کہا کہ حدثنا الحسن بن یحیی حدثنا محمد بن حاتم حدثنا عبد اللہ بن المبارک عن یونس
عن نافع عن کثیر بن زیاد بن سہل قال حدثتنی مسہ الازدیہ قالت حججت فدخلت علی ام سلمہ فقلت یا ام المومنین ان سمیرۃ بنت
جندب تامر النساء تقضین صلوۃ الحیض الخ - یعنی مسہ ازدیہ نے کہا کہ مین حائضہ ہوئی تو مین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئی
اور مین نے عرض کیا کہ اے ام المومنین سمیرہ جو جندب کی بیٹی ہی وہ عورتون کو حکم دیتی ہی کہ وے حیض کی نمازین قضا کرتی ہین
ام المومنین نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عورتون مین سے عورت اپنی نفاس مین چالیس رات بیٹھتی کہ اُسکو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نفاس کی نمازین قضا کرنے کا حکم نہین دیتے تھے - قال المترجم اس حدیث سے ایک نفیس فائدہ نکلا کہ اول حدیث مین جو
چالیس دن رات مذکور ہین اُس سے یہ مراد نہین کہ کل عورتین اُسی قدر بیٹھتی تھین بلکہ مراد یہ کہ انتہاے مدت تک نفاس مین رہتی اور
اُسکو قضاے نماز کا حکم نہوتا تھا - اگر کہا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی عورت نفاس مین نہین بیٹھی سواے خدیجہ رضہ کے
اور وہ متقدم تھین تو جواب یہ کہ یہ محاورہ شامل ہی کہ حضرت کے کنبہ کی عورت ہو علاوہ برین ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کو نفاس حضرت
ابراہیم فرزند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا تھا - پھر اس باب مین احادیث دیگر ہین از انجملہ حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے نفسار کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا مگر آنکہ اس سے پہلے طہر دیکھے - رواہ ابن ماجہ والدارقطنی اور سلام
بن سلیم راوی کی وجہ سے دارقطنی نے ضعیف کہا - اور حاکم نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی وہ مرسل ہی - اور دارقطنی وحاکم نے
عبد اللہ بن عمر رض سے اور دارقطنی نے سنن مین اور ابن حبان نے کتاب الضعفار مین حضرت عائشہ رض سے اور طبرانی رح نے جابر رض
سے اور ابن عدی نے ابوالدردار وابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایتین کین اور ضعیف ہین ولیکن یہ احادیث بعض کی بعض تقویت
کرتی ہین - مع - اور کثرت طرق سے حدیث بدرجہ حسن پہونچ گئی ہی - ف - ابن المنذر رح نے یہی قول حضرت عمر وابن عباس وابن عمرو
انس وعثمان بن ابی العاص وعائذ بن عمرو اور ام سلمہ سے حکایت کیا اور انکے زمانہ مین کسی سے اُسکا خلاف ثابت نہین ہوا اور
ابوعبید رح نے کہا کہ جماعت مسلمین اسی پر ہین اور اسحق رح نے کہا کہ اس سنت پر اجماع واقع ہوا ہی اور جس نے نفاس کو دو مہینہ تک
ٹھہرایا اُسکے واسطے کوئی حدیث نہین صحیح ہی بلکہ بعضے تابعین سے مروی ہی اور طحاوی رح نے کہا کہ ساٹھ دن کا قول کسی صحابی کا نہین
ہی بلکہ اُنکے بعد بعض تابعین سے مروی ہی اور ہمارے مذہب کے مثل ابوالدردار وابوہریرہ رض سے مروی ہی - مع - پس صحیح ہوا یہ قول
کہ نفاس کمتر کی حد نہین اور اکثر چالیس روز ہی بدلیل صحیح حدیث ام سلمہ رض - وہو حجۃ علی الشافعی فی اعتبار الستین - اور یہ
حدیث حجت ہی امام شافعی رح پر اُنکے ساٹھ دن اعتبار کرنے مین - ف - کیونکہ ساٹھ دن کی روایت کسی حدیث مین نہین اور
نہ کسی صحابی کا قول ہی صرف بعض تابعین کا اور مقرر ہی کہ مرجع نص ہی تو اسکے خلاف قبول نہین ہی - پھر امام مصنف رح نے یہ تو ذکر
کیا کہ چالیس سے زائد استحاضہ ہی رہا یہ کہ بعض صورت مین چالیس سے پہلے بھی استحاضہ ہی لہذا فرمایا - ولو جاوز الدم الاربعین
وکانت ولدت قبل ذلک ولہا عادۃ فی النفاس ردت الی ایام عادتہا - اور اگر خون نے چالیس سے تجاوز کیا اور
حال یہ کہ عورت اس سے پہلے بھی زچہ ہو چکی ہی اور نفاس مین اُسکی عادت ہی تو وہ اپنے ایام عادت کی طرف پھیری جائیگی - ف -
پس جسقدر ایام اُسکی عادت ہون وہی نفاس قرار دیے جاوینگے اور باقی اگرچہ چالیس کے اندر ہون استحاضہ قرار دیے جاوینگے
جیسے چالیس سے بعد کے استحاضہ ہین - لما بینا فی الحیض - بوجہ اُس دلیل کے جو ہم نے حیض مین بیان کر دی ہی - ف - پس ایام

عادت تک نفاس رہنے کے واسطے دو باتین شرط ہین اول یہ کہ عورت کی عادت معروفہ ہو یعنی اُسکی پہلی ولادت سے اور دوم یہ کہ
خون چالیس سے متجاوز ہو جاوے اور اگر ان دونون باتون مین سے کوئی نہوئی تو یہ حکم نہوگا چنانچہ فرمایا۔ وان لم تکن لہا عادۃ
فابتداء نفاسہا اربعون یوما۔ اور اگر اس عورت کی کوئی عادت یعنی معروفہ نہو تو ابتداء اُسکے نفاس کی چالیس دن ہین۔ لانہ
امکن جعلہ نفاسا۔ کیونکہ چالیس کو نفاس ٹھہرانا ممکن ہے۔ ف۔ یعنی بر وجہ ظاہر معلوم ہے اور اس سے کمی مشکوک ہے تو چالیس ہی
رہینگے۔ حاصل یہ کہ جب چالیس سے خون متجاوز ہو تو مبتدیہ مین چالیس اور معتادہ مین قدر عادت نفاس ہین کذا فی المحیط۔ اور
اگر چالیس سے کم پر منقطع ہو تو عورت خواہ مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو سب نفاس ہین پھر وہ غسل کرکے روزہ رکھے و نماز پڑھے پھر اگر
چالیس کے اندر خون نے عود کیا تو روزے قضاء کریگی بالجملہ چالیس تک جبکہ تجاوز نہو ہر عورت کے حق مین نفاس ہین۔ مع۔ فان
ولدت ولدین فی بطن واحد فنفاسہا من الولد الاول عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وان کان بین الولدین
اربعون یوما۔ پھر اگر عورت جنی دو بچہ ایک پیٹ مین تو اسکا نفاس امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک اول بچہ سے
شروع ہوگا اگرچہ دونون بچون کے پیدا ہونے مین چالیس دن ہون۔ ف۔ اور ایک پیٹ سے مراد یہ کہ حمل کی پوری مدت
دونون کے درمیان نہو اور وہ کمتر چھ مہینہ ہے پس اگر عورت کے دو بچہ اسطرح پیدا ہوے کہ پہلے ایک ہوا اور اُسکی پیدائش سے چھ مہینہ
سے کم مین دوسرا ہوا تو دونون کو ایک ہی پیٹ سے کہا جائیگا پس نفاس اول بچہ سے شمار ہوگا اگرچہ دوسرے بچہ کی پیدائش تک
چالیس دن کا وقفہ ہوا اور بعض مشائخ نے کہا کہ اتنے وقفہ مین امام رح کے نزدیک دوسرے بچہ سے نفاس ہوگا اور یہ نہین صحیح ہے بلکہ
صحیح وہی ہے جو امام مصنف رح نے اختیار کیا کیونکہ انتہاے مدت نفاس کی چالیس ہین وہ گذر چکے تو پھر نفاس واجب نہوگا اور
اگر دونون بچون مین (۳۰) روز ہون تو دوسرے بچے کے بعد دس روز نفاس ہین ع۔ اور یہی صحیح ہے البحر۔ اور اگر تین بچہ ہون
کہ اول و دوم کے درمیان چھ مہینہ سے کم ہین اور دوسرے و تیسرے مین چھ مہینہ سے کم ہین ولیکن اول و تیسرے کے درمیان چھ مہینہ سے
زائد ہین تو صحیح یہ ہے کہ یہ تینون بھی ایک ہی پیٹ مین ہین پھر فرزند اول سے نفاس شروع ہونا شیخین کا قول اور یہی مالک کا قول اور
اصح روایت امام احمد سے اور یہی اصح وجہ امام شافعی رح سے بنا بر تصحیح امام الحرمین وغزالی ہے۔ وقال محمد من الولد الاخیر۔ اور
امام محمد رح نے کہا کہ ابتداے نفاس اخیر بچہ سے ہے۔ ف۔ یہی قول داؤد کا اور ایک روایت شافعی و احمد سے ہے۔ وہو قول زفر
لانہا حامل بعد وضع الاول فلا تصیر نفساء کما انہا لا تحیض۔ اور یہی قول زفر رح کا ہے کیونکہ اول بچہ جننے کے
بعد وہ حاملہ ہے تو وہ نفاس والی نہوگی جیسے حیض نہین لاتی ہے۔ ولہذا تنقضی العدۃ بالاخیر بالاجماع۔ اور اسی وجہ سے
عورت کی عدت بالاجماع اخیر بچہ کے جننے سے پوری ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی حاملہ کی عدت بوضع حمل ہے اور اول بچہ کی وضع
سے نہین پوری ہوتی بلکہ بالاتفاق اخیر کی وضع سے پوری ہوتی ہے تو اسی سے نفاس بھی شروع ہوگا۔ ولہما ان الحامل
انما لا تحیض لانسداد فم الرحم علی ما ذکرنا وقد انفتح بخروج الاول وتنفس بالدم فکان نفاسا۔ اور شیخین کی
دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو تو حیض صرف اسی وجہ سے نہین آتا کہ رحم کا مُنہ بند ہوتا ہے اور یہان پہلا بچہ نکلنے سے اُسکا مُنہ کھل گیا اور اسنے
خون اگلا پس یہ ضرور نفاس ہوا۔ ف۔ کیونکہ رحم کا خون تنفس کرنا یہی نفاس ہے۔ رہا یہ کہ عدت نہین پوری ہوتی ہے تو جواب
یہ کہ ہان۔ والعدۃ تعلقت بوضع حمل مضاف الیہا فیتناول الجمیع۔ اور عدت کا تعلق ایسے حمل کی وضع سے جو عورت
کی طرف مضاف ہے پس وہ کل کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی آیت مین فرمایا۔ اولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن۔ حمل والیان
عورتین اُنکی عدت یہ کہ اپنا حمل وضع کرین سو معلوم ہوا کہ اُنکا حمل جب وضع ہو تو عدت پوری ہو اور اُنکا حمل فقط پہلا بچہ نہین بلکہ
جو کچھ اُنکے پیٹ مین ہے ایک یا دو یا زیادہ تو جب سب وضع کرین تو عدت پوری ہو۔ مسئلہ۔ ایک عورت غرہ رمضان مین جنی اور اُسنے
پورا رمضان روزہ رکھا پھر دوسرا بچہ بعد رمضان کے چھ مہینے سے کم وقفہ مین جنی مگر دونون مین چھ مہینہ ہین تو روزے نصف اول

کے اور مختار نصف اخیر کی قضا کرے ع ۔ حکم یعنی نفاس کا ثبوت نہیں ہوتا مگر خون کے خروج ظاہر ہونے سے اور یہی مذہب ہے اصحاب
کا ظاہر مذہب اور یہی ہمارے مشائخ اور اسی پر فتوی ہے المحیط ۔ جب عورت نے خون دیکھا تو اول دیکھتے ہی نماز چھوڑ دے اور فقیہ ابو جعفر
کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں یہی صحیح ہے التبیین و تاتارخانیہ واللہ تعالی اعلم

باب الانجاس و تطہیرہا

یہ باب ہے جسمیں بیان انجاس و اُنکی تطہیر کا ہے ۔ ف ۔ جب نجاست حکمیہ یعنی حدث وضو اور جنابت غسل و تیمم و مسح و حیض و نفاس
سے فراغت ہوئی تو حقیقی نجاست و اُسکی تطہیر کو شروع کیا ۔ تاج الشریعہ نے فرمایا کہ انجاس جمع نجس بفتح نون و کسر جیم وہ چیز جسکو
نجاست ہو بھی ہو اور نجس بفتح جیم وہ چیز جو پلید ہو یعنی عین نجاست ۔ اور یہاں مراد یہ کہ نجاسات کی جگہ پاک کرنے کا بیان ہے جیسے
بدن و کپڑا و مکان چنانچہ جب نجاسات دور کی گئیں تو ان چیزوں کی اصلی طہارت ثابت ہو گئی ۔ اور نجاست ایک ایسے معنی ہیں کہ
جب کسی محل میں پائے جاویں تو معبود عز و جل کی جناب میں تقرب و اُسکی کمال تعظیم سے مانع ہیں ۔ مع ۔ پھر کلام اس باب میں
چند امور میں ہے ایک تو وہ دلیل جو تطہیر کو واجب کرتی ہے ۔ دوم وہ چیز جسکے ذریعہ سے تطہیر ہو جاتی ہے ۔ سوم نجاسات کے انواع ۔
چہارم پاک کرنے کی کیفیت ۔ پنجم مقدار نجاست ہر نوع سے جو نجس کر دیتی ہے ۔ ششم جس محل کا نجاست سے پاک کرنا متعذر ہے النہایہ
تطہیر النجاسۃ واجب من بدن المصلی و ثوبہ و المکان الذی یصلی فیہ ۔ پاک کرنا نجاست کا واجب ہے مصلی کے بدن
سے اور کپڑے سے اور اس مکان سے جس میں نماز پڑھتا ہے ۔ ف ۔ واجب بمعنی فرض ہے ع ۔ اور مراد یہ کہ جس چیز و جس مقدار کو
شرع نے نجاست اعتبار کیا اور معاف نہیں رکھا اسکا زائل کرنا فرض ہے ۔ م ۔ نجاست اگر غلیظہ ہو تو ایک درم سے زائد کو دھونا فرض
حتی کہ اُسمیں نماز باطل ہے اور اگر بقدر درم ہو تو واجب اور نماز اسمیں ہو جاتی ہے اور قدر درم سے کم کا دھونا سنت ہے اور اگر خفیفہ ہو تو
جب تک فاحش نہو مانع نماز نہیں ہے المضمرات ۔ اور مکان سے اُسی قدر جگہ مراد ہے جسمیں وہ نماز ادا کرتا ہے ۔ م ۔ اور تطہیر نجاست کا فرض
ہونا دو باتوں کے ساتھ مشروط ہے اول یہ کہ اُسکا زائل کرنا ممکن ہو اور دوم یہ کہ زائل کرنے میں نمازی پر ایسی بات کا ارتکاب لازم نہ آتا
ہو جو ایسی نجاست سے زیادہ قبیح ہے حتی کہ اگر ایک شخص ایسی جگہ ہے کہ بغیر بے پردہ ننگے ہونے کے اسکو نجاست زائل کرنا ممکن نہیں ہوتا
تو وہ ننگا نہو بلکہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھے کیونکہ یہ برہنگی فسق ہے اور جو شخص دو بلاؤں میں مبتلا ہو اُسپر واجب ہے کہ دونوں میں سے
جو آسان ہو اُسکو اختیار کرے ۔ اور اگر ایک آدمی کو نجاست لگی ہے اور اُسکو حدث بھی ہے پھر اُسنے صرف اِسقدر پانی پایا کہ ایک طہارت
کو کافی ہے تو اُسپر یہی واجب ہے کہ نجاست دھونے میں صرف کرے اُسکے بعد پھر تیمم کرے تاکہ اُسکو دونوں طہارتیں حاصل ہو جاویں
پھر یہ جو ہمنے کہا کہ اسکے بعد پھر تیمم کرے تو اسواسطے کہ یہ تیمم سب کے نزدیک صحیح ہو جاوے ورنہ ابو یوسف رح کے نزدیک پہلے سے
تیمم بھی روا ہے ۔ الفتح ۔ اور اگر اُسنے وضو کر کے نجس کپڑے سے نماز پڑھی تو نماز ہو گئی ولیکن گنہگار ہوا ۔ م ۔ اور اگر کسی کو نجاست دور
کرنے کی قدرت اسوجہ سے نہیں ملتی کہ کپڑے میں جہاں نجاست لگی ہے وہ اُسپر مخفی ہے حالانکہ یہ معلوم کہ اس کپڑے میں نجاست
کہیں ضرور لگی ہے تو کہا گیا کہ واجب یہ ہے کہ اس کپڑے میں سے کوئی طرف دھو ڈالے جب کوئی طرف اُسکی خواہ تحری سے یا بغیر
تحری کے دھو ڈالے تو وہ پاک ہو گیا اور توجیہ سے معلوم ہوگا کہ تحری کرنے کو کچھ دخل طہارت میں نہیں ہے بلکہ بعض کنارہ دھو ڈالا
اصل یہاں کپڑے کی طہارت ہے اور قیام نجاست میں شک ہوا تو شک سے نجاست کا حکم نہ دیا جائیگا یوں ہی امام اسبیجابی رح
نے شرح جامع کبیر میں ذکر کیا ہے ۔ اگر کپڑے کا کوئی کنارہ نجس ہوا اُسکو بھول گیا اُسنے بدون تحری کے اُسکا کوئی کنارہ دھویا تو کپڑے
کی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور یہی مختار ہے الخلاصہ ۔ اور احتیاط یہ کہ سب کپڑا دھو دے ۔ محیط السرخسی ۔ اور یہی ظہیریہ میں بدون لفظ احتیاط
مذکور ہے کافی و فتح ۔ پھر اگر ایسے کپڑے سے کئی نمازیں پڑھیں پھر ظاہر ہوا کہ اُسکے دوسرے کونہ میں نجاست تھی تو جو نمازیں پڑھی ہیں

انکا اعادہ کرنا واجب ہی الخلاصہ۔ ولیکن ظہیریہ مین ہی کہ مختار یہ کہ پہلے نمازون کا اعادہ نہین مگر جو نماز پڑہ رہا ہی اُسکو نئے سرسے
پڑہے کما فی الدرر۔ ولیکن یہ مشکل ہی اسواسطے کہ اگر یقین اس امر کا ہوا کہ یہ نجاست وہی ہی جو نا معلوم ہوگئی تھی تو حکم مذکور خلاصہ
ظاہر ہی اور اگر اس نجاست کی نسبت یہ احتمال کہ معلوم نہین کب لگ گئی ہی تو صحیح حکم اسکا یہ کہ اگر پرانی نجاست معلوم ہوتی ہی تو تین
دن رات کی نماز اور اگر جدید تازہ ہی تو ایک رات دن کی نماز پڑہے جیسا کنوین کی نجاست مین حکم ہی اور وہان مذکور ہوا ہی خلاف
اسکے جبکہ نجاست سابقہ ظاہر ہوئی ہو تو اُسوقت سے لیکر ابتک جو نمازین اسمین پڑہین اعادہ کرے جیسا کہ خلاصہ مین ہی م۔ لیکن ہندیہ
مین ہی کہ اگر اپنے کپڑے مین نجاست مغلظہ قدر درم سے زائد پائی اور یہ دریافت نہین کہ کب لگی ہی تو بالاجماع کسی نماز کا اعادہ نہ کرے
اور یہی اصح ہی المحیط والجوہرہ۔ پھر معتبر ظاہری بدن ہی حتی کہ اگر نجس سرمہ آنکہ مین لگایا ہو تو اُسکا دہونا واجب نہین السراج۔ اگر اُسنے
نماز شروع کی اور اُسکے دونون قدمون کے نیچے قدر درم سے زائد نجاست ہی تو اُسکی نماز فاسد ہی۔ یون ہی اگر دونون مین سے ایک قدم
کے نیچے ہو تو بہی یہی حکم ہی اور یہی اصح ہی۔ اور اگر نجاست پر کھڑا ہوا اور اُسکے پیرون مین جوربین یا نعلین ہین تو اُسکی نماز نہین جائز ہی
اور اگر اسنے دونون جوتیان بچھائین اور اُنپر نماز پڑہی تو جائز ہی ع۔ اور اگر کپڑے نے تری نجاست چوس لی تو نہین جائز ہی اور
اگر نجاست کپڑے مین ایک طرف ہو اور اُسکی دوسری طرف پاک نماز پڑہے تو جائز ہی خواہ ہلانے سے نجس کونہ ہلتا ہو یا نہ ہلتا ہو
یہی صحیح ہی ف۔ یہی اصح ہی ع۔ برخلاف اسکے اگر کوئی کپڑا پہنے ہوے ہو اور اُسنے نجس کونا زمین پر ڈالدیا اور نماز پڑہنے لگا
پس اگر اُسکی حرکت سے پڑے ہوے کونہ کو بہی حرکت ہوتی ہو تو نہین جائز ورنہ جائز ہی۔ اور اگر دوسرے کپڑے پر نماز پڑہے جسکا
استر یعنی نیچے کی تہ نجس یا اندر نجس ہی وہ اوپر کے ابرے پر ایسی جگہ کھڑا ہی جو نجس کے محاذی ہی پس اگر سلا یا ٹانکا ہو تو بالاتفاق
جائز ہی یہی اصح ہی التجنیس ومحیط السرخسی۔ اور اگر جوڑا ہو تو امام محمد سے جواز و ابو یوسف سے نہین۔ معت۔ م۔ اور قول محمد احوط ہی
قاضیخان۔ اور اگر نمدہ ہو اور ایک رخ نجس ہوگیا اور بوٹ کر دوسرے پاک رخ پر نماز پڑہے تو امام محمد سے جواز و ابو یوسف سے
عدم جواز ہی اور اگر چوپایہ پر نماز پڑہے اور اُسکے زین یا رکاب پر نجاست مانعہ ہی تو مبسوط مین ہی کہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک جواز
ہی الفتح۔ اور یہی صحیح ہی محیط السرخسی۔ اور اگر کچی یا پکی اینٹین ایک رخ سے نجس ہون دوسرے پاک رخ پر کھڑا ہوا اگر جمی فرش
ہون تو روا ہی اور اگر غیر مفروش ہون تو امام محمد سے جواز و ابو یوسف سے عدم جواز ہی ع۔ ولیکن قاضیخان مین مطلقاً جواز آیا ہی
اور اگر پاک جگہ نماز پڑہے اور اُسی پر سجدہ کیا لیکن سجدہ کرنے مین اُسکے کپڑے مین سے نجس جگہ پر پڑتا ہی تو جائز ہی المحیط۔ اور اگر
پاک جگہ شروع کی پہر نجس جگہ تحول کیا پہر وہان سے پاک جگہ تحول کیا تو جائز مگر جبکہ اتنی دیر درنگ کرے جسمین کمتر رکن ادا
ہو جاوے۔ قاضیخان۔ اور اگر نجس جگہ سجدہ کیا پہر پاک جگہ اعادہ کیا تو جائز ہی ع۔ اور اگر نجاست مانعہ مقام سجود مین ہی
اصح یہ کہ بالاتفاق نہین جائز ہی م نع۔ دونون ہاتہون و دونون گھٹنون کے نیچے نجاست کا اعتبار اُسوقت نہین ہی کہ نمازی ان
دونون کو زمین پر نہ رکھے بنابر آنکہ رکھنا واجب نہین لیکن جب اُسنے ہاتہون یا گھٹنون کو رکھا تو اُنکی جگہ کا پاک ہونا شرط ہی م۔
فقیہ ابو اللیث رح و مصنف نے اختیار کیا کہ سجود مین دونون ہاتہ و گھٹنے رکھنا واجب ہین مگر ہمارے مشائخ کا فتوی یہ کہ نہین پس
اگر دونون گھٹنون کی جگہ نجس ہو تو جائز ہی اور فقیہ ابو اللیث رح اس روایت سے انکار کرتے تہے اور عیون مین اسی کو صحیح کہا
السراج۔ اور اگر ناک رکھنے کی جگہ نجس ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ پاک ہو تو بلا خلاف نماز جائز ہی اسی طرح اگر ناک کی جگہ پاک
اور پیشانی کی نجس ہو اور اُسنے ناک ہی پر سجدہ کیا تو بلا خلاف جائز ہی اور اگر دونون کی جگہ نجس ہو تو زندویسی رح نے ذکر کیا کہ
امام رح کے نزدیک ناک پر سجدہ کرے اور نماز جائز اگرچہ پیشانی مین عذر نہو اور صاحبین کے نزدیک بدون عذر کے نہین جائز
ہی المحیط۔ اور اگر ناک و پیشانی دونون پر سجدہ کیا تو اصح قول پر نہین جائز ہی محیط السرخسی۔ اگر نمازی اپنے کپڑے پر قدر درم
سے کم نجاست پائے اور وقت مین گنجایش ہی تو افضل یہ کہ دہوکر نماز کا استقبال کرے اور اگر جماعت یہان جاتی ہو مگر وہان

پاویگا تو بھی یہی حکم ہے اور اگر خوف ہو کہ جماعت نہ پاویگا یا وقت نکل جائیگا تو نماز پوری کرے الذخیرہ۔ اور اگر وہ مسجد مین پہونچا اور
لوگ نماز مین ہین اور خوف ہوا کہ جب تک دھونے مین مشغول ہوگا جماعت جاتی رہیگی تو مجھے پسند یہ کہ جماعت مین داخل ہو جاوے
الخلاصہ۔ اگر دو تہ کپڑے مین ایک کی نجاست دوسرے پر سیج گئے اور قدر درم سے زائد ہے تو بقول محمد جائز نہین اور یہی اوسط ہے قاضیخان
اگر ایک درم دونون طرف سے نجس ہوا تو مختار یہ کہ مانع جواز نماز نہین ہے الخلاصہ۔ یہی صحیح ہے قاضیخان۔ اگر ہر قدم کے نیچے درم سے
کم نجاست مگر جمع کرنے مین درم سے زائد تو جائز نہین ہے قاضیخان۔ یہی مختار ہے المضمرات۔ یون ہی نجاست موضع سجود و موضع قدم
کو جمع کیا جائیگا العتابیہ۔ اور اگر کپڑ دن مین درم سے کم اور دونون قدمون کے نیچے درم سے کم ہے ولیکن سب مجموعہ درم سے زائد ہوگا
تو جمع نہ کیجائیگی۔ الخلاصہ۔ اگر نجس جگہ نماز شروع کی پھر پاک جگہ منتقل ہوگیا تو نماز شروع نہوگی۔ الخلاصہ۔ اگر بچھونے پر نماز پڑھے
اور اسکا ایک کونہ نجس ہے اگر اُسکے قدمون اور سجدے کی جگہ نجس نہو تو نماز جائز ہے خواہ بچھونا بڑا ہو یا چھوٹا کہ ایک طرف کی جنبش
سے دوسری طرف جنبش ہو۔ یہی مختار ہے الخلاصہ اور یہی کپڑے و چٹائی کا حکم ہے السراج۔ کتاب حجت مین ہے کہ بچھونے مین اگر نجاست
ہو نیچے اور نہین معلوم کہ کہان پر ہے تو روا ہے کہ تحری کرکے ایسی جگہ نماز پڑھے جہان اُسکا دل مطمئن ہو کہ یہ جگہ پاک ہے تاتارخانیہ۔
اگر تر نجاست پر کپڑا ڈالکر نماز پڑھے اگر اُس کپڑے کے عرض مین دو کپڑے بن سکتے ہون تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز ورنہ نہین
اور اگر خشک نجاست ہو تو روا ہے جبکہ کپڑا ڈھانکنے کے لائق ہو۔ الخلاصہ۔ اور اگر ایک کپڑے کو دوہرایا اور اوپر کا رخ پاک ہے
نیچے ناپاک ہے تو اُسپر نماز جائز ہے المبتغی والسراج۔ اگر چکی کے پاٹ پر یا کوارے یا گاڑھے بچھونے پر نماز پڑھی اور باطنی رخ نجس
ہے تو امام محمد رح کے نزدیک جائز ہے اور اِسی پر ابو بکر اسکاف فتوی دیتے اور یہی اشبہ تبرجیح ہے۔ کما فی شرح المنیہ لامیر الحاج۔ اور
یہی حکم نمدہ کا ہے المحیط۔ اور یہی لکڑی کا جبکہ اُسکی موٹائی اسقدر ہو کہ درمیان سے چیری جاوے۔ الخلاصہ۔ اگر نجس زمین کی مٹی اوپر سے
چھیل ڈالے اگر نیچے مٹی پر سونگھنے سے بو معلوم ہوتی ہے تو نہین جائز ہے اور اگر نہ معلوم ہو یا بہت چھیلی ہو تو جائز ہے تاتارخانیہ۔ اگر
بچھونے پر نجاست ہے اُسپر مٹی بچھائے تو نہین جائز ہے السراج۔ مین کہتا ہون کہ یہ قلیل مٹی ہے ورنہ ایک تہ مٹی کی بچھانے مین اظہر
جواز ہے۔ م۔ اگر موضع نجاست پر اپنی آستین یا دامن بچھا کر اُسپر سجدہ کیا تو نہین روا ہے تاتارخانیہ۔ یہانتک تو اِن مسائل کا
تذکرہ اِس مقام پر لائق ہے اور باقی شروط نماز مین مذکور ہونگے۔ حاصل یہ کہ نجاست کا زائل کرنا مصلی کے بدن و کپڑے و جائے نماز
سے فرض ہے۔ لقولہ تعالی وثیابک فطہر۔ بدلیل قول اللہ تعالی وثیابک فطہر۔ ف۔ یعنی اپنے کپڑون کو پاک کر۔ یہ حکم واسطے
وجوب کے ہے۔ وقال علیہ السلام حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء ولا یضرک اثرہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کہ اُسکو چھیل پھر ناخن سے کھرچ پھر اُسکو پانی سے دھو ڈال اور تجھے اِسکا داغ کچھ مضر نہین۔ ف۔ حضرت اسماء بنت ابی بکر
رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت نے آکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم مین سے ایک کو خون حیض لگ جاتا ہے
تو ہم اِسکو کیا کرین فرمایا کہ تحتہ ثم تقرضہ بالماء ثم تنضحہ ثم تصلی فیہ۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ یعنی اسکو حت کرے پھر اُسکو پانی سے
قرص کرے پھر اُسکو نضح کرے پھر اُسمین نماز پڑھے۔ حت یہ کہ لکڑی وغیرہ کسی چیز سے کھرچ ڈالے اور قرص یہ کہ ناخن سے کھرچتی
و پانی ڈالتی جاوے۔ اور خطابی رح نے کہا کہ قرص اصل مین یہ کہ چٹکی سے خوب مل ملکر دھووے اور نضح یہ کہ پانی چھڑکے اور کبھی
پانی بہاکر دھونے کے معنی مین ہوتا ہے۔ ظاہر ایہی مراد ہے۔ منع۔ حاصل یہ کہ پہلے کسی چیز سے کھرچ کر چھیل ڈالے پھر ناخن سے
پانی ڈالکر دھووے پھر خالی پانی سے پاک کردے۔ م۔ اِس روایت مین ثم اغسلیہ بالماء مذکور نہین ہے بلکہ حدیث ام قیس
بنت محصن مین البتہ آیا کہ حکیہ بضلع واغسلیہ بماء وسدر۔ یعنی ضلع سے اُسکو کھرچ ڈال اور پانی و سدر سے اُسکو دھو ڈال اور
حدیث مین دلالت ہے کہ خون نجس ہے اور اسی پر مسلمانون کا اجماع ہے اور یہ بھی دلالت ہے کہ پاک کرنے مین کوئی عدد شرط نہین
بلکہ ستھرا کرنا مراد ہے اور وجہ استدلال یہ کہ حدیث مین بھی بصیغہ امر پاک کرنے کا حکم دیا تو یہ واجب ہوا۔ منع۔ وإذا وجب

التطہیر فی الثوب وجب فی البدن والمکان لان الاستعمال فی حالۃ الصلوٰۃ یشمل الکل۔ اور جب کپڑے کے حق میں پاک کرنا واجب ہوا تو بدن وجائے نماز کے حق میں بھی واجب ہوا کیونکہ حالت نماز میں استعمال کرنا کل کو شامل ہے۔ ف۔ اور وجہ یہ کہ کپڑے کا پاک کرنا بعبارت منصوص اسی لیے واجب ہوا کہ نماز میں اچھی حالت پاکیزہ پر جناب باری تعالیٰ کے حضور میں قائم ہو حالانکہ کپڑا بدن سے بالکل متصل نہیں ہے اور بدون کپڑے کے بھی نماز ممکن ہے تو بدرجہ اولیٰ مصلی کا بدن پاک کرنا اور جائے نماز پاک کرنا جو بہرحال ضرور ہے بدلالت نص ثابت ہوا۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ طہارت کے کئی طریقہ ہیں دھونا۔ رگڑنا۔ چھیلنا۔ کھرچ ڈالنا۔ فرک کرنا۔ خشک ہو جانا۔ جل جانا۔ مستحیل ہو کر مثلاً شراب کا سرکہ ہو جانا۔ ولیکن یہ امور ہر نجاست میں ہر ایک کافی نہیں البتہ پانی بالاتفاق عام ہے اور تفصیل امام مصنف کے اصول مسائل کی بحث میں آتی ہے۔ قال المص۔ ویجوز تطہیرہا۔ اور صحیح ہے نجاستوں کا پاک کرنا یعنی زائل کرنا۔ بالماء۔ پانی کے ساتھ بالاجماع۔ وبکل مائع۔ اور ہر ایسی چیز کے ساتھ جو بہتی ہوئی ہے۔ ف۔ بشرطیکہ اسمیں دو صفت ہوں اول۔ طاہر۔ پاک ہو اپنی ذات میں سوم یہ کہ۔ یمکن ازالتہا بہ۔ اسکے ساتھ نجاست کا زائل کرنا ممکن ہو۔ کالخل وماء الورد ونحو ذلک۔ جیسے سرکہ و گلاب ومانند اسکے یعنی۔ مما اذا عصر انعصر۔ ایسی چیزوں سے کہ جب نچوڑی جاویں تو نچڑ جاویں۔ ف۔ تیل کی طرح یا دودھ کی طرح نہوں کہ نچوڑنے سے نہ نچڑیں اور جو چیز کہ نچوڑنے سے نہ نچڑے اگرچہ مائع پاک ہو اس سے طہارت کرنا نہیں جائز ہے جیسے تیل کما فی الکافی۔ اور جیسے تازی و دود اور شیرہ انگور کما فی التبیین۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح۔ اور یہ حکم کل امام ابوحنیفہ وابویوسف رح کے نزدیک ہے۔ وقال محمد وزفر والشافعی۔ اور کہا محمد وزفر وشافعی نے۔ ف۔ اور مالک وعامہ فقہاء نے رح۔ لا یجوز الا بالماء۔ کہ تطہیر نہیں روا ہے مگر پانی کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ان عامہ علماء کا قول یہ کہ پانی کے سوائے دوسرے مائعات طاہرہ فرعیہ سے تطہیر نہیں جائز ہے۔ لانہ یتنجس باول الملاقاۃ۔ کیونکہ پاک کرنے والی چیز تو پہلے ہی ملان سے خود نجس ہو جاتی ہے۔ ف۔ یعنی جبکہ پانی یا طہارت کنندہ چیز کو نجاست پہنچا اور نجاست کے کچھ اجزاء اسمیں آ گئے تو یہ خود نجس ہو گئی۔ والنجس لا یفید الطہارۃ۔ اور جو چیز نجس ہے وہ طہارت کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ یہی قیاس تو پانی میں بھی موجود ہے جواب یہ کہ ہاں۔ الا ان ہذا القیاس ترک فی الماء للضرورۃ۔ لیکن یہ قیاس پانی کے حق میں بوجہ ضرورت کے متروک کیا گیا۔ ف۔ اسپر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس جہت سے بہنے پانی میں یہ قیاس چھوڑا اسی جہت سے پانی کے سوائے دوسری پاک کرنے والی چیزوں میں چھوڑ دو النہایہ۔ دوسری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وینزل علیکم من السماء ماء لیطہرکم بہ الآیۃ۔ تو معلوم ہوا کہ پانی سے مخصوص تطہیر ہے ع۔ جواب یہ کہ خصوصیت نہیں ہے سم تیسری دلیل یہ کہ نجاست حقیقی کے ساتھ نماز نہیں درست جیسے حدث حکمی کے ساتھ اور وہ پانی ہی سے بوضوء زائل ہوتا ہے تو یہ نجاست بھی اسی پانی سے زائل ہوگی ع۔ اور دوسری عبارت یہ کہ اگر سوائے پانی کے تطہیر ممکن ہو تو وضوء بھی انسے جائز ہو۔ السراج المنیر۔ جواب یہ کہ نجاست حکمی یعنی حدث تو ایک مانع شرعی ہے جسکو دوسری کوئی چیز ظاہر نہیں ہے تو شرعی مانع اسی طور سے زائل ہوگا جسطرح شرع میں معہود ہو بخلاف نجاست حقیقیہ کے کہ وہ محسوس چیز ہے اسکا قیاس حدث پہ نہیں روا ہے م۔ ولہما ان المائع قالع۔ اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ مائع طاہر فرعی تو قلع کرنیوالی چیز ہے۔ ف۔ یعنی نجاست کو اکھاڑ کر دور کر دیتی ہے۔ والطہوریۃ لعلۃ القلع والازالۃ۔ اور پانی میں پاک کرنے والی صفت بوجہ قلع نجاست و زائل کرنے کے ہے۔ ف۔ اور یہ معنی دوسرے مائع مزیلہ میں موجود ہیں۔ بلکہ پانی تو بعضے رنگدار نجاست کا رنگ نہیں دور کرتا اور سرکہ تو اسکا رنگ بھی کاٹ دیتا ہے رہا یہ جو تم نے کہا کہ مطہر چیز خود نجاست سے ملکر نجس ہو جاتی ہے تو یہ ہمیشہ کے واسطے نہیں والنجاسۃ للمجاورۃ فاذا انتہت اجزاء النجس یبقی طاہرا۔ اور نجس ہو جانا پانی وغیرہ کا بوجہ مجاورت اجزاء نجاست کے ہے پھر جب نجس کے اجزاء بہکر ختم ہو گئے تو اب پانی وغیرہ پاک رہگیا ف۔ اسی وجہ سے اکول الحم کپڑا شیاب سے جب

نجاست ہو اور کپڑا دھوئے تو بعد دھونے کے اس کپڑے کا حکم وہ ہوگا جو ماکول اللحم کے پیشاب سے نجس کا حکم ہے حتی کہ اگر چوتھائی کپڑے تک نہ پہونچے تو جواز نماز کا مانع نہیں ہے۔ تاج الشریعہ۔ اور صحیح یہ کہ وہ تطہیر نہیں کرتا جیسا کہ سرخسی نے ذکر کیا ہے ع۔ اور یہی بعض قول ہے۔ مف۔ بلکہ اصح قول تاج الشریعہ ہے م۔ آب مستعمل سے تطہیر نجاست حقیقیہ جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے الزاہدی ع ف۔ اور مانند اسکے پھلوں مانند سیب وغیرہ کا نچوڑا ہوا اور درختوں کا پانی و خربوزہ و ککڑی و تربوز و صابون و باقلاء کا پانی اور ہر پانی جس سے کوئی پاک چیز ملکر اسپر غالب ہوگئی تو وہ بھی مانع کے حکم میں ہے۔ ذکرہ الطحاوی۔ حتی کہ تھوک بھی پاک کرنے والا ہے چنانچہ اگر بچہ نے ماں کی چھاتی پر قے کردی پھر دودھ پیا حتی کہ قے کا اثر زائل ہوگیا تو پاک ہوگیا اسی طرح اگر کسی کی انگلی میں نجاست شراب بھر گئی اور شرابخوار نے اسکو چوس لیا حتی کہ اثر جاتا رہا تو پاک ہوگئی۔ اگر شرابخوار نے شراب پی اور بار بار منہ میں تھوک بھر کر نکل گیا تو منہ پاک ہوگیا حتی کہ نماز پڑھے تو صحیح ہے۔ بقول محمد رح نہیں صحیح ہے کیونکہ پانی نہیں ہے۔ مف۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ سوائے پانی کے دیگر پاک چیزیں مزیل بھی پاک کرنے والی ہیں اور یہی صحیح ہے اور شیخین رح کے پاس بھی دلیل منقول ہے اور وہ حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم لوگوں کے پاس کسی کے سوائے ایک کپڑے کے نہ تھا کہ اسی میں اسکو حیض آتا تھا پھر جب اسکو حیض کا خون کچھ لگ گیا تو اپنا تھوک لگاکر اسکو ناخن سے چھیل دیتی تھی رواہ البخاری۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اسکو تھوک سے ترکر کے اسکو ناخن سے کھرچ دیتی تھی۔ رواہ ابو داؤد۔ پھر اگر تھوک سے پاک نہوتا تو نجاست کی زیادتی ہوجاتی۔ پھر کیا پانی و اسکے مانند مائعات مزیلہ بدن و کپڑے سب کو پاک کرتے ہیں یا بدن کو نہیں تو اسمیں اختلاف ہے۔ وجواب الکتاب لایفرق بین الثوب والبدن۔ اور کتاب میں جو حکم مذکور ہے وہ کپڑے و بدن میں تفریق نہیں کرتا۔ ف۔ کیونکہ جواز کو عام رکھا کچھ بدن کا استثناء نہیں کیا ہے تو ظاہر ہوا کہ پانی و مائعات مذکورہ سے بدن و کپڑے سب کا پاک کرنا جائز ہے۔ وہذا قول ابی حنیفۃ واحدی الروایتین عن ابی یوسف۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا اور دو روایتوں میں سے ایک روایت ابو یوسف سے بھی ہے۔ ف۔ اور اسی قول پر طفل کے چوسنے سے چھاتی پاک ہونا اور چوسنے سے انگلی پاک ہونا وغیرہ مسائل متفرع ہیں۔ وعنہ انہ فرق بینہما فلم یجوز فی البدن بغیر الماء۔ اور ابو یوسف سے روایت دوم یہ کہ انھوں نے بدن و کپڑے میں فرق کیا پس بدن کے پاک کرنے میں سوائے پانی کے دوسری چیز سے تجویز نہیں کیا ہے۔ ف۔ پھر موزہ میں آدمی کا پیخانہ وغیرہ لگ جانے کا مسئلہ ذکر فرمایا۔ المسئلۃ۔ واذا اصاب الخف۔ اور جب لگ گئی موزہ کو۔ ف۔ جو بالکل چمڑے کا ہے یا مانند اسکے جوتہ وغیرہ کو۔ نجاسۃ لہا جرم۔ ایسی نجاست غلیظہ یا خفیفہ جسکا جرم ہے۔ ف۔ یعنی خشکی پر اسکا جسد نظر آتا ہے خواہ عین نجاست کا ہو یا مٹی وغیرہ ڈال کر اسکو جرم دار کر دیا ہو علی الصحیح۔ کالروث۔ جیسے ہر طرح کے گوبر۔ والعذرۃ۔ اور آدمی کا پیخانہ۔ والدم والمنی۔ اور خون مسفوح و منی۔ فجفت۔ پھر یہ نجاست لگ کر خشک ہوگئی۔ فدلکہ بالارض جاز۔ پس اسکو زمین سے مل دیا تو جائز ہے۔ ف۔ اور پانی سے دھویا تو بالاتفاق جائز ہے اور یہ طریقہ ملکر بدون پانی و مائع کے پاک کرنے کا ہے۔ وہذا استحسان۔ اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ وقال محمد لا یجوز وہو القیاس الا فی المنی خاصۃ لان المتداخل فی الخف لا یزیلہ الجفاف والدلک بخلاف المنی علی ما نذکرہ۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے اور یہی قیاس ہے مگر سوائے منی کے بالخصوص کیونکہ موزہ کے اندر جرم میں جو پیوست ہو جاتا ہے اسکو خشکی و ملنا زائل نہیں کرتا برخلاف منی کے بنابرا سکے کہ جو آئندہ ہم ذکر کرینگے۔ ف۔ اور محیط میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ امام محمد رح نے اس قول سے رجوع کرلیا ہے ع۔ ولہما قولہ علیہ السلام فان کان بہما اذی فلیمسحہما بالارض فان الارض لہما طہور۔ اور شیخین کی دلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جملہ ہے کہ پھر اگر دونوں موزوں میں نجاست ہو تو انکو زمین سے مل دے کہ زمین انکے واسطے طہارت کرنے والی ہے۔ ف۔ ابو ہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ اذا وطی احدکم الاذی بخفیہ فطہورہما التراب یعنی

جب تم مین سے کوئی اپنے موزون سے نجاست روند جاوے تو ان دونون کے پاک کرنیوالی مٹی ہے۔ رواہ ابوداؤد وابن حبان فی صحیحہ وقال صحیح علی شرط مسلم - اور نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ اسناد ابوداؤد صحیح ہے - مع - ابوداؤد نے ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم مین جب کوئی مسجد کو آوے تو دیکھے کہ اگر اُسکی جوتی مین پلیدی یا گندگی ہو تو اُسکو رگڑ دے اور انھین نماز پڑھے - ف - یعنی پہنے ہوے چنانچہ اسی قصہ مین یہ حدیث ہے اور ابن خزیمہ نے ابوہریرہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مین سے کوئی اپنی جوتیون یا موزون سے نجاست کو روند جاوے تو ان دونون کو پاک کرنے والی مٹی ہے - واضح ہو کہ اِن دونون حدیثون مین کوئی فرق درمیان تر وخشک کے اور درمیان گاڑھی و پتلی کے نہین ہے بلکہ علی الاطلاق ہر نجاست کو شامل ہے پس ابویوسف رح نے اِس حدیث کے اطلاق پر عمل کیا سواے رقیق نجاست کے اور امام رح نے اُسکو جرم وخشکی کے ساتھ مقید کیا - ہان یہ عام تفریع کی گئی کہ جرم خواہ نفس نجاست کا ہو یا دوسری چیز کا مثلاً موزہ پر شراب بھر گئی اور ریگ یا خاک مین چلا کہ تمام خاک لگ کر جرم ہوگیا اور اُسکو زمین سے رگڑا کہ سب ریگ یا خاک گر گئی تو پاک ہوگیا - **ولان الجلد لصلابتہ لاتتداخلہ اجزاء النجاستہ الا قلیل ثم یجتذبہ الجرم اذا جف فاذا زال زال ما قام بہ** - اور اِس وجہ سے کہ کھال مین بوجہ سختی کے اجزاے نجاست نہین سماتے مگر کم پھر یہ کم بھی جب وہ خشک ہوا تو اُس کا جرم خود اُنکو جذب کر لیتا ہے پھر جب وہ جرم زائل ہوا تو جو اجزاء اُسکے ساتھ قائم تھے وہ بھی زائل ہوگئے - **وفی الرطب لایجوز حتی یغسلہ** - اور تر نجاست مین نہین جائز ہے یہانتک کہ اُسکو دھووے - ف - یہی ظاہر الروایۃ ہے قاضیخان - **لان المسح بالارض یکثرہ ولایطہرہ** - کیونکہ تر نجاست کو مسح کرنا زیادہ پھیلا دیگا اور پاک نہین کریگا - ف - کیونکہ ہم بالیقین جانتے ہین کہ جوتی وموزہ نے جب پیشاب یا شراب چوس لی تو مسح سے زائل نہوگی حتی کہ اگر ریگ یا مٹی سے شراب یا پیشاب پر جرم لگا دیا پھر خشک ہوا تو وہ رگڑنے سے پاک ہوجائیگا جیسا کہ شمس الائمہ نے کہا اور یہی صحیح ہے اور ابویوسف رح نے خشک ہونا شرط نہین کیا - مع - **وعن ابی یوسف انہ اذا مسحہ بالارض حتی لم یبق اثر النجاسۃ یطہر لعموم البلوی واطلاق ما یروی** - اور امام ابویوسف رح سے مروی ہے کہ تر نجاست کی صورت مین بھی جب موزہ کو زمین سے رگڑا حتی کہ نجاست کا اثر نہین رہا تو وہ پاک ہوگیا بوجہ عموم بلوی و بوجہ اطلاق حدیث کے - ف - یعنی حدیث مین قید خشک وتر کی نہین - **وعلیہ مشائخنا** - اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہین - ف - اور اسی پر فتوی ہے قاضیخان وملتقی الابحر اور یہی مختار ہے - ف - حاصل مسئلہ یہ کہ اگر موزہ کو نجاست لگی پس اگر جرم دار ہے یا جرمدار ہوگئی ہے تو خواہ خشک ہو یا تر ہو زمین پر رگڑنے سے پاک ہوجائیگی اور اگر نجاست جرمدار نہو جیسے پیشاب وغیرہ تو بیان فرمایا - **فان اصابہ بول فیبس لم یجز حتی یغسلہ** - پھر اگر موزہ کو پیشاب لگ گیا پھر خشک ہوگیا تو جائز نہین یہانتک کہ اُسکو دھووے - **وکذا کل ما لاجرم لہ کالخمر** - اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جسکا جرم نہو مانند شراب وغیرہ کے - ف - اور فرق یہ کہ جو چیز خشک ہونے کے بعد موزہ کے اوپر نظر آوے جیسے گوہ وگوبر وخون وغیرہ تو جرم دار ہے اور جو بعد خشکی کے نظر نہ آوے تو وہ بے جرم ہے - مع - **لان الاجزاء تتشرب فیہ ولاجاذب یجذبہا** - وجہ یہ ہے کہ اجزاے نجاست اسمین پی جاتے یعنی چوس لیے جاتے ہین اور کوئی چیز جذب کرنے والی نہین جو اِن اجزاء کو اندر سے جذب کر لے - ف - بخلاف جرمدار نجاست کے کہ جب اسکا جرم خشکی پر آتا گیا تو وہ اندر سے اجزاء کو چوستا و خشک ہوتا گیا - **وقیل ما یتصل بہ من الرمل جرم لہ** - اور کہا گیا کہ جو کچھ ریگ وغیرہ اُسکے ساتھ لگ گئی وہی اُسکا جرم ہے - ف - یہی صحیح ہے التبیین اور اسی پر بوجہ ضرورت کے فتوی ہے معراج الدرایہ اور حق یہ ہے کہ حدیث جیسے خشک وتر کو عام ہے ویسے ہی رقیق کو بھی کثیف کی طرح عام ہے اور شرع نے مطلقاً مسح کو اُسکے واسطے طاہر کرنے والا اعتبار کیا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ جرم کثیف اندرونی رطوبات کو جذب کر لیتا ہے تو یہ تعلیل عنایہ وغیرہ مین ہے اُسکو فتح القدیر مین رد کر دیا علاوہ برین اگر موزہ پیجامہ مین لتھڑ گیا اور خشک ہونے سے پہلے جرم گوہ کا خود گر گیا تو لازم آتا ہے کہ

مسح سے پاک نہوگا حالانکہ خلاف مذکور ہے۔ (فرع) اس مسئلہ مین مترجم نے قید لگاوی تھی کہ پورا موزہ چمڑے کا ہو اس جہت سے کہ ہندیہ
مین ہے کہ ایک موزہ کا اندرونی استر ساق کا کپڑے کا ہے اُسکے شگافون سے نجس پانی داخل ہوا تو موزے کو ہاتھ سے مل کر دھویا اور
تین بار پانی ڈال کر بھر کر بہایا مگر کپڑے کو نچوڑ نہین سکا تو موزہ پاک ہو گیا۔ المحیط۔ نوازل مین ہے کہ مختار یہ کہ ہر بار چھوڑ دے یہانتک
کہ تقاطر منقطع ہوجاوے۔ تاتارخانیہ۔ جس موزے کے چمڑے پر سوتی ڈورے کا جال وغیرہ خوشنما بناتے ہین اس حیثیت سے کہ اوپر سے
تمام سوتی ہوجاتا ہے اگر نجاست اُسکے نیچے پہونچے تو وہ تین بار دھویا جاوے اور ہر بار چھوڑا جاوے اور بعض نے کہا کہ ایکبار دھو کر
چھوڑ دیا جاوے یہانتک کہ ٹپکنا موقوف ہوجاوے پھر دوبارہ اسی طرح پھر سہ بارہ اسی طرح دھویا جاوے اور یہی اصح ہے اور اول
مین زیادہ احتیاط ہے الخلاصہ۔ موزہ کو منی لگ گئی اگر خشک ہو تو اسمین فرک جائز ہے یعنی ملکر جھاڑ دینا۔ الکافی۔ جیسے موزہ پاک
ہوجاتا ہے اسی طرح اگر پوستین مین ایسی نجاست لگ گئی جو جرمدار ہے اور خشک ہوئی تو مل ڈالنے سے پاک ہوجائیگی۔ المضمرات
والثوب لایجزی فیہ الا الغسل وان یبس۔ اور کپڑے کے حق مین کچھ نہین جائز ہے سوائے دھونے کے اگرچہ نجاست
خشک ہوگئی ہو۔ ف۔ لیکن یہ سوائے منی کے ہے کیونکہ منی کا مسئلہ آگے آتا ہے۔ لان الثوب لتخلخلہ یتداخلہ کثیر من اجزاء
النجاسۃ فلا یخرجہا الا الغسل۔ کیونکہ کپڑے مین اُسکی ٹھوس نہونے کی وجہ سے بہت سے اجزائے نجاست داخل ہوجاتے مین
تو انکو سوائے دھونے کے کوئی چیز نہین نکالتی ہے۔ ف۔ اور اصل اسمین نصوص ہین جنمین دھونا مذکور ہے۔ م۔ اگر کپڑے کو زبان سے
یہانتک چاٹا کہ نجاست کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہوگیا المحیط۔ ہ۔ والمنی نجس یجب غسلہ رطبا۔ اور منی نجس ہے جب تر ہو تو
اُسکا دھونا واجب ہے۔ ف۔ جیسے دیگر نجاسات دھوئے جاتے ہین۔ فاذا جف علی الثوب اجزأ فیہ الفرک۔ پھر جب
منی کپڑے پر خشک ہوجاوے تو اسمین فرک کافی ہے۔ ف۔ یعنی ملکر جھاڑ دی جاوے یہ استحسان ہے العنایہ۔ بشرطیکہ ذکر کا سر پاک
ہو بایں طور کہ پانی سے استنجا کیا ہو۔ ت۔ ورنہ جب پیشاب سے نجس ہو تو نہین۔ محیط السرخسی۔ اور صحیح یہ کہ مرد و عورت کی منی
مین کچھ فرق نہین ہے اور فرک کے بعد اثر باقی رہنا کچھ مضر نہین جیسے دھونے کے بعد مضر نہین ہوتا۔ الزاہدی ع۔ اور اگر دم عبیط
یعنی چیکیلا سرخ خون ہو تو مبسوط بکر رح مین ہے کہ جب خشک ہوجاوے تو منی کی طرح یہ بھی فرک سے پاک ہوجائیگا ع۔ اور
یہی اظہر ہے م۔ لیکن مشہور یہ کہ بغیر دھوئے پاک نہوگا اور یہی احوط ہے۔ اور اگر منی استر تک پھوٹ گئی تو بھی فرک کافی ہے یہی
صحیح ہے الجوہرہ و التبیین۔ لقولہ علیہ السلام لعائشۃ رضؓ فاغسلیہ ان کان رطبا وافرکیہ ان کان یابسا۔ بدلیل
اُسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضؓ کو رطب ہونے کی صورت مین دھونے کا اور خشک ہونے کی صورت مین
فرک کرنے کا حکم دیا۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ جو مین نے ترجمہ کیا اُس سے معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بایں الفاظ
نہین فرمایا بلکہ مراد امام مصنف رح کی یہ ہے کہ دونون صورتون مین ہر ایک کے واسطے حکم دیا ہے۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ صحیح
ابو عوانہ مین ام المومنین عائشہ رضؓ کی حدیث ہے کہ مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کر لی اگر وہ
خشک ہوتی اور مسح کر لی یا دھو تی جب تر ہوتی تھی۔ مسح کرنے و دھونے مین حمید کے راوی کو شک ہے کہ کون لفظ فرمایا
اور دارقطنی نے صرف دھونا بدون شک کے روایت کیا۔ یہ تو ام المومنین کا فعل ہے رہا یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے حکم کیا جیسا کہ مصنف رح کا بیان ہے تو یہ بھی روایت آئی ہو لیکن اول حدیث مین یہ ظاہر ہے کہ جو کچھ حضرت ام المومنین کیا کرتی
تھین وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دانست مین ہوتا تھا اور آپ اسکو برقرار رکھتے اور صحیح مسلم مین ام المومنین کی حدیث
ہے کہ آپ منی کو دھوتے پھر اسی کپڑے مین نماز کو باہر جاتے اور مین کپڑے مین دھونے کا نشان دیکھتی تھی۔ اس حدیث مین اگر
خود آپ کے دھونے سے معنی لیے جاوین تو ظاہر ہے کہ منی نجس تھی اُسکو دھویا اور اگر آپ کے حکم سے کپڑا دھویا گیا تو بھی ظاہر
ہے معف۔ اور صحیح مسلم مین حدیث ام المومنین ہے کہ مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کرتی پس آپ اسی کپڑے

مین نماز پڑھتے رواہ ابوداؤد وایضاً - اور دوسری صحیح روایت ہے کہ مین نے اپنے آپ کو دیکھا کہ مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
کپڑے سے خشک منی کو اپنے ناخن سے کھرچ دیتی تھی اور اسباب مین آثار بہت وارد مین چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت عمر رضہ سے
اور طحاوی وغیرہ نے حضرت عمر و عائشہ و ابوہریرہ و جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہم و جماعت تابعین سے روایات کی ہین
دیکھو کہ ان صحابہ رضہ نے وان تابعین نے منی کو دھویا اور اسکے دھونے کا حکم دیا حتی کہ ابوہریرہ رضہ نے جب پتہ نہ معلوم ہو تو کل کپڑے
کے دھونے کا حکم کیا ہے پس منی نجس ہے جیسا کہ امام مصنف وغیرہ نے تنصیص کی - ع - وقال الشافعی المنی طاہر - اور شافعی
رح نے کہا کہ منی پاک ہے - ف - نووی نے کہا کہ شافعیہ کے اختلاف مین صحیح یہ کہ منی عورت و مرد کی پاک ہے اور عینی رح نے بھی
یہی احادیث جنمین فرک مذکور ہے انکا استدلال بیان کیا - ازانجملہ قوی استدلال حدیث ام المومنین عائشہ رضہ ہے کہ مین رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کرتی اس حالت مین کہ آپ نماز مین ہوتے تھے - رواہ ابوبکر بن خزیمہ فی صحیحہ بیہقی نے
کہا کہ اگر نجس ہوتی تو اسکے ساتھ نماز روا نہوتی - جواب دیا کہ ام المومنین نے خود منی کے حق مین فرمایا کہ جب کپڑے کو لگ جاوے
اگر تو اسکو دیکھے تو دھو ڈال اور اگر نہ دیکھے تو اسکو نضح کر - رواہ الطحاوی و اسکی اسناد صحیح ہے - اگر کہا جاوے کہ نضح تو یہ کہ پانی
چھڑک دیا جاوے اور اگر نجس ہوئی تو کل کپڑے دھونے کا حکم ہوتا - جواب دیا کہ نضح بمعنی دھونے کے آتا ہے اور احادیث صحیحہ مین
وارد ہے - مع - اور دوسری دلیل شافعی کی حدیث ابن عباس رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منی کو پوچھا گیا جو کپڑے کو لگ جاوے
تو فرمایا کہ وہ بمنزلہ رینٹ و تھوک کے ہے اور کہا کہ یہی کافی ہے کہ اسکو کسی چیتھڑے یا اذخر گھاس سے پونچھے - بیہقی نے کہا کہ صحیح یہ ہے
کہ یہ حدیث ابن عباس رضہ پر موقوف ہے اور مرفوع ثابت نہین ہے یعنی ابن عباس نے خود یہ فتوی دیا ہے - ولیکن ابن الجوزی نے تحقیق مین
کہا کہ اسحق ازرق نے اسکو ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور یہ راوی ثقہ ہے جس سے صحیحین مین روایت ہے تو اسکی زیادتی مقبول
ہے - الفتح - جواب یہ کہ سوال ابن عباس سے ہوا اور جواب دیا اور اسحق ازرق نے سوال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور جواب
ذکر کیا اور یہ زیادتی نہین بلکہ تغییر ہے لہذا بیہقی رح نے باوجود کمال عنایت کے یہی کہا کہ صحیح وقف ہے پس ابن الجوزی پر التفات نہوگا
م - دوسری دلیل عقلی یہ پیش کی کہ منی انسان کی پیدایش کا مبدا ہے تو اصل انسانی نجس نہوگی جواب یہ کہ ممنوع ہے کیونکہ انسانی پیدایش
منی کی خون ہو کر مضغہ وغیرہ اطوار کے بعد ہوئی ہے اور یہ نہین دیکھتے کہ تھکا خون کا نجس ہے حالانکہ منی سے پیدا ہے - اور حدیث اگر
مرفوع صحیح مان لیجاوے تو معارض ہماری روایت کے ہوگی اور اسوقت ہماری روایت مرجح ہوگی کیونکہ وہ نجس ثابت کرتی ہے
الفتح - لہذا امام مصنف رح نے کہا کہ - والحجۃ علیہ ما رویناہ - اور حجت امام شافعی پر وہ ہے جو ہمنے اوپر روایت کی - وقال
علیہ السلام انما یغسل الثوب من خمس وذکر منہا المنی - اور دیگر حجت حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ کپڑا تو پانچ چیزون
سے دھویا جاتا ہے ازانجملہ منی کو ذکر فرمایا - ف - اس حدیث کو دارقطنی رح نے عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ مین ایک
کنوئین پر یا رکیہ پر تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری طرف تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عمار تو کیا کرتا ہے مین نے عرض کیا کہ یا
رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہون میرے کپڑے مین نجاست لگ گئی اسکو دھوتا ہون تو فرمایا کہ اے عمار کپڑا تو پانچ چیزون
سے دھویا جاتا ہے گوہ سے و پیشاب سے و قے سے و خون سے و منی سے - اے عمار تیرا رینٹ و تیری آنکھون کے آنسو اور تیری رکیہ
کا پانی یہ تو سب برابر ہین - دارقطنی نے کہا کہ اسکا راوی ثابت بن حماد ضعیف ہے اور وہی اسکو روایت کرتا ہے - جواب دیا گیا کہ
نہین بلکہ طبرانی نے معجم کبیر مین اسکو ابراہیم بن زکریا عجلی کی متابعت سے بھی روایت کیا ہے اور اس راوی کی اورون نے
تضعیف کی اور بزار رح نے توثیق کی ہے - دارقطنی نے کہا کہ علی بن زید بن جدعان راوی لائق حجت نہین ہے اور جواب دیا گیا
کہ ترمذی نے کہا کہ وہ صدوق ہے اور اسکی کئی حدیثون کو حسن کہا ہے - عجلی رح نے کہا کہ اسمین کچھ مضائقہ نہین ہے امام مسلم نے
[illegible] کے ساتھ مقرون کرکے روایت کی اور حاکم نے اس سے روایت کی - مف - بلکہ امام احمد نے مسند مین اس سے چند احادیث

روایت کین - اگر کہا جاوے کہ ان احادیث مین تعارض اسطرح دفع کیا جاوے کہ منی مین نجاست نہین مگر دھونے کا حکم اس جہت سے ہو کہ ستھرائی کے خلاف و نغ بد بودار ہو - جواب یہ کہ ایسی توفیق مخالف قوانین شرع ہو کیونکہ دھونے کا حکم اس صورت مین لازمی نہین ہو سکتا حالانکہ پیخانہ و پیشاب کے ساتھ دھونے کا حکم منی کا بھی لاحق کر دیا پس اگر یہی جاری ہو تو سب مین یہ احتمال ہو اور وہ باطل ہو علاوہ برین رینٹ وغیرہ مین بھی ستھرائی ضرور ہو حالانکہ شرعاً اُسکو مثل پانی کے قرار دیا اس راہ سے کہ دھونا واجب نہین ہو ہان ایک بات یہان باقی رہی کہ جب منی مین اختلاف جاری ہو تو اختلاف موجب تخفیف ہو پس چاہیے کہ نجاست خفیفہ ہوتی - جواب یہ کہ امام رح کے نزدیک اختلاف سلف کا ثبوت نہین ہوا تو اجتہاد نجاست پر جزم رہا - فافہم - ولو اصاب البدن - اور اگر منی بدن کو لگ گئی - ف - یعنی خشک ہوگئی - قال مشائخنا یطہر بالفرک لان البلوی فیہ اشد - ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا کیونکہ اسمین مبتلا ہونا بہت زیادہ ہو - ف - یہی ظاہر مذہب ہو - ت - وعن ابی حنیفۃ انہ لا یطہر الا بالغسل - اور امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہو کہ بدن نہین پاک ہوگا مگر دھونے سے - ف - خواہ تر منی ہو یا خشک ہو جیسا کہ کافی مین اصل سے منقول اور قاضیخان و خلاصہ مین ہو ع - لان حرارۃ البدن جاذبۃ فلا یعود الی الجرم - کیونکہ بدن کی حرارت تو منی کو جذب کرنے والی ہو پس وہ جرم کی طرف عود نہ کریگی - ف - یعنی جو اجزاء جذب ہوئے وہ خشکی پر بدن سے نکلکر جرم منی نہونگے - والبدن لا یمکن فرکہ - اور بدن کو فرک کرنا ممکن نہین ہو - ف - تو لامحالہ دھونا لازم ہو - اقول - اس دلیل مین تامل ہو اسواسطے کہ حرارت بدن جب جاذب ہو تو دھونے سے بھی جو اجزاء متداخل ہوئے وہ برآمد نہونگے اور نیز بدن کا فرک بایں معنی ممکن ہو کہ کھرچ کر جھٹک دیا جاوے - اور شاید جواب یہ ہو کہ پانی سے شرع نے طہارت معتبر رکھی ہو فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - بالجملہ ظاہر مذہب و فتوی اسپر ہو کہ بدن بھی خشک منی کے فرک سے پاک ہو جاتا ہو - لیکن یہ شرط ملحوظ ہو کہ ذکر کا سر پاک ہو یعنی پیشاب دھو ڈالا ہو جیسا کہ کپڑے کے حق مین مذکور ہوا - م - اور کہا گیا کہ فرک سے منی جب پاک ہوگی کہ اُس سے پہلے مذی نہ آئی ہو اور اگر مذی پہلے ہو تو بدون غسل کے پاک نہوگی اور یہین سے شمس الائمہ رح نے کہا کہ منی کا مسئلہ مشکل ہو کیونکہ ہر ایک نر کو مذی آتی پھر منی نکلتی ہو مگر یہ کہ یون جواب دیا جاوے کہ مذی قلیل مغلوب اور منی مین گم ہوگئی تو اُسکے تابع قرار دیجائیگی - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ جواب ظاہر ہو اور جب خشک کو شرع نے فرک سے پاک قرار دیا تو ضرور ہو کہ مذی کو تابع و اُسمین گم اعتبار کیا بوجہ ضرورت کے برخلاف اسکے جب آدمی نے پیشاب سے استنجاء نہ کیا ہو اور منی نکلے تو یہ بدون دھونے کے پاک نہوگی کیونکہ ضرورت معتبر نہین ہو - اور کہا گیا کہ اگر پیشاب کیا اور سوراخ نائزہ سے پیشاب متجاوز و منتشر نہوا پھر منی نکلی تو اُسکے نجس ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا - یون ہی اگر پیشاب تو منتشر ہوا لیکن منی کو دکر اسطرح نکلی کہ نائزہ کے سرے پر منتشر نہوئی تو بھی پاک رہی - یعنی پیشاب مین مخلوط نہوئی - اور اگر کپڑے مین استر ہو وہان تک منی پہونچ گئی تو تمرتاشی رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا - الفتح - اگر منی کو فرک سے کپڑے پر سے پاک کیا پھر کپڑے کو تری پہونچی تو مختار یہ ہو کہ نجاست عود نہین کریگی الخلاصہ - والنجاسۃ - اور نجاست - ف - خواہ خشک ہو یا تر ہو خواہ جرمدار ہو یا بے جرم ہو - التبیین - جیسا کہ فتوی کے واسطے مختار ہو - العنایہ - اذا اصابت المرآۃ او السیف - جب لگ جاوے آئنہ کو یا تلوار کو - ف - یا چھری کو اور مانند اسکے صیقل کی ہوئی چیز کو جو کھُردری نہو بدون اسکے کہ نجس پانی سے اُسپر ملمع ہو تو جیسے یہ دھونے سے پاک ہوتی ہین - المحیط - اکتفی بمسحہا - اُنکے مسح کر دینے پر اکتفا بھی جائز ہو - ف - مثلاً پاک کپڑے سے پونچھ ڈالا جاوے المحیط - لانہ لا تتداخلہا النجاسۃ وما علی ظاہرہ یزول بالمسح - کیونکہ ان چیزون مین نجاست اندر پیوست نہین ہوتی ہو اور جو انکے اوپر ہو وہ رگڑ دینے سے زائل ہو جاتی ہو - ف - یہی مختصر کرخی مین مذکور اور امام قدوری و مصنف کا مختار ہو اور یہی فتوی کے لیے مختار ہو - مج - اور اگر انمین سے کوئی چیز کھُردری یا نقش دار ہو تو وہ رگڑنے سے پاک نہوگی التبیین مسئلہ - اگر پچھنے لگانے کی جگہ کو تین پاک کپڑے بھیگے ہوے سے پونچھ دیا تو بجاے دھونے کے کافی ہو کیونکہ یہ بھی دھونے کا کام دیتے ہین محیط السرخسی - اگر چھُری وغیرہ کو

نجس پانی سے طمع کیا یعنی اُسپر تاب دی تو اُسپر پاک پانی سے تین بار طمع کیا جاوے تو پاک ہوگی۔ کمافی المحیط ۔ چھری اگر نجس ہوئی اور اُسکو زبان سے چاٹ دیا یا تھوک سے مسح کر ڈالا تو پاک ہوگئی۔ قاضیخان ۔ واضح ہو کہ صیقل ہونے کی قید اِس مسئلہ میں معتبر ہے حتی کہ اگر اِسپر میل ہو تو بدون دھوئے پاک نہوگی اور امام مصنف رح نے تجنیس میں کہا کہ یہ بات صحت کو پہونچی کہ اصحاب رسول اللہ صلعم کافروں کو تلواروں سے قتل کرتے پھر تلواروں کو مسح یعنی رگڑ کے اُنکے ساتھ نماز پڑھتے تھے اور اِسی پر یہ مسائل متفرع ہیں کہ اگر آدمی کے ناخن پر نجاست ہو اور اُسنے رگڑ دیا تو پاک ہوگیا اسی طرح آبگینہ و روغن دار برتن و خراطی لکڑی اور نرکل کا بوریا ہے۔ الفتح۔ یوں ہی صیقل کیا ہوا پتھر بھی پاک ہوگا۔ د۔ بکری ذبح کر کے اُسکے بالوں پر چھری رگڑ دی پاک ہوگئی ع۔ المسئلہ۔ **وان اصابت الارض** اور اگر نجاست پہونچی زمین کو۔ ف۔ یعنی کسی قسم کی ہو۔ **فجفت بالشمس** ۔ پھر وہ مثلاً آفتاب سے خشک ہوگئی۔ ف۔ یا آگ یا ہوا یا سایہ سے خشک ہوگئی۔ فع البحر۔ **وذہب اثرہا** ۔ اور نجاست کا اثر جاتا رہا۔ ف۔ یعنی رنگ و بو جاتی رہی۔ فع البحر د۔ اور مزہ بھی جاتا رہا مج۔ **جازت الصلوٰۃ علی مکانہا** ۔ تو نماز اِس نجاست کی جگہ پر جائز ہے۔ ف۔ اشارہ ہے کہ تیمم نہیں جائز یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اور شافعیہ میں سے نووی رح بھی ہمارے موافق ہیں اور امام شافعی کا ایک قول بھی ہمارے موافق ہے۔ **وقال زفر والشافعی لا یجوز لانہ لم یوجد المزیل ولہذا لا یجوز التیمم بہا** ۔ اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ نماز بھی اُسپر نہیں جائز ہے کیونکہ کوئی زائل کرنے والا ذریعہ نہیں پایا گیا اور اِسی جہت سے اِس خاک سے تیمم روا نہیں ہے۔ ف۔ جواب یہ کہ آگ سے جلانا پاک کرتا ہے اور یوں ہی حرارت قلیل و کثیر سبب مزیل ہے وہ پائی گئی۔ م۔ **ولنا قولہ علیہ السلام ذکاۃ الارض یبسہا** ۔ اور ہماری دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ زمین کی پاکی اُسکا خشک ہو جانا۔ ف۔ یہ حدیث مرفوع نہیں پائی گئی اور بعض مشائخ نے اِسکو حضرت ام المومنین عائشہ رض کا اثر بیان کیا اور بعض نے محمد بن الحنفیہ کا اور ابن ابی شیبہ رح نے بھی محمد بن الحنفیہ سے روایت کیا اور ابو قلابہ سے بھی اور عبد الرزاق نے مصنف میں ابو قلابہ سے یوں روایت کیا کہ جفوف الارض طہورہا۔ زمین کا خشک ہو جانا اِسکے واسطے طہور ہے اور مبسوط میں مانند مصنف کے مرفوع حدیث ذکر کی۔ واللہ تعالی اعلم۔ مف۔ اور عینی رح نے کہا کہ محمد بن الحنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں ولیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اُنکا فتوی جائز رکھا تھا تو جب اُنھوں نے اِس بارہ میں یہ فتوی دیا کہ اذا جفت الارض فقد ذکت ۔ اور کسی دوسرے صحابی سے اِسکے خلاف مروی نہیں ہے تو یہ گویا اجماع سکوتی ہوا۔ بلکہ ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین اور ابو قلابہ سے بھی اسی کے موافق مروی ہے خصوص جبکہ حضرت عائشہ رض سے مروی ہے پس اِسی پر مدار ہوا علاوہ اِسکے ہمارے اکثر اصحاب نے اِس مسئلہ کا استدلال ابو داؤد کی روایت سے لیا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہم رات کو مسجد میں سوتے تھے اور میں نوجوان بے نکاح تھا اور مسجد میں کتے پیشاب کرتے اور اقبال و ادبار کرتے اور صحابہ رضی اللہ عنہم اُنہیں سے کسی چیز کو پانی سے نہیں چھڑکتے تھے۔ ابو داؤد نے سنن میں باب طہور الارض اذا یبست میں اِس حدیث کو ذکر کیا یعنی باب زمین کے پاک ہونے کا جب خشک ہو جاوے۔ اور اِس حدیث کو ابو بکر بن خزیمہ نے صحیح میں روایت کیا ہے۔ پس اگر زمین کے پاک ہونے کا خشکی سے اعتبار نہوتا تو لازم آتا کہ اسکو نجس چھوڑ دیا حالانکہ اولی تو مسجد کی تطہیر کا حکم واجبی اور دوم خوب معلوم کہ اِس چھوٹی مسجد میں جب سب کو وہیں نماز پڑھنے کا حکم تھا تو اِنہیں جگہوں پر کھڑے ہونا پڑتا تھا اور کتوں کی حرکت کسی خاص جگہ نہیں بلکہ مسجد کے متفرق مقامات میں تھی بدلیل عبارت و محاورہ حدیث کے جو کثرت و تکرر وقوع ہونے کو مفید ہے۔ خطابی رح نے تاویل کی کہ کتوں کا فعل مسجد سے باہر تھا اور یہ تاویل باطل ہے کیونکہ مسجد میں ہونے کی تصریح موجود علاوہ اِسکے پھر چھڑکنے و دھونے کی ضرورت کیا تھی۔ اگر کہا جاوے کہ صحیحین میں اعرابی کے پیشاب کرنے اور اُسپر ایک ڈول پانی ڈالنے کا حکم مروی ہے۔ عینی رح نے جواب دیا کہ یہ کچھ معارضہ نہیں کیونکہ ہمارے نزدیک تو پانی سے بھی زمین پاک ہوتی ہے پس ہمارا عمل دونوں طریق پر ہے۔ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ اعرابی کے پیشاب پر پانی بہانے کا حکم اِس جہت سے کہ وہ دن کا واقعہ تھا اور دن میں

دیر میں نماز ہوتی ہو اور کبھی وہ نماز سے پہلے خشک نہوتی تو اُسکے پانی سے دھونے کا حکم دیدیا بر خلاف رات کی مدت کے کہ وہ دراز ہی
کتون کا پیشاب ضرور خشک ہوجاتا تھا یا وجہ یہ ہو کہ وقت نماز قریب آیا ہو یا اسوجہ سے کہ دونون قسم کی طہارت مین سے بہتر طہارت
کا قصد کیا - الفتح - مترجم یہ کلام کہ پاک ہوگئی تو اُس سے تیمم کیون روا نہین ہو جواب دیا کہ - وانما لایجوز التیمم لان طہارۃ الصعید
ثبت شرطا بنص الکتاب فلا تتادی بما ثبت بالحدیث - اور تیمم اس جہت سے روا نہوا کہ تیمم کے لیے رُوے زمین کی طہارت
نص قرانی سے شرط ثابت ہوئی ہو پس جو طہارت کہ بحدیث غیر مشہور ثابت ہوئی اس سے قطعی ادا نہوگی - ع ف - اور اولی یہ کہ جو کہا گیا
کہ صعید اپنے نجس ہونے سے پہلے تو پاک و پاک کرنے والی معلوم ہوئی بدلیل قولہ علیہ السلام جعلت لی الارض مسجدا وطہورا - پھر
اسکے نجس ہونے پر دونون وصف جاتے رہے پھر خشک ہونے کی دلیل سے ہم کو شرعی طور پر ایک وصف معلوم ہوا کہ وہ پاک
ہوئی اور یہ معلوم نہین ہوا کہ پاک کرنیوالی بھی ہوئی تو یہ وصف مجہول رہا اور جب طہور نہین معلوم تو تیمم بھی نہین جائز ہی - کذا فی الفتح - جب زمین کو پاک مٹی سے
پاٹ دیا اگر اوپر سے نجاست کی بو معلوم نہو تو اس مٹی پر نماز جائز ہو ورنہ نہین - پھر جو چیز زمین پر اُگی و متصل ہو جیسے درخت و گھاس
اسمین اختلاف ہو - م ف - اور اعتماد اسپر کہ انکا حکم مانند زمین کے ہو چنانچہ ہندیہ مین ہو کہ زمین کے حکم مین ہر وہ چیز ہو جو زمین پر ثابت و قائم
ہو جیسے دیوارین و درخت و تر گھاس و نرکل جب تک زمین پر قائم ہون اور جب سوکھی گھاس و لکڑی و نرکل کاٹ لی گئی اور اسکو
نجاست پہونچی تو بدون دھوئے پاک نہوگی - الجوہرہ - اور اسی پر تنویر مین جزم کیا اور نرکل کا چھپرہ جو چھتون پر چار دیواری کے
طور پر بناتے ہین اُسکو بھی مانند دیوار کے شمار کیا اور درمختار مین کھرے پتھر کو اگرچہ جدا ہوا مانند زمین کے قرار دیا - م - پکی اینٹین
اگر مفروش ہون تو بمنزلہ زمین کے ہین اور اگر رکھی کہ انکو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرین تو دھونا واجب ہو - المحیط - اور یہی کچی
اینٹون و پتھر کا حکم ہو - البنایہ - اور اگر اسکے بعد اینٹین اُکھاڑی گئین تو کیا نجاست عود کریگی اسمین دو روایتین ہین - قاضیخان - کنکریان
اگر زمین مین ہون تو زمین کا حکم - اور اگر اوپر ہون تو بدون دھوئے خشکی سے پاک نہونگی - المحیط الفتیہ - جب خشک ہو کر زمین پاک
ہوئی پھر اُسکو پانی پہونچا تو صحیح یہ کہ نجاست عود نہ کریگی - اگر اُسپر پانی چھڑک کر بیٹھے تو مضائقہ نہین ہو - قاضیخان - ولیکن امام مصنف
کے نزدیک نجاست عود کریگی اور یہی احوط و اشبہ ہو واللہ اعلم - م - کورا برتن و کوری اینٹ پختہ اگر نجس ہوئی اور اُسکو تین بار پانی
سے دھویا ہر بار خشک کیا پاک ہوگئی - المحیط - اور اگر پرانی اینٹ ہو تو ایکبارگی تین بار دھونا کافی ہو - الخلاصہ - فیہ سے زمین و درخت و لکڑی کی نجاست زائل
ہوئی تو وہ پاک ہوتی - زمین نجس کو اگر دھونیکی ضرورت ہو اگر نرم ہو تو اُسپر تین مرتبہ پانی بہاوے وہ پاک ہوگئی اور اگر سخت ہو تو کہا گیا کہ اسپر
ڈالکر ملنا چاہیے پھر کپڑے سے پانی جذب کر لینا چاہیے یون ہی تین مرتبہ کرے اور اگر اُسپر بہت سا پانی ڈالا کہ نجاست متفرق ہوئی اور رنگ و بو نہ رہا
اور زمین خشک ہوگئی تو پاک ہوگئی - قاضیخان - بوریا نجس ہوگیا اگر نجاست خشک ہو تو ملنا ضرور تا کہ نرم ہو اور اگر تر ہو پس اگر
بوریا نرکل وغیرہ اسکے مانند کا ہو تو دھونے سے بلا خلاف پاک ہوگا دوسری چیز کی ضرورت نہین کیونکہ نجاست نہین چوستا ہو - المحیط
قاضیخان - اور اگر بوریا خرما کی چھال وغیرہ اسکے مانند کا ہو تو ابو یوسف کے نزدیک تین بار ہر بار دھوکر خشک کیا جاوے اور
اسی پر فتوی ہو - شرح المنیہ - جب ابتدا ہی مین نجس پانی مین یہ بوریا ڈالا جاوے تو یون ہی پاک ہوگا اسی پر مشائخ ہین - قاضیخان - الخلاصہ
ابن الہمام رح نے کہا کہ یہانتک ظاہر ہوا کہ پاک کرنا چار امور سے ہو دھونا و مل ڈالنا و خشک کر ڈالنا و صیقل مین مسح کرنا - پھر فرک
داخل ہو مل ڈالنے مین - اور باقی رہا پچھنون کی جگہ کو پاک تین کپڑون سے تر کرکے مسح کر دینا پاک کرتا ہو تو یہ قیاس محل فصد پر ہو
کیونکہ بہانے سے کبھی زخم کے سوراخ مین پانی چلا جاتا ہو - اور ایک پانچوان امر پاک ہونے کا یہ کہ عین شئی کو انقلاب ہوجاوے جیسے
خمر اب سرکہ ہوجاوے تو پاک ہوتی اور اسمین اتفاق ہو اور سواے شراب کے امام ابو یوسف و امام محمد مین اختلاف ہو - امام مصنف رح
نے تجنیس مین لکھا کہ ایک لکڑی کو پیشاب لگا وہ جل گئی اور اُسکی راکھ کنوین مین گری تو پانی نجس ہوگیا اور یہی حال آدمی کے
گوہ کی راکھ کا ہو اور یون ہی سور یا گدھا نمکسار مین مرکر نمک ہوگیا تو یہ نمک نہین کھایا جاوے اور یہ سب بقول ابو یوسف کے

بخلاف قول محمد رح اور وجہ یہ کہ راکھ اجزاے نجاست ہین تو ایک جہت سے نجاست رہے تو ہر جہت سے وہ نجس رکھا گیا کیونکہ احتیاط لازم ہی انتہی کلامہ مترجما - ولیکن بہت سے مشائخ نے قول محمد رح اختیار کیا ہی اور یہی مختار ہی - اقول اسی پر تاج الشریعہ نے وقایہ مین جزم کیا م - کیونکہ جب یہ عین بالکل نہ رہے تو وصف نجاست نہ رہا کیونکہ نمک وہ گوشت و ہڈی نہین ہی تو اب اسپر نمک کا حکم ہی اور اسکی نظیر شرع مین یہ کہ نطفہ نجس پھر علقہ ہوا تب بھی نجس پھر گوشت کا مضغہ ہوا تو پاک ہی اور یون ہی شیرہ انگور پاک ہی پھر خمر ہوکر نجس ہوا تو معلوم ہوا کہ استحالہ سے وصف بدل جاتا ہی - ولیکن بعض نے اسپر ایک تفریع مین خطاء کی کہ نجس پانی و نجس مٹی سے ملاکر گارا بنایا تو پاک ہی - اور یہ صحیح نہین ہی کیونکہ اگر ایک نجس ہو تو اعتبار ہی چنانچہ خلاصہ مین ہی کہ ان دونون مین سے کوئی نجس ہو تو گارا نجس ہوگا اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا - الفتح - اور قاضیخان مین کہا کہ یہی صحیح ہی م - اور واضح ہو کہ زمین جب خشکی سے پاک ہوئی اور موزہ ملنے سے وکپڑا فرک المنی سے اور چھری مسح کرنے سے اور ناپاک کنوان پانی اُبچنے سے یا پہلا پانی خشک ہوجانے سے اور مردار کی کھال دھوپ مین یا خاک لگاکر سکھلاکر مدبوغ کرنے سے پاک ہوئین پھر اِن چیزون کو پانی پہونچا تو کیا نجاست عود کریگی اسمین ابو حنیفہ رح سے دو روایتین ہین یون ہی مفروش اینٹین بعد نجاست لگنے وخشک ہوکر پاک ہونیکے بعد اُکھاڑی گئین تو کیا نجاست عود کریگی اسمین بھی دو روایتین ہین - مف - اور علماء کے مختارات مختلف ہین امام مصنف رح پانی دکھانے کے حق مین احوط کو لیتے ہین اور فرک منی و چھری کے مسئلہ مین تطہیر مسح و فرک کو بجاے غسل قرار دیتے ہین وعلی ہذا قاضیخان کی تصحیح مذکور مخالف نہین ہی - م - شارح الکنز نے کہا کہ ظاہر اکل مین نجاست معتبر ہی اور اولی یہ کہ کل مین طہارت اعتبار کیجاوے جیسا کہ شارح مجمع نے زمین کے مسئلہ مین اختیار کیا - برخلاف اِسکے جب سواے پانی کے ڈھیلے وغیرہ سے استنجا کیا اور قلیل پانی مین داخل ہوا تو مشائخ نے کہا کہ پانی نجس ہوگا - مف - اِن مسائل مین تصحیح واختیار ہر مسئلہ مین مختلف ہی - شارح کنز و ابن الہمام کا میلان اختیار طہارت ہی اور اسی کے بحر الرائق مین تبعیت کی فاحفظہ - اور ہندیہ مین ہی کہ گوبر اگر جلایا گیا حتی کہ راکھ ہوگیا تو امام محمد رح کے نزدیک اسکی طہارت کا حکم ہوا اور اسی پر فتوی ہی الخلاصہ - وقایہ - یہی آدمی کے گوہ کا حکم ہی البحر - پھر امام مصنف رح کے کلام تجنیس سے ظاہر یہ کہ اسمین تطہیر کا استعمال تو ہوا ولیکن شبہہ نجاست سے پانی دکھانے کے حکم مین قول ابو یوسف لیا جاوے حتی کہ قلیل پانی فاسد ہی اور نمک کھانا مکروہ ہی اور دوسرے مشائخ نے عام طہارت کو لیا اور یہی مختار ہی - م - بکری کی سری خون مین بھری ہوئی جلائی گئی حتی کہ خون جاتا رہا تو پاک ہونے کا حکم ہوگا - نجس گارے سے کوزہ یا ہانڈی وغیرہ بناکر پکائی گئی تو پاک ہوگی - المحیط - نجس گارے سے کچی اینٹین بناکر پکائی گئین تو پاک ہوئین الغرائب - عورت نے تنور کو نجس بھیگے کپڑے سے پوچھا اگر روٹی لگانے سے پہلے آگ سے پانی جل گیا تھا تو پھر روٹی لگانے سے نجس نہوئی المحیط - تنور اگر لید وگوبر سے گرم کیا تو اسمین روٹی لگانا مکروہ ہی اور اگر پانی چھڑک دیا تو کراہت جاتی رہی القنیہ - یہ کراہت ظاہرا تنزیہی ہی بدلیل اِسکے کہ نجاست کا دھوان کپڑے یا بدن مین لگا تو صحیح یہ کہ اُسکو نجس نہین کریگا السراج - اگر کوٹھری مین گوہ جلایا گیا اور دھوان چڑھکر موکھلے کے توے پر منعقد ہوکر ٹپکا اور کسی کپڑے کو لگا تو استحسانا خراب نہوگا جب تک کہ اثر نجاست ظاہر نہو اور اسی پر امام محمد بن الفضل نے فتوی دیا العتابیہ - یہی حمام کے تابخانہ کا حکم قاضیخان مین مذکور ہی - ومنجملہ مسائل استحالہ کے یہ ہین کہ کورے خم مین شراب ڈالی پھر سرکہ ہوئی تو بالاتفاق پاک ہوئی القنیہ - یعنی باتفاق صاحبین چنانچہ گذرا م - شراب مین روٹی ملی تو صحیح یہ کہ دھونے سے پاک نہوگی اور اگر سرکہ ڈالا گیا کہ شراب کا اثر جاتا رہا تو پاک ہوگئی الظہیریہ یہی صحیح ہی اور یون ہی شراب کی پیاز بجاے روٹی کے ہو تو پاک ہوجائیگی قاضیخان - پانی مین شراب یا شراب مین پانی پڑا وہ سرکہ ہوئی تو پاک ہی الخلاصہ - شوربا مین شراب پھر سرکہ پڑا کہ ترش بے اثر شراب ہوا تو پاک ہی الظہیریہ - شراب مین چوہا مرا اور پھولنے سے پہلے نکلا پھر سرکہ ہوئی تو حلال ہی اور اگر اس صورت مین پھٹنے کے بعد نکلا تو حرام یا کتے کا لعاب پڑکر شیرہ سے شراب پھر سرکہ ہوئی تو حرام - کذا فی قاضیخان - یا قطرہ پیشاب گرکر سرکہ ہوئی حرام - کذا فی الخلاصہ - یا نجس سرکہ ڈالکر سرکہ

بنائی گئی تو حرام ہے کیونکہ نجس مین تغیر نہین ہوا کما فی قاضیخان - سور یا گدھا جب ایسی جھیل مین پڑا جہان نمک ہو گیا یا جیسے بچہ گیلی مٹی ہو گیا تو طرفین کے نزدیک پاک ہوا محیط السرخسی - شیرہ انگور کا مٹکا اگر جوش مین آیا و گاڑھا ہوا اور جھاگ پھینکے اور جوش تھم گیا پھر وہ شراب سرکہ ہو گئی اگر اتنی دیر تک چھوڑی گئی کہ اُس سے بخارات اڑ کر مٹکے کے مُنھ پر پہونچے تو وہ پاک ہو گیا - اسی طرح شراب کا بھرا گھڑا سرکہ سے دھویا گیا پاک ہے قاضیخان - نجس تیل اگر صابون مین ڈالا گیا تو اُسکے پاک ہو جانے کا فتوی دیا جاوے کیونکہ وہ متغیر ہو گیا الزاہدی - مترجم کہتا ہے کہ صابون مین تیل بعینہ باقی ہے اور اظہر قیاس اسکا نجس سرکہ شراب مین پڑنے یا نجس تیل مع سرکہ کے شراب مین پڑ کر سرکہ ہو جانے پر ہے ولیکن ابن الہمام رح نے فتح القدیر مین اُسکو نقل کر کے کچھ کلام نہین کیا اور تنویر مین اسی کی تبعیت کی اور شارح نے کہا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے کیونکہ عام بلوی ہے یعنی عموماً اسمین لوگ مبتلا ہین اور تنویر مین اسکا قیاس ایسے گارے پر کیا جو نجس ہو اور اِس سے کوزہ بنا کر آگ مین ڈالا گیا تو پاک ہو جاتا ہے - ت - حلبی رح نے شرح منیہ مین شرط لگائی کہ بعد جلنے کے نجاست کا اثر ظاہر نہو - د - مین کہتا ہون کہ آگ سے اجزاے نجاست و پانی نجس سب جل گئے صرف پاک مٹی رہ گئی برخلاف صابون بنانے کے کہ اجزاے نجاست باقی ہین بدون استحالہ کے مگر جبکہ استحالہ ہو جاوے یا جل جاوین اور میرے نزدیک واللہ اعلم - بات یہ ہے کہ نجاست آبی تو جوش کھانے سے اُڑ جاتی ہے اور نجاست جرمی مانند گوہ و گوبر وغیرہ کے رہ جاتی ہے برخلاف کوزہ وغیرہ کے جلانے کے اگرچہ اسمین بھی حلبی رح نے شرط کی کہ اثر ظاہر نہو فافہم - پس احوط یہ کہ فتوی دینے مین تامل کیا جاوے واللہ تعالی اعلم - م - پھر واضح ہو کہ بعض وجوہ یہان تطہیر کے اور بھی ہین جو مسائل ذیل سے واضح ہونگے - اگر بعض عضو مین نجاست لگ گئی اور اُسکو بکری گاے نے زبان سے چاٹ دیا کہ اثر گیا تو پاک ہوا - کما فی قاضیخان - کپڑا اسطرح چاٹا تو بھی پاک ہوا المحیط خود چاٹے تو بھی پاک ہوگا لیکن ممنوع ہے اور بلی چاٹے تو اختلاف ہے اور اصح طہارت ہے - م - روئی نجس ہوئی اگر نصف تک ہو تو دُھنی جانے سے پاک نہو گی اور اگر قلیل ہو کہ جسمین یہ احتمال ہو کہ اِس فعل سے جاتی رہیگی تو اُسکی طہارت کا حکم ہوگا الخلاصہ - اِس سے معلوم ہوا کہ دُھننا بھی طہارت ہے - م - جیسے کھلیان روندا گیا اور نجس ہو گیا پھر وہ کاشتکار و زمیندار کے درمیان تقسیم ہوا تو ہر ایک کی طہارت کا حکم ہوگا الخلاصہ - یون ہی مطلق مذکور ہے اور اظہر یہ کہ کل نجس نہوا ہو چنانچہ ذخیرہ مین ہے کہ گیہون کو گدھون سے روندایا جاتا ہے گدھے پیشاب و لید کرتے ہین وہ بعض گیہون کو پہونچتا ہے اور جنکو پہونچا وہ باقی سے مختلط ہو جاتے ہین تو مشائخ نے کہا کہ اگر بعض گیہون جدا کر کے دھوئے پھر سب خلط کیے تو سب کا تناول مباح ہے - اسی طرح اگر بعض جدا کر کے کسی کو ہبہ یا صدقہ دیدیے تو باقی مباح ہین - ہ - نجس رانگ کو اگر پگھلایا گیا تو وہ پاک ہو گیا بخلاف موم کے القنیہ - گھی مین چوہا مر گیا اگر گھی جما ہوا ہو تو چوہے کے گرد سے حلقہ دار کر کول کر کے پھینکدیا جاوے باقی پاک ہے کھایا جاوے اور اگر گھی پتلا بہنے والا ہو تو کھایا نہ جاوے ولیکن دوسرے طور سے اِس سے نفع لیا جاوے جیسے چراغ مین روشن کرنا اور کھال کی دباغت مین صرف کرنا - الخلاصہ - اِس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ تقویر یعنی کر کول کر گڑھا کرنے سے پاک ہو گیا - رہا یہ بیان کہ چراغ روشن کیا یا دباغت کی تو وہ چیز نجس ہوئی - سم - جب اِس نجس گھی سے دباغت کی تو کھال کے دھونے کا حکم ہوگا پھر اگر وہ نچوڑنے سے نچڑتی ہو تو دھو کر نچوڑی جاوے تین مرتبہ ایسا کیا جاوے اور اگر نچڑتی نہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک تین بار دھوئے اور ہر بار خشک کیا جاوے البدائع - اگر گھی مین سے بہا پھر وہ اُسیوقت ملگیا تو پتلا ہے ورنہ گاڑھا ہے آگے اِسکے الغرائب - ہ - **المسئلة وقدر الدرہم وما دونه من النجس المغلظ کالدم والبول والخمر وخرء الدجاج وبول الحمار جازت الصلوة معه وان زاد لم یجز** - اور قدر درم کے مغلظ نجس سے مانند خون و پیشاب و خمر و مرغی کے گوہ اور گدھے کے پیشاب سے اُسکے ساتھ نماز جائز ہے اور اگر زیادہ ہو تو نہین جائز ہے

ف - اِس مسئلہ کی توضیح و تحقیق مین چند امور ضروری ہین - اوّل قدر درم اُسکو امام مصنف رح نے خود شرح مین ذکر کیا - دوم خون و پیشاب وغیرہ ہر ایک کی مراد - سوم جواز نماز سے کیا مراد ہے - واضح ہو کہ الدم مراد اِس سے دم مسفوح ہے خواہ آدمی کا ہو

بسی حیوان کا ہو اور اس سے بارہ خون مستثنیٰ ہیں۔ خون شہید و لحم مہزول و رگوں و کلیجہ و تلی و دل کا خون بعد ذبح کے امام مصنف رح نے اسمین کلام کیا و خون غیر سائل و مچھلی کا خون و جوں و پسو و مچھر و کھٹمل کا خون ہے و تعلیل آگے آویگی۔ البول۔ پیشاب آدمی کا مطلقاً خواہ اناج کھاتا ہو یا صرف بچہ دودھ پیتا ہو خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو اور دیگر حیوانات جنکا پیشاب نجس غلیظ ہے جنکا گوشت نہین کھایا جاتا ہے اور اسکا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آویگا۔ سوائے چمگادڑ کے پیشاب کے کہ وہ پاک ہے چنانچہ مسئلہ گذرا اور سوائے چوہے کے موت کے کہ اس سے احتراز دشوار ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور اشباہ میں ہے کہ بلی کا پیشاب بھی سوائے پانی کے برتنوں کے اور چیزون میں عفو ہے اور اسی پر فتویٰ ہے تو وہ بھی مستثنیٰ ہونا چاہیے۔ امر سوم کہ نماز جائز ہے۔ مراد یہ کہ فرضیت ساقط ہو جائیگی بالکل باطل نہو گی ورنہ اسقدر کے ساتھ نماز مکروہ تحریمی ہے اور اسکا دھونا واجب ہے اور جبکہ زیادہ درم سے ہو تو نماز باطل ہے جیسا کہ شارحین و اہل فتاویٰ نے تصریح کی ہے۔ **وقال زفر والشافعی قلیل النجاستہ وکثیرہا سواء۔** اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ نجاست کا قلیل و کثیر یکسان ہے۔ **لان النص الموجب للتطہیر لم یفصل۔** کیونکہ نص جس نے پاک کرنا نجاست سے واجب کیا ہے اسنے قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہین کی۔ ف۔ بلکہ مطلقاً نجاست سے تطہیر کرنے کا حکم دیا تو قلیل و کثیر سب کا پاک کرنا واجب ہے۔ مین کہتا ہون کہ دعلی ہذا نجاست ہر قسم کی خواہ مغلظہ ہو یا مخففہ ہو سب سے تطہیر واجب ہے۔ **ولنا ان القلیل لا یمکن التحرز عنہ فیجعل عفوا۔** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قلیل نجاست ایسی چیز ہے کہ اس سے بچاؤ کرنا ممکن نہین ہے تو عفو قرار دیجائیگی۔ ف۔ یعنی وہ حکم مین داخل ہی نہین اور یہ مراد نہین کہ داخل ہے مگر بغرض نکالی گئی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندون کو فضل کے ساتھ بقدر امکان مکلف کیا ہے اور یہان قلیل سے احتراز کرنا امکان سے خارج ہے تو معلوم ہوا کہ اس سے تطہیر و احتراز کا حکم ہی نہین ہے۔ **وقدرناہ بقدر الدرہم اخذا عن موضع الاستنجاء۔** اور ہم نے اس قلیل کی مقدار عفو کو ایک درم سے مقدر کیا موضع استنجاء سے اندازہ لیکر۔ ف۔ یعنی موضع استنجاء بالاجماع عفو ہے تو ہم نے اسی کی مقدار اندازہ کرکے ایک درم عفو کی تقدیر بیان کی۔ مع۔ اور کلام نہین ہو سکتا کہ مکھی کے پنجال برابر ریزے نجاست کے جو نگاہ سے نظر نہین آتے ہین اگرچہ دوربین سے بہت نظر آوین وہ بالاجماع عفو ہین تو نص تطہیر لامحالہ مخصوص ہوئی یعنی مطلق و عام نص تطہیر سے ایسے ریزے جو نظر نہ آوین مخصوص ہین کہ انکا پاک کرنا واجب نہین ہے تو جب آیت فی الجملہ مخصوص ٹھہری تو اب روا ہے کہ قدر درم تک خاص کیجاوے بذریعہ اس نص کے جو ڈھیلون و پتھرون سے استنجاء کرنے کی جواز مین ہے کیونکہ موضع استنجاء کی مقدار ایک درم ہے اور حال یہ ہے کہ ڈھیلون سے استنجاء کرنے والا بالکلیہ پاک نہین ہوتا ہے حتی کہ اگر قلیل پانی مین داخل ہو تو اسکو نجس کریگا یا اسپر اجماع دلالت کرتا ہے۔ معت۔ **ثم یروی اعتبار الدرہم من حیث المساحۃ وہو قدر عرض الکف فی الصحیح۔** پھر روایت کیا جاتا ہے اعتبار درم کا ازراہ مساحت یعنی مساحت ایک درم ہو اور وہ صحیح قول مین بقدر عرض ہتیلی کے ہے۔ ف۔ یعنی انگلیون کے جوڑون کے اندر کا گہراؤ۔ اور بعض نے کہا کہ معنی یہ ہین کہ یہی اعتبار صحیح ہے کیونکہ ازراہ مساحت کے دوسرا قول نہین ہے۔ **ویروی من حیث الوزن وہو الدرہم الکبیر المثقال وہو ما یبلغ وزنہ مثقالا۔** اور روایت کیا جاتا ہے اعتبار درم کا ازراہ وزن کے اور وہ درم کبیر مثقال ہے اور یہ وہ کہ جسکا وزن ایک مثقال پہونچے۔ ف۔ مثقال ۲۰ قیراط۔ **وقیل فی التوفیق بینہما ان الاولی فی الرقیق والثانیۃ فی الکثیف۔** اور ان دونون روایتون مین توفیق یون دی گئی کہ دونون روایتین ٹھیک ہین اور براہ مساحت تو رقیق نجاست مین ہے اور براہ وزن گاڑھی نجاست مین ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر آدمی کا پیشاب مثلاً ہو تو بقدر درم مساحت یعنی ہتیلی کے مقعر کے عفو اور اس سے زیادہ نہین جائز ہے اور اگر گوہ ہو تو ایک درم وزن سے زیادہ نہین جائز ہے۔ یہ توفیق فقیہ ابو جعفر رح نے دی ہے اور محیط مین کہا کہ یہی صحیح ہے اور جامع کردری مین کہا کہ یہی مختار ہے ع۔ اور اسی کو تبیین و کافی و اکثر

فتاوی مین لیا ہو۔ بدائع مین اِسی کو مختار مشائخ اور دار النہر کہا اور زیلعی وزاہدی نے صحیح کہا ط۔ اِسی پر تنویر مین جزم کیا۔ **وانما کانت نجاسۃ ہذہ الاشیاء مغلظۃ لانہا تثبت بدلیل مقطوع بہ**۔ اور اِن چیزون یعنی خون و پیشاب وغیرہ مذکورات کی نجاست اسی وجہ سے مغلظہ ہوئی کہ یہ نجاست بدلیل قطعی ثابت ہوتی ہو۔ ف۔ عینی نے لکھا کہ دلیل قطعی یعنی ایسی نص سے ثابت جسکی معارض دوسری نص نہین ہو۔ خبازیہ مین ہو کہ قطعی سے یہ مراد کہ ایسے اسباب وہان نہون جنسے تخفیف آجاتی ہو یعنی ایک کے حق مین دو متعارض نص جمع نہون ایک سے نجاست اور دوسرے سے طہارت ثابت ہوتی ہو اور اسوقت کے مجتہدین اُسکے بارہ مین مختلف نہون اور ایسی ضرورت نہو جس سے اجتناب کے ساتھ حرج پیش آوے۔ مین کہتا ہون کہ اگر کوئی نجاست اِسطرح نجس ثابت ہو کہ جو نص اُسکے حق مین ہو وہ بلا معارضہ ہو اور مجتہدین وقت بھی مختلف نہین اور اُسکے اجتناب کرنے مین حرج بھی نہین ہو باوجود اِسکے بھی یہ لازم نہین آتا کہ وہ نجاست بدلیل قطعی ثبوت ہو کیونکہ اگر صحیح حدیث سے نجاست ثبوت ہوئی اور وہ حدیث مشہور یا متواتر نہین ہو تو یہ ثبوت قطعی نہوگا اور اِسی اصل پر امام و صاحبین کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہو کیونکہ نجاست کا مغلظہ ہونا امام رح کے نزدیک ایسی نص سے ثبوت ہوتا ہو جسکے معارضہ مین دوسری نص مثبت طہارت نہو اور مخففہ ہونا ایسے طور کہ دو نص باہم متعارض موجود ہون اور صاحبین کے نزدیک مغلظہ ہونا ایسی نجاست کے حق مین جسکے نجس ہونے پر اجماع واقع ہوا اور مخففہ ہونا ایسی نجاست مین جسمین اختلاف ہوا۔ اور فائدہ کا ظہور ایسی نجاستون مین جیسے گوبر کیونکہ امام رح کے نزدیک یہ نجاست مغلظہ ہو بدلیل حدیث ابن مسعود رض جو لیلۃ الجن کے قصہ مین وارد ہو خلاصہ یہ کہ استنجار کے لیے دو پتھر اور ایک گوبر لایا تو گوبر کو پھینکدیا یہ کہکر کہ یہ رجس یا رکس یعنی پلید ہو اور دوسری نص اِسکے معارض نہین ہو اور صاحبین کے نزدیک گوبر مخففہ ہو کیونکہ امام مالک کے نزدیک پاک ہو۔ پھر امام مصنف نے جن چیزون کو ذکر کیا۔ ازانجملہ خون مسفوح کہ حرام منصوص القرآن اور اُسکی نجاست اجماعی بلاخلاف ہو۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ کھانے کی حرمت پر اجماع مسلم ولیکن نجاست مغلظہ پر شافعیہ کے نزدیک دو طریق ہین اور نواقض وضوء مین حجت شافعیہ کی حدیث مسلم غزوہ ذات الرقاع کی گذر چکی ہو فارجع الیہ۔ ازانجملہ بول ہو تو بڑے آدمی کا پیشاب باجماع مسلمین مغلظہ نجس ہو اور ابن المنذر رح نے حنفیہ و شافعیہ سے اجماع نقل کیا۔ رہا طفل صغیر جو کچھ طعام نہین کھاتا اُسکے پیشاب نجس مغلظہ ہونے مین بھی جمیع اہل علم متفق ہین سوائے داؤد ظاہری کے اور اُسکا اختلاف معتبر نہین ہو مگر شافعی کے نزدیک نجاست خفیفہ ہو اور اوزاعی رح نے کہا کہ اُسکے پیشاب مین مضائقہ نہین جب تک نہ کھاوے اور یہی عبد اللہ بن وہب کا قول ہو اور رہا ایسے جانور کا پیشاب جو نہین کھایا جاتا تو ہمارے و شافعی و مالک و عامہ فقہاء کے نزدیک نجس مغلظہ ہو۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ تفصیل چاہیے کہ جو جانور بوجہ نجاست کے نہین کھایا جاتا برخلاف اُسکے جو بوجہ کرامت کے نہ کھایا جاوے جیسے گھوڑا۔ اِسی وجہ سے امام مصنف رح نے گدھے کے پیشاب کو خاص کر بیان کیا کہ گھوڑا اُسکے خلاف ہو۔ ازانجملہ خمر کے حرام ہونے پر اجماع اور اُسکے نجس ہونے پر اتفاق ہو تو اُسکی نجاست مغلظہ ہو۔ مع۔ پھر سوائے خمر کے دیگر اقسام شراب مین مختلف روایات ہین بعض مین مغلظہ مثل خمر کے اور بعض مین مخففہ اور بعض مین طہارت ہو اور بحر الرائق نے مغلظہ ہونے کی روایت کو اور نہر الفائق نے مخففہ ہونے کو ترجیح دی۔ د۔ **وان کانت مخففۃ کبول ما یوکل لحمہ جازت الصلوۃ معہ حتی یبلغ ربع الثوب**۔ اور اگر نجاست مخففہ ہو جیسے پیشاب ایسے جانور کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہو تو اُسکے ساتھ نماز جائز ہو حتی کہ چوتھائی کپڑے تک پہنچے۔ ف۔ واضح ہو کہ جسکا گوشت کھایا جاتا ہو اِس سے مراد یہ کہ اپنی ذات کے لحاظ سے اُسکا گوشت حرام نہو پس گھوڑے کو بھی شامل ہو اگرچہ کرامت کی راہ سے گھوڑے کو ذبح کرنا اور جہاد کا عمدہ ذریعہ کھونا مکروہ ہو۔ بالجملہ مخففہ نجاست کم چہارم کپڑے سے عفو ہو۔ **یروی ذلک عن ابی حنیفۃ رح لان التقدیر فیہ بالکثیر الفاحش والربع ملحق بالکل فی بعض الاحکام**۔ ایسا ہی امام ابو حنیفہ رح سے روایت کیا جاتا ہو یعنی مطلقاً چہارم کپڑا کیونکہ مخففہ نجاست کے بارہ مین تقدیر تو کثیر فاحش کی ہو یعنی بہت فاش ہوگئی ہو تو نہین

جائز ہی اور چہارم کا انداز بعضے احکام مین کل کے ساتھ ملحق ہوتا ہی۔ ف۔ جیسے چہارم سر کا مسح منزلہ کل کے ہی۔ تو چہارم کپڑا گویا کل کپڑا
دکثیر فاحش ہوا۔ اس روایت پر تمام بدن کا چہارم اور تمام کپڑے کا چہارم ہی اگرچہ کپڑا بڑا ہو۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ احسن ہی اور حلبی رح نے
شرح المنیہ مین اسی کو مختار کہا اور نہر الفائق مین اسی کو ترجیح دی۔ د۔ وعنہ ربع ادنی ثوب یجوز فیہ الصلوۃ کالمیزر۔ اور امام
ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہی کہ کمتر کپڑا جسمین نماز جائز ہو جاوے اُسکا چہارم مقدر ہی جیسے میزر۔ ف۔ تہبند اور اسمین احتیاط ہی اور
ابو بکر الرازی نے کہا کہ جیسے ازار۔ پس تہبند کا چہارم نجس مخففہ سے آلودہ ہو تو نماز نہین جائز ہی۔ وقیل ربع الموضع الذی اصابہ
کالذیل والدخریص۔ اور کہا گیا کہ چہارم اُس جگہ کا مراد ہی جہان نجاست لگی جیسے دامن وکلی۔ ف۔ پس اگر دامن کا چہارم
نجس ہوا بنجاست مخففہ تو نماز جائز نہین ہی۔ محیط وتحفہ مین کہا کہ یہی اصح ہی ع۔ بدائع ومجتبیٰ وسراج مین اسی کو صحیح کہا اور حقائق
مین ہی کہ اسی پر فتوی ہی البحر۔ فتوی کا لفظ ارجح ومختار پر مقدم ہی ط۔ وعن ابی یوسف رح شبر فی شبر۔ اور امام ابو یوسف رح
سے مروی ہی کہ ایک بالشت طول در ایک بالشت عرض ہی۔ ف۔ اسقدر اگر نجاست مخففہ لگ جاوے تو روا نہین اور اس سے
کم روا ہی۔ مین کہتا ہون کہ جس قول پر فتوی ہی یعنی جس جگہ نجاست لگے اُسی ٹکڑے کا چوتھائی معتبر ہی جیسے دامن وکلی تو اس قول
پر مقدار مختلف ہوگی وعلی ہذا چنبغلہ وگریبان وغیرہ مین اختلاف فاحش ہوگا فافہم۔ وانما کان ہذا مخففا عند ابی حنیفۃ و
ابی یوسف لمکان الاختلاف فی نجاستہ او لتعارض النصین علی اختلاف الاصلین۔ اور ماکول اللحم کا پیشاب
اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نجاست مخففہ ٹھہرا کہ اُسکے نجس ہونے مین اختلاف مجتہدین ہی یا اُسکے حق
مین دو نص باہم متعارض ہین بربنا دونون اصل مختلف کے۔ ف۔ پس ابو یوسف رح کے نزدیک تو اختلاف مجتہدین سے
تخفیف ہی اور امام رح کے نزدیک تعارض نصین ہی یعنی حدیث عرنیین تو اونٹ کے پیشاب پاک ہونے پر دلالت کرتی ہی اور حدیث
استنزہوا من البول۔ دلالت کرتی ہی کہ اُنکا پیشاب بھی نجس ہی مسئلہ۔ جب نجاست غلیظہ ونجاست خفیفہ جمع ہون تو خفیفہ کو بھی
غلیظہ کے تابع کر دینگے احتیاطاً۔ کما فی الظہیریہ والتنویر۔ حتی کہ اگر غلیظہ ایک درم سے کم ہو وخفیفہ سے ملکر درم یا زائد ہو تو ملایا جائیگا
م۔ جو چیز بدن انسان سے ایسی نکلے جو وضو یا غسل واجب کرے وہ نجس مغلظہ ہی جیسے گوہ وپیشاب ومنی ومذی وودی وپیپ
وکچ لہو وتھو بھر قے۔ البحر۔ وخون حیض ونفاس واستحاضہ السراج وپیشاب طفل صغیر وصغیرہ خواہ طعام کھاتے ہون یا نہ کھاتے ہون
الاختیار۔ شراب وخون مسفوح ومردار وغیر ماکول اللحم کا پیشاب ولید وگاے کا گوبر وکتے کا گوہ ومرغی وبط واوز کی بیٹ نجس مغلظہ
ہین۔ قاضیخان۔ درندون وبلی وچوہے کا گوہ السراج۔ اور بلی وچوہے کا پیشاب اگر کپڑے کو لگجاوے وقدر درم سے زائد ہو تو فاسد
کریگا یہی ظاہر ہی قاضیخان والخلاصہ۔ اوپر گذرا کہ فتوی اُسکے خلاف ہی۔ م۔ سانپ کی بیٹ وپیشاب مغلظہ نجس ہین اور جونک کا
گوہ بھی۔ التاتارخانیہ۔ چیچڑی وذغہ کا خون جب سائل ہو نجس ہی الظہیریہ۔ حتی کہ اگر قدر درم سے زائد کپڑے کو لگ جاوے تو مانع جواز
نماز ہی المحیط۔ ماکول اللحم جانور وگھوڑے کا پیشاب اور پرند غیر ماکول اللحم کی بیٹ نجس مخففہ ہی الکنز۔ اور ہر چیز کا مزارہ اُسکے پیشاب کے مانند
ہین الظہیریہ۔ واضح ہو کہ نجاست کو جو خفیفہ کہتے ہین تو اُسکی خفت سواے پانی کے کپڑے وغیرہ مین ظاہر ہوگی الکافی۔ حتی کہ اگر کوئین
مین نجاست خفیفہ گرے تو سب پانی نکالنا پڑیگا۔ پھر جو خون نجس نہین اُنکا بیان۔ م۔ خون شہید جب تک اُسپر ہی پاک اور جب الگ
جدا ہو نجس ہوا۔ الظہیریہ۔ ذبح کیے ہوے جانور کی رگون مین جو خون رہا وہ کپڑے کو خراب نہین کرتا اگرچہ فاحش ہو۔ قاضیخان۔
یون ہی جو اُسکے گوشت مین رہا کیونکہ مسفوح نہین ہی محیط السرخسی۔ اور دم مسفوح یعنی سائل مین سے جو گوشت کو لگ گیا نجس ہی
المنیہ۔ کلیجہ وتلی کا خون نجس نہین ہی خزانۃ الفتاوی۔ پسو وچچڑی وجون وکھٹمل کا خون پاک ہی اگرچہ کثیر ہو۔ السراج۔ اور مچھلی وجو پانی
کے جینے والے جانور ہین طرفین کے نزدیک اُنکا خون کپڑے کو خراب نہین کرتا۔ قاضیخان۔ سانپ کی کھال نجس ہی اگرچہ ذبح کیا ہو
ہو۔ الظہیریہ۔ سانپ کی کینچلی صحیح یہ کہ پاک ہی۔ الخلاصہ۔ سوتے آدمی کا لعاب خواہ پیٹ سے آوے یا سر سے آتر سے طرفین رح کے

نزدیک پاک ہی جو اسی پر فتوی ہی اور رطوبت بیضے کے مثل جو لعاب ہے کہا گیا کہ نجس ہی۔ السراج۔ ریشم کے کیڑون کا پانی اور انکی بیٹ اُنکی
بیٹ پاک ہی۔ القنیہ۔ جو پرند کہ کھائے جاتے ہین مانند کبوتر و مرغ کے گریا کی بیٹ ہمارے نزدیک پاک ہی۔ السراج۔ صحیح یہ کہ مرغابی کا ذرق پاک
ہی تبیین۔ حاشیہ یہی اصح ہی۔ الہدایہ۔ مگر کھایا نہ جائیگا۔ النہایہ والخلاصہ۔ ٹوکری گیہون مین ایک مینگنی چوہے کی گری پھر وہ پیس
ڈالی گئی حالانکہ اُسمین مینگنی تھی یا ایک مینگنی تیل مین گرے تو آٹا یا تیل خراب نہوگا جب تک اُسکا مزہ متغیر نہو۔ فقیہ ابو اللیث رح
نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین۔ مسائل ابو حفص مین ہو کہ چوہے کی مینگنی گری سرکہ یا رب مین تو اُسکو خراب نہ کریگی المحیط۔ رب نچوڑا ہوا
کا رس گاڑھا کیا جاوے خواہ انگور کا ہو یا سیب وغیرہ کا۔ م۔ اگر کپڑے کو نجس تیل ایک درم سے کم لگا پھر پھیل کر ایک درم سے زیادہ ہو گیا
تو بعض نے کہا کہ نماز جائز ہونے سے مانع ہو اور اسی کو اکثرون نے لیا ہو۔ السراج۔ اور یہی لیا جاوے۔ المنیہ۔ نجاست کی مقدار مین
اعتبار نماز پڑھنے کے وقت کا ہو نہ نجاست لگنے کے وقت کا بقول اکثر۔ النہر۔ د۔ جو نجاست مغلظہ کہ کنوئین مین گر کر اُسکی تہ کی مٹی مین مل کر
مٹی ہو گئی تو نجس نہ رہی کیونکہ ذات منقلب ہو گئی اسی پر فتوی دیا جاوے۔ د۔ اگر نجس کپڑے تر کو پاک کپڑے خشک مین لپیٹا پس
اُسکی نمی پاک کپڑے مین ظاہر ہوئی ولیکن اسقدر تری نہوئی کہ اگر نچوڑین تو اُس سے کچھ بہے یا ٹپکے تو اصح یہ کہ وہ نجس نہو جائیگا۔
یونہی اگر پاک کپڑے کو تری کی حالت مین خشک نجس کپڑے یا خشک زمین نجس پر بچھایا اور اُس نجاست نے کپڑے مین اثر
کیا لیکن ایسی تری نہوئی کہ نچوڑنے سے کچھ بہے یا ٹپکے مگر نمی کی جگہ ظاہر ہوتی ہو تو اصح یہ کہ وہ نجس نہو جائیگا الخلاصہ۔ بعض اسکو
وقایہ مین لیا ہو۔ م۔ اگر اپنے بھیگے پانون کو نجس زمین یا نجس بچھونے پر رکھا تو وہ نجس نہوگا اور اگر خشک پانون کو نجس بھیگے بچھونے
پر رکھا اگر پانون تر ہو گیا تو نجس ہو گیا اور نمی کا اعتبار نہین ہو اور یہی مختار ہو السراج عن الخلاصہ وغیرہا۔ اگر گارے مین گوبر ڈالا
اُس سے چھت پر کہگل لگائی وہ خشک ہو گئی پھر اُسپر بھیگا رومال وغیرہ رکھا تو وہ نجس نہوگا۔ خشک گوبر یا نجس مٹی کو اگر ہوا نے
اُڑایا اور وہ کپڑے کو لگی تو جب تک اُسمین نجاست کا اثر ظاہر نہو وہ نجس نہوگا۔ قاضی خان۔ ہوا اگر ناپاک چیزون گوہ گوبر کو اُڑا لائے
اور بھیگے کپڑے کو لگے اگر نجاست کی بو پائی جاوے تو وہ نجس ہو گیا۔ اور نجاست کے بخارات اگرچہ جو کپڑون کو لگتے ہین اُس سے
کپڑا نجس نہین ہوتا اور یہی صحیح ہو۔ الظہیریہ۔ اگر پانی سے استنجا کیا اور مندیل سے نہ پوچھا کہ اُسکے پانی نکلی تو عامہ علما کے نزدیک
اُسکا گرد نجس نہوگا اور اسی طرح اگر استنجا نہ کیا ولیکن اُسکا پائجامہ پسینے یا پانی سے بھیگ گیا پھر اُسکے پانی نکلی تو یہی حکم ہو۔
الخلاصہ۔ اسی طرح جاڑون مین مربط مین داخل ہوا یعنی جہان لید کا الاؤ لگا ہو اور اُسکا بدن بھیگا ہو یا کوئی بھیگا کپڑا لیگیا جو
اُسکی گرمی سے سوکھ گیا تو وہ نجس نہوگا مگر جبکہ سوکھنے پر اُسکا اثر مانند زردی وغیرہ کے بھیگی ازار و پائجامہ وغیرہ مین ظاہر ہو
الذخیرہ۔ اگر بچھونے پر منی لگ گئی اور خشک ہو گئی اُسپر سویا اور پسینا آیا اُس سے بچھونا بھیگ گیا اگر تری کا اثر اُسکے بدن مین ظاہر
نہوا تو نجس نہ ہوا اور اگر بچھونا تر ہو کر اُسکی تری بدن کو لگی جس سے اثر ظاہر ہوا تو بدن نجس ہو گیا۔ قاضیخان۔ گدھے نے پانی مین
پیشاب کیا یا اُسمین گوہ پھینکا اُس سے چھینٹین اُڑ کر کپڑے کو پہونچین اگر اسمین اثر ظاہر ہوا تو نجس ہوا ورنہ نہین یہی مختار ہی اور اسی کو فقیہ ابو اللیث
نے لیا خواہ پانی جاری ہو یا ٹھہرا ہو شرح المنیہ للحلبی۔ پائخانہ کی مکھیان کپڑے پر بیٹھین تو اُسکو خراب نہ کرینگی مگر جب کہ بہت غالب
ہون۔ قاضیخان۔ کیچڑ مین چلا اور بے پانون دھوئے نماز پڑھے تو جائز ہو اگر اسمین نجاست کا اثر نہو لیکن احتیاطاً دھولے بہتر ہو
عن الفتاوی عن الحسامیہ۔ نجس بھوسا اگر گارہ مین ڈالا گیا پس اگر بھوسا بعینہ قائم دکھلائی دیتا ہو تو نجس ہو بشرطیکہ بہت ہو
ورنہ نہین۔ قاضیخان۔ اور اگر خشک ہو تو اُسکی طہارت کا حکم ہوا۔ المحیط۔ سگ نے اگر آدمی کے عضو یا کپڑے کو منہ سے پکڑا تو جبتک
اُسمین تری ظاہر نہو نجس نہوگا خواہ غصہ مین ایسا کرے یا کھیل مین۔ المنیہ۔ اور ظہیریہ مین کہا کہ یہی مختار ہی شرح المنیہ للحلبی۔ مسجد کے
بوریہ پر کتا سو رہا اگر خشک ہو تو نجس نہ ہوا اور اگر بھیگا ہوا اور اثر بوریہ مین ظاہر نہوا تو بھی نجس نہین۔ قاضیخان۔ ہاتھی کی
ہڈی کا کنگھا بھی پاک ہو۔ المحیط۔ ہاتھی کا لعاب نجس ہو جیسے لعاب چیتے و شیر کا۔ اگر ہاتھی نے سونڈ سے کسی کپڑے کو لگایا وہ نجس

ہوا تا فیحشان - گتنے کے پاون کا تکمہ بنایا تو مضائقہ نہیں ہی الخلاصہ - واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام رح نے قول المصنف رح ولو اصاب الثوب قدر الدرہم الخ - مین لکھا کہ حاصل اس مسئلہ مین افادہ فرمایا کہ غلیظہ نجاست بقدر درم اور خفیفہ نجاست جبتک فاحش نہو مانع نماز نہین اور بیان تقدیر درم و فاحش کے اور بیان قاعدہ خفیفہ و غلیظہ کا - پھر نجاست غلیظہ مین معتبر وہ وقت کہ نجاست لگے پس اگر نجس تیل لگ گیا بقدر درم کے پھر پھیل کر زیادہ ہو گیا تو مرغینانی رح و ایک جماعت کا مختار یہ کہ مانع نہین اور دوسرون کا مختار یہ کہ مانع ہی حتی کہ اگر پھیلنے سے پہلے نماز پڑھے تو جائز و بعد پھیلنے کے نہین جائز ہی - پھر اگر ایک ہی کپڑا ہو تو دوسری طرف جو نجاست پھوٹی اُسکا اعتبار نہین ہی کیونکہ وہی دونون طرف ایک ہی - برخلاف اسکے جب دوہرا ہو تو مانع ہو گا وعلی ہذا اگر درم کے دونون رخ نجس ہوئے تو نماز نہین جائز ہی - پھر مانع نماز وہی نجاست ہی جو مصلی کی طرف منسوب ہو حتی کہ اگر اپنے بل سے بیٹھنے اُٹھنے والا بچہ جسکے کپڑے و بدن نجس ہین مصلی کی گود مین بیٹھ گیا یا نجاست بھرا کبوتر اُسپر بیٹھ گیا تو نماز جائز ہی برخلاف اسکے اگر ایسے بچہ کو گود لیا جو اپنے بل کا نہین ہی تو اُسکی نجاست مصلی کی طرف منسوب ہو گی اور نماز جائز نہو گی یعنی جبکہ درم سے زائد ہو - پھر قدر درم کے ساتھ نماز جائز ہی مگر مکروہ ہی حتی کہ کہا گیا کہ اگر وقت جاتے رہنے یا ہر جگہ جماعت جاتے رہنے کا خوف نہو تو اگر نماز مین نجاست پر واقف ہو تو اُسکو توڑ دے - رہا بیان ضابطہ غلیظہ و خفیفہ تو صاحبین کے نزدیک معتبر اختلاف علماء ہی حتی کہ خفیفہ ہو اور امام رح کے نزدیک تعارض النصین سے خفیفہ ہی دبرین تقدیر خون و خمر و مرغی بط و اوز کی بیخال اور آدمی و غیر ماکول اللحم کا پیشاب سوائے گھوڑے کے - اور یہ سب باتفاق مغلظہ ہین کیونکہ تعارض و اختلاف کچھ نہین ہی اور خون سے وہ مستثنی ہی جو رگون مین باقی رہا بعد ذبح کے - اور اسی کے حکم مین لحم مہزول ہی جب کاٹا جاوے تو اسمین جو خون ہی وہ نجس نہین اور یونہی کلیجہ مین جو خود کلیجہ کا خون ہو - کذا قیل - مگر امام مصنف رح نے تجنیس مین فرمایا کہ اسمین نظر ہی اسوجہ سے کہ اگر وہ خون نہو تو کچھ شک نہین کہ دم مسفوح سے مجاور رہا ہی اور نجس کی مجاورت سے چیز نجس ہو جاتی ہی اور امام ابو یوسف رح سے باقی کے حق مین روایت کہ وہ کھانے مین معفو ہی نہ کپڑے مین - قال المترجم - دلیل تو یہی قوی ہی جو امام مصنف رح نے بیان فرمائی کیونکہ اول تو جو عروق مین باقی ہی وہی دم مسفوح کا بقیہ ہی اور اگر نہو تو اسمین کچھ شک نہین کہ وہ دم مسفوح سے مجاور رہا ہی ہان یہ بات البتہ کہ اگر نجس قرار پاوے تو شاید حرج و مشقت ہی لیکن اگر یہ صحیح ہو جاوے تو عذر کافی ہو گا - واللہ تعالی اعلم - اور مستثنی خون سے شہید کا خون ہی جب تک شہید پر ہو حتی کہ اگر نماز مین شہید کو خون آلودہ لادے ہو تو صحیح ہی برخلاف ایسے مقتول کے جو شہید نہو اور اُسکو غسل نہین دیا گیا یا کافر ہی اگرچہ اُسکو غسل دیا گیا کیونکہ وہ غسل سے پاک نہوا بخلاف مسلم کے کہ وہ بعد غسل کے پاک ہو گیا - اور مشک بھی مستثنی ہی یعنی اگرچہ وہ ہرن کا خون ہی - فقہاء نے کہا کہ مشک کا کھانا اور اُس سے نفع اُٹھانا جائز ہی باوجودیکہ مشہور یہ کہ وہ خون ہی اور مین نے اُسکی کوئی تعلیل دیکھی نہین لیکن بعضے مغربی دوستون سے مین نے زباد کے حق مین گفتگو کی اور مین نے کہا کہ یون کہا جاتا ہی کہ زباد ایک حیوان کا پسینہ ہی جسکا کھانا حرام ہی تو اُس دوست نے فرمایا کہ جس چیز کو طبیعت مستحیل بصلاح کر دے جیسے خوشبو تو وہ نجاست سے نکل جاتا ہی جیسے مشک قال المترجم خلاصہ تعلیل در بارہ مشک و زباد کے یہ کہ وہ اگرچہ نجس الاصل تھا مگر مستحیل ہو گیا اور اس صورت مین شاید کہ اختلاف جاری ہو درمیان صاحبین کے اور شاید کہ یہ اجماعی ہو جیسے خمر کا استحالہ سرکہ کی طرف اجماعاً جائز ہی اور یہی صواب ہی کیونکہ یہ استحالہ مشک وغیرہ کا بمنزلہ خون کے گوشت ہو جانے کے ہی وعلی ہذا عنبر وغیرہ اسی حکم مین ہین - م - پھر پسو و مچھر و مچھلی کا خون کچھ نہین ہی یعنی اُسکو استثناء نہین کہنا چاہیے کہ یہ درحقیقت خون نہین ہی - رہی قے تو منہ بھر نجس غلیظہ ہی اور اس سے کم ہو تو بقول ابو یوسف پاک ہی اور یہی مختار رکھا گیا ہی - اور طفل نے دودھ پیکر قے کر دی اور ماں کے کپڑون کو لگی اگر منہ بھر ہو یا زیادہ تو حسن رح نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ جبتک وہ کپڑے کا فحش نہو مانع نماز نہین کیونکہ اسمین ہر وجہ سے تغیر نہین ہوا یہی ابو جعفر کی غریب الروایۃ مین مذکور ہی اور یہی صحیح ہی اور امام مصنف رح

نے تجنیس مین بھی اسی کی تصحیح کی ہے اور ہم نے نواقل [?] و تنویر مین مجتبیٰ وغیرہ سے نقل کیا جو اس قول کی طہارت کو مقتضی ہے یعنی بالکل پاک ہے
خواہ کتھیر فاحش ہو یا نہو - پھر یہ جو امام مصنف رح نے کہا کہ یہ نجاسات ثابت بدلیل قطعی ہین تو اسکے معنی یہ ہین کہ ثابت ایسی دلیل سے جسپر
عمل قطعی واجب ہے کیونکہ فروع احکام مین دلیل ظنی پر عمل کرنا قطعی واجب ہے - قال المترجم فصلی نہا فرق غلیظہ و خفیفہ مین مشکل ہوگا لہذا
شیخ رح نے کہا کہ اولیٰ یہ کہ دلیل قطعی سے مراد اجماع ہو اور واضح ہو کہ اختلاف گوبر و لید مین پیدا ہوگا جیسا کہ سابق مین گذرا م - پھر
امام محمد رح نے آخر مین لید گوبر کی نجاست خفیفہ سے بھی رجوع کیا جبکہ ری مین ہارون رشید خلیفہ کے ساتھ گئے اور رستون و بازارون و
سرائے کو گوبر سے بھرا پایا اور لوگون کو عموماً ابتلا دیکھا - قال المترجم - اگر وہم ہو کہ یہ جو فقہا اکثر کہا کرتے ہین کہ ابتلا دیکھکر حکم جواز دیدیا
تو گیا شرع مین مجتہد کو ایسی رائے کا اختیار ہے تو جواب یہ کہ یہ تساہل ہے اور تحقیق اسمین یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نجاست سے اجتناب کا حکم دیدیا
پس اجتناب واجب ہے لیکن شرط امکان عمل ہے حتی کہ حرج و مشقت دفع ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اس حکم پر عمل کرنے کو ایسی
صورت سے بتلایا کہ حرج نہو تو گوبر و لید کی جب یہ کثرت ہے تو معلوم ہوگیا کہ اسکو نجاست نہین رکھا کیونکہ اگر نجاست ہو تو حرج و مشقت
شدید لازم آوے اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے دور کیا ہے تو معلوم ہوگیا کہ اسکو نجاست ہی نہین رکھا ہے پس مجتہد کو شرعی دلیل قوی ہاتھ آئی
تو اسنے حکم دیا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر اسکو نجس نہین رکھا ہے اور ہرگز یہ مراد نہین کہ مجتہد کی رائے کو اختیار ہے - و علی ہذا گوبر کے کنڈے
جائز ہین اور مسلمان گھوسیون کے حق مین گائے بھینسون کا موت و گوبر وغیرہ نجس نہین ہے اسی پر فتوی دیا جاوے - م - اسی قول پر
مشائخ نے بخاری کی کیچڑ کو قیاس کیا کیونکہ راہ مین آدمی و جانور چوپایہ سب چلتے ہین برخلاف ایسے شہر کے جہان آدمیون کی راہ الگ
و جانورون کی الگ ہے - مع - در مختار مین ایک ضابطہ پرند کی بیٹ کے واسطے یہ بیان کیا کہ ہر پرند جو ہوا مین بیٹ نہین کرتا اسکی
بیٹ نجاست غلیظہ ہے جیسے مرغی و بانوبط [?] اور جو ہوا مین بیٹ کرتا ہے اگر وہ ماکول اللحم ہے تو اسکی بیٹ پاک ہے ورنہ نجاست خفیفہ ہے اور سوائے
پرندون کے ہر حیوان کا لید و گوبر امام رح کے نزدیک غلیظہ و صاحبین کے نزدیک خفیفہ ہے اور شرح تبلالیہ مین ہے کہ صاحبین کا قول اظہر
ہے اور امام محمد رح نے آخر اسکو پاک کہا و یہی قول مالک رح کا ہے اور ماکول اللحم جانورون کا پیشاب اور انہین مین گھوڑا بھی داخل ہے
نجاست مخففہ و امام محمد کے نزدیک پاک ہے اور غیر ماکول اللحم پرندون کی بیٹ خواہ شکاری ہون یا نہون نجاست مخففہ ہے اور کہا گیا کہ
پاک ہے اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہے اور گدھے و خچر کا لعاب علی المذہب پاک ہے - ع - مسئلہ - و اذا اصاب الثوب من الروث او من
اخثاء البقر اکثر من قدر الدرہم لم یجز الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفۃ - اور جب کپڑے کو لید یا گائے کے گوبر سے قدر درم سے زیادہ
لگا تو اس کپڑے مین امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نماز نہین جائز ہے - ف - کیونکہ امام رح کی اصل کہ نص بلا تعارض ہو موجود - لان
النص الوارد فی نجاستہ و ہو ما روی انہ علیہ السلام رمی بالروثۃ و قال ہذا رجس او رکس لم یعارضہ غیرہ - کیونکہ
لید کی نجاست مین جو نص وارد ہے اور یہ وہ ہے جو مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لید کو پھینکدیا اور کہا کہ یہ رجس یا رکس یعنی پلیدی
ہے اس نص کا دوسرا معارض نہین ہے - ف - یہ حدیث صحیح بخاری مین ہے اور استنجا کے دو پتھر دن و ایک روثہ مین سے روثہ کو پھینکدیا
اور یہ فرمایا تھا پس اس سے رجس ہونا ثبوت ہوا اور دوسری نص نہین جس سے پاک ہونا ثبوت ہو - و لہذا ثبت التغلیظ عندہ
و التخفیف بالتعارض - اور ایسی نص غیر معارض سے امام رح کے نزدیک مغلظہ ہونا ثبوت ہوتا ہے اور مخففہ کا ثبوت بتعارض ہوتا ہے
ف - یہ امام کی اصل ہے - اگر کہا جاوے کہ نصوص مین تعارض کیونکر ہوا جواب یہ کہ حقیقت حق تعارض نہین ہے و لیکن ہمکو روایت
اسطرح پہونچی کہ ظاہر مین تعارض معلوم ہوتا ہے - و قالا یجزیہ حتی یفحش - اور صاحبین نے کہا کہ لید گوبر کے ساتھ جائز ہے یہانتک
کہ فاحش ہوجاوے - ف - یعنی نجاست اسکی مخففہ ہے - لان للاجتہاد فیہ مساغا و بہذا ثبت التخفیف عندہما - کیونکہ
اسمین اجتہاد کو گنجایش ہوئی ہے اور اس سے صاحبین کے نزدیک تخفیف ثبوت ہوجاتی ہے - ف - یہ تو صاحبین کے واسطے اصل
خاص ہے - و لان فیہ ضرورۃ لامتلاء الطرق بہا و ہی مؤثرۃ فی التخفیف - اور اسوجہ سے کہ اسمین ضرورت متحقق ہے کیونکہ

راہین اِس سے بھر جاتی ہین اور یہ بات تخفیف مین مؤثر ہی۔ ف۔ یعنی بالاتفاق عموم بلوی مورث تخفیف ہی تو لید گوبر مین بھی
تخفیف پیدا کریگا۔ بخلاف بول الحمار لان الارض تنشفہ۔ برخلاف گدھے کے پیشاب کے کہ اُسکو زمین جوس لیتی ہی
ف۔ اگر کہا جاوے کہ عموم بلوے وضرورت سے تو نجاست ساقط ہوجاتی ہی جیسے بلی کا جھوٹا۔ جواب یہ کہ ہان لیکن بلی کی ہردم
ابتلا کی وجہ سے اُسکی ضرورت سے لید وگوبر مین کم ضرورت ہی لہذا صرف تخفیف لازم آئی کمافی مبسوط شیخ الاسلام النہایہ مین کہتا
ہون کہ گھوسی کو ہر وقت ہی بلی سے زیادہ ضرورت ہی فافہم۔ قلنا الضرورۃ فی النعال وقد اثرت فی التخفیف مرۃ حتی
تطہر بالمسح فتکتفی مؤنتہا۔ ہم کہتے ہین کہ ضرورت مسلم ہی لیکن یہ ضرورت جوتیون کے حق مین موثر ہی اور اِسنے ایک مرتبہ تو تاثیر کرکے
تخفیف کردی حتی کہ جوتی رگڑ دینے سے پاک ہوجاتی ہی پس ضرورت کی مؤنت مین کفایت کریگی۔ ف۔ الحاصل ضرورت کی وجہ
سے نفس نجاست مین تخفیف ہو یا نجاست کی وجہ سے جسمین حرج تھا اُسکی تطہیر مین تخفیف ہو تو یہان نجاست تو اپنے حال پر رہی
ولیکن جوتی کی تطہیر مین تخفیف کردی تو یہی اِسکی محنت دور کرنے مین کافی ہی۔ یہ کہا جاسکتا ہی کہ ضرورت خالی جوتی کے حق مین منحصر
نہین ہوسکتی ہی خصوص گھوسیون کے حق مین تو ظاہر ہی بلکہ بعضے ملکون مثل ہندوستان کے تو گھر گھر یہ ضرورت موجود ہی وعلی ہذا بلی کے
جھوٹے سے کم اِسکی ضرورت نہین ظاہر ہی لہذا شرنبلالیہ مین کہا کہ صاحبین کا قول بہت ظاہر ہی۔ کما فی الدر۔ بلکہ امام محمد رح نے آخر مین
ابتلاے عام دیکھکر اُسکو پاک جانا جیساکہ امام مالک رح کا قول ہی۔ پھر واضح ہو کہ ہندوستان کی ضرورت زیادہ تر گاے بھینس وبکری
و دودھ کے جانورون وگھوڑے مین ہی وقال المصنف رح۔ ولا فرق بین ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم۔ اور کچھ فرق نہین درمیان ماکول اللحم
وغیر ماکول اللحم کے۔ ف۔ یعنی جیسے غیر ماکول اللحم کا لید وگوبر وغیرہ نجس ہی اسی طرح جنکا گوشت کھایا جاوے انکا بھی نجس ہی ولیکن
ہمارے یہان ضرورت کی راہ سے فرق ہی جیساکہ کہا گیا۔ وزفر رح فرق بینہما فوافق اباحنیفۃ فی غیر ماکول اللحم ووافقہما فی
ماکول اللحم۔ اور زفر رح نے دونون قسم مین از راہ حکم کے فرق کیا پس غیر ماکول اللحم کی لید گوبر وغیرہ کو تو بموافقت امام رح کے نجس
غلیظہ کہا اور ماکول اللحم کی لید وگوبر وغیرہ کو بموافقت صاحبین کے نجس مخففہ کہا۔ وعن محمد رح انہ لما دخل الری۔ اور امام محمد رح
سے حکایت ہی کہ جب ملک ری مین داخل ہوے یعنی ہارون رشید خلیفہ کے ساتھ مین۔ ورای البلوی۔ اور لوگون کو عموماً اِسمین
مبتلا دیکھا۔ ف۔ کیونکہ راہین وگھرون کے صحن وسرائین لید وگوبر سے بھری تھین جیسے ہمارے ہندوستان مین اکثر جگہ یہی کیفیت ہی
افتی ان الکثیر الفاحش لایمنع ایضا۔ تو امام محمد رح نے فتوی دیا کہ یہ اگر کثیر فاحش ہو تو بھی مانع نماز نہین ہی۔ ف۔ اور اِس
قول کو مشائخ نے اختیار بھی کیا۔ وقاسوا علیہا طین بخارا۔ اور اِسی پر مشائخ نے بخارا کی کیچڑ کو قیاس کیا۔ ف۔ جو راہین
آدمی وجانورون کے مختلط آمدرفت سے گوبر ومٹی سے مخلوط ہوتی ہی پس کہا کہ وہ بھی چاہے جسقدر لگے مانع نماز نہین ہی۔ وعند ذلک
رجوعہ فی الخف یروی۔ اور اِسی واقعہ کے وقت امام محمد رح کا خف کے مسئلہ مین رجوع کرنا روایت کیا جاتا ہی۔ ف۔ پہلے کہتے
تھے کہ رگڑنے سے پاک نہین ہوتا اور اب موافقت کی۔ بلکہ مین کہتا ہون کہ اُنکے نزدیک تو اِس لید وگوبر سے تو نجس ہی نہین ہوا
اِس جہت سے الحداد رح نے سمجھا کہ اول موزہ کا فتوی دیا پھر مطلقاً غیر مانع کا فتوی دیا۔ اور اعتراض کیا کہ مانع نماز نہونے سے
طہارت لازم نہین کیونکہ شاید نجس عفو ہو۔ مین کہتا ہون کہ یہ خلاف تحقیق کلام ہی اور معنی فتوی کے یہ ہوتے ہین کہ تکلیف بحرج ہونے
سے معلوم ہوا کہ طہارت کے حکم مین یہ چیزین نجاست ہی نہین ٹھہری ہین کما مر مفصلا۔ م۔ المسئلہ۔ وان اصابہ بول الفرس
لم یفسدہ حتی یفحش عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وعند محمد لا تمنع وان فحش۔ اور اگر اِسکو گھوڑے کا پیشاب لگا تو اُسکو
مفسد نہوگا یہانتک کہ فاحش ہوجاوے یہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک ہی اور امام محمد کے نزدیک مانع نہین اگرچہ فاحش
ہوجاوے۔ لان بول مایوکل لحمہ طاہر عندہ۔ کیونکہ ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد رح کے نزدیک پاک ہی۔ ف۔ جیساکہ اوپر
بیان گذرا۔ مخفف نجاستہ عند ابی یوسف۔ اور ماکول اللحم کا پیشاب مخفف نجاست ہی ابویوسف کے نزدیک۔ ولحمہ

ماکول عندہما۔ اور گھوڑے کا گوشت صاحبین کے نزدیک ماکول ہے۔ ف۔ اور جمہور علما کے نزدیک بھی ماکول ہے یعنی کھانا حلال ہے
پس حاصل یہ ہوا کہ گھوڑا ماکول اللحم ہے اور ہر ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے تو چاہیے کسی قدر لگے مفسد و مانع نہیں اور
ابو یوسف کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے تو جب تک فاحش نہو مانع نہیں ہے۔ واما عند ابی حنیفۃ رح فالتخفیف لتعارض الآثار
اور رہے امام ابو حنیفہ تو اُنکے نزدیک مخفف ہونا بوجہ تعارض آثار کے ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ یہ وجہ کیون نہیں بیان کی کہ
گھوڑے کا گوشت امام رح کے نزدیک مکروہ ہے جواب یہ کہ صحیح یہ کہ کراہت بوجہ نجاست کے نہیں بلکہ براہ کرامت ہے مانند آدمی کے
ورنہ بالاجماع وہ پاک ہے جیسا کہ شیخ الاسلام وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ پھر باوجود پاک ہونے کے یہ لازم نہیں کہ اُسکا پیشاب پاک ہو
کیونکہ آدمی کا پیشاب باوجود طہارت کے نجس ہے لہذا جو اصل امام رح کی بیان کی اسی پر یہان مدار رکھا کہ جب دو نص متعارض
ہون تو نجاست مین تخفیف آجاتی ہے اور یہان مراد تعارض سے حدیث استنزہوا من البول الخ۔ اور حدیث عرنیین ہے جسمین
اونٹون کے پیشاب پینے کا عرنیہ والون کو حکم دیا تھا پس حدیث استنزہوا من البول الخ سے تو عموماً پیشاب سے پرہیز نکلتا ہے
خواہ اونٹ ہو یعنی ایسا جانور ہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہے یا کسی اور جانور کا ہو خواہ وہ جانور پاک ہو یا نجس ہو اور حدیث
عرنیین سے اونٹون کا پیشاب پاک نکلتا ہے تو ماکول اللحم کے پیشاب مین تعارض ٹھہرا لہذا ماکول اللحم کے پیشاب کی نجاست مین
تخفیف ہو گئی ولیکن کلام یہان تعارض مین ہے کیونکہ شرط تعارض سے یہ کہ دونون نص اپنے ثبوت و دلالت وغیرہ جہات مین مساوی
ہون اور یہان بہت فرق ہے اسواسطے کہ حدیث عرنیین جسمین اونٹ کا پیشاب ان عرنیون کو پینے کا حکم دیا تھا سب سے اعلی درجہ کی صحیح
ہے کہ جمیع صحاح الستہ مین موجود ہے اور اپنے معنی مین صریح محکم ہے۔ اور حدیث استنزہوا من البول کی اسناد مین بلکہ مرفوع کلام حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم ہونے مین کلام ہے اگرچہ حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہے پس براہ اسناد کے نہایت ادنی درجہ ہے اور معنی مین بھی یہی کیفیت ہے کیونکہ
استنزہوا من البول الخ محتمل ہے کہ البول سے معہود مراد ہو اور اصل الف لام مین بھی عہد ہے اور مؤید اسکی وہ حدیث بھی ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم دو قبرون کی طرف گذرے اور فرمایا کہ ان دونون پر عذاب ہوتا ہے اور کسی کبیرہ کی وجہ سے عذاب نہیں کیے
جاتے پھر دونون کی تفصیل فرمائی چنانچہ ایک کے حق مین یہ فرمایا کہ وہ پیشاب سے نزاہت نہ کرتا اور بعض روایت مین پیشاب
کرنے مین پردہ نہ کرتا تھا۔ اور نیز جائے غسل مین پیشاب نہ کرنے سے ممانعت دوسری حدیث مین مروی ہے پس بقرینہ مذکور محتمل ہے
کہ البول سے خاص قسم کا پیشاب مراد ہو۔ اور اگر مان لیا جاوے کہ البول سے عام ہر قسم کا پیشاب ہر جانور کا پیشاب مراد ہے تو بھی
یہ عام قطعی نہیں ہے کیونکہ چمگادڑ کا پیشاب اور چوہے کا و مانند اسکے جو بیان ہوے ہین مخصوص ہین تو جب اس عام سے تخصیص
ہو گئی تو دلالت اسکی قطعی نہین رہی بلکہ ظنی ہو گئی اور جب تخصیص ہو چکی تو اب جائز ہے کہ اونٹ و اسکی امثال ماکول اللحم اس سے
مخصوص کیے جاوین جیسا کہ اصول مین مصرح ہے اور غایۃ الجواب از جانب امام رح یہ ہو سکتا ہے کہ حق عمل مین صحیح بدرجۂ اعلی و حسن
درجہ کے دونون واجب العمل ہین تو اس جہت سے مساوی ہین اور دلالت اس عام کی قطعی ہے بدین جہت کہ چمگادڑ و چوہے وغیرہ
کا پیشاب امام رح کے نزدیک نجس ہے اور اسکی طہارت یا تو بوجہ ضرورت کے ہے جبکہ امام رح کا قول اُنکی طہارت مین ثبوت ہو کیونکہ
تجنیس مین ہے کہ بلی نے کنوین مین پیشاب کیا تو باتفاق از روایات سب اُلچا جاوے اور یون ہی کپڑے مین لگ گیا تو اُسکو خراب کریگا
کما فی الفتح۔ اور خلاصہ مین ہے کہ بلی نے برتن مین پیشاب کیا یا کپڑے پر تو نجس کیا اور یہی چوہے کے پیشاب کا حکم ہے اور فقیہ ابو جعفر نے
کہا کہ برتن نجس ہو جائیگا اور کپڑا نہین انتہی۔ یہ مسائل دلیل ہین کہ امام رح کے نزدیک یہ پیشاب نجس ہین۔ وعلی ہذا یہ تخصیص اہل مذہب
کے نزدیک ہے پس امام رح پر انکا ورود نہوگا فلیتامل فیہ م۔ المسئلۃ۔ وان اصابہ خرء ما لا یوکل لحمہ من الطیور اکثر من
قدر الدرہم اجزأت الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد لا یجوز۔ اور اگر کپڑے کو بیٹ ایسے
پرندکی لگے جو پرندون مین غیر ماکول اللحم ہین اور یہ بیٹ قدر درم سے زائد ہے تو اس کپڑے مین امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک

نماز جائز ہی اور امام محمد رح کے نزدیک نہین جائز ہی۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ مجمع الانہر مین لکہا کہ جواز نماز اس کپڑے مین صرف امام رح کے نزدیک ہی کیونکہ جن پرندون کا گوشت نہین کہایا جاتا وہ بہی ہوا مین بیٹ کرتے ہین اور انکی بیٹ سے بچاؤ کرنا متعذر ہی اور صاحبین کے نزدیک شیخ ابو جعفر ہندوانی رح کی روایت پر وہ نجس مغلظہ ہی اور یہی صحیح ہی اور کرخی کی روایت پر شیخین رح کے نزدیک نجس مخففہ ہی اور امام محمد رح کے نزدیک نجس مغلظہ ہی اور شمس الائمہ سرخسی رح نے کہا کہ شیخین رح کے نزدیک پرند خواہ ماکول اللحم ہون یا غیر ماکول ہون دونون مین فرق نہین تو غیر ماکول کی بیٹ بہی پاک ہی۔ عنایہ مین کہا کہ جو مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ ابو یوسف دونون روایتون مین ابو حنیفہ رح کے ساتہ ہین یہی فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر مین ذکر کیا ہی۔ م۔ بالجملہ اصحاب مین اختلاف ہی۔ فقد قیل ان الاختلاف فی النجاستہ وقد قیل فی المقدار وہو الاصح۔ پس کہا گیا کہ اختلاف اُسکی نجاست مین ہی اور کہا گیا کہ اختلاف مقدار مین ہی اور یہی اصح ہی۔ ف۔ یعنی مشائخ نے اختلاف کیا کہ شیخین کا قول حرام چڑیون کی بیٹ کے ساتہ نماز جائز ہونے مین اس بنا پر ہی کہ اُنکی بیٹ پاک ہی یا اس بنا پر کہ نجس تو ہی مگر مخففہ حتی کہ کثیر فاحش ہو تو جواز نہوپس شیخ کرخی رح نے کہا کہ جواز نماز اسوجہ سے کہ ان چڑیون کی بیٹ شیخین رح کے نزدیک پاک ہی اور شیخ ابو جعفر ہندوانی رح نے کہا کہ اسوجہ سے کہ نجاست خفیفہ ہی۔ اور امام محمد رح کے قول پر مشائخ متفق ہین کہ وہ نجاست غلیظہ ہی۔ پہر ابو یوسف رح موافق روایت کرخی رح کے ابو حنیفہ رح کے ساتہ ہین اور بموافق روایت فقیہ ابو جعفر کے امام محمد رح کے ساتہ ہین اور ہدایہ سے یہ مفہوم ہی کہ وہ دونون روایتون مین ابو حنیفہ کے ساتہ ہین حالانکہ ایسا نہین ہی۔ مف۔ اور فخر الاسلام نے جامع صغیر مین ابو یوسف کو روایت نجاست و روایت طہارت دونون مین ابو حنیفہ رح کے ساتہ رکہا ہی۔ پہر امام مصنف رح نے اسی کو اصح کہا کہ اختلاف مقدار مین ہی اور یہی جامع قاضیخان و محیط مین منصوص ہی کیونکہ یہ بیٹ پرند حرام کی ایسی چیز ہی کہ طبیعت حیوانیہ نے اِسکو بدبو و خرابی کی طرف مستحیل کر دیا ہی لیکن مبسوطین و محیط سرخسی مین اِسکے خلاف مذکور ہی اور کہا کہ پرندون سے جو بیٹ نکلتی ہی وہ بدبو و خرابی کے ساتہ نہین ہی اور مسجدون سے کوئی پرند ہانکا نہین جاتا تو ہمنے معلوم کیا کہ سب کی بیٹ پاک ہی اور اسوجہ سے کہ جنکا گوشت کہایا جاوے اور جنکا نہ کہایا جاوے دونون کی بیخال مین کچہ فرق نہین ہی۔ مع۔ اور ظاہر واللہ اعلم یہ ہی کہ تعلیل ہر ایک کے موافق اختلاف روایات ہی اور دونون کی بیخال مین فرق نہونے کا جواب یہ ہی کہ دونون کے گوشت مین حلال و حرام کا فرق معلوم ہی اور معتبر اسین طہارت و نجاست ہی پس دونون کی بیخال مین بہی فرق ہی حتی کہ حرام چڑیون کی بیخال نجس ہی۔ ہو یقول ان التخفیف للضرورۃ ولا ضرورۃ لعدم المخالطۃ فلا یخفف۔ امام محمد رح کہتے ہین کہ نجاست تو بالاتفاق ٹہری تو اب نجاست کا مخففہ ہونا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہی اور یہان ضرورت نہین ہی کیونکہ آدمیون کے ساتہ مخالطت نہین تو تخفیف نہوگی۔ ولہما انہا تذرق من الہواء والتحامی عنہ متعذر فتحققت الضرورۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہی کہ یہ چڑیان ہوا سے بیخال کر دیتی ہین اور پرہیز اُنسے متعذر ہی تو ضرورت متحقق ہوگئی۔ ف۔ پہر یہ ضرورت نجاست کو ساقط کرنے والی نہوگی کیونکہ اختلاط نہین ہی تو اپنی حد تک رہیگی یعنی نجاست مین تخفیف ہوجائیگی اور اسی کو کرخی نے اختیار کیا چنانچہ کہا کہ پیشاب اس جانور کا جسکا گوشت کہایا جاتا ہی اور گہوڑے کا اور بیخال اُن چڑیون کی جو نہین کہائی جاتی ہین نجاست مخففہ ہی۔ انتہی مترجما۔ پہر مذہب مین ایک قول یہ کہ اُن چڑیون کی بیخال پاک ہی اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہی کما فی الدرر۔ ولو وقع فی الاناء قیل یفسدہ وقیل لا یفسدہ لتعذر صون الاوانی عنہ۔ اور جب یہ بیخال برتن مین پڑے تو کہا گیا کہ اس کو خراب کریگی اور کہا گیا کہ نہین کیونکہ برتنون کو اس سے بچانا متعذر ہی۔ ف۔ پہر اگر کہا جاوے کہ امام رح سے روایت ہی کہ بلی جسکی عادت ہی کہ لوگون کے بچہونون و کپڑون پر بہت دیتی ہی وہ طاہر ہی۔ مف۔ اور اسی کو ابو نصر رح نے لیا ہی۔ ع۔ اور یہان حرام چڑیون کی بیٹ کو نجس کہا تو کیا فرق ہی جواب یہ کہ ان چڑیون کی بیٹ مین ضرورت نہین کیونکہ ایسا آدمی مشاہدہ ہوتا ہی جسکے یہ بیٹ لگی ہو اور بلی مین بوجہ ضرورت بوجہ مخالطت کے متحقق ہی و لیکن یہ سب اسوقت کہ بلی مذکورہ کے واسطے

طہارت کا حکم جو امام محمدؒ سے مروی ہوا ہی یہ روایت صحیح ہو۔ در تجنیس میں ہی کہ بلی نے اگر کنوئیں میں پیشاب کیا تو سب پانی اُلچا جاوے کیونکہ روایات متفق ہیں کہ بلی کا پیشاب نجس ہی اور یون ہی اگر کپڑے کو لگ جاوے تو اُسکو نجس کردیگا۔ ولیکن یہان بلی سے وہ مراد لینا چاہیے جسکی عادت لوگون کے اوپر پیشاب کرنے کی نہو ورنہ تجنیس میں خود دوسرے مقام پر نقل کیا کہ عادت والی بلی میں مشائخ کا اختلاف ہی اور خلاصہ میں ہی کہ بلی نے برتن میں یا کپڑے پر پیشاب کیا تو اُسکو نجس کریگا اور یہی چوہے کے پیشاب کا حکم ہی اور فقیہ ابو جعفر رحؒ نے کہا کہ برتن نجس ہوگا اور کپڑا نہیں نجس ہوگا انتہی۔ قول ابو جعفر رحؒ اچھا قول ہی کیونکہ برتنوں کے ڈھکنے کی عادت جاری ہی۔ پھر ایک روایت میں چوہے کے پیشاب میں کچھ مضائقہ نہیں ہی لیکن مشائخ کا مذہب یہ ہی کہ وہ نجس ہی بوجہ ضرورت خفت کے برخلاف اُسکی مینگنی کے اسلیے کہ گیہون میں یعنی اناج میں اُسکی ضرورت ہی چنانچہ اُنھوں نے کہا کہ اگر گیہون میں مینگنی گر گئی اور آٹا میں پس گئی تو آٹا کھانا جائز ہی جبتک کہ مینگنی کا اثر یعنی بو و مزہ وغیرہ اُسمین ظاہر نہو۔ مف۔ فتوی اسی پر ہی جیسا کہ محیط سے گذرا۔ اور یون ہی بلی و چوہے کے پیشاب میں جبکہ کپڑے کو قدر درم سے زائد لگے تو خلاصہ و قاضیخان میں کہا کہ اظہر روایت یہ کہ اُسکو نجس کر دیگا کما فی الفتح۔ تو اسی پر فتوی ہوگا ولیکن اشباہ سے گذرا کہ سواے پانی کے برتن کے اور چیزون میں عفو ہی اور اسی پر فتوی ہی م۔ اور ایضاح میں ہی کہ چمگادڑ کا پیشاب و بیخال کچھ نہیں ہی اور قاضیخان میں ہی کہ چونکہ اس سے احتراز متعذر ہی تو وہ نجس نہیں کرتی ہیں۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ قاضیخان کی تعلیل مشعر ہی کہ وہ درحقیقت نجس ہی فافہم م۔ المسئلة وان اصابه من دم السمك او من لعاب البغل او الحمار اكثر من قدر الدرهم اجزأت الصلوة فيه۔ اور اگر کپڑے کو مچھلی کا خون لگا یا خچر یا گدھے کا لعاب لگا وہ زیادہ ہی قدر درم سے تو اسمین نماز جائز ہی۔ ف۔ ولیکن دونون کی تعلیل میں فرق ہی۔ اما دم السمك فلانه ليس بدم على التحقيق فلا يكون نجسا۔ تو مچھلی کا خون اسوجہ سے کہ وہ تحقیق خون ہی نہیں ہی تو وہ نجس نہوگا۔ ف۔ اور غیر تحقیق روایت پر خون ہی۔ وعن ابی یوسف انه اعتبر فيه الكثير الفاحش فاعتبره نجسا۔ اور امام ابو یوسف رحؒ سے مروی ہی کہ ابو یوسف نے مچھلی کے خون میں کثیر فاحش کا اعتبار کیا یعنی کثیر فاحش ہو تب مانع ہی پس اُسکو نجس اعتبار کیا۔ ف۔ یعنی مخففہ۔ شاید خون قرار دیا اور اُسکو نجس اعتبار کیا ہو یا بدون اسکے نجس قرار دیا۔ اما لعاب البغل والحمار فلانه مشكوك فيه فلا يتنجس به الطاهر۔ رہا خچر و گدھے کا لعاب تو اسوجہ سے کہ اُسکے لعاب میں شک ہی پس یقینی پاک چیز اس سے نجس نہوگی۔ ف۔ یہ تو اصل میں روایت ہی اور مذہب یہ ٹھہرا ہی کہ دونون کا لعاب پاک ہی سہ۔ اور شامی رحؒ نے اسمین مبسوط کلام کیا اور اسکی تعلیل دلیل ہی کہ لعاب الفیل میں بھی بلا فرق یہی حکم ہونا چاہیے واللہ تعالی اعلم اور شک نہیں کہ ہندوستان میں خود ضرورت اُسکی نجاست کی مسقط ہی اور کمتر یہ کہ مخفف ہو اور اول اقوی اور یہ احوط ہی م۔ المسئلة فان انتضح عليه البول مثل رؤس الابر فذلك ليس بشئ لانه لا يستطاع الامتناع عنه۔ پھر اگر آدمی پر پیشاب کے ریزہ پھوار مثل سوئی کے سرون کے پڑین تو یہ کچھ نہیں ہی کیونکہ اُس سے بچاو کی قدرت نہیں ہی۔ ف۔ اگرچہ کپڑے کو بھر دین التبیین۔ اور یون ہی اگر سوئی کے دوسری جانب یعنی ناکہ کے برابر ہون تو بھی مشائخ کے نزدیک معتبر نہیں واسطے دفع حرج کے۔ الکافی وغیرہ۔ اور نوادر معلی میں ہی کہ اگر ایسی چھینٹیں پڑین اور اُنکا اثر دیکھا جاتا ہی تو دھونا ضرور ہی۔ المجتبی۔ اور اگر نہ دھوئیں حتی کہ نماز پڑھی پس اگر اتنی ہون کہ اگر جمع کیجائین تو درم سے زائد ہوتین تو نماز اعادہ کرے کذا ذکر البقالی والامام المحبوبی سع۔ اور در صورتیکہ وہ معتبر نہیں ہیں اگر اُنکو پانی پہونچا و کثرت ہوگئی تو بھی دھونا واجب نہیں ہی الفتح۔ اور قنیہ میں ہی کہ اگر یہ چھینٹیں ملکر پھیل گئیں اور قدر درم سے زائد ہوگئیں تو چاہیے کہ اُنکا حکم وہ ہو جو ایک درم سے کم نجس تیل لگ کر پھیل جانے کا حکم ہی یعنی قبل پھیلنے کے نماز جائز اور اُسکے بعد نہیں جائز ہی م د۔ اور یہ اُسوقت ہی کہ ایسی چھینٹیں کپڑے یا بدن یا جاے نماز یعنی ایسی جگہ پر پڑین اور اگر پانی میں پڑین تو اصح یہ کہ اُسکو نجس کرینگی اور عفو نہوگی کیونکہ پانی کی طہارت میں بہ نسبت بدن و کپڑے و جگہ کی طہارت کے

زیادہ تاکید ہے۔ الجوہرۃ والسراج۔ اور اگر یہ چھینٹیں سوئی کے سرون برابر نہیں بلکہ سبجے کے سرون برابر ہوں تو عدم ضرورت کی وجہ
سے منع ہیں الکافی مع البحر یعنی جب قدر درم سے زائد ہوں اور مشائخ نے کہا کہ اگر پانی میں گوہ یا پیشاب مثلاً اور گرنے کے بعد وہ
پانی اثر کر آدمی کو لگا تو جب تک نجاست کا رنگ ظاہر نہ ہو نجس نہ کریگا یا وہ جان لیوے کہ پیشاب ہے الفتح۔ رنگ کی خصوصیت نہیں
بلکہ اثر ظاہر نہ ہو کا سبق اور یہی مختار و اصح ہے م۔ اور میت کے نہلانے والے پر اس حالت میں جو میت کے دھووں سے چھینٹیں
پڑیں جیسے بچاو کرنا ممکن نہیں ہے تو اسکو نجس نہ کرینگی کیونکہ یہ عام بلوی ہے الفتح۔ مصلی کے غسل سے جو چھینٹیں برتن میں گرین جنکے
گرنے کا موقع ظاہر نہیں ہوتا تو وہ عفو ہے جیسے راستہ کی کیچڑ و نجس کا دھوان و گوبر کا غبار اور کتوں کے بیٹھنے و رہنے کی جگہ کا غبار عفو
ہے م۔ دحمال السمو۔ والنجاستہ ضربان مرئیۃ وغیر مرئیۃ۔ اور نجاست کی دو قسم ہیں ایک مرئیہ اور دوم غیر مرئیہ ف
مرئیہ جو خشک ہو جانے کے بعد منجمد و نظر آوے جیسے خون و گوہ وغیرہ۔ عنایہ۔ فما کان منہا مرئیا فطہارتہا بزوال عینہا
پس جو نجاست عین سے مرئیہ ہو تو اسکی طہارت اسکے عین کے زائل ہونے سے ہے۔ ف یعنی اس نجاست کا جرم و ذات جاتے رہے تو
پاک ہو جاوے اگرچہ بعض صفت مثل رنگ و بو وغیرہ کے رہ جاوے۔ لان النجاستہ حلت المحل باعتبار العین فتزول
بزوالہ۔ کیونکہ نجاست نے تو حلول کیا محل میں باعتبار اپنی ذات کے پس ذات کے زائل ہونے سے اس جگہ سے نجاست کا
زوال ہو جائیگا۔ الا ان یبقی من اثرہا ما یشق ازالتہ۔ لیکن یہ کہ نجاست کے اثر سے وہ چیز باقی رہجاوے جسکا دور کرنا محتاج
مشقت ہو۔ ف واضح ہو کہ قولہ۔ الا ان یبقی الخ استثناء ہے اثر کا اور عین نجاست میں اثر داخل نہیں ہے لہذا استثناء منقطع بمعنی
لیکن۔ اور نہایہ میں مستثنی منہ عین و اثر قرار دیکر اس سے ایسے اثر کو جو مشقت سے زائل ہو مستثنی کیا اور اسپر عینی رح نے ایراد کیا کہ
مستثنی منہ اثر نہیں صرف عین ہے اور حذف جائز نہیں ہے۔ اور تحقیق مترجم کے نزدیک یہ ہے کہ عین کا لفظ ایک تو بمعنی ذات بولا جاتا ہے
اور اسکے مقابل میں اثر آتا ہے اور اکثر شارحین نے یہاں یہی معنی لیے اور اسپر استثناء کا اشکال پیش آیا اور دوم معنی عین سے وہ
چیز بعینہ ہو۔ پس یہاں مراد یہ کہ مثلاً کپڑا اول تو نجاست سے صاف تھا پھر اسکو نجاست کی ذات مع اپنے رنگ و بو وغیرہ کے
عارض ہوئے تو جیسے عارض ہوئی ہے بعینہ زائل ہو جاوے کچھ باقی نہ رہے تو یہ زوال اسکی ذات مع اثر کے ہوگا پس جب وہ عین
نجاست بعینہ زائل ہو جانے پر طہارت ہے الا آنکہ ایسا اثر رہ جاوے جسکا دور کرنا مشقت کے ساتھ ہے پس نہایہ میں جو عین و اثر
کو مستثنی منہ قرار دیا تو یہ معنی نہیں کہ اثر محذوف ہے بلکہ یہ معنی کہ عین سے مراد بعینہ وہ نجاست زائل ہو یعنی اسکی ذات و اثر سب
زائل ہو۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر اس صورت میں مسئلہ بدل جائیگا کیونکہ فقہاء کے نزدیک تو زوال عین یعنی ذات سے طہارت
ہو جاتی ہے۔ جواب یہ کہ نہیں چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر نجاست مرئیہ ہو تو اسکا ازالہ اسکے عین و اثر کے دور کرنے سے ہے بشرطیکہ ایسی چیز
ہو کہ اسکا اثر دور ہو جاتا ہو۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مرئیہ نجاست کا ازالہ بزوال عین و اثر یعنی بعینہ نجاست دور ہو جانے سے ہے مگر
آنکہ ایسی نجاست ہو کہ اسکا اثر دور کرنے میں مشقت ہو تو اثر رہ جانے میں مضائقہ نہیں۔ لان الحرج مدفوع۔ کیونکہ حرج
شرع میں دور کیا گیا ہے۔ ف اور مشقت اٹھانا ایک حرج ہے اور یہاں مشقت کی تفسیر یہ ہے کہ اثر دور کرنے میں سوائے پانی کے
دوسری چیز کی ضرورت ہو جیسے صابون و لیمو وغیرہ۔ الکافی۔ معراج وغیرہ۔ اور یوں ہی گرم پانی سے چھڑانے کی بھی تکلیف نہیں
دی گئی ہے السراج۔ اور دلیل اسکے واسطے حدیث ابوہریرہ رض ہے کہ خولہ بنت یسار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خون حیض کو پوچھا
تو فرمایا کہ اسکو دھو ڈال آپنے عرض کیا کہ دھویا جاتا ہے پھر باقی رہتا ہے فرمایا کہ اسکا اثر تجھے مضر نہیں ہے۔ رواہ احمد و ابوداؤد و [illegible]
باسناد حسن ولیکن منقطع ہے اور طبرانی رح نے معجم کبیر میں اسکو خولہ بنت حکیم کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ اور حدیث عائشہ رض میں
سوائے پانی کے بھی مذکور ہے وہ استحباب ہے۔ اور نیز دلیل یہ کہ اثر جب زائل نہ ہوا تو ضرورت کی وجہ سے اسکا اعتبار ساقط ہوا اور یہ
اثر تو رنگ ہے اور نجاست یہ رنگ نہیں بلکہ عین جرم ہے وہ زائل ہوگیا مع۔ چونکہ اثر کا اعتبار نہیں تو اسی بناء پر مشائخ نے کہا کہ

اگر اپنے کپڑے یا ہاتھ کو رنگ نجس یا حنائے نجس سے رنگا پھر اُسکو دھویا یہانتک کہ پانی صاف گرنے لگا تو پاک ہوجائیگا اگرچہ رنگ قائم رہے۔ الفتح۔ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ اور بعض نے کہا کہ اُسکے بعد پھر تین مرتبہ دھویا جاوے۔ الفتح۔ چنانچہ یہ اختلاف آگے آویگا۔ م۔ اور اگر اپنا ہاتھ نجس تیل یا چربی مین ڈالا یا اُسکے کپڑے کو لگ گئی پھر ہاتھ یا کپڑے کو بغیر صابون وغیرہ کے دھویا اور تیل یا چربی کا اثر اُسکے ہاتھ پر رہا تو وہ پاک ہوگیا۔ اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور یہی اصح ہے الذخیرہ۔ ۔ اور تجنیس مین اسکی وجہ یون بیان فرمائی کہ تیل اس دھونے سے پاک ہوگیا تو اسکے ہاتھ پر پاک رہگیا جیساکہ ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر تیل نجس ہوگیا تو اُسکو ایک برتن مین کرکے اُسپر پانی ڈالا جاوے پس تیل اوپر آجائیگا اُسکو کسی طریق سے کتھ لیوے پھر اسطرح کرے تاکہ تین مرتبہ پورے ہوجاوین پس پاک ہوجائیگا۔ تمام ہوا کلام تجنیس کا۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ یون ہی زاہدی مین مذکور ہے۔ م۔ لیکن مردار کی چربی اسطرح پاک نہوگی کیونکہ وہ خود عین نجاست ہے حتی کہ اُس سے کھال کی دباغت روا نہین ہے بلکہ مسجد کے سوائے اس سے روشنی کے لیے چراغ جلایا جاوے۔ الدر۔ مین کہتا ہون کہ مردار کی چربی حرام ہے تو اُس سے کسی طرح انتفاع نہین لینا چاہیے کیونکہ حدیث مین یہود کے حق مین فرمایا کہ اللہ تعالی اُنپر لعنت کرے کہ چربی اُنپر حرام کی گئی تھی تو اُنھون نے پگھلا کر اُسکو بیچا اور نفع اُٹھایا۔ کما فی صحیح وغیرہ۔ پس اگر دلیل دیگر اُسکے معارض بھی ہو تو ہمارے اصول کے موافق احوط اس مین حرمت و منع ہوگا پس اسی پر اعتماد اور اسی پر فتوی ہونا چاہیے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اور نجس شہد کا پاک کرنا بر قول ابو یوسف اسطرح کہ اُسپر پانی ڈالکر جوش دیا جاوے حتی کہ جسقدر پہلے اندازہ تھا اُسی قدر پر آجاوے اسطرح تین بار کیا جاوے تو پاک ہوجائیگا ف۔ اور یون ہی زاہدی رح نے ذکر کیا اور کہا کہ مشائخ نے فرمایا کہ یہی حکم دبس کا ہے یعنی دوشاب یعنی تاڑی تازی خرما یا انگور کی۔ ۔ یہ حکم تو مذکور ہوا و لیکن بعض صورتون سے اسپر اشکال وارد ہوتا ہے اور وہ تجنیس کا یہ مسئلہ ہے کہ شراب کا مٹکا جب تین بار دھویا جاوے تو پاک ہوجائیگا جبکہ اسمین شراب کی بدبو نہ رہے وجہ یہ کہ اسمین شراب کا اثر نہین رہا پھر اگر بو رہجاوے تو روا نہین کہ اسمین سوائے سرکہ کے دوسری مائعات رکھی جاوین اور سرکہ اسوجہ سے روا ہے کہ سرکہ تو مٹکہ شراب مین بغیر دھوئے ڈالنے سے وہ پاک ہوجاتا ہے اس جہت سے کہ جو کچھ اسمین شراب کے اجزا ہین وہ سرکہ کی وجہ سے سرکہ ہوجاوینگے اس آخری جملہ سے افادہ فرمایا کہ بو رہجانا بوجہ بعضے اجزا باقی رہنے کے ہوتا ہے و علی ہذا ہر چیز جسکی بو رہجاوے اسمین یہی بات ہے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ آخری کلام صرف بو سے متعلق نہین جیساکہ شیخ محقق رح نے سمجھا بلکہ معنی یہ کہ بغیر دھوئے ہوئے مین کچھ شراب کے اجزا ہین وہ سرکہ ڈالنے سے سرکہ ہوجاوینگے تو جب بغیر دھوکے سرکہ رکھنا جائز تو بعد دھونے کے بدرجہ اولی جائز ہے اور یہ معنی نہین کہ بعد دھونے کے سرکہ رکھنا جائز اس جہت سے کہ جو کچھ اسمین شراب کے اجزا ہین وہ سرکہ ہوجاوینگے تاکہ لازم آوے کہ بو باقی تھی وہ بوجہ اجزا کے تھی فافہم۔ ہان یہ رہا کہ پھر بو باقی نرہنے کی قید کیون رکھی گئی ہے تو واضح ہو کہ فتاوی قاضیخان مین یہ مسئلہ اسطرح مذکور ہے کہ شراب کا خم جب تین مرتبہ دھویا جاوے اور وہ پرانا مستعمل ہو تو پاک ہوجائیگا ۔ اور یہ جب کہ اسمین شراب کی بو باقی نہ رہے تاتارخانیہ عن الکبری۔ پس مترجم کو ظاہر یہ ہوتا ہے کہ طہارت تو اسی قدر پر ہے جو قاضی خان مین ہے اور زیادت بو نہ رہنے کی معنی نظافت ہین تاکہ ایسی چیزون کا استعمال نہو جنمین شراب کی بو سے الفت پیدا ہوجاوے بدین معنی کہ ابتدائے اسلام مین شرابی برتنون سے ممانعت تھی تو وجوب ہوا کہ ایسی حالت نہو پس اگرچہ نفس طہارت حاصل ہوگئی و لیکن اگر بو باقی ہو تو استعمال مین لانا تحریماً مکروہ ہے پس یہی تحقیق ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اور خلاصہ مین ہے کہ کوزہ جسمین شراب ہو تو اُسکے پاک کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ اسمین تین مرتبہ پانی بھرا جاوے ہر بار ایک ساعت تک بشرطیکہ کوزہ نیا ہو یہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہے۔ اور امام محمد کے نزدیک کبھی پاک نہین ہوسکتا۔ ف۔ اس مسئلہ مین کوئی قید نہین کہ بو رہے یا نہ رہے و لیکن تفصیل ہونا احوط ہے الفتح۔ مین کہتا ہون کہ پاک ہوجانا تو اسی قدر پر ہے

مگر استعمال مین لانا جب ہی کہ بو باقی نہو جیساکہ تحقیق گذر چکی۔ اور مین کہتا ہون کہ یونہی گیہون کا مسئلہ ہے کہ اگر شراب میں گیہون پڑے اور جوش کر پھول گئے تو ابو یوسف رح کے نزدیک گیہون پانی مین بھگوئے جاوین حتی کہ جیسے شراب کو چوس گئے تھے پانی چوس جاوین پھر نکال کر خشک کیے جاوین یونہی تین مرتبہ کیا جاوے تو آنکے پاک ہوجانے کا حکم دیا جائیگا اور اگر پھولے نہون تو تین مرتبہ دھونے و ہر بار خشک کرنے سے پاک ہوجاوینگے مگر شرط یہ کہ خمر کا مزہ و بو نہ پائی جاوے۔ المحیط۔ مین کہتا ہون کہ اول صورت جبکہ شراب مین پھول گئے ہون لازم یہ کہ بعد خشک ہونے کے پانی مین بھگوئے جاوین پھر خشک کرنا اس مقام پر حقیقی معنی کہ بالکل سوکھ جاوین نہ آنکہ صرف ٹپکنا موقوف ہوجاوے جیساکہ موزہ پاک کرنے مین مختار ہے پھر ظاہر اقول ابو یوسف پر فتوی نہین ہے چنانچہ نصاب و کبری مین ہے کہ ایک عورت نے شراب مین گیہون یا گوشت پکایا تو ابو یوسف نے کہا کہ تین مرتبہ پانی مین پکایا جاوے ہر بار خشک کیا جاوے تو پاک ہوجائیگا اور امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ کبھی پاک نہوگا اور اسی پر فتوی ہے المضمرات ھ۔ اور تجنیس مین ہے کہ بہ یفتی۔ یعنی اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الفتح۔ اور درمختار مین گوشت کے حق مین قول ابو یوسف پر اقتصار کیا اور یہ مخالف فتوی ہے۔م۔ بالجملہ نجاست مرئیہ کا دور کرنا لازم ہے سوا ایسے اثر کے جسکے زوال مین مشقت ہے تو اسکے لیے صابون و گرم پانی وغیرہ کی تکلیف واجب نہین مگر مستحب ہے۔ وہذا یشیر الی انہ لایشترط الغسل بعد زوال العین وان زال بالغسل مرۃ واحدۃ۔ اور یہ کلام اشارہ کرتا ہے کہ بعد دور ہوئے عین نجاست کے دھونا شرط نہین اگرچہ ایک ہی مرتبہ دھونے سے زائل ہوجاوے۔ ف۔ یعنی اگر نجاست مرئیہ کا عین ایک بار دھونے سے دور ہوگیا تو اسی قدر کافی ہے اور اگر وہ تین مرتبہ دھونے سے زائل نہو تو دھوئے جاوے یہانتک کہ عین نجاست دور ہوجاوے السراجیہ۔ اور اسمین تین یا پانچ وغیرہ کسی عدد پر اکتفا کرنے کا اعتبار نہین ہے المحیط۔ اور یہی اقیس ہے۔ ف۔ اور یہی اصح ہے۔ د۔ وفیہ کلام۔ اور اسمین مشائخ کو کلام ہے۔ ف۔ بعض نے کہا کہ عین نجاست دور ہونے پر پھر تین مرتبہ دھو دین یعنی نجاست غیر مرئیہ قرار دیکر۔ و فقیہ ابو جعفر ہندوانی نے کہا کہ دو مرتبہ دھو دین۔ مع۔ اور جو نجاست کہ غیر مرئیہ ہو اسکو تین بار دھووے۔ المحیط۔ ولیکن تحقیق وہ ہے جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا۔ وما لیس بمرئی فطہارتہ ان یغسل حتی یغلب علی ظن الغاسل انہ قد طہر۔ اور جو نجاست کہ غیر مرئیہ ہے یعنی جیسے پیشاب تو اسکی طہارت یہ کہ وہ دھوئی جاوے یہانتک کہ دھونے والے کے گمان پر غالب ہو کہ وہ پاک ہوگئی۔ ف۔ اگر مجنون یا طفل نے دھویا تو بھی پاک ہوا جبکہ اتنی بار ہو کہ غالب گمان مین پاک ہوجائے۔ مع۔ لان التکرار لابد منہ للاستخراج۔ کیونکہ نجاست نکالنے کے لیے تو کرر دھونے کی ضرورت ہے۔ ف۔ ولیکن نجاست غیر مرئیہ ہونے سے اسکے عین زائل ہونے کا مشاہدہ نہین۔ ولا یقطع بزوالہ۔ اور قطعی علم اس نجاست کے زوال کا نہوگا۔ فاعتبر غالب الظن کما فی امر القبلۃ۔ پس غالب گمان کا اعتبار کر لیا گیا جیسے جہت قبلہ کے مسئلہ مین ہے۔ ف۔ حتی کہ مسافر کو جب جہت قبلہ نہین معلوم ہو اور نہ کوئی موجود ہو تو وہ تحری کرے جس جانب کو غالب ظن ہو وہی معتبر ہے حتی کہ تحری سے پڑھنے کے بعد اگر دوسری جہت کو قبلہ تحقیق ہو تو اعادہ نہین۔ اگر کہا جاوے کہ تین مرتبہ دھونے کی تقدیر معروف ہے جیساکہ محیط سے مذکور ہوا۔ جواب یہ کہ یہ تعداد لازم نہین ہے۔ وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن یحصل عندہ فاقیم السبب الظاہر مقامہ تیسیرا۔ اور فقہاء نے تین مرتبہ سے تقدیر اسواسطے قرار دی کہ غالب گمان اسی تعداد پر حاصل ہوجاتا ہے تو آسانی کرنے کی غرض سے سبب ظاہری کو بجائے غلبہ ظن کے قائم کیا گیا۔ ف۔ حتی کہ تین بار دھونے پر طہارت کا حکم ہوگا جیسے غلبہ ظن طہارت پر پاکی کا حکم اصل تھا۔ اگر کہا جاوے کہ غلبہ ظن کے بجائے تین بار کو قائم کرنا اپنی رائے سے ہوئی حالانکہ یہ باب اپنی رائے پر نہین تو جواب یہ کہ خالی رائے سے نہین ہے۔ ویتاید ذلک بحدیث المستیقظ من منامہ۔ اور تائید اسکی اس حدیث سے دیجاتی ہے جو کہ خواب سے بیدار ہونے والے کے حق مین ہے۔ ف۔ جسکا حاصل یہ کہ ہاتھ کو بغیر تین مرتبہ دھوئے پانی مین نہ ڈالے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تین مرتبہ سے طہارت کا غالب گمان ہوجاتا ہے۔ مع۔ اور یہ حدیث مشہور ہے کہ نجاست

غیر مرئیہ کے حق میں ہی کیونکہ نجاست کا توہم اس حکم کا مدار ہی لہذا مستحب ہی اور اگر نجاست مرئیہ ہوتی تو وہ ہاتھ پر متحقق ہوتی پس
اُسکا دھونا واجب ہوتا۔ ف۔ اور اس استدلال میں اعتراض ہی کیونکہ اس حدیث سے توہم نجاست پر تین بار دھونے کا حکم ہی تو جب
نجاست قطعی متحقق ہو تو لازم ہی کہ اس سے بڑھایا جاوے پس بہتر یہ تھا کہ یہ تائید و استدلال چھوڑ دیا جاوے۔ مجمع الانہر۔ میں جواب
دیتا ہوں کہ جب توہم نجاست تھا تو تین بار دھونا مستحب ہوا اور جب تحقق نجاست ہی تو تین بار دھونا واجب ہوا اور یہ لازم
نہیں کہ تین سے زیادہ کیا جاوے جیسا کہ معترض نے زعم کیا کیونکہ توہم نجاست سے دھونا بدین معنی کہ اگر یہاں نجاست ہو تو وہ
زائل ہو گئی پس صاف معلوم ہوا کہ اگر ہوتی تو تین مرتبہ سے زائل ہو جاتی پس استدلال بہت صحیح ہی اور موہوم و متحقق میں صرف
اسقدر فرق ہوا کہ یقین کی صورت میں دھونا واجب اور غیر یقینی کی صورت میں مستحب ہی۔ پھر حاصل یہ ہوا کہ اصل اسمیں غلبۂ ظن
ہی اور تین مرتبہ دھونا قائم مقام غلبۂ ظن کے ہی مگر آنکہ کسی کو حاصل نہو۔ اور وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اُسکے واسطے کچھ خاص
نشانات ظاہر ہوتے ہیں اور کبھی اتفاق ہوتا ہی تو وہ غلبۃ الظن تک دھووے یا وہ وسواس میں گرفتار ہی تو اُسکے واسطے تین
مرتبہ کی قید ہی کما فی التنویر یا اسکو سات تک اجازت ہی۔ الدر۔ ورنہ تین مرتبہ کافی ہی۔ ثم لا بد من العصر فی کل مرۃ فی ظاہر
الروایۃ لانہ ہو المستخرج۔ پھر ہر بار ہی میں نچوڑنا ضرور ہی کیونکہ نچوڑ ہی تو نجاست غیر مرئیہ کو نکالنے والا ہی۔ ف۔ تو جو چیزیں
ایسی ہیں کہ وہ نچوڑی جا سکتی ہیں اُنکو ہر بار نچوڑا جاوے اور تیسری بار نچوڑنے میں مبالغہ کیا جاوے یہانتک کہ پھر اگر
نچوڑے تو اس سے پانی نہ بہے اور ہر شخص کے حق میں اُسی کی قوت معتبر ہی۔ الکافی۔ اور اگر ہر بار نچوڑا حالانکہ اُسکی قوت زیادہ ہی
مگر اُسنے کپڑے کی بچاؤ کی نظر سے مبالغہ نہ کیا تو نہیں جائز ہی۔ قاضیخان۔ ولیکن درمختار میں کہا کہ کپڑا رقیق ہو تو مبالغہ نہ کرنا اظہر ہی کیونکہ
بضرورت جائز ہی۔ اقول وفیہ نظر۔ م۔ اور اگر ہر بار نچوڑا اور تیسری بار مبالغہ سے نچوڑا کہ بعد کو نچوڑنے سے پانی نہ بہے پھر اس کپڑے
میں سے کوئی قطرہ ٹپکا اور کسی چیز کو لگا تو پہلا کپڑا اور ہاتھ و دوسری چیز سب پاک ہیں اور اگر ایسا نہ کیا تو کل نجس ہیں۔ المحیط۔ پھر
امام مصنف رح نے تنبیہ کر دی کہ یہ ہر بار نچوڑنے کی قید ظاہر الروایۃ میں ہی یعنی اصول کتب کی روایت ہی اور محیط میں کہا کہ یہی
احوط ہی اور ابن الہمام نے کہا کہ امام محمد سے مروی ہوا کہ فقط اخیر مرتبہ نچوڑنا کافی ہی۔ الفتح۔ اور یہی عینی میں ہی ولیکن کافی میں لکھا
کہ غیر روایۃ الاصل میں آیا کہ ایکبار فقط نچوڑنا کافی ہی۔ یہ عام ہی کہ اول بار ہو یا اخیر بار ہو یا بیچ میں ہو اور کہا کہ یہ روایت ارفق
ہی اور تتارخانیہ میں نوازل سے نقل کیا کہ اسی پر فتوی ہی۔ ف۔ پھر یہ سب ایسی چیزیں ہیں جو نچوڑنے کے قابل ہوں۔ رہی وہ جو نچوڑنے
سے نہیں نچڑتی ہی تو وہ تین بار دھونے اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہو گی کیونکہ خشک کرنے کو بھی مانند نچوڑنے کے نجاست
نکالنے میں دخل ہی۔ پھر خشک کرنے کی حد یہاں یہ کہ اُسکو اتنی دیر تک چھوڑے کہ اُسکا ٹپکنا موقوف ہو جاوے اور یہ شرط
نہیں کہ بالکل سوکھ جاوے۔ التبیین۔ اور یہ قید بھی اُسوقت کہ نجاست بہت چوس گئی ہو اور اگر قلیل چوسی ہو یا نہو تو تین بار
دھونے سے پاک ہو جائیگا۔ محیط السرخسی۔ نجس کپڑا دھویا گیا تین کونڈوں میں یا ایک ہی میں تین بار اور ہر بار نچوڑا گیا تو وہ
پاک ہو گیا کیونکہ یوں ہی دھونے کی عادت جاری ہی پس اگر پاک نہو تو لوگوں پر تنگی ہو جائیگی۔ الکافی۔ نجس فرش یا دری
وغیرہ کا جب نہر میں ڈالا گیا اُسپر ایک رات پانی جاری رہا تو وہ پاک ہو گیا۔ الخلاصہ۔ اسمیں درمیانی خشک کرنے کی قید نہیں
مگر پانی جاری ہونا ضرور ہی۔ م۔ اگر نجس کے پہلی بار کے جدا ہوئے دھوون سے کچھ چھینٹیں اڑ کر کسی کپڑے پر پڑیں تو ظاہر مذہب
میں اُسکا تین بار دھونا واجب ہی اور طحاوی کی روایت میں دو ہی بار دھونا واجب ہی۔ ع۔ ہر جانور مانند بکری گائے وغیرہ کے جو پاگر
کے لیئے اپنی پیٹ سے اگال لاتا ہی تو اُسکے اگال کا حکم مانند اُسکے لید و گوبر کے ہی اور تجنیس میں کہا کہ اسکی وجہ یہ ہی کہ اگال اُسکی
پیٹ میں متواری ہوا تم نہیں دیکھتے کہ جو انسان کے جوف میں متواری ہوا مثلاً پانی پیا پھر قے کر دیا تو اُسکا حکم پیشاب کا ہی
انتہی۔ یہاں سے ظاہر ہوا کہ اگر آدمی نے دفعتہً قے کر دے تو بھی نجس ہی حالانکہ نواقض وضو میں صلوۃ الحسن سے ہم نے الحسن نقل کیا

اور خود مصنف رح نے بعد ورود کے اسی ساعت حکم کے ذکر کرنے مین یون تصحیح کی کہ جبتک خشک نہو تب تک نجس ہی رہیگا
شیخ ابن الہمام رح و عینی رح نے یہان بہت سے جزئیات لکھے جنکو مترجم نے دیگر کتب معتمدہ کے حوالہ سے اوپر نقل کر دیا لیکن بعض
فوائد البتہ نقل کرتا ہون - امام ابو یوسف رح نے کہا کہ حمام مین جس ازار کو باندھے نہاتا ہو جب اسپر بہت پانی بہایا جاوے کہ بہیجی
تو پاک ہو جائیگی بدون نچوڑنے کے - شمس الائمہ حلوائی رح نے اسی ازار حمام پر قیاس کرکے کہا کہ اگر نجاست خون یا پیشاب
ہو اور اسپر پانی بہایا تو کافی ہو - ابن الہمام رح نے اسپر اعتراض کیا کہ ازار الحمام مین خالی پانی بدون نچوڑنے کے صرف اسوجہ سے
کافی ہوا کہ وہان ستر عورت کی ضرورت تھی تو اسپر دیگر وجوہ کا قیاس نہوگا اور نہ روایات ظاہرہ چھوڑی جاوینگی جنمین ہر بار نچوڑنا
شرط ہو - الفتح - مین کہتا ہون کہ یہ صحیح ہو کیونکہ ضرورت اپنی حد تک رہتی ہو - م - امام مصنف رح نے لکھا کہ پرانی پختہ اینٹ یکبارگی
تین دفعہ دھونے سے پاک ہوتی ہو اور یون ہی مٹی کا برتن جو پرانا مستعمل ہو - ولیکن اسکو مقید کرنا چاہیے ایسی صورت پر کہ جب
وہ تری کی حالت مین نجس ہوئی ہو ورنہ جب استعمال چھوڑ دیا گیا حتی کہ خشک ہوگئی تو وہ نئی کوری کے مثل ہوگئی چنانچہ اسکا
جذب کرنا ظاہر ہوتا ہو - تجنیس مین ہو کہ شراب مین گیہون پکائے گئے ابو یوسف نے کہا کہ تین بار پانی مین پکائے جاوین و ہر بار
خشک کیے جاوین اور یہی گوشت کا حکم ہو اور ابو حنیفہ رح نے کہا کہ گیہون جب شراب مین پکائے جاوین تو کبھی پاک نہونگے اور
اسی پر فتوی دیا جائیگا - انتہی - اور اگر ذبح کی ہوئی مرغی اسکے پر صاف کرنے کے واسطے کھولتے ہوے پانی مین ڈالی گئی قبل اسکے
کہ اسکا پیٹ چاک کرکے صاف کر دیا جاوے یا اوجھ دھونے سے پہلے کھولتے پانی مین ڈالا تو کبھی پاک نہوگا الفتح - اور اسی پر فتوی
ہونا چاہیے - م - شیرہ انگور مین کتا گرا پھر وہ شراب ہوا پھر سرکہ ہوا تو نجس ہونا واجب ہو - ع - مین کہتا ہون کہ یہ اسوقت کہ کتا
کسی نجاست سے آلودہ ہو یا کتے کا منہ شیرہ مین یا اسکی رال آلودہ ہوئی ہو ورنہ بنابر قول مفتی بہ کہ نجس نہونا چاہیے اگرچہ شیرہ
باقی رہے - م - مسائل شتی - آٹا اگر شراب مین بھیگا تو نہین کھایا جاوے اور اسکا کوئی حیلہ نہین ہو - ع - مین کہتا ہون کہ سرکہ
مین خمیر کیا جاوے حتی کہ شراب کا اثر نہ رہے تو پاک ہونا چاہیے مگر بقیاس امام ابو یوسف وعلی الصحیح نہین - م - مشک ہر حال
مین حلال ہو کھایا جاوے و دوا مین ڈالا جاوے اگرچہ دراصل خون ہو - ع - اور ہم نے سابق مین لکھا کہ نافہ مشک اگر اس
حالت پر ہو کہ پانی پہونچنے سے خراب نہوگا تو پاک ہو ورنہ نجس ہو اور یہ اسوقت کہ مردار سے نکلا ہو اور اگر مذبوحہ سے نکلا تو ہر
حال مین پاک ہو - ف - سانپ کی کینچلی بنابر اشارہ شمس الائمہ حلوائی کے اصح یہ کہ پاک ہو - عف - سوتے آدمی کے منہ کی رال
بقول اصح پاک ہو - ع - اور ہم نے سابق مین لکھا کہ اگر بدبودار یا زرد ہو تو ناقض وضو ہو جبکہ منہ بھر ہو اور ظہیریہ مین مردے کے
منہ کا پانی کہا گیا کہ نجس ہو - چہ بچہ جسمین وضو وغیرہ کا دھوون ڈالا جاتا ہو اگر اسقدر کھودا گیا کہ جہانتک نجاست پہونچی ہو
تو پاک ہوگیا اور اسکے چارون جانب پاک نہوئین - لیکن اگر چونا اسمین کیا گیا تو سب پاک ہوگیا وہ پانی کا کنوان ہو سکتا ہو
حوض مین شیرہ انگور بھرا ہو اسمین نجاست گر گئی اگر دہ در دہ سے کم یعنی اسقدر ہو کہ اگر پانی ہوتا تو نجس ہوتا تو نجس ہو جائیگا
ورنہ نہین - اگر مرغی سے انڈا یا جانور مادہ کی پیٹ سے سخلہ پانی مین یا شوربہ مین گرا تو نجس نہوگا - گھاٹ پر پانی تک تختہ
جڑے ہین کسی نے وضو کیا اور ننگے پاؤن چلا حالانکہ پہلے ایک ایسا شخص گذرا جسکے پاؤن مین نجاست تھی تو ضرورت کی
وجہ سے یہ حکم ہو کہ جبتک یہ معلوم نہو کہ اسنے اسی جگہ پاؤن رکھا جہان نجاست والے نے رکھا تھا تب تک اسکے پاؤن
نجس ہونے کا حکم نہوگا - اسی کے مثل جو شخص حمام کے پانی مین چلا تو پاؤن نجس نہونگے جبتک یہ معلوم نہو کہ نجس کا دھوون
ہو - تجنیس مین ہو کہ کیچڑ مین چلا یا اسکو کیچڑ لگی اور نہ دھوئی تو نماز جائز ہو جبتک اثر نجاست نہو مگر بطور احتیاط چاہیے دھو ڈالے
کسی کا دانت گر گیا اسنے بجائے اسکے صاف لگایا تو منع نہین خواہ اپنا دانت ہو یا پرایا ہو یہی اصح ہو - فاسقون کے کپڑون مین
بعض کے نزدیک نماز مکروہ کہ وہ شراب سے پرہیز نہین کرتے - امام مصنف نے کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہین کیونکہ کافر ذمیون کے

کپڑون مین سواے ازار ویاپجامہ کے مکروہ نہین باوجودیکہ وے شراب حلال جانتے ہین توفاسقون مین بدرجۂ اولی جائز ہی۔انتہی
مترجم کہتا ہی کہ ہندوستانی بے نماز فاسق مسلمانون کے کپڑون سے ازار وپاپجامہ کا استثناء ضرور ہی کیونکہ یہ لوگ بے استنجا
پیشاب کرنے مین معروف ہین۔م۔ یہ برخلاف خبر موجب کے ہی۔الفتح۔ ذبیحہ مین جب اُسکے حرام ہونے کی خبر دی گئی تو اسپر عمل
کیا جاوے اور پانی کھانے مین خبر حلت پر عمل کیا جاوے۔د۔ فارسی جو دیباج بنتے ہین خبر ملی کہ اُسکی چمک بڑھانے کو شراب
لگاتے ہین تو اسمین نماز روا نہین ہی۔کمافی التجنیس الفتح۔ وعلی ہذا انگریزون کے یہان سے جو چیزین ساختہ آتی ہین اگر اُن کی
نجاست کی خبر دی گئی اور غالب گمان سے اعتماد ہوا تو استعمال نہین جائز ہی۔ دوائین جنمین شراب کا جزو ہی نجس وحرام ہین مگر
جبکہ اس دوا کی بدل نہین ملتی تو اختلاف مشائخ ہی اور ممانعت احوط اور جواز ارفق ہی۔مچھلی کے جگر کا تیل پاک ہی اور کھانا
جائز جب تک کہ کسی اور نجاست کا علم نہو۔مردار کی ہڈیون سے جو شکر صاف کیجاتی ہی حرج ہی مکروہ ہی جبکہ ہڈیون کی چکناہٹ اور
سور کی ہڈیون کا اختلاط ہی اور صابون انگریزی جو کہ چربی سے بنتا ہی بوجہ اختلاط مردار کی چربی کے نجس ہی اور جو تیل سے بنتا ہی
پاک ہی اور اصح قول پر تیل کا اعتبار نہوگا۔واللہ تعالی اعلم۔م۔ ہاتھ پر نجاست تر ہی جب پانی مُدا تمام ہاتھ دستی پر رکھتا ہی جب
تین بار دھویا تو ہاتھ کے ساتھ دستی بھی پاک ہوگئی۔ تر کپڑے مین خشک گوبر گرا تو نجس نہوگا جبتک اثر ظاہر نہو پگھلے روغن مین چوہا
گرا تو نجس کیا جب تک کہ مقدار کثیر نہو یعنی دہ در دہ یا جس قدر کثیر اُسکی راے ہو کم ہو تو اُسکے پاک کرنے کا طریقہ مذکور ہوا۔ بخارات
نجاست سے صحیح یہ کہ کپڑا نجس نہین ہوتا۔ف۔ اور اگر منجمد ہو کر بہے تو بھی صحیح قول پر نجس نہین ہوتا ع جب تک کہ اُسکی غالب راے
مین نجاست نہو۔ پانی کو شراب مین یا شراب کو پانی مین ڈالا پھر وہ سرکہ ہوگئی تو صحیح یہ کہ پاک ہوگئی بخلاف اسکے شراب مین چوہا مرا
پھر سرکہ ہوجانے کے بعد نکالا گیا تو صحیح یہ کہ نجس ہی۔ برخلاف اسکے جب سرکہ ہونے سے پہلے نکالا گیا۔الفتح۔ اگر چھولا پھٹا تھا پھر شراب
سرکہ ہوئی تو نجس ہی ورنہ نہین کمافی قاضیخان۔م۔ انگور نچوڑے پانون سے اور پانون خون آلودہ ہوا کہ وہ شیرہ کے ساتھ بہا تو
شیخین کے نزدیک مانند آب جاری کے نجس نہین ہی۔ مٹکہ مین پانی یا شیرہ ہی اُس سے برتن مین نکالا اور دوسرے مٹکہ مین سے
بھی اُسی برتن مین نکالا پھر برتن مین مرا چوہا ملا پس اگر وہ شخص درمیان مین ایک ساعت کے لیے غائب ہوا تھا تو وہ چوہا فقط اُسی
برتن مین مرا قرار دیا جائیگا اور اگر غائب نہوا اور معلوم نہین کہ دونون مٹکون مین سے کس مین سے ہی تو فقط دوسری مٹکی کو نجس قرار
دیا جائیگا یہ اُسوقت کہ اُسنے تحری کی مگر اُسکی تحری کسی مٹکی پر واقع نہوئی اور اگر واقع ہوئی تو جس مٹکہ پر واقع ہو وہی نجس ہی۔ اور
اگر دونون مٹکے دو آدمیون کے ہون ہر ایک کہتا ہی کہ میرے مٹکہ کا نہین ہی تو دونون پاک ہین الفتح۔ لوٹے مین چوہا مرا ملا اور معلوم
نہین کہ لوٹے مین مرا یا گھڑے مین یا کنوئین مین تو لوٹے مین مرا قرار دیا جائیگا۔د۔ جو دانہ اگر مینگنی یا لید مین جو سخت ہوتی ہی پایا
گیا تو دھو کر کھا سکتے ہین اور گوبر مین ہو تو نہین کہ وہ نرم ہی۔التجنیس الفتح۔ گوشت بدبو کرنے لگا تو کھانا حرام ہی نہ گھی و دودھ و اسکے مانند
جبکہ بو کرے تو حرام نہین ہی۔ فرج کی رطوبت امام رح کے نزدیک پاک ہی برخلاف صاحبین کے د۔ امام رح کے قول پر فتوی دیا جاوے
م۔ بکری کا تھن اُسکی مینگنی سے لتھڑا اور چرواہے نے بھیگے ہاتھ سے اُسکو دوہا تو نجاست مین دو روایتین ہین۔الفتح۔ ارفق یہ کہ
طہارت ہی خواہ بعدم اعتبار یا بضرورت اور احوط یہ کہ اثر ظاہر ہو تو نجس ورنہ نہین م۔ اگر پانی سے استنجا کیا اور اسکو رومال سے
نہ پوچھا اور گوز نکلا تو عامہ مشائخ کے قول پر جو گرد ہی نجس نہوگا۔ یون ہی اگر استنجا سے نہین ولیکن پسینے یا پانی سے ازار تر ہوئی

پھر گوز نکلا تو بھی یہی حکم ہی الخلاصہ

فصل فی الاستنجاء

فصل فی الاستنجاء۔ یہ فصل استنجا کے بیان مین ہی۔ متن مبسوط مین نہین بلکہ اس باب مین وارد کیا جیسے قدوری رح
نے باتباع امام محمد رح کیا کیونکہ استنجاء ازالۂ عین نجاست حقیقیہ ہی۔ استنجا و استطابہ و استجمار سب کے معنی یہ کہ جو چیز سبیلین
سے جاری ہو اُسکو اسکے مخرج سے دور کر دینا۔ پھر استنجاء و استطابہ تو اعم ہی کہ پانی سے ہو یا اور چیز پاک کنندہ سے اور استجمار

خاص ہی تپھرون ڈھیلون سے - رہا استنقاء یعنی پاک کر لینا تپھر وغیرہ سے واستبرا یہ کہ زمین پر پانون مارنا ومانند اسکے کہ قطرہ وغیرہ آتا ہو تو صاف ہو جاوے اور استنزاہ - نزاہت چاہنا پیشاب سے - مع - بالجملہ استنجاء دور کرنا اس چیز کا جو سبیل پر از جنس نجاست ہو - الفتح - تو معلوم ہوا کہ ریح سے یا نیند سے استنجاء نہین ہی اور معلوم ہوا کہ کچھ گوہ و موت کی خصوصیت نہین بلکہ خون نکلے تو بھی استنجاء ہی اور معلوم ہوا کہ سبیل پر نجاست ہو خواہ اندر سے نکلی ہو خواہ کہین خارج سے بھر گئی ہو اور آگے مسائل آوینگے - م - جس چیز سے یہ نجاست زائل کیجاوے اگر وہ چیز لائق احترام یا قیمت دار ہو تو اس سے یہ کام لینا مکروہ ہی جیسے کاغذ وکپڑا و روئی اور کہا گیا کہ اِن چیزون سے محتاجی آتی ہی - ف - پانی اگرچہ محترم وقیمت دار ہی مگر مستثنیٰ ہی - اور جملہ مکروہات آخر مین بیان ہونگے - م - اداب استنجاء وقضاے حاجت - بہت ہین - اوّل دور نکل جانا یعنی نظر سے اوٹ ہو جانا - حدیث مغیرہ مین ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چلے حتی کہ ہماری نظرون سے غائب ہو کر قضاے حاجت فرمائی - رواہ مسلم - اور جب جاتے تو دور نکل جاتے تھے - ابو داؤد والترمذی وغیرہ - اقول - گھرون کے پیخانہ اسی حکم مین ہین جبکہ نظرون سے غائب ہوتا ہی - دوم حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے مرفوع کہ تین لعنت کی جگہون سے بچو - پیخانہ پھرنے سے گھاٹ اور بیچ راہون وزیر سایہ سے - ابو داؤد وغیرہ - یعنی جو کوئی ان جگہون مین پیخانہ پھرے اسپر لوگ لعنت کرتے ہین اور لوگون کا قصور نہین بلکہ اُسنے عام راحت کو ضرر پہونچایا - سوم سوراخ مین پیشاب کرنا - حدیث عبد اللہ بن سرجس مرفوع مین منع فرمایا کہ سوراخ مین پیشاب کیا جاوے - قتادہ نے بیان کیا کہ کہا جاتا ہی کہ وہ جنون کے مسکن ہین - چہارم پردہ حدیث عبد اللہ بن جعفر مرفوع کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قضاے حاجت مین زیادہ پسندیدہ تھا کہ پردہ کرتے اونچے ٹیکرے یا جھنڈ درختون سے - رواہ مسلم - پنجم حدیث ابن عمر مرفوع کہ جب قضاے حاجت کا قصد فرماتے تو دامن نہ اُٹھاتے حتی کہ زمین سے نزدیک ہو جاتے تھے - رواہ ابو داؤد - ششم حدیث ابو موسیٰ اشعری مین ہی کہ جب کوئی تم مین سے پیشاب کرنا چاہے تو اُسکے لیے بعد بعد جگہ تجویز کرے - ہفتم حدیث ابو ہریرہ و حدیث الحضرمی کہ جب کوئی تم مین سے پیشاب کرے تو ہوا کے رخ پر نہو کہ پیشاب کو اسپر لوٹا دے - ہشتم حدیث انس رضہ کہ جب آپ پیخانہ جاتے تو اپنی انگوٹھی مہر کی اُتار دیتے - قال الترمذی حسن صحیح - نہم اللہ تعالیٰ کا ذکر پیخانہ مین مکروہ ہی یہی ابن عباس وعطاء ومجاہد وشعبی وعکرمہ کا قول اور اسی کو ہمارے اصحاب نے لیا اور یہی احوط واسی مین زیادہ تعظیم واحترام نام الٰہی عزوجل ہی - مع - اور بخاری رح نے صحیح مین حدیث ام المومنین عائشہ رضہ سے استدلال کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر حین یعنی وقت مین اللہ تعالیٰ کی یاد کرتے یعنی ہر حال مین تو یہ دلیل ہی کہ پیخانہ مین بھی یاد مکروہ نہین ہی اور مترجم کہتا ہی کہ استدلال تحقیقی نہین اور تحقیق یہ ہی کہ یاد الٰہی عزوجل کے دو معنی ہین ایک تو زبان سے ذکر کرنا اور دوم یاد قلبی اور یہ نتیجہ بوقت معرفت کاملہ ہی کہ اسوقت سہو محال ہی حتی کہ غفلت مرتفع ہی اور حدیث ام المومنین کے یہی معنی ہین فاحفظہ - م - دہم روایت مکحول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مسجدون کے دروازون مین پیشاب کیا جاوے - روایت مرسل ہی - یازدہم ابو مجلز سے مرسل کہ قبلہ رخ پیشاب سے منع کیا - مع - مین کہتا ہون کہ قبلہ رخ قضاے حاجت یا پیٹھ کرنا اطرف صحیح روایت مین مذکور ہی اور انشاء اللہ تعالیٰ مذکور ہوگا - دوازدہم ساکن پانی مین پیشاب کرنا مکروہ ہی - سیزدہم حدیث مرفوع کہ آپ نے مغسل کی جگہ مین پیشاب کرنے سے منع فرمایا - رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ - چہاردہم حدیث ابو ہریرہ مرفوع کہ جو کوئی قبر پر بیٹھا پیخانہ پھرا یا پیشاب کرتا ہی گویا وہ انگارے پر بیٹھا - رواہ البغوی وغیرہ - پانزدہم دعاء وقت جانے کے بسم اللہ کہ وہ بنی آدم کی شرمگاہون اور جنون کے درمیان پردہ ہی کمافی روایتہ ابن ماجہ اور دعاء اللھم انی اعوذبک من الخبث والخبائث - چنانچہ صحاح ستہ مین ہی - شانزدہم دعاء وقت نکلنے کے غفرانک ربنا والیک المصیر - چنانچہ بیہقی کے سنن مین ہی ہفتدہم حدیث مین ثابت ہی کہ حضرت صلعم کا ایک کٹھرا لکڑی کا تھا اسمین پیشاب کرکے تخت کے نیچے رکھ دیتے کما رواہ ابو داؤد والنسائی وغیرہ - مع - یعنی جواز ہی کہ اگر ضرورت ہو یا سردی کی وجہ سے حاجت ہو تو ایسا کرے اور بیان مکروہات دیگر مین خلا

آخر مین بیان کیا جائیگا۔ م۔ والاستنجاء سنة۔ استنجاء سنت ہے۔ ف۔ یہی قول مالک ومزنی کا ہے۔ مع۔ لان النبی علیہ السلام
واظب علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مواظبت فرمائی ہے۔ ف۔ اسی واسطے اصل مین مذکور ہے کہ استنجاء سنت مؤکدہ
ہے۔ اور اگر اسکو چھوڑا تو نماز ہو جائیگی ف۔ اور شافعی نے کہا کہ واجب ہے۔ ع۔ اور دلیل مواظبت حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے کہ
جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیخانہ تشریف لیجاتے تو مین اور میرے مانند ایک لڑکا اٹھاتے برتن پانی کا اور بوری وار عصا پس
آپ پانی سے استنجا کیا کرتے تھے کما رواہ البخاری ومسلم۔ اس سے آپ کا مواظبت فرمانا پانی سے بھی ظاہر ہے اور اسکا مقتضاء یہ ہے کہ
پانی سے ترک کرنا مکروہ ہے اور یون ہی ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین سے روایت کی کہ مین نے کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو نہ دیکھا کہ پیخانہ سے نکلے مگر آنکہ پانی چھوتے تھے۔ ابن الہمام نے کہا کہ استدلال تو حدیث اول سے پورا ہے اور یہ حدیث تو کچھ استنجاء
کرنے مین مخصوص نہین بلکہ بیان وضو ہے یعنی پیخانہ سے نکل کر وضو پر ملازمت رکھتے تھے۔ الفتح۔ بعض صحیح احادیث مین ثابت ہوا
کہ آپ نے وضو نہ کیا اور فرمایا کہ مجھے یہ حکم نہین ہوا کہ ہر بار بعد قضاے حاجت کے وضو کرون۔ مین کہتا ہون کہ حدیث ابن ماجہ و
اس حدیث سے ملا کر یہی معنی ظاہر ہین کہ بیان وضو نہین بلکہ بیان استنجاء ہے اور دوسری روایت ابن ماجہ مین یہ خود صحیح ہے اور
حدیث دیگر ام المومنین رضہ آویگی۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ دلیل مواظبت سے وجوب نکلا حالانکہ امام مصنف رح نے صرف سنت کہا
جواب یہ کہ امام مصنف رح کی عادت ہے کہ اس لفظ سے سنت مؤکدہ ارادہ کرتے ہین جو بقوت واجب ہے لیکن استنجاء علی الاطلاق
واجب نہین ہے بلکہ کبھی فرض کبھی واجب کبھی سنت کبھی مستحب کبھی بدعت ہے پس جبکہ نجاست درم سے زائد ہو تو فرض و قدر درم
ہو تو واجب اور اس سے کم ہو تو سنت ہے اور جب خالی پیشاب کیا تو دھونا مستحب ہے اور اگر کسی نے ریح وأسکے مانند سے استنجاء کیا تو
بدعت ہے۔ اور مبسوط شیخ الاسلام مین ہے کہ استنجاء دو قسم ہے ایک قسم پتھر و ڈھیلے سے اور دوم پانی سے پس قسم اول سنت ہے کیونکہ اسپر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم کی مواظبت ہے اور اسکے پیچھے پانی سے کبھی استنجاء کیا اور کبھی نہین کیا تو وہ ادب
ہے۔ مع۔ اور عینی رح کا میلان قسم اول کے وجوب کی طرف ہے اور حق یہ کہ سنت مؤکدہ قریب بوجوب ہے۔ م۔ خلاصہ مین کہا کہ اسی
بناء پر کہ قلیل نجاست ہمارے نزدیک عفو ہے ولیکن ہمارے علماء نے تفصیل کی کہ ایک وہ نجاست ہے جو موضع سبیل پر ہو تو اسکا ترک
کرنا روا ہو جائیگا اور دوم وہ نجاست جو موضع سبیل سے علاوہ ہو تو اسکا ترک مکروہ ہے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ مکروہ سے تحریمی مراد ہے
ولیکن یہ اسوقت کہ قدر درم سے زائد نہو ورنہ معلوم ہو چکا کہ فرض ہے اور موضع سبیل پر اگر قدر درم ہو تو اسکا ترک بھی مکروہ تحریمی ہے
مع نماز ہو جائیگی یعنی نفس فرضیت ساقط ہو جائیگی۔ م۔ رہا یہ کہ موضع سبیل پر نجاست سے استنجاء کرنا کس چیز کے ذریعہ سے
روا ہوگا تو فرمایا۔ ویجوز فیه الحجر وما قام مقامه یمسحه حتی ینقیه۔ اور استنجاء مین روا ہے پتھر اور جو پتھر کے قائم مقام ہو مسح کرے
راہ کو یہانتک کہ اسکو پاک کردے۔ لان المقصود هو الانقاء فیعتبر ما هو المقصود۔ کیونکہ مقصود استنجاء سے تو انقاء ہے یعنی
پاک صاف ہونا پس جو مقصود ہے وہی معتبر ہے۔ ف۔ پس برابر پتھر وغیرہ سے پاک کرتا رہے یہانتک کہ اطمینان ہو جاوے۔ ولیس
فیه عدد مسنون۔ اور اسمین کوئی شمار مسنون نہین ہے۔ ف۔ حتی کہ ایک سے انقاء ہو جاوے تو سنت ادا ہو گئی اور اگر تین سے
نہو تو اسی پر اقتصار سے سنت نہو گی المضمرات۔ لیکن اگر کسی کو وسواس ہو تو اُسکے حق مین اختلاف ہے۔ بالجملہ جواز پتھر وأسکے
مانند چیزون سے جو تنقیہ کرین جیسے ڈھیلے و خاک و لکڑی و کپڑا و کھال و مانند اُنکے التبیین۔ ولیکن جو چیز قابل احترام ہے مانند کاغذ
کے اس سے بوجہ ہتک احترام کے کراہت اور جو قیمت دار چیز ہے مانند کپڑا و کھال وغیرہ کے اس سے بوجہ اسراف مال کے کراہت
ہے کما مر۔ م۔ اور جو پتھر کے قائم مقام تنقیہ مین نہو وہ خارج ہے جیسے چکنا شیشہ و برف و پختہ اینٹ و ٹھیکری و کوئلہ۔ اور امام مصنف رح
نے مقصود کا اعتبار فرما کر افادہ دیا کہ جو کتابون مین کیفیت استنجاء مذکور ہے وہ کچھ قید نہین ہے مثلاً جاڑون مین پیچھے سے آگے
لاوے اور گرمیون مین آگے سے پیچھے لیجاوے اور مجتبی مین ہے کہ جبکہ مقصود انقاء ہے تو وہ بات اختیار کرے جس سے تنقیہ خوب ہو

اور نجاست میں لتھڑنے سے اچھی طرح بچا رہے انتہی پس اولیٰ یہ ہے کہ خوب مقام ڈھیلا کر کے بیٹھے مگر جبکہ روزہ دار ہو اور پانی سے
استنجاء کرے اور روزے میں سانس نہ لے اور بھیگی انگلی اندر جانے سے احتراز کرے کہ اُس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور خلاصہ
میں ہے کہ یوں مستحب ہے کہ انگلی وہاں تک پہونچ جاوے جو حقنہ کا مقام ہے اور یہ بہت کم ممکن ہے انتہی اور اٹھنے سے پہلے پانی پونچھ
ڈالے - الفتح - اور صحیح قول میں کچھ فرق نہیں کہ جو نجاست سبیلین سے نکلے وہ موافق عادت کے ہو یعنی پیخانہ و پیشاب یا خلاف
عادت ہو جیسے خون و پیپ وغیرہ حتی کہ اگر موضع استنجاء سے خون یا پیپ وغیرہ نکلا تو وہ بھی پتھروں سے پاک ہو جائیگا یونہی
اگر موضع استنجاء میں اوپر سے کوئی نجاست لگے تو وہ بھی پتھر وغیرہ سے پاک ہو جائیگی اگرچہ وہ نجاست ٹھہرنے کی جگہ سے
اٹھ کھڑا ہو - التبیین - اور یونہی ملتقطات میں مذکور ہے لیکن مرغینانی رح نے ذکر کیا کہ کہا گیا کہ خارجی نجاست ٹھہرنے میں صحیح یہ ہے کہ
ڈھیلوں سے پاک نہوگی ع - اور یہی بنظر اصل قوی ہے - واللہ اعلم م - اور پتھروں سے استنجاء کی کیفیت یہ ہے کہ بائیں پر زور دیکر قبلہ رخ
سے منحرف ہو کر اور ہوا کے رخ سے بھی منحرف ہو کر اور چاند و سورج کے مقابلہ سے ستر عورت چھپا کر بیٹھے تین ڈھیلے لیکر اول سے
آگے سے پیچھے لیجاوے اور دوم سے پیچھے سے آگے لاوے اور تیسرے سے پھر آگے سے پیچھے لیجاوے - ابو جعفر رح نے کہا کہ یہ گرمیوں میں
ہے اور جاڑوں میں اول سے پیچھے سے آگے اور دوم سے آگے سے پیچھے اور سوم کو پیچھے سے آگے لاوے اور عورت ہمیشہ اسطرح
استنجاء کرے جیسے مرد جاڑوں میں کرتا ہے - پھر متاخرین فقہاء نے اجماع کیا کہ بعد استنجاء کے جو نجاست کچھ رہ گئی اُسکا اعتبار پسینے کے
حق میں ساقط ہے حتی کہ اگر شلک میں مقعد میں اُسکو پسینا پہونچا تو نجس نہوگا اور پانی کے حق میں کہا گیا کہ اعتبار باقی ہے حتی کہ اگر قلیل پانی
میں بیٹھ گیا تو وہ نجس ہو جائیگا - التبیین - اور یہی صحیح ہے الذخیرہ - اور اپنے ہاتھوں کو قبل استنجاء و بعد استنجاء کے دھووے اور لائق ہے کہ
استنجاء سے پہلے چند قدم چلے اور مقصود یہ کہ استبراء کرے اور منتقی میں ہے کہ استبراء واجب ہے الفتح - یعنی دریافت کہ اب راہ میں کچھ باقی
قطرہ نہیں ہے - م - ہمارے نزدیک یہ ہے کہ استبراء واجب ہے یہانتک کہ اسکا دل اس بات پر ٹھہر جاوے کہ عود منقطع ہوا - الظہیریہ - اور یہی انتہا
صحیح ہے کیونکہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں پس جب اُسکے دل میں آجاوے کہ میں پاک ہو گیا تو استنجاء کر لے کیونکہ ہر شخص اپنے حال کو
خود جانتا ہے - التاتارخانیہ و ظہیریہ ح والمضمرات و شرح المنیہ لامیر الحاج - و - اور تحقیق یہ کہ استبراء سے اگر یہ مراد ہے کہ سب نکل جانے پر اطمینان
کرنا تو یہ واجب ہے جیسا کہ ظہیریہ وغیرہ کی مراد ہے اور اگر مراد یہ کہ اُسکے واسطے چند قدم چلنا یا پاؤں زمین پر مارنا و کھنکھارنا وغیرہ تو یہ
کوئی بات واجب نہیں اور نہ انہیں کوئی اثر منقول ہے اسی معنی میں شیخ ابن الہمام نے واجب نہیں کہا ہے - کیونکہ موجب تو بقاء قطرہ ہے اور
احتمال اسکا موجب نہیں اسواسطے کہ یہ اصل متفق ہے کہ شک کسی حکم کا مثبت نہیں ہے م - اور اگر شیطان اسکو وسوسہ دلاوے تو اسپر
التفات نہ کرے جیسے نماز میں حکم ہے اور پیشاب کی جگہ کو پانی سے چھڑک دے تاکہ تری کو اسی پانی کی تری پر محمول کرے الظہیریہ جبتک
اسکے خلاف یقین نہو - ف - یہ طریقہ حدیث میں منقول ہے - م - اور استنجاء میں تین انگلیوں سے زیادہ نہ لگاوے اور انگلیوں کی جڑوں
سے نہ سروں سے استنجاء کرے محیط السرخسی - تری سے پانی ڈالے اور سختی سے نہ مارے المضمرات اور آہستگی سے ملے - اور عامہ مشائخ
نے کہا کہ ہتھیلی سے بغیر انگلی اوپچی کے کافی ہے اور عامہ مشائخ نے کہا کہ عورت کشادہ کر کے بیٹھے جسقدر ظاہر ہو ہتھیلی سے دھووے اور اپنی
انگلی داخل نہ کرے السراج - اور یہی مختار ہے - التاتارخانیہ عن الصیرفیہ - اور امام رح کے نزدیک اول پیخانہ کا مقام پھر پیشابگاہ دھووے
و صاحبین کے نزدیک بالعکس اور اسی کو غزنوی رح نے لیا اور یہی اشبہ ہے شرح المنیہ لامیر الحاج اور موضع استنجاء پاک ہونے کے
ساتھ ہاتھ پاک ہوجاتا ہے السراجیہ - اور مستحبات دیگر آوینگے م - بالجملہ ہمارے نزدیک کوئی عدد مسنون نہیں بلکہ اتنے ڈھیلوں سے استنجاء
کرے کہ پاک ہو جاوے - **وقال الشافعی رح لابد من الثلث لقوله علیہ السلام ولیستنج منکم بثلثۃ احجار** - اور شافعی رح
نے کہا کہ کم سے کم تین پتھر وغیرہ ہونا ضرور ہیں بدلیل قولہ علیہ السلام اور استنجا کرے تم میں سے تین سے استنجاء کرے - ف - یہ صیغہ امر کا
واسطے وجوب کے ہے اور تین سے کم نہیں ہو سکتا یہ ایک جزو حدیث طویل کا ہے جسکو بیہقی و احمد و ابن حبان و اصحاب سنن نے

ابوہریرہ رضہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مین تو تمہارے واسطے مثل باپ کے ہون جب تم مین سے کوئی پیخانہ
جاوے تو پیخانہ وپیشاب مین قبلہ کا سامنا یا پیچھ نہ کرے اور تین پتھرون سے استنجا کرے اور منع کیا گوبر لید وہڈی سے اور اس سے کہ آدمی
داہنے ہاتھ سے استنجار کرے۔ اور صحیح مسلم مین سلمان رضہ کے حدیث سے ہی کہ اور ہمکو منع فرمایا کہ ہم پیخانہ یا پیشاب مین قبلہ رخ ہون یا ہم داہنے
ہاتھ سے استنجا کرین یا ہم تین پتھرون سے کم کے ساتھ استنجار کرین۔ یون ہی حکم تین پتھرون کا ابوداؤد کی حدیث عائشہ رضہ صحیح اسناد مین
اور بخاری کی حدیث ابن مسعود رضہ مین مروی ہی۔ ولنا قولہ علیہ السلام من استجمر فلیوتر من فعل فحسن ومن لا فلا حرج۔ اور
ہمارے واسطے حجت قولہ علیہ السلام ہی کہ جو استنجار کرے تو وہ طاق کرے سو جس نے ایسا کیا تو اچھا ہی اور جسنے نہین تو کچھ حرج نہین
ہی۔ ف۔ اس حدیث کو امام احمد وابوداؤد وابن ماجہ وبیہقی وابن حبان نے روایت کیا ولیکن بجائے فحسن کے "فقد احسن" ہی یعنی تو
بہت اچھا کیا۔" اور صحیحین مین ایک حدیث مین صرف اسقدر ہی کہ من استجمر فلیوتر یعنی جو استنجار کرے وہ طاق عدد سے کرے۔ یہ دلیل
ہی کہ طاق خواہ ایک ہو یا تین ہون یا پانچ ہون۔ تو کوئی خصوصیت تین تک کمی کی نہین ہی حتی کہ اگر ایک پتھر ہو جسکے تین کونے سے
استنجار کیا تو بالاتفاق امام شافعی رح کے نزدیک بھی جائز ہی۔ وما رواہ متروک الظاہر فانہ لو استنجی بحجر لہ ثلثۃ احرف جاز
بالاجماع۔ اور جو حدیث شافعی رح نے روایت کی وہ بالاجماع ایسی ہی کہ ظاہری معنی اُسکے متروک ہین چنانچہ اگر ایک پتھر سے جسکے
تین کونے ہین استنجار کیا تو بالاجماع جائز ہی۔ ف۔ بیہقی نے اول تو ہماری حجت حدیث کی صحت مین کلام کیا اور یہ کلام بالکل تعجب ہی
جبکہ ابن حبان نے تصحیح کی ہی اور دوبارہ یون تاویل کہ تین پتھرون سے زیادہ کرنے مین طاق رکھنا مراد ہی اور یہ تاویل مسلم نہین حتی کہ
شافعی رح کے نزدیک بھی بعد انقار کے زیادتی کرنا بدعت ہی تو پھر کیسے بعد تین پتھرون کے طاق کی زیادتی بہت اچھی ہوئی۔ اور
ظاہر ہی کہ تین پتھر واجب ہون تو جن ملکون مین پتھرون کا وجود نہین وہ سب گناہ مین گرفتار ہون اور کوئی فقہا مین سے اسکا
قائل نہین ہی پس ظاہر متروک ہوا اور توفیق جسطرح بیہقی رح نے دی وہ درست نہوئی حتی کہ اکیاؤن ڈھیلون سے استحباب کسی کے
نزدیک نہین حالانکہ اس توفیق پر لازم آتا ہی کہ مستحب ہو۔ اور تمام حدیث یہ ہی کہ ابوہریرہ رضہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
روایت کی کہ آپ نے فرمایا جو کوئی سرمہ لگاوے وہ طاق کرے جس نے کیا اُسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہین تو اُسپر گناہ نہین ہی
اور جس نے استجمار کیا تو طاق کرے جس نے کیا اُس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہین تو اُسپر گناہ نہین اور جسنے کھایا تو جو خلال
سے نکالے اُسکو پھینکدے اور جو زبان سے نکالے اُسکو نگل جاوے جس نے کیا اُسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہین تو اُسپر
گناہ نہین ہی اور جو پیخانہ جاوے اُسکو چاہیے کہ پردہ کرے پھر اگر نہ پاوے مگر آنکہ ریگ کا ڈھیر کرے تو اُسکو پچھوندی کرلے
کیونکہ شیطان آدمیون کی مقاعد سے کھیل کرتا ہی جس نے ایسا کیا تو اُسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہین تو اُسپر گناہ نہین ہی۔ یہ
حدیث ابن حبان نے اپنی صحیح مین روایت کی۔ اور بعد صحت حدیث کے اُسکے معنی ظاہر ہین کہ سرمہ لگانے واستجمار مین طاق کرنا
وخلال کا حکم وغیرہ مستحبات ہین اور انمین سے کوئی چیز واجب نہین اور پیخانہ کا پردہ بھی اگرچہ آدمیون سے واجب ہی ولیکن
یہان آدمیون سے پردہ کے باوجود تنہائی کے جنگل مین شیاطین سے پردہ کرنے کا حکم صریح ہی اور وہ مستحب ہی اور یہ استحباب
خود حدیث مین منصوص ہی جبکہ کہا کہ نہ کرے تو اُسپر گناہ نہین ہی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ طاق کرنا ایک پر بھی ٹھیک پڑیگا اور
جب طاق نہ کرنے مین گناہ نہین تو استنجار ترک کرنے مین گناہ نہوا اور اسمین اعتراض ہی کیونکہ مراد حدیث مین تو یہ ہی کہ جو استنجا
کرے پھر طاق نہ کرے تو گناہ نہین اور ایک سے نہ کرنے مین استنجار ہی متحقق نہوگا تو ضرور ہوا کہ ایک سے اوپر لیا جاوے
الفتح۔ مین کہتا ہون کہ اگر خود سے استنجار کیا تو گناہ نہین اور طاق نہوا اسم۔ دلیل تمام ہونے کی یہی صورت ہی کہ کل مذکور جس مین
اصل استنجار بھی داخل ہی اگر اسنے نہ کیا تو گناہ نہین ہی اور جس حدیث سے امام شافعی نے حجت لی اُسکا ظاہر مراد نہین کیونکہ
ایک پتھر کے تین طرف سے استنجار ہو جاتا ہی پس تین کی تقدیر واسطے غالب گمان حاصل ہونے کے ہی۔ الفتح۔ اور عینی رح نے

کہا کہ ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی سے استنجار کے پتھر مانگے تو عبد اللہ رضی دو پتھر لائے اور تیسرا نہ پایا تو لید اُٹھا لائے
پس آپ نے دونوں پتھر لیے اور تیسری لید پھینکدی اور فرمایا کہ یہ پلیدی ہے پس اگر تین واجب ہوتے تو آپ تیسرے پتھر کو
منگواتے کیونکہ بخاری رح کی روایت میں اسی قدر ہے اور دارقطنی نے البتہ روایت کی کہ اسکے آخر میں ہے کہ میرے واسطے تیسرا پتھر
تلاش کردے - عینی رح نے کہا کہ بخاری رح کی روایت میں یہ زیادت نہیں مذکور ہے انتہی ملخصا - ولیکن ابن حجر رح نے روایت دارقطنی
کی تصحیح کی اور امام احمد کی ایک روایت میں بھی یون ہی مذکور ہے اور ابن القصار کی تضعیف بعد صحت اسناد کے کچھ مضر نہیں ہے اور تحقیق
جواب یہی ہے کہ نص کی دلالت اسی پر ہے کہ انقار حاصل ہو اور تین پتھرون سے یہ گمان غالب حاصل ہوتا ہے پس اگر تین سے کم پتھرون
سے یہ بات حاصل ہو تو کافی ہے حتی کہ شافعیہ کے نزدیک بھی جائز ہے باوجودیکہ اسمین علٰحدہ نص نہیں ہے اور یون ہی اگر تین پتھرون سے
انقار نہو تو شافعیہ کے نزدیک زیادتی واجب ہے - کما ذکرہ العینی پس تین کا حکم بطریق نصیحت و تعلیم و احتیاط کے ہے کہ کمی نہو اور استحباب
حاصل ہو - م - **وغسله بالماء افضل لقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا نزلت في اقوام كانوا يتبعون الحجارة الماء**
اور اُسکو پانی سے دھونا افضل ہے بدلیل قولہ تعالی فیہ رجال یحبون ان یتطہروا یعنی اس مسجد مین لوگ ہین کہ پسند کرتے ہین خوب پاکیزگی
کو - اس آیت کا نزول ہوا ایسے قوم کے حق مین جو پتھرون سے استنجار کے پیچھے پانی ڈالتے تھے - ف - امام مصنف کی یہ مراد نہین
کہ خالی پانی سے دھونا افضل ہے بلکہ مراد یہ کہ ڈھیلون کے پیچھے پانی سے دھونا افضل ہے پس حاصل یہ ہوا کہ ڈھیلون و پانی کے درمیان
جمع کرنا افضل ہے چنانچہ دلیل سے واضح ہے - م - پھر اس حدیث کو بزار رح نے روایت کیا ولیکن ضعیف ہے اور دلیل لائق روایت ابن ماجہ
ہے کہ جب یہ آیت اُتری تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے گروہ انصار تم پر اللہ تعالی نے طہور مین مدح فرمائی ہے تو تمہارا کیا طہور ہے
اُنھون نے کہا کہ ہم نماز کے لیے وضوء کرتے اور جنابت سے غسل کرتے اور پانی سے استنجار کرتے ہین فرمایا کہ وہ یہی بات ہے سو تم اُسکو
مضبوطی سے پکڑے رہو - اسکی اسناد حسن ہے اگرچہ اسکے ایک راوی عتبہ بن ابی حکیم مین گفتگو ہے چنانچہ نسائی رح نے اُسکو ضعیف کہا اور
ابن معین سے دو روایتین ہین ولیکن ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے اور ابن عدی نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ اسمین کچھ مضائقہ نہین
اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کر کے صحیح کہا ہے - حاصل یہ ہوا کہ ڈھیلون و پانی کا جمع کرنا سب سے افضل پھر خالی پانی پھر ڈھیلے
وغیرہ - الفتح - طحاوی رح نے استدلال کیا بقولہ تعالی ویحب المتطہرین - یعنی اللہ تعالی محبوب رکھتا ہے خوب ستھرنے والون کو یعنی پانی
کے ساتھ استنجاء - چنانچہ حضرت علی و عطاء و ابو العالیہ سے یہ تفسیر مروی ہے ع - ثم ہو ادب - پھر پانی سے استنجاء کرنا ادب ہے - ف -
بعد پتھرون سے پاک ہونے کے کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین بار پانی سے دھوتے
تھے رواہ ابن ماجہ اور ام المومنین سے مروی ہے کہ تم لوگ اے عورتو اپنے شوہرون کو کہو کہ پیخانہ و پیشاب کے اثر کو پانی کے ساتھ
دھو ڈالین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کیا کرتے تھے - رواہ احمد والترمذی وصححہ - وقيل سنة في زماننا - اور کہا گیا کہ ہمارے
زمانہ مین پانی سے استنجار سنت ہے - ف - حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ تم سے پہلے لوگ تو ایک طرح کی مینگنیان ڈالتے تھے
اور تم پتلا پھرتے ہو پس پتھرون کے پیچھے پانی سے استنجار کر لیا کرو - رواہ البیہقی فی السنن - اور اسی کے مانند حسن بصری سے مروی
ہے - ف - اور کہا گیا کہ پانی سے استنجار علی الاطلاق ہمیشہ سے سنت ہے اور یہی صحیح اور اسی پر فتوی ہے - السراج - اور حدیث انس و
عائشہ رضی اللہ عنہا جو مذکور ہو چکین اُنسے افادہ ہوتا ہے کہ پانی سے استنجار ہر زمانہ مین سنت موکدہ کیونکہ دونون حدیثون سے مواظبت
ثابت ہوتی ہے - پھر پانی سے جب ہی استنجار کریگا کہ ایسی جگہ پاوے جہان بدون بے پردگی کے استنجار کر سکے ورنہ صرف ڈھیلون سے
استنجار کرے - کما فی قاضیخان - اور اگر بے پردہ کھلے ستر استنجار کیا تو مشائخ نے کہا کہ وہ فاسق قرار پاویگا - الفتح - حتی کہ اُسکی گواہی
قبول نہوگی - م - اور اگر پیخانہ پھرنے یا جنابت سے نہانے کے لیے بضرورت بے پردہ ہوا تو اسکے فاسق ہو جانے مین ابن الشحنہ
نے بحث کی ہے - و محیط مین ہے کہ پانی کے استنجار مین بھی کوئی شمار لازمی نہین ہے - ويستعمل الماء الى ان يقع في غالب ظنه

انہ قد طہر ولا یقدر بالمرات الا اذا کان موسوساً فیقدر بالثلث فی حقہ وقیل بالسبع - اور پانی کو برابر استعمال کیے جاوے یہانتک کہ اُسکے غالب گمان مین آجاوے کہ اب وہ پاک ہوگیا اور باریون سے اُسکی تقدیر نہین کہ تین بار یا زیادہ ہو لیکن جبکہ کسی آدمی کو وسواس ہو تو اُسکے حق مین تین بار دھونا مقدر ہے اور کہا گیا کہ سات بار - ف - اور خلاصہ مین ہے کہ بعض نے پیشاب کے استنجے مین تین بار اور پیخانہ کے استنجار مین پانچ بار کی شرط کردی اور صحیح یہ کہ یہ اُسکی راے پر مفوض ہے وہ دھوئے جاوے یہانتک کہ اُسکے دل مین آجاوے کہ پاک ہوگیا - انتہی مترجما - اِسمین تردد ہے کہ وسواس ایک مرض ہے تو اِس جہت سے اُسکے لیے ایک تقدیر کردینا مناسب ہے اور تین بار معتدل ہے م - پھر اِس شرط کرنے کے معنی یہ ہین کہ سنت حاصل ہونے کے لیے یہ شرط ہے ورنہ یون تو اگر ایکبار بھی نہ دھووے تو عفو ہونے سے مضر نہین ہے - الفتح - مین کہتا ہون کہ نہین بلکہ طہارت کاملہ حاصل ہونے کے لیے یہ شرط ہے کیونکہ اُنکے نزدیک سقوط نماز کے باوجود دھونا واجب ہے جبکہ نجاست قدر درم ہو اور اگر کم ہو تو اگرچہ وجوب نہین لیکن پانی قلیل اِس سے نجس ہوجائیگا - پھر واضح ہو کہ پانی کے ساتھ استنجار خواہ ڈھیلون کے ساتھ جمع کرکے جو کہ افضل ہے یا فقط پانی سے کرے یہ حکم دونون صورتون کو شامل ہے - رہا یہ امر کہ خالی ڈھیلون سے اگرچہ جائز ہے اور پسینے وغیرہ کے حق مین طہارت شمار ہے پھر پانی کے حق مین متاخرین کا قول تو یہی کہ خالی ڈھیلون سے استنجار کرنے والا اگر قلیل پانی مین بیٹھ جاوے تو وہ نجس ہوجائیگا اور یہی مبسوط مین مذکور اور یہی صحیح ہے اور فقیہ ابوجعفر نے کہا کہ اگر کوئی کہے کہ نہین نجس ہوگا تو اسکی بھی وجہ ہے کما فی العینی - ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر کوئی استدلال کرے کہ ڈھیلون سے استنجا کرنے والے سے پانی قلیل نجس ہوجاتا ہے تو ڈھیلون سے طہارت ہی نہین حاصل ہوئی - جواب دیا جاوے کہ یہ ممنوع ہے کیونکہ شرع نے مسح کرنے ورگڑنے سے طہارت کا اعتبار کیا ہے جیسے دھونے سے اعتبار کیا اور زمین اگر نجس ہوکر خشک ہوجاوے پھر پانی پہونچے یا کپڑے پر منی خشک کو فرک کیا جاوے پھر پانی پہونچے ودیگر نظائر مین اُنہون نے نجاست کا اعتبار نہین کیا اور قیاس یہان بھی یہی کہ ڈھیلون سے استنجار مین طہارت کامل ہو اور نجاست پانی مین عود نہ کرے اِسمین کوئی جواب نہین سواے اِسکے کہ یہان اجماع ثابت ٹھہرے کہ پانی قلیل اِس سے نجس ہوجاتا ہے پھر اِن نظائر مین تو بہت متاخرین کے نزدیک مختار یہی کہ نجاست عود نہ کریگی تو اُنکے قول کا قیاس استنجار مین بھی یہی کہ نجاست عود نہ کرے تو لازم ہوگا کہ قلیل پانی بھی نجس نہو ولیکن مصرح اُسکے خلاف ہے اور جس دلیل سے ثبوت ہوتا ہے کہ شرع مین پتھر و اُسکے مانند سے طہارت معتبر ہے وہ روایت دارقطنی از ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ لید گوبر و ہڈی سے استنجاء نہ کیا جاوے اور فرمایا کہ یہ دونون پاک نہین کرتے ہین - قال اسنادہ صحیح تو معلوم ہوا کہ جس سے استنجار کی اجازت ہے وہ پاک کرتے ہین ورنہ اُنسے بھی جواز نہوتا الفتح - مین کہتا ہون کہ یہ نص سے مفہوم استدلال ہے اور اصول مین متقرر ہوا کہ نصوص مین مفہوم معتبر نہین ہے - پھر یہ مسلم کہ پتھرون سے طہارت شرع مین معتبر ہے لیکن یہ اعتبار کپڑے و پسینے وغیرہ کے حق مین ہے اور پانی مین چونکہ طہارت موکدہ ہے لہذا احتیاطاً اِسمین معتبر نہین ہے اور اِسی کو صحیح کہا گیا - پھر یہ سب اِس صورت مین کہ نجاست موضع خروج تک ہو - ولو جاوزت النجاستہ مخرجہا لم یجز الا الماء - اور اگر نجاست نے مخرج سے تجاوز کیا تو کچھ نہین جائز سواے پانی کے - ف - یعنی دھونا واجب ہے - وفی بعض النسخ الا المائع - اور بعض نسخون مین بجاے الماء کے المائع ہے - ف - یعنی کچھ نہین جائز سواے بہنے والی چیز کے جو پاک کرنے والی ہو مانند سرکہ وغیرہ کے - اِس سے معلوم ہوا کہ بدن کی نجاست بھی سواے پانی کے سرکہ وغیرہ مائعات سے پاک ہوجاتی ہے - وہذا یحقق اختلاف الروایتین فی تطہیر العضو بغیر الماء علی ما بینا - اور یہ لفظ مائع جو بعض نسخ مین ہے ثابت کرتا ہے کہ پانی کے سواے دوسری پاک کرنے والی چیز سے بدن کا عضو پاک ہوجانے یا نہونے مین دونون مختلف روایتین موجود ہین جیسا کہ ہمنے بیان کیا - ف - یعنی باب الانجاس کے شروع مین - رہی دلیل اِسکی کہ تجاوز مخرج کی صورت مین دھونا کیون واجب یعنی فرض ہے - تو اِسوجہ سے کہ استنجار برخلاف قیاس طہارت ہے - وہذا لان المسح غیر مزیل الا انہ اکتفی

فی موضع الاستنجاء فلا تیعداہ - اور یہ بات اسوجہ سے کہ مسح کرنا پوچھنا کچھ دور کرنے والا نجاست کا نہین یعنی قیاسی طور پر گر مقام استنجاء مین اسی مسح پر اکتفا کیا گیا ہی یعنی شرع مین اکتفا آیا ہی پس موضع استنجاء سے سواے کہین تعدی نہو گا - ف - کیونکہ خلاف قیاس و ضروری حکم تو اپنی حد تک رہتا ہی - پس جب مقام استنجاء سے متجاوز ہو تو وہان اصلی حکم پانی کا عود کریگا - ثم یعتبر المقدار المانع ورار موضع الاستنجاء عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف لسقوط اعتبار ذلک الموضع وعند محمد رح مع موضع الاستنجاء اعتبار السائر المواضع - پھر مقدار جو مانع نماز ہی وہ ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کے نزدیک موضع استنجاء کی نجاست سے علاوہ ایک درم سے زائد ہو تو معتبر ہی کیونکہ موضع استنجاء کا اعتبار تو ساقط ہی اور امام محمد رح کے نزدیک مع مقام استنجاء کے ملکر اگر درم سے زائد ہو تو مانع ہی برقیاس دیگر مواضع کے - ف - یعنی دیگر مواضع مین بقدر درم کے عفو ہی پس جب اس سے زائد ہو تو مانع ہی یون ہی جب موضع استنجاء مین ہو تو چاہیے کہ قدر درم عفو ہو اور زائد ہو تو مانع ہو - ع - اجماع ہی کہ اگر موضع راہ سے علاوہ قدر درم سے زائد ہو تو پانی سے اُسکا دھونا فرض ہی اور پتھر و ڈھیلے کافی نہین ہین - جیسے پیشاب زائد - اگر راہ پیخانہ یا پیشاب سے علاوہ درم سے کم ہو یا قدر درم ہو لیکن جب اِسکے ساتھ مخرج کی نجاست بھی ملائی جاوے تو قدر درم سے زائد ہوتی ہی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک پتھرون و اُسکے مانند سے پاک کرنا جائز ہی اور مکروہ نہین الذخیرہ - اور یہی صحیح ہی - الزاد ہ - مین کہتا ہون کہ اِسمین سہو ہی اور صحیح یہ کہ علاوہ مخرج کے درم سے کم ہی اور مخرج کی نجاست ملاکر درم سے زائد ہی تو پتھرون سے استنجاء جائز اور مکروہ نہین اور اگر مع مخرج ملکر زائد ہو تو جائز لیکن مکروہ ہی کیونکہ مکرر گذرا کہ قدر درم کو دھونا واجب ہی - لہذا عینی رحمہ اللہ نے ذخیرہ سے یون نقل کیا کہ جو نجاست موضع راہ مقعد سے تجاوز کر گئی وقدر درم سے زائد ہی تو بالاجماع دھوئی جاوے اور پتھر کافی نہین اور یون ہی جو سوراخ ذائرہ کے اطراف مین قدر درم سے زائد ہو تو بالاجماع دھوئی جاوے - اور اگر قدر درم سے زاید نجاست مع راہ پیخانہ یا پیشاب کے ملکر ہو تو شیخین کے نزدیک پتھر جائز اور امام محمد کے نزدیک نہین بلکہ صرف پانی جائز ہی - ع - اور قول امام محمد احوط ہی - الاختیار ہ - واضح ہو کہ قدر درم نجاست غلیظہ عفو ہونے کا مسئلہ جو گذرا اُسکی اصل یہی مقام استنجاء تھا کہ اُسکی نجاست کا اندازہ ایک درم رکھا گیا ہی اب یہ مسئلہ پیش آیا کہ اگر مقام مقعد کی راہ پر بدون تجاوز کے ایک درم سے زیادہ نجاست ہو تو شرح طحاوی مین مذکور ہی کہ اِسمین اختلاف ہی - بعض ائمہ نے کہا کہ پتھرون سے مسح کرکے پاک کر دیا تو جائز ہی - طحاوی نے کہا کہ یہی اصح ہی اور یہی فقیہ ابو اللیث نے لیا ہی - المحیط - اور یہی مختار ہی السراجیہ - یہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہی - الفتح - اگر کسی کی مقعد بڑی ہو کہ اُسپر قدر درم سے زائد نجاست ہو حالانکہ تجاوز نہین کیا تو اختلاف ہی اور طحاوی و ابو شجاع سے روایت ہی کہ پتھرون سے استنجاء جائز ہی اور یہی اشبہ بقول شیخین ہی اور ہم اِسی کو لیتے ہین کذا فی التبیین - اگر ذائرہ کے سوراخ سے متجاوز کسی طرف نجاست قدر درم سے کم ہو اور دوسری جگہ پر قدر درم سے کم ہو لیکن جمع کیجاوے تو درم سے زائد ہو تو وہ جمع کیجائیگی - الخلاصہ - اور یہی صحیح ہی - التجنیس - یہ مسئلہ دلیل ہی کہ مقعد سے متجاوز بھی جمع کیجاوے لیکن رہی یہ صورت کہ ذائرہ سے متجاوز نہین اور مقعد سے متجاوز نہین ولیکن ملاکر درم سے زائد ہی تو اظہر یہ کہ استنجاء پتھرون سے کافی ہی - م - مستحاضہ پر ہر نماز کے وقت استنجاء واجب نہین اگر اِسنے پیشاب یا پاخانہ نہ پھرا ہو - السراجیہ - مرد مریض جسکی باندی یا بی بی نہین اور اُسکا بیٹا یا بھائی ہی یعنی جس سے جماع حلال ہو وہ نہین ہی اور مریض کو خود وضوء کرنے کی طاقت نہین تو بیٹا یا بھائی وضوء کرا دے سواے استنجاء کے کہ اُسکو مریض کی شرمگاہ چھونا روا نہین ہی اور استنجاء ساقط ہو گیا - المحیط - اور عورت مریضہ کا جب شوہر نہو اور وضوء سے عاجز ہوئی اور اُسکی دختر یا بہن ہی تو اُسکو وضوء کرا دے اور مریضہ سے استنجاء ساقط ہو گیا - قاضیخان - رہا بیان استنجاء کے مکروہات و مستحبات کا تو امام مصنف رح نے مکروہات مین سے صرف ہڈی و لید و گوبر و طعام و یمین کا ذکر فرمایا ہی - ولا یستنجی بعظم ولا بروث - اور نہ استنجاء کرے ہڈی سے اور نہ روث سے - ف - کہا گیا کہ تحریمی مکروہ ہی - لان النبی علیہ السلام نہی عن ذلک

کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث سلمان رضہ میں ہے اور منع فرمایا کہ استنجا کرے
بیچ یا ہڈی سے۔ رواہ الجماعۃ الا البخاری۔ اور حدیث ابن مسعود میں ہے کہ تم لوگ روث و عظم سے استنجا نہ کرو کہ وہ تمہارے
بھائیون جن کا زاد ہے۔ کذا فی صحیح مسلم۔ یعنی لید گوبر تو جنون کے جانورون کے لیے اور ہڈی خود انکے لیے ہے۔ ولو فعل یجزیہ
لحصول المقصود۔ اور اگر ان چیزون سے استنجا کر لیا باوجود ممانعت کے تو استنجا ہو جائیگا بوجہ مقصود حاصل ہونے کے
ف۔ یعنی بوجہ صفائی و انقطاع ہو جانے کے۔ اور یہی مالک رح کا قول ہے ع۔ ولیکن مکروہ ہے اگرچہ کافی ہو گیا۔ ف۔ ولیکن سنت
ٹھیک ادا نہوئی ع۔ ومعنی النہی فی الروث النجاستہ وفی العظم کونہ زاد الجن۔ اور روث مین ممانعت کی وجہ اسکی نجاست
ہے اور ہڈی مین یہ کہ ہڈی زاد الجن ہے۔ ف۔ بلکہ حدیث بخاری و مسلم مین دونون زاد الجن ہین چنانچہ گذر ا م۔ یہان سے کوئی
استدلال کرے کہ روث پاک ہے مانند قول مالک کے کیونکہ نجس ہوتا تو طعام جن نہوتا کیونکہ شریعت عامہ دونون قسم جن و انسان
کے حق مین مختلف نہین ہے۔ جواب یہ کہ دلیل پائی گئی اور وہ حدیث ابن مسعود رضہ جو سابق مین گذری جسمین فرمایا کہ یہ رجس یعنی
پلید ہے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ سوال و جواب دونون خلاف تحقیق ہین سوال مین تو یہ عیب کہ روث خود جن کا طعام نہین بلکہ
انکے جانورون کا صحیح ہے اور پھر بھی دوسری حدیث مین ثبوت ہے کہ جب جنون نے آپ سے اپنا زاد مانگا تو آپ نے دعا کر کے
فرمایا کہ جب تم ہڈیون پر گذرو تو تم کو ہڈی کے نزدیک رزق ملے۔ پس اس سے ثابت ہے کہ خود ہڈی انکا رزق نہین ہے اور نہ روث
لو انکے جانور کھاتے ہین اور یہ تو ظاہر ہے ورنہ کوئی ہڈی و روث نظر نہ آتی بلکہ ہڈی کے نزدیک ایک معنوی چیز انکے واسطے
رزق ہوتی ہے اور مانند ذات جن کے وہ بھی ہماری نظر سے مخفی ہے۔ اسقدر تنبیہ کافی ہے اور زیادہ کلام کی یہان گنجایش نہین ہے
اور جواب مین یہ کلام ہے کہ رجس کا لفظ ایسے معنی مین آتا ہے جس سے نفرت و گھن ہو اگرچہ وہ حقیقۃ نجس نہو حتی کہ انصاب و ازلام کو
رجس فرمایا گیا ہے حالانکہ حقیقی نجاست ظاہر نہین ہے پس یہ اسکی نجاست حقیقی پر دلیل نہین ہو سکتی کیا تم نہین دیکھتے ہو
کہ امام محمد رح ماکول اللحم کی لید گوبر مینگنی کو پاک کہتے ہین فافہم۔ اور استنجا نہین کریگا نجس چیزون سے۔ یون ہی
جس پتھر سے ایک مرتبہ اسنے یا غیر نے استنجا کیا پھر اس سے استنجا نہ کرے لیکن اگر اس پتھر کا کوئی رخ دیگر ہو جس سے استنجا
نہین کیا گیا تو اس رخ سے بلا کراہت جائز ہے۔ ولا بالطعام۔ اور استنجا نہ کرے طعام سے۔ ف۔ یعنی اناج و روٹی وغیرہ سے
لانہ اضاعۃ و اسراف۔ کیونکہ یہ برباد کرنا و اسراف ہے۔ ف۔ یہ دونون باتین حرام ہین ع۔ تو مکروہ تحریمی ثبوت ہوا م۔
اور بیاہانت بھی ہے حتی کہ جب روٹی پر ملحہ رکھنا لقہار کے نزدیک مکروہ ہے تو یہ بدرجہ اولی مکروہ ہے۔ ع۔ لیکن اس دلیل سے
کراہت تنزیہی ثبوت ہوئی لہذا امام مصنف رح نے نہین لیا۔ اور اضاعت و اسراف کی وجہ بیان فرمائی اور افادہ فرمایا کہ ہر چیز
طعام ہو خواہ انسان یا جانور کا اور جسمین بربادی لازم آوے یا اسراف ہو اس سے استنجا مکروہ ہے م۔ پس مکروہ ہے استنجا کرنا
گوشت سے اور آبگینہ و مٹی کے برتن و درختون کی پتیان و بالیون سے التبیین۔ اور جانورون کے چارہ سے مو۔ اور پختہ اینٹ
و کوئلہ سے و ایسی چیز سے جسکی قیمت ہو یا حرمت ہو جیسے دیباج کا کپڑا۔ المبسوط ع۔ اور کاغذ سے اگرچہ بغیر لکھا ہو المضمرات۔ اور
نظم مین ہے کہ پانی سے استنجا کرے نہ پاوے تو پتھر سے نہ پاوے تو تین مٹھی خاک سے اور انکے سوا سے روئی و اسکے مانند سے
استنجا نہ کرے اور امام رح کے نزدیک کٹری کے ٹکڑے سے جائز اور دو روایتون مین سے اظہر روایت پر سونے و چاندی
جائز جیسے دیباج کے ٹکڑے سے جائز ہے ع یعنی جائز مگر مکروہ ہے م۔ ولا بیمینہ۔ اور نہ استنجا کرے اپنے داہنے ہاتھ سے
لان النبی علیہ السلام نہی عن الاستنجاء بالیمین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داہنے ہاتھ کے ساتھ استنجا کرنے
سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ مین مرفوع ہے کہ جب تم مین کوئی پیشاب کرے تو اپنے ذکر کو داہنے
ہاتھ سے نہ چھووے اور جب پاخانہ پھرے تو داہنے سے استنجا نہ کرے اور جب پانی پیے تو ایک سانس مین نہ پیے رواہ البخاری

وسلم والجماعہ۔ اور حدیث سلمان رض مین بھی ممانعت گذری یہ تو خاص کر پیخانہ و پیشاب مین ممانعت ہے اور حدیث عثمان رض مین
ہے کہ اور نہ مین نے کبھی اپنا ذکر اپنے داہنے ہاتھ سے چھوا جب سے مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کی ہے۔ اگر
کسی کا بایان ہاتھ شل ہو یعنی عذر ہو اور بائین سے استنجا کرنے کی قدرت نہو پس اگر اُسکو ایسا آدمی نہ ملے جو پانی ڈالے یعنی
بدون بے پردگی کے تو وہ استنجا نہ کرے اور اگر جاری پانی مل جاوے تو داہنے ہاتھ سے استنجا کر لے۔ الخلاصہ۔ اور بوقت
بغیر کراہت جائز ہے۔ السراج۔ پیخانہ و پیشاب کی حالت مین قبلہ کی طرف مُنہ کرنا یا پیٹھ کرنا مکروہ ہے۔ الوقایہ۔ خواہ بنے ہوئے مکان
مین ہو یا میدان مین ہمارے نزدیک برابر ہے۔ شرح الوقایہ۔ اور امام احمد رح کے نزدیک بھی یہی حکم ہے سوا اس صورت کے کہ
بنے مکان مین پیٹھ کرنا جائز ہے بدلیل حدیث ابن عمر رض کہ مین ام المومنین حفصہ کے کوٹھے پر چڑھا تو مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کو قبلہ کی طرف پیٹھ کیے اور شام کی طرف مُنہ کیے ہوے دو اینٹون پر پیخانہ پھرتے دیکھا۔ کما فی الصحیح۔ اور امام شافعی رح کے
نزدیک بنے ہوے پیخانہ مین پیٹھ کرنا اور مُنہ کرنا دونون جائز ہے اسی حدیث سے اور ہماری دلیل یہ کہ حدیث سلمان رض مین گذرا
کہ پیخانہ و پیشاب مین قبلہ کی طرف رخ نہ کرے۔ کما فی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور حدیث نسائی و ترمذی وغیرہ متعدد طرق و اسانید صحیحہ
سے کہ غائط و بول مین قبلہ کی طرف نہ مُنہ کرو اور نہ پیٹھ کرو لیکن مشرق کو پھرو یا مغرب کو۔ چونکہ مدینہ منورہ سے جنوب کو کعبہ
پڑتا ہے لہذا مشرق یا مغرب کا حکم دیا اور ہمارے یہان شمال یا جنوب کو پھریگا۔ اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت
ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ جو اِس حدیث کے راوی ہین فرماتے ہین کہ ہم ملک شام کو گئے تو وہان بنے پیخانہ قبلہ رخ
بنے ہوے پائے پس ہم اُنپر مڑ کر بیٹھتے اور اللہ تعالی سے استغفار کرتے تھے۔ پس معلوم ہوا کہ ہماری دلیل ایک حکم قولی ہے اور
حضرت ابو ایوب رض کا عمل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اُسی پر رہا اور دیگر ائمہ کی دلیل ایک فعل ہے اور زبانی اجازت کچھ نہین
اور یہ بھی بیان نہین کہ آپ کا اِسطرح بیٹھنا بلا عذر تھا کیونکہ شاید کسی عذر سے ہو اور عذر کی حالت مستثنی ہوتی ہے چنانچہ ہمارے نزدیک
بھی اگر بھول کر قبلہ رخ بیٹھ گیا تو مستحب ہے کہ مُڑ جاوے اگر ممکن ہو۔ کما فی التبیین۔ اور اگر ممکن نہو تو مضائقہ نہین ہے۔ ت۔ پس ہمارا
مذہب احوط و ارجح ہے۔ م۔ عورت کو مکروہ ہے کہ بچہ کو پیخانہ پھرانے یا پیشاب کرانے کو قبلہ کی رخ لیکر بٹھاوے۔ السراج۔ انگوٹھی
جسپر اللہ تعالی کا نام یا کچھ قرآن ہو پائخانہ مین ساتھ لیجانا مکروہ ہے۔ مع سراج۔ اور بحر الرائق مین ہے کہ آب ساکن مین پیخانہ یا پیشاب
کرنا مکروہ تحریمی و آب جاری مین تنزیہی ہے۔ د۔ مکروہ ہے پیخانہ و پیشاب پانی مین خواہ جاری ہو یا ٹھہرا ہو اور نیز کنارے نہر کے
و کنوئین و حوض و چشمہ کے اور پھلدار درخت کے نیچے و کھیتی مین اور ایسے سایہ مین جسمین لوگ بیٹھنے کا نفع اٹھاتے ہین اور مکروہ
ہے پہلو مین مسجدون کے اور مصلای عید کے اور مقابر مین اور چارپاؤن کے درمیان مین اور مسلمانون کی راہ مین اور مکروہ ہے
کہ نیچی زمین پر بیٹھکر اوپر کو پیشاب کرے یا چوہے کے بل مین یا سانپ کی بانبی مین یا کسی سوراخ مین پیشاب کرے اور مکروہ ہے
کہ کھڑے ہوے یا لیٹے ہوے یا بغیر عذر کے ننگے ہو کر پیشاب کرے اور اگر بعذر ہو تو مضائقہ نہین۔ السراج یعنی جبکہ لوگون مین سے
کسی کی نظر کے روبرو نہو۔ م۔ مکروہ ہے کہ جہان پیشاب کرے وہین وضو یا غسل کرے۔ السراج۔ اور مستحب ہے کہ نمازی کپڑون
کے سواے دوسرے کپڑون مین پائخانہ جاوے اگر ہون ورنہ کپڑون کی حفاظت رکھے اور سر ڈھنکے جاوے۔ السراج۔ اور
داخل ہونے وقت کہے اللهم انی اعوذ بک من الخبث والخبائث۔ اور بایان پاؤن پہلے بڑھاوے اور نکلتے وقت داہنا بڑھاوے
التبیین۔ اور دونون پاؤن مین فاصلہ وسیع دے اور بائین طرف زور دے اور باتین نہ کرے اور نہ اللہ تعالی کا ذکر کرے اور
نہ کسی چھینکنے والے کو یرحمک اللہ کہے اور نہ سلام کا جواب دے اور نہ اذان کا جواب کہے اور اگر خود چھینکے تو دل مین الحمد للہ
کہے زبان نہ ہلاوے اور بغیر حاجت کے اپنی شرمگاہ کو نہ دیکھے اور نہ جو نکلتا ہے اُسپر نگاہ کرے اور نہ تھوکے اور نہ ناک جھاڑے
اور نہ کھنکھارے اور نہ ادھر اُدھر تاکے اور نہ اپنے بدن سے کھیل کرے اور نہ آسمان کو نظر اٹھاوے اور حتی الوسع دیر تک

بیخانہ پیشاب میں تھوکنے کی عادت نہ کرے - السراج - اور جب نکلے تو کہے الحمد للہ الذی اخرج عنی مایؤذینی وابقی ماینفعنی - یہ دعا حدیث
میں وارد ہے - م - بیخانہ سے نکل کر مٹی سے ہاتھ مانجنا حدیث میں مروی ہے کذا فی التجنیس اور یہ صحیح و مستحب ہے - م - نہر کنارے استنجا
کرنا مشائخ بخاری کے نزدیک جائز و مشائخ عراق کے نزدیک نہیں - اور اگر اُسکی کانچ نکل آئی اور اُسنے دھوئی تو کپڑے سے
پوچھکر کھڑا ہو - سع - اگر روزہ دار ہو تو ضرور ہے - م - یہاں تک کتاب طہارات ختم ہوئی اب کتاب الصلوۃ شروع ہوتی ہے -

کتاب الصلوۃ

طہارات شرط نماز ہیں جنکا پہلے موجود ہونا چاہیے لہٰذا اُنکو مقدم بیان کرکے اصلی مقصود و مراد اعلیٰ یعنی نماز کو شروع کیا - اور لغت
میں صلوۃ بمعنی دعا ہے اور رسم الخط قرآنی میں صلوۃ بواو ہے اور باقی کتابوں میں صلاۃ و زکاۃ بالف چاہیے بحرج بہ الرازی
عینی رح نے کہا کہ نماز شرعی کو صلاۃ اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ شامل دعا ہے اور جمہور اہل لغت نے اسی کو صحیح کہا - اور نماز کا ثبوت
بقرآن و حدیث و اجماع ہے - قرآن تو قولہ تعالیٰ - ان الصلوۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا - یعنی نماز تو مومنوں پر فرض موقت
ہو چکی ہے - اقول اشارت ہے کہ لوح محفوظ و ام الکتاب میں اللہ تعالیٰ نے مومنوں کے واسطے یہ معراج موقت کردی اور آیات
بکثرت ہیں - م - اور حدیث میں ہے کہ بنیاد اسلام پانچ باتوں پر ہے گواہی دینا کہ لا الہ الا اللہ اور نماز قائم کرنا اور زکوۃ دینا اور رمضان
کے روزے رکھنا اور حج خانہ کعبہ ادا کرنا جسکو استطاعت راہ میسر آوے - رواہ البخاری و مسلم - اور اجماع ظاہر ہے کہ زمانہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے ابتک کسی نے امت میں سے انکار نہیں کیا - مع - نماز فریضہ محکمہ ہے اُسکو ترک کرنے کی گنجایش نہیں الخلاصۃ
یہ ہر شخص پر فرض ہے جبکہ بالغ عاقل ہو - ت - یعنی بعد اسلام لانے کے نماز ہر بالغ عاقل پر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو - اگر کہا جائے
کہ بلوغ کی قید نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ دس برس کا لڑکا ہو تو نماز پر مارو جیساکہ ابو داؤد و ترمذی نے سبرہ بن معبد جہنی رضی اللہ عنہ
اور ابو داؤد نے عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کی - جواب اسواسطے کہ نیکی کی عادت پڑے اور خراب عادت پیدا
نہو جاوے جیساکہ اختیار شرح المختار میں ہے اور دیگر دلائل قطعیہ سے ثبوت ہوا کہ بلوغ شرط ہے اور اسمیں خلاف نہیں - اور جامع
الرموز میں زاہدی سے نقل کیا کہ جیسے نماز پر مارا جاوے ویسے ہی روزے پر بھی اور یہی صحیح ہے - میں کہتا ہوں کہ طفل کی قوت و طاقت
کو برداشت کی نظر سے دیکھا جاوے اور اصل مقصود تو وہ ہے جو اختیار میں ہے - م - اور جو کوئی نماز سے منکر ہو وہ کافر ہے - الخلاصۃ - ت
اور جو شخص نماز کے فرض ہونے کا معتقد ہو ولیکن نفس کی سستی وغیرہ سے عمداً نہیں پڑھتا تو وہ فاسق ہے - ت - وہ قتل نہیں کیا
جائیگا بلکہ قید کیا جاوے یہانتک کہ توبہ کرے - شرح المجمع لابن الملک - ت - اگر فرضیت کا منکر ہو کر مرتد ہوا تو قتل کیا جائیگا - یعنی جبکہ
پہلے مسلمان ہوا ہو خواہ صریح اقرار سے یا نماز پڑھنے وغیرہ سے اُسپر مسلمان ہونے کا حکم ہوا ہو - م - اگر کسی کافر نے نماز پڑھی وقت کے
اندر جماعت کے ساتھ مقتدی ہو کر اُسکو تمام کرلیا تو اُسکے مسلمان ہو جانے کا حکم دیا جائیگا اگرچہ اُسنے زبان سے اقرار پہلے
ظاہر نہ کیا ہو اور اگر چاروں شرطوں میں سے کوئی نہو یعنی وقت نہو یا جماعت نہو یا مقتدی نہوا بلکہ امام ہوا یا تھوڑی پڑھکر توڑدی تو
اُسکے اسلام کا حکم نہوگا اور اگر وقت میں اذان دی یا تلاوت کا سجدہ کیا یا سوائم کی زکاۃ دی تو بھی مسلمان ہونے کا حکم ہوا اور دیگر
عبادات میں نہیں ہے - م و - بعد حکم اسلام کے اگر مرتد ہو تو قتل ہوگا - اور واضح ہو کہ جب بندہ ایمان لایا تو اُسنے جانا اور مانا کہ نماز بھی
فرض ہے مع دیگر ارکان کے - پس یہی اصلی فرضیت ہے پس ہر مومن پر نماز فرض ہے اگرچہ اُسکو وقت نہ ملے مثلاً طلوع آفتاب پر مسلمان ہوا
اور اُسنے تمام عمر ادائے عبادات پر عزم مصمم کیا تو یہ فعل اُسکے واسطے ثواب ہے پھر جب ظہر کا وقت آیا تو آج کی ظہر بشرائط ادا کرے اور
اگر ظہر سے پہلے مرگیا تو ثواب عزم ندکور تمام عمر کا اُسکے واسطے حاصل ہے اور دام وہ ظہر کا کچھ گناہ نہیں ہے یہی تحقیق ہے - م - پھر ہر روز
ہر وقت کی نماز واجب ہونے کا سبب اسکا وقت ہے اور اول وقت شروع ہونے سے وسعت ہے اور آخری وقت حتمی وجوب کا ہے

و النسائی - اور وجہ یہ کہ ایمان تو دلی توحید و تصدیق ہی اور زبانی اظہار و اقرار اسواسطے کہ مومنین اُسکے ساتھ حسن سلوک کرین اور کافر نہ جانین اور نہ اُسپر جہاد کرین بلکہ اُسکے ساتھ نکاح بیاہ کرین اور بھائی جانین حتی کہ اگر کسی کے دل مین یہ تصدیق ہو اور ظاہر مین اُسنے کافرون کے خوف وغیرہ سے اظہار اقرار نہ کیا تو وہ بالاجماع اللہ تعالی کے نزدیک مومن ہی صرف اختلاف اس صورت مین کہ بے وجہ بلاخوف اُسنے اظہار نہ کیا ہو - اور جس نے زبانی اظہار اقرار کیا مگر دل مین کچھ یقین نہین تو وہ منافق ہی اور اُسکی صورت اور کافر مشرک کی صورت و حالت مین صرف نماز کا فرق ہی کہ منافق ظاہر مین نماز بھی پڑھتا ہی اور جب اُسنے نماز بھی چھوڑی تو اب کچھ فرق نہ رہا اور اسی طرح اگر مومن صادق بھی ہو اور اُسنے نماز چھوڑی تو ظاہری صورت مین اُس سے بھی کافر سے فرق نہین کیونکہ دلی یقین تو اللہ تعالی ہی کو معلوم ہی پس مقصود یہ ہوا کہ ایمان و کفر کے درمیان فرق کرنا نماز سے ہی اور جب یہ نہین تو کچھ فرق نہین رہا - اس سے یہ لازم نہین کہ باطن مین بھی وہ کافر ہو بلکہ اگر وہ منافق تھا تو باطن مین بھی کافر ہی اور اگر مومن صادق تھا تو باطن مین ایمان ہی لیکن ظاہر مین فاسق ہی - ہان یہ بات ضرور ہی کہ جس شخص نے عمداً بے وجہ نماز چھوڑی تو اُسکے نور تصدیق پر تاریکی چھائی ہی اور حدیث مین ہی کہ جب بندہ نے گناہ کیا اور توبہ نہین کی تو اُسکے دل پر سیاہ نقطہ پیدا ہوتا ہی اور برابر گناہون سے جبکہ توبہ نہوئی بڑھتا جاتا ہی یہان تک نوبت پہونچتی ہی کہ سارا دل چھا لیتا ہی پھر اسمین نیکی نہین سماتی ہی یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ مین ہی - اور ترک نماز کا گناہ عظیم ہی کیونکہ نماز وہ چیز ہی کہ وہ دوسرے گناہون کو میٹ دیتی ہی چنانچہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح بخاری و مسلم وغیرہ مین ہی کہ ایک نے آکر عرض کیا کہ مین نے ایسا گناہ کیا کہ اُسکی سزا حد ہی پس آپ مجھپر وہ قائم کر دین پھر اُسنے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جماعت مین نماز پڑھی پھر بعد فراغت کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی سزا کے واسطے عرض کیا یعنی تاکہ دنیا مین سزا پاکر جان جاوے تو جاوے ولیکن عاقبت مین بچ جاوے پس اُسنے عرض کیا کہ مجھپر قرآن پاک کے موافق جو سزا ہو قائم کر دیجیے آپ نے فرمایا کہ کیا تو نے ہمارے ساتھ نماز نہین پڑھی ہی اُسنے عرض کیا کہ جی ہان مین نے پڑھ لی - تو فرمایا کہ پھر تو جا اور اللہ تعالی نے تجھے بخشدیا تیرا گناہ یا فرمایا کہ تیری حد اور اسی کے مانند ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے صحیح مسلم مین روایت ہی اور ایک حدیث مین ہی کہ آپ نے آیت پڑھی - ان الحسنات یذھبن السیآت - یعنی نیکیان دور کرتی ہین گناہون کو - اور حدیث مین ہی کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنھم نے پوچھا کہ یہ فضل خاص اُسی شخص کے لیے ہی یا عام ہی آپ نے فرمایا کہ میری تمام امت کے واسطے ہی - یہ بھی صحاح کی حدیث ہی اور ابو ہریرہ رضہ کی حدیث صحیحین وغیرہ مین پانچون نمازون سے گناہون کے دھل جانے کی مثال بھری نہر مین پانچ وقت نہانے سے میل کچیل دھل جانے سے دی ہی - اور صحیح مسلم مین ابو ہریرہ رضہ سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچون نمازین اور جمعہ سے جمعہ تک اور رمضان سے دوسرے رمضان تک اپنے درمیان کے واسطے کفارات ہین جب کبائر کا ارتکاب نہو - رواہ مسلم والترمذی - یعنی مثلاً فجر کی نماز پڑھی پھر ظہر کی نماز پڑھی تو درمیان کی اوقات اور گناہ سب کا کفارہ ہو گیا اسی طرح ظہر کے بعد جو خطائین بشریت سے صادر ہوئین عصر پڑھنے سے معاف ہوئین اسی طرح ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک وغیرہ ولیکن شرط یہ کہ ارتکاب کبائر نہو - اور کبائر مین اختلاف ہی اور شرک کے کبیرہ ہونے مین کچھ خلاف نہین ہی - واضح ہو کہ بعد ایمان کے سب سے اعلی عبادت نماز ہی اور ہر نماز کے واسطے فضائل کثیرہ ہین اور مین نے بہت مختصر جامع فضیلت بیان کر دی ہم - واضح ہو کہ ادائے نماز کا واجب ہونا ہمارے نزدیک آخر وقت سے متعلق ہی یعنی جب کہ اسی قدر وقت رہجاوے کہ اسمین فریضہ ادا ہو جاوے تو ادا واجب ہی یعنی تاخیر روا نہین ہی پھر اگر ایک شخص کو صرف اس قدر وقت ملا کہ تحریمہ باندھے تو ہمارے نزدیک ادا واجب ہو جائیگی لہذا ہندیہ مین ہی کہ آخر وقت بقدار تحریمہ کے ساتھ ہمارے نزدیک وجوب متعلق ہوتا ہی حتی کہ کافر اگر اسلام لایا اور طفل اگر بالغ ہوا اور مجنون کو اگر افاقہ ہوا اور حائضہ عورت اگر پاک ہوئی اور حالت یہ کہ صرف بقدر تحریمہ کے وقت باقی ہی تو ہمارے نزدیک اُسپر نماز واجب ہو جائیگی - المضمرات - یعنی

قضا کرے ۔ م ۔ اور اگر یہ عوارض آخر وقت مین پیدا ہون اور ہنوز اُسوقت کی نماز نہین پڑھی ہے تو بالاجماع اسوقت کا فریضہ اُسکے ذمہ سے ساقط ہوجائیگا منختار الفتاوی ۔ اگر یہ حالت ہو کہ اگر بچہ جنانیوالی دائی نماز مین مشغول ہوتی ہے تو بچہ مرجائیگا تو اُسکو روا ہے کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کردے اور بوجہ چورون وڈاکا مارنے والون کے ومانند اُنکے نماز کا وقت سے تاخیر کرنا روا ہے ما لخلاصہ ۔ مترجم کہتا ہے کہ مین نے کسی کتاب مین اُسکی تعلیل نہین دیکھی اور میرے نزدیک ظاہر اسمین یہ اصل ہے کہ غزوہ خندق مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم کی چار نمازین اپنی اوقات سے موخر ہوئین اور یہ ان کفار قریش کے ظالمانہ حملہ وخونریزی وغارت سے بچاؤ کرنے کو تھا تو یہ علت جہان متحقق ہو جواز تاخیر ہے جیسے جنانیوالی کی تاخیر بخوف موت الولد یا محافظ مال کی تاخیر بخوف رہزن ووزد ۔ فافہم واللہ تعالی اعلم ۔ پھر چونکہ وقت ہی نماز واجب ہونے کا سبب ہے تو اسکا جاننا بھی مقدم ہے لہذا امام مصنف رح نے فرمایا ۔

باب المواقیت

یہ باب مواقیت کے بیان مین ہے ۔ ف ۔ مواقیت جمع میقات کی اور وہ ایسی چیز جس سے حد مقرر کیجاوے خواہ زمانہ سے جیسے مواقیت نماز خواہ جگہ سے جیسے حج مین مواقیت احرام ۔ مع ۔ **اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثانی وہو المعترض فی الافق وآخر وقتہا مالم تطلع الشمس** ۔ شروع وقت فجر کا جب کہ دوسری فجر طلوع ہو اور دوسری فجر وہ کہ چوڑان مین افق مین پھیلے اور آخر وقت فجر کا جب تک کہ آفتاب طلوع نہ کرے ۔ ف ۔ اِس وقت مین کچھ اختلاف نہین ہے ۔ اور معراج مین نمازین فرض ہونے کے بعد یہی اول نماز ہے کیونکہ حضرت انس رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر شب معراج مین پچاس نمازین مفروض ہوئین پھر گھٹا کر پانچ تک کی گئین پھر ندا فرمائی گئی کہ اے محمد میرے یہان بات بدلتی نہین اور تیرے واسطے اِن پانچ کے عوض پچاس ہین ۔ رواہ احمد والنسائی والترمذی وقال حسن صحیح ۔ واضح ہو کہ فجر اول وہ ہے کہ طول مین دم گرگ کی طرح بلند ہوتی اور اُسکے پیچھے پھر تاریکی ہو کر سپیدی چوڑان مین پھیلتی ہے اِسی کو فجر ثانی فرمایا اور یہی بالاتفاق معتبر اور اِسی سے طلوع آفتاب تک نماز فجر کا وقت کامل ہے اور مراد طلوع آفتاب سے ایک جزو ہے حتی کہ اگر ایک جزو طلوع ہوا تو گویا آفتاب طلوع ہوا ۔ **لحدیث امامۃ جبرئیل علیہ السلام انہ ام رسول اللہ علیہ السلام فیہا فی الیوم الاول حین طلع الفجر وفی الیوم الثانی حین اسفر جدا وکادت الشمس تطلع ثم قال فی آخر الحدیث ما بین ہذین الوقتین وقت لک ولامتک** ۔ بدلیل حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھائی امام بنکر فجر مین اول روز تو جب ہی فجر طلوع ہوئی اور دوسرے روز جبکہ خوب سپیدی ہوگئی وآفتاب طلوع ہونے کے قریب ہوگیا پھر آخر حدیث مین کہا کہ ان دونون وقتون کے مابین وقت ہے آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے ۔ ف ۔ یعنی جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ ان دونون وقتون اول روز طلوع فجر سے لیکر دوسرے روز کے طلوع آفتاب کے درمیان نماز فجر کا وقت ہے اور امام مصنف رح نے تفسیر کردی یعنی یہ وقت آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے ہے پس یہ وہم نہوگا کہ شاید یہ وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے مخصوص ہے مگر امام مصنف رح نے ایسے طور پر بیان کیا کہ اُس سے وہم ہوتا ہے کہ یہ لفظ بھی حدیث مین ہے لہذا شارحین نے اعتراض کیا کہ حدیث مین یہ لفظ مروی نہین ہے م ۔ ابن عباس رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل نے خانہ کعبہ کے پاس میری امامت کی دو بار پس دونون بارمین سے اول بار مجھے ظہر پڑھائی ۔ جبکہ سایہ مثل شراک کے تھا پھر عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اُسکے برابر تھا پھر مغرب پڑھائی جب ہی آفتاب غروب ہوا اور روزہ دار نے روزہ کھولا پھر عشاء پڑھائی جب ہی کہ شفق غائب ہوئی پھر فجر پڑھائی جب ہی کہ فجر چمکی ہے اور روزہ رکھنے والے پر کھانا حرام ہوا اور

دوسری بار نماز پڑھائی ظہر کی جبکہ سایہ ہر چیز کا اُس چیز کے برابر تھا جیسے کل کے روز عصر کا وقت تھا پھر عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اُسکے دو چند کے برابر تھا پھر مغرب پڑھائی مانند وقت اول بار کے پھر عشاء پڑھائی جبکہ تہائی رات گئی پھر نماز فجر پڑھائی جبکہ زمین پر اسفار ہو گیا پھر جبرئیل نے متوجہ ہو کر کہا کہ اے محمد یہ آپ سے اگلے انبیاء کا وقت ہے اور وقت ان دونوں وقتوں کے بیچ میں ہے- رواہ ابو داؤد والترمذی- اور ترمذی نے کہا کہ ہذا حدیث حسن ع- ہذا حدیث حسن صحیح- ف- اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں- ف- اور ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں ع- اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا- اور حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے- اگر کہا جاوے کہ ایک راوی عبد الرحمن بن الحارث ہے جسکے حق میں امام احمد نے کہا کہ متروک الحدیث ہے اور نسائی و ابن معین و ابو حاتم نے کہا کہ لین الحدیث ہے- جواب یہ کہ ابن حبان و ابن سعد نے اُسکو ثقہ کہا ہے اور ترمذی و ابو داؤد وغیرہم ائمہ حدیث نے اس حدیث کو صحیح کہا- ابن عبد البر نے تمہید میں کہا کہ بعض لوگوں نے بلا وجہ اسمیں کلام کیا حالانکہ اُسکے سب راوی مشہور بعلم ہیں- اور اس حدیث کو عبد الرزاق نے دو طریقہ سے ابن عباس سے روایت کیا- مع- شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ گویا روایت عبد الرحمن کی مضبوطی دوسرے راوی کی متابعت سے دی اور وہ اچھی متابعت ہے- مف- اس بارہ میں ابو ہریرہ و جابر وغیرہ ایک جماعت صحابہ رضہ سے روایت ہے- مع- انمیں سے حدیث جابر رضی اللہ عنہ بھی حدیث مذکور کے معنی میں ہے اور اسمیں دوسرے روز کی فجر میں یوں ہے کہ پھر جبرئیل آئے صبح کو جب کہ خوب سپیدہ پھیل گیا پس کہا اے محمد کھڑے ہو کر نماز پڑھ لو پس صبح کی نماز پڑھی پھر کہا کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان میں کل وقت ہے- رواہ ابن حبان والحاکم واحمد واسحٰق- اور ترمذی نے کہا کہ مواقیت میں سب سے اصح یہ حدیث جابر رضہ ہے- مع- پھر اگلے انبیاء کا وقت جو حدیث ابن عباس میں ہے مراد یہ کہ جس نبی پر جو نماز اُنمیں سے فرض ہوئی اُسی وقت میں ہوئی ورنہ مجموعہ یہ نمازیں تو اسی امت کا خاصہ ہیں- مع- بلکہ میرے نزدیک تو یہ کلمہ صرف نماز صبح کے حق میں ہے اور وہ سب انبیاء پر تھی- م- اُن دونوں وقتوں کے بیچ میں ہے" یعنی اول و آخر سمیت کیونکہ اول و آخر تو خود ہی نماز پڑھی درمیانی کو شامل کر دیا- مع- اور عصر صرف دو مثل تک باعتبار وقت مستحب ہے- ورنہ مکروہ تو غروب تک ہے- **ولا معتبر بالفجر الکاذب وہو البیاض الذی یبدو طولا ثم یعقبہ الظلام لقولہ علیہ السلام لا یغرنکم اذان بلال ولا الفجر المستطیل وانما الفجر المستطیر فی الافق ای المنتشر فیہا** اور کچھ اعتبار نہیں صبح کاذب کا اور وہ ایسی سپیدی جو ظاہر ہوتی ہے دراز پھر اُسکے پیچھے تاریکی آجاتی ہے کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ تم کو دھوکا نہ دے اذان بلال رضہ کی اور نہ فجر مستطیل اور فجر تو وہی جو افق میں مستطیر ہوتی ہے یعنی اُسمیں منتشر ہوتی ہے ف- یہ حدیث کتاب الصوم میں صحیح مسلم و سنن ترمذی و نسائی میں ہے اور الفاظ کچھ بدلے ہوئے قریب ہیں اور حاصل یہ کہ سحری کھاتے رہو اذان بلال رضہ سے دھوکا نہ کھانا اور صحیح بخاری میں ہے کیونکہ وہ رات سے اذان دیتا ہے- ابو ہریرہ رضہ کی حدیث مرفوع ہے کہ جس نے صبح کی نماز پڑھی ہو وہ اللہ تعالیٰ کی ذمہ داری میں ہے الخ الترمذی وغیرہ- عمارہ بن رویبہ رضہ کی حدیث مرفوع ہے نہیں داخل ہو گا آگ میں کوئی جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور آفتاب غروب ہونے سے پہلے نماز پڑھی رواہ مسلم وغیرہ- مراد فجر و عصر ہے اور نماز فجر مشہود ملائکہ ہے قال تعالیٰ ان قرآن الفجر کان مشہودا- اور حدیث میں نماز عصر بھی مشہود ہے- واضح ہو کہ فجر تمام وقت کامل ہے اسمیں کوئی مکروہ جزو نہیں بخلاف عصر کے کہ بعد دو مثل مذکور کے مکروہ ہے اور بیان آویگا- م- **واول وقت الظہر اذا زالت الشمس** - اور اول وقت ظہر کا جب زوال ہو آفتاب کو- ف- یعنی ٹھیک دوپہر ہو کر مڑنا جھکے- **لامامۃ جبرئیل علیہ السلام فی الیوم الاول** - بدلیل امامت کرنے جبرئیل ؑ کے اول روز- ف- جو کہ اول وقت بیان کرنے کے واسطے تھی- **حین زالت الشمس** - جسدم آفتاب کا زوال ہوا- ف- تو معلوم ہوا کہ یہی اول وقت ہے- مبسوط میں ہے کہ اسمیں کچھ خلاف نہیں ہے مگر بعض سے منقول ہوا کہ اول وقت جب شروع ہوتا ہے کہ سایہ بقدر شراک

ہو جاوے۔ نووی رح نے نقل کیا کہ یہ اتفاق فقہاء کے خلاف قول ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس امامت جبرئیل
جو مذکور ہو چکی اسمین تو بقدر شراک خود مذکور ہے۔ جواب دیا گیا کہ وہ فراغت نماز کا وقت مذکور ہے۔ نووی رح نے کہا کہ نہین بلکہ
وہ مروال آفتاب شروع تھا اسوقت سایہ بقدر شراک تھا اور یہ مراد نہین کہ زوال سے اسقدر تاخیر کی کہ اتنا سایہ ہو گیا۔ مین
کہتا ہون کہ وجہ اس تاویل کی یہ ہے کہ دوسری روایت حدیث ابن عباس مین اور حدیث جابر و عمرو بن حزم و بریدہ و عبد اللہ بن عمرو
بن العاص و ابوہریرہ و ابوموسیٰ رضی اللہ عنہم جو صحاح و سنن مین ہین سب مین اول ظہر جب زوال آفتاب ہو مذکور ہے اور قولہ تعالیٰ
اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس یعنی بروقت زوال آفتاب تفسیر صحیح ہے۔ وآخر وقتہا عند ابی حنیفۃ اذا صار ظل کل شیء مثلیہ
سوی فیء الزوال۔ اور آخر وقت ظہر کا امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جبکہ سایہ ہر چیز کا اسکے دوچند برابر ہو جاوے سوا سے سایہ
زوال کے۔ ف۔ یعنی یہ آخری وقت ہے کہ جب یہ وقت پہونچا تو ظہر کا وقت خارج ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث مذکور مین تو سایہ ایک مثل لکھا ہے۔
جواب دیا گیا کہ ایک مثل تک وہان تھا یعنی خانہ کعبہ مین جو بعین خط استواء پر واقع ہے کہ وہان دوپہر کو کچھ سایہ نہین ہوتا اور شمالی ملکون مین ہوتا ہے جو زوال پر پڑتا ہے
تو ظاہر ہے کہ جب خانہ کعبہ کے وہان ایک مثل سایہ ہو سوا سے سایہ زوال کے تو جہان سایہ دوپہر کو قریب مثل کے تھا وہان اب دوچند
ہو گا لہذا حساب سے باہم وفاق ہو کوئی مخالفت حدیث سے نہین بلکہ یہ مطابق مفہوم حدیث ہے اور یہ انتہائے تقریر مقام ہے۔ مع
مین کہتا ہون کہ اسمین کلام نہین بلکہ سوا سے سایہ اصلی کے دوچند ہونے مین کلام ہے فافہم۔ م۔ سایہ زوال پہچاننے کا طریقہ محمد بن شجاع
ثلجی سے یہ مروی ہے کہ برابر زمین پر ایک لکڑی گاڑی جاوے اور جہان سایہ پڑے وہان خط مدور کر دیا جاوے اور جہان سایہ پہونچے
علامت کر دے تو جب تک خط و علامت سے سایہ کم ہوتا ہے تب تک زوال نہوا جب ٹھہر جاوے اور کمی بیشی نہو تو وہ وقت استواء ہے
پھر جب بڑھا تو زوال ہوا اور یہی سایہ زوال ہے۔ سرخسی و مرغینانی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ مع۔ صدر الشریعہ نے اسی سے دائرہ
ہندیہ نکالا اور اسکا حاصل یہ ہے کہ زمین مستوی پر ایک دائرہ گول بنا کر اسکے مرکز پر ایک لکڑی بقدر ربع قطر قائم کیجاوے تو اول طلوع
آفتاب پر اسکا سایہ محیط دائرہ سے باہر پڑیگا اور رفتہ رفتہ جتنا آفتاب اونچا ہو گا اسی قدر سایہ کم ہوتا چلیگا حتیٰ کہ کم ہو کر محیط پر
آجائیگا۔ جب باہر سے کم ہو کر ٹھیک محیط پر ہو تو وہان ایک نقطہ بنا دیا جاوے اور سایہ پر مرکز تک خط کھینچ دیا جاوے پھر سایہ محیط
کے اندر آجائیگا اور برابر کم ہوتا رہیگا یہانتک کہ ایک حد پر ٹھہر جاوے وہی ٹھیک آفتاب کے نصف پر قائم ہونے کا وقت ہے جب
آفتاب ڈھلے تو دوسری طرف سایہ بڑھنے لگیگا اور جو ٹھہراؤ کا سایہ تھا وہی سایہ انداز کرے فرض کرو کہ وہ لکڑی کا چہارم تھا تو
اسپر داغ دیدے پھر سایہ بڑھتے بڑھتے دوسری طرف محیط پر پہونچیگا وہان نقطہ کر دے پھر باہر نکل جائیگا پس اول نقطہ محیط اور
دوسری جانب نقطہ محیط دونون مین خط ملا دے پس یہی خط نصف النہار ہے۔ واضح ہو کہ روایت مذکورہ بالا پر امام رح کے نزدیک
جب مرکز کی لکڑی کا سایہ دوچند دو چوتھائی کے برابر پہونچے تو وقت ظہر خارج ہونے کا وقت ہے۔ وقالا اذا صار الظل مثلہ۔
اور صاحبین نے کہا کہ جب سایہ ہر چیز کا اسکے برابر ہو جاوے تو وقت ظہر اسوقت ختم ہو جائیگا۔ ف۔ یعنی سوا سے سایہ زوال کے
اسکے برابر سایہ ہو۔ وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی ایک روایت امام ابوحنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ اور یہی قول زفر
و شافعی و احمد و مالک رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔ وفیء الزوال ہو الفیء الذی یکون للاشیاء وقت الزوال۔ اور سایہ زوال
وہ سایہ ہے جو وقت زوال کے سایہ والی چیزون کا ہوتا ہے۔ ف۔ پس یہ سایہ معتبر نہین ہے اسکے سوا سے جب دوچند کے برابر
امام رح کے نزدیک اور ایک مثل صاحبین و باقی ائمہ کے نزدیک پہونچے تو ظہر کا وقت ختم ہے۔ لہما امامۃ جبرئیل ع فی الیوم الاول
للعصر فی ہذا الوقت۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ امامت کرنا جبرئیل کا پہلے روز اسوقت مین عصر کے واسطے واقع ہوا۔ ف۔ یعنی
اول روز عصر کی نماز اسوقت پڑھائی کہ سایہ ہر چیز کا مثل اسکے تھا تو معلوم ہوا کہ اسوقت پر عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے تو ظہر کا وقت
نکل گیا۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل قولہ علیہ السلام

بردوا بالظہر آہ یعنی ٹھنڈے وقت مین پڑھو ظہر کو کیونکہ شدت حرارت کی جہنم کی شدت حرارت سے ہے۔ ف۔ یہ حدیث صحیحین و سنن وغیرہ مین کثرت طرق کے ساتھ اور بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہوئی ہے۔ پس یہ صریح ہے کہ ظہر کو ایسے وقت مین پڑھے کہ ٹھنڈا ہو جاوے۔ واشتد الحر فی دیارہم فی ہذا الوقت۔ اور شدت گرمی کی صحابہ رضی اللہ عنہم کے دیار مین اسوقت مین موجود ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی ایک مثل تک سایہ ہونے پر بھی شدت گرمی موجود ہوتی ہے تو وقت اُسکے بعد ہوگا پس ایک مثل پر ختم نہوگا۔ واذا تعارضت الآثار۔ اور جب متعارض ہوئے آثار۔ ف۔ یعنی اخبار اور وہ حدیث امامت جبرئیل بر مثل اور حدیث ابراد زائد از مثل ہے۔ لاینقضی الوقت بالشک۔ تو شک کی وجہ سے وقت خارج نہوگا۔ ف۔ بلکہ ظاہر یہ ہے کہ حدیث امامت جبرئیل سب سے اول تھی تو جو اُسکے پیچھے اُسکے معارض ہو وہ ناسخ اعتبار کیجائیگی۔ ف۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث ابراد سے ٹھنڈک کے وقت مین پڑھنا مراد ہے اور یہ معنی اضافی ہین یعنی شدت گرمی یا سردی کی دوسری گرمی یا سردی کے اعتبار سے ہوتی ہے مثلاً تھیک دوپہر کی گرمی بہت سخت ہے لیکن آگ کی گرمی کی بہ نسبت ٹھنڈی ہے اور آگ کی گرمی بہت سخت ہے لیکن دوزخ کی گرمی کی نسبت ٹھنڈی ہے حتی کہ روایت ہے کہ آتش دوزخ کی ستر بار سرد کرکے یہ آگ دنیا کی ہوئی ہے پس اول وقت ظہر کی نماز بہت سخت تھی تو تاخیر کرکے آخر وقت پڑھی کہ وہ بہ نسبت اول کے ٹھنڈی ہے اگرچہ وہ وقت باعتبار مابعد کے سخت گرمی کا ہے جیساکہ امام مصنف رح نے کہا ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ سے مشہور روایت یہی کہ انتہاے وقت ظہر کا دو مثل سایہ تک ہے اور یہی متون مین مذکور اور محیط السرخسی مین کہا کہ یہی صحیح ہے اور بحر الرائق مین ہے کہ بدائع مین کہا کہ یہی صحیح و ظاہر الروایۃ ہے اور محیط مین اسی کو صحیح کہا اور محبوبی رح نے اسی کو مختار کہا اور نسفی نے اسی پر اعتماد کیا اور صدر الشریعہ نے اسی کو ترجیح دی اور غیاثیہ مین کہا یہی مختار ہے اور شرح المجمع مین ہے کہ متون مین اسی کو لیا اور شارحین نے اسی کو پسند کیا۔ ط۔ اور در المختار مین ہے کہ امام سے ایک مثل کی روایت ہے وہی صاحبین و زفر و باقی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالی کا قول ہے اور امام طحاوی نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین اور غرر الاذکار مین ہے کہ یہی قول لیا گیا ہے اور برہان مین ہے کہ یہی قول اظہر ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا بیان موجود اور وہی اس مسئلہ مین نص ہے اور فیض مین ہے کہ آج اسی پر لوگون کا عمل ہے اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الدر مترجما۔ بحر الرائق مین کہا کہ اوپر جن معتبرات سے دو مثل کی تصحیح مذکور ہو چکی تو اُنکے بعد امام طحاوی کا قول منفرد ہے اور اسپر دلالت کرتا کہ ایک مثل مذہب صحیح ہے۔ ط۔ مین کہتا ہون کہ حق یہ ہے کہ اہل تصحیح نے کوئی استدلال نقل نہین کیا خالی تصحیح ہے پس اگر خالی تقلید پر مدار ہو تو مقلد مختار ہوگا اور رہا دلیل کے ساتھ تو شک نہین کہ امام رح کی ایک مثل کی روایت جسپر صاحبین نے اور دیگر ائمہ نے اتفاق کیا ہے لائق تصحیح ہے جیساکہ در المختار مین جزم کیا اور بحث تعدیل الارکان کبیری مین ابن الہمام کا قول خوب ہے کہ لاینبغی العدول عن الدرایۃ اذا وافقتہا روایۃ۔ یعنی نظر درایت و استدلال شرعی کے ثبوت سے منہ موڑنا نہین چاہیے جبکہ کوئی روایت مذہب کی اُسکے موافق ہو۔ اور مقدمہ مین فی الجملہ یہ توضیح گزر چکی ہے۔ مشائخ نے کہا کہ یون عمل کرنا چاہیے کہ دو مثل سایہ ہو جانے سے پہلے عصر نہ پڑھے اور ظہر کو ایک مثل تک تاخیر نہ کرے اسمین احتیاط اور خروج از خلاف ہے شرح المجمع و فتح۔ از مبسوط و سراج ط۔ و اول وقت العصر اذا خرج وقت الظہر علی القولین۔ اور اول وقت عصر کا جب کہ ظہر کا وقت نکل جاوے دونون قولون پر۔ ف۔ یعنی صاحبین وغیرہم کے نزدیک ایک مثل کے بعد سے اور امام رح کے نزدیک دو مثل کے بعد سے شروع ہے۔ وآخر وقتہا مالم تغرب الشمس۔ اور عصر کا آخر وقت یعنی ختم وقت جب تک آفتاب غروب نہو۔ ف۔ اور در مختار مین مذکور کہا کہ غروب سے ایک لحظہ پہلے تک ہے اور شاید یہ اسوجہ سے کہ وقت غروب اوقات مکروہہ مین سے ہے و فیہ نظر اور اصح یہ کہ مطلقاً جب تک غروب نہو کیونکہ اسی بنا پر صبح و عصر مین فرق ہے ہم۔ یہی اکثر اہل علم کا قول اور یہی شافعی رح سے صحیح روایت ہے سمع۔ لقولہ علیہ السلام من ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرکہا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس نے پائی ایک رکعت عصر سے قبل اسکے کہ آفتاب غروب ہو جاوے تو اُسنے عصر پائی۔ ف۔ اور ہمارے نزدیک معنی

یہ ہین کہ اُسنے نماز کا وجوب پایا یعنی اِس نماز کا ادا کرنا اُسکے ذمہ واجب ہی حتی کہ اگر ایک رکعت کا وقت آفتاب غروب ہونے مین
رہگیا اسوقت کافر اسلام لایا یا طفل بالغ ہوا یا مجنون کو ہوش آیا یا حائضہ پاک ہوئی تو ہر ایک پر یہ عصر واجب ہی - اور رکعت کا
بیان صرف گنجایش ہی خواہ پوری رکعت کا وقت ہو یا تھوڑی رکعت پاوے حتی کہ بعض شافعیہ نے کہا کہ مراد بعض جزو نماز ہی اور
تکبیر تحریمہ بمنزلہ رکعت کے ہی - امام احمد نے ابوہریرہ سے اور مسلم نے عائشہ رضہ سے بجاے رکعت کے سجدہ روایت کیا اور سجدہ
کی تفسیر رکعت سے مذکور ہی تو یہ بھی بعض مراد ہی حتی کہ شافعی رح کے نزدیک بھی جبکہ رکعت سے کم ہو تو اصح قول پر نماز لازم ہوگی
اور حدیث سے ثبوت ہوا کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھی پھر سلام سے پہلے وقت نکل گیا تو اُسکی نماز باطل نہوگی اور اسپر اجماع
ہی - اور اگر صبح کی نماز مین ایک رکعت کے بعد آفتاب نکل آیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نماز باطل ہوگئی یعنی بعد طلوع کے
قضا پڑھے - ولیکن امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک باطل نہین اور پوری کرلے اور حجت انکی یہی حدیث ہی جو امام مصنف رح
نے ذکر کی کیونکہ اِس حدیث کو صحاح ستہ کے امامون نے ابوہریرہ رضہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
جسنے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت صبح سے پائی تو اُسنے نماز صبح پائی اور جس نے آفتاب غروب ہونے سے پہلے
ایک رکعت عصر کی پائی اُسنے نماز عصر پائی - اگر کہا جاوے کہ مراد اِس سے یہ کہ یہ نماز اُسکے ذمہ واجب آئی جیسا کہ اوپر مذکور
ہوا تو جواب یہ کہ یہ تاویل نہین جاری ہوتی اِس روایت مین جو نسائی نے ابوہریرہ رضہ سے مرفوع روایت کی کہ فرمایا جب کسی نے
تم مین سے نماز صبح کی ایک رکعت پڑھی پھر آفتاب طلوع ہوگیا تو اِس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملالے - اور نسائی رح نے
ہمام رح سے روایت کی کہ قتادہ رح سے پوچھا گیا کہ ایک نے صبح کی ایک رکعت پڑھی تھی کہ آفتاب طلوع ہوگیا تو کیا حکم ہی قتادہ رح
نے خلاس عن ابی رافع عن ابی ہریرہ رضہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ اپنی نماز پوری کرلے - معارضہ
کیا گیا دوسری حدیث عبد اللہ بن عمرو رضہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز صبح کا وقت طلوع فجر سے جب تک آفتاب
نہ نکلے پھر جب آفتاب طلوع کرے تو نماز سے رُک جا کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہی - رواہ مسلم - یہ حدیث دلالت
کرتی ہی کہ طلوع کے وقت نماز سے باز رہنا چاہیے تو دونون روایتین متعارض ہوئین پس جس سے کراہت نکلی اُسکو اباحت والی پر
ترجیح دی گئی - جواب دیا گیا کہ معارضہ نہین بلکہ یون توفیق ہی کہ جسنے نماز شروع نہ کی تو وہ طلوع آفتاب کے وقت نماز سے باز رہے
جیسا کہ حدیث عبد اللہ بن عمرو رضہ ہی اور جس نے ایک رکعت پڑھی ہو تو وہ پوری کرلے جیسا کہ مفاد حدیث ابوہریرہ رضہ ہی اور
اسی پر دلالت کرتی ہی حدیث ابن عمر رضہ کہ فرمایا لا یتحری احدکم فیصلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبہا - رواہ الثلثۃ والنسائی یعنی تم مین سے
کوئی قصد کرکے نہ کرے کہ نماز پڑھے وقت طلوع آفتاب کے اور وقت غروب کے - اور یہی حدیث ام المومنین عائشہ رضہ ہی کہ لا تحروا
بصلاتکم طلوع الشمس ولا غروبہا فانہا تطلع بین قرنی الشیطان - رواہ مسلم والنسائی - اور تم بھی کہتے ہو کہ اگر نماز عصر کو صحیح وقت مین جبکہ کراہت
نہین ہی شروع کیا اور یہانتک دراز کی کہ آفتاب غروب ہوا تو نماز ہوگئی - امام طحاوی رح نے کہا کہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ پہلے
تھی پھر حدیث عبد اللہ بن عمرو رضہ وغیرہ وارد ہوئین جس سے اوقات مکروہ مین نماز سے ممانعت کی گئی ہی اور مین کہتا ہون کہ امام
طحاوی رح کی تقریر مین دو وجہ سے کلام ہی اول یہ کہ تقدیم و تاخیر ثابت نہین تو نسخ کیونکر ہوگا اور نسخ بھی جب ہو کہ دونون مین توفیق
ممکن نہو اور یہان تو توفیق دیدی گئی اگرچہ تخصیص بمنزلہ بعض نسخ کے ہی مگر وہی بالاجماع مقدم ہی اور دوم یہ کہ اگر مان لیا جاوے
تو وقت غروب بھی مکروہ ہی پھر وہان بھی عدم جواز کا قائل ہونا چاہیے - صدر الشریعہ رح نے فرق دونون مین اسطرح بیان کیا
کہ وقت فجر کا طلوع تک سب کامل ہی کوئی جزو مکروہ نہین شامل ہی برخلاف وقت عصر کے کہ بعد زردی کے غروب تک مکروہ ہی
اور ہمارے نزدیک آخر جزو وقت کا وہی موجب ہی تو جب عصر اُسنے وقت مکروہ مین شروع کی تو غروب تک داخل وقت کراہت
ہوگیا پس جیسا شروع ویسا ختم ہوا تو ادا ہوگئی اگرچہ وہ اِس تاخیر کا گنہگار رہا اور اگر وقت مکروہ مین شروع کی اور غروب ہوگیا

تو پھر وقت اچھا ہے اگرچہ عصر کا ہو تب بھی ادا ہو گئی برخلاف فجر کے کہ آخر جو وقت بھی کامل تھا تو طلوع کا وقت مکروہ تحریمی آیا پس اسمین
ادا نہو گی - کیونکہ وقت مکروہ مین ممانعت ہے اور یہ ممانعت ہمنے صرف فجر مین اسواسطے رکھی کہ شارع نے اسکے کسی وقت مکروہ کو داخل
نہین رکھا برخلاف عصر کے کہ زردی کا وقت مکروہ پھر بھی تا غروب اسکا وقت رکھا ہے - یہ محصل کلام صدر الشریعہ وغیرہ ہے ولیکن
پوشیدہ نہین کہ یہ سب توجیہ بمقابلہ نص صریح کے جو حدیث ابوہریرہ بروایت نسائی ہے مقبول نتھی کیونکہ قواعد مذہب اسکو رد
کرتے ہین اور مترجم کے نزدیک تحقیق مقام موافق اصول مذہب کے یہ ہے کہ احادیث جنمین تین اوقات مکروہہ مین نماز سے ممانعت
ہے وہ احادیث معروف ومقبول ومشہور ہین تو آنکی قوت و آنپر عمل قطعی ہے پس ہمنے عصر مین دیکھا کہ وقت مکروہ مین نماز کی اجازت
ہی گئی تو ہمنے کہا کہ ادا ہو جاتی ہے خصوص حدیث من ادرک رکعۃ من العصر - بھی پائی گئی اور ہمنے فجر مین دیکھا کہ کسی جزو مکروہ مین
اجازت نہین تو ہمنے اوقات مکروہہ کی حدیث پر عمل کیا اور نسائی کی روایت آحاد ہے اسکو قوت معارضہ نہین ہے تو ہمنے معارض
نہ ٹھہرایا یہ تو کلام موافق باصول ہے ولیکن یہان ایک گفتگو دوسری وارد ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ نسائی کی روایت آحاد تو وہ ہے کہ ایک
رکعت فجر پڑھی ہو اور آفتاب نکل آیا تو دوسری رکعت ملالے اور جب یہی روایت تفسیر ہو - من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان
تطلع الشمس فقد ادرک الصبح کی یعنی جس نے ایک رکعت صبح پائی قبل طلوع آفتاب کے تو اُسنے صبح پائی - اسکے یہی معنی ہین کہ جو
نسائی کی روایت مین مذکور ہے تو اس صورت مین اسکو قوت معارضہ ہو گئی مگر آنکہ کہا جاوے کہ دونون روایتین حضرت ابوہریرہ
سے ہین برخلاف ممانعت اوقات مکروہہ کے کہ وہ ایک جماعت صحابہ رضہ سے ہے - یہ میرے نزدیک انتہاے کلام ہے - واللہ تعالی اعلم
م - واول وقت المغرب اذا غربت الشمس - اور اول وقت مغرب کا جبکہ آفتاب غروب ہو جاوے - ف - بعض شارحین نے
کہا کہ یہ باجماع ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث بدرجہ تواتر پہونچین کہ آپ مغرب کی نماز پڑھتے جسوقت کہ آفتاب پردے
مین چھپ جاتا تھا - اور احادیث بکثرت ہین کہ امت کے واسطے تعجیل دلائی کہ برابر میری امت بھلائی پر رہیگی جب وے تاخیر
نہ کرین وقت مغرب مین یہانتک کہ تارے چمکنے لگین - رواہ ابوداؤد والحاکم علی شرط مسلم - م - وآخر وقتہا مالم یغب الشفق
اور آخر وقت مغرب کا وہانتک کہ شفق غائب نہو جاوے - ف - یہی قول سفیان ثوری واحمد وابوثور واسحق وداؤد وابن المنذر
کا اور یہی شافعی کا قدیم قول ہے اور اسی کو شافعیہ مین سے اہل حدیث نے مانند ابن خزیمہ وخطابی وبیہقی وبغوی وغزالی رح نے لیا
اور عجلی وابن الصلاح ونووی نے اسی کو صحیح کہا ہے - وقال الشافعی - اور شافعی نے جدید قول مین کہا کہ - مقدار ما یصلی فیہ
ثلث رکعات لان جبرئیل علیہ السلام ام فی یومین فی وقت واحد - بقدر اسکے کہ جسمین تین رکعات نماز پڑھ لے کیونکہ
جبرئیل علیہ السلام نے ایک ہی وقت مین دونون دن امامت کی - ف - پس اگر اسکا اول وآخر ہوتا تو فرق کرتے کیونکہ جبرئیل
علیہ السلام اسی تعلیم کے واسطے مامور تھے - ع - اور مغرب کی دونون سنت موکدہ ظاہرا تابع فرض ہین ولیکن یہ دلیل اسکو مساعدت
نہین کرتی ہے اور آخر حدیث مین یہ لفظ کہ وقت ان دو وقتون کے درمیان ہے مؤید اسکا کہ مغرب مین بھی دو وقت تھے - ولنا قولہ
علیہ السلام اول وقت المغرب حین تغرب الشمس وآخر وقتہا حین یغیب الشفق - اور ہماری دلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کہ اول وقت مغرب کا جسدم آفتاب غروب ہو اور آخر وقت اسکا جسدم شفق غائب ہو جاوے - ف - محمد
بن فضیل رح نے اعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرہ رضہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کے لیے اول وآخر
ہے اور اول وقت ظہر کا جسدم آفتاب ڈھلے اور آخر وقت اسکا جسدم عصر کا وقت آوے اور اول وقت عصر جب اسکا وقت آگیا
اور آخر وقت عصر جسدم آفتاب زرد ہو جاوے اور اول وقت مغرب کا جب آفتاب غروب ہو اور اسکا آخر وقت جبکہ افق چھپ
جاوے اور اول وقت عشاء کا جسدم افق چھپے اور اسکا آخر وقت جبکہ رات آدھی ہو پہنچے اور اول وقت فجر کا جب فجر طلوع
کرے اور آخر وقت اسکا جب آفتاب طلوع کرے - رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ - اسمین اوقات مستحبہ کا بیان ہے اور دلیل

زردی آفتاب کے عصر کا وقت مکروہ ہی جیسے بعد آدھی رات کے عشار کا وقت مکروہ ہی۔ پھر واضح ہو کہ بخاری و دارقطنی نے اس حدیث
کی سروایت مین محمد بن فضیل پر وہم کیا کیونکہ اعمش کے دوسرے شاگردون نے یون روایت کی کہ اعمش نے مجاہد رح سے مرسل روایت
کی اور ابن الجوزی و ابن القطان نے جواب دیا کہ محمد بن فضیل ثقہ علمار مین سے ہین تو یہ ہوگا کہ اعمش نے مجاہد سے اس حدیث کو
مرسل سنا اور اعمش نے ابو صالح سے مسند پایا پس یہ حدیث دو طریق سے مروی ہی۔ ف وغیرہ۔ اور یہ دلیل دلالت کرتی ہی کہ مغرب
کے اول و آخر مین کوئی وقت مکروہ نہین ہی فافہم۔ م۔ و ما رواہ کان للتحرز عن الکراہتہ ۔ اور جس حدیث سے شافعی رح نے
استدلال کیا یعنی حدیث امامت جبرئیل تو وہ تاخیر نہ کرنا بوجہ کراہت سے احتراز کرنے کے تھا۔ ف۔ اور نووی رح نے بھی کہا
کہ چونکہ اول وقت سے تاخیر مکروہ ہی لہذا جبرئیل نے تاخیر نہ کی کیونکہ وہ اوقات مباح سکھلانے آئے تھے کیا نہین دیکھتے کہ انھون نے
عصر کو تا غروب تاخیر نہ دی حالانکہ وقت باقی تھا۔ اور مغرب کا وقت تا غروب شفق ممتد ہونا بھی صواب ہی اسکے سوا کچھ ٹھیک نہین
ہی۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ مغرب مین تاخیر کی کراہت اگر اس وجہ سے کہ آخر وقت مکروہ ہی جیسے عصر کا آخر وقت یا عشار کا بعد آدھی رات
کے تو یہ صحیح نہین ہی اور اگر یہ مراد کہ نماز مغرب مین اول وقت سے دیر کرنا مکروہ ہی تو صحیح ہی ولیکن تعلیم کے واسطے یہ تاخیر مکروہ ہونا
مسلم نہین ہی پس ظاہر یہ ہی کہ مغرب سے تا غروب شفق وقت زیادہ نہین ہی تو امامت کی حدیث مین گویا دونون ایک ہی وقت
بیان کر دیے اور دوسری احادیث مین توضیح موجود ہی چنانچہ حضرت ابو موسی رض سے روایت ہی کہ حضرت صلعم سے ایک شخص مواقیت نماز پوچھنے
آیا تو آپ نے زبانی جواب نہ دیا بلکہ بلال رض کو حکم دیا کہ انھون نے فجر کی اقامت کہی جبھی کہ فجر طلوع ہوئی اور قریب تھا کہ لوگ ایک دوسرے کو نہ پہچانین
پھر حکم دیا تو بلال نے ظہر کی اقامت کہی جبھی کہ آفتاب ڈھلا اور بعض کہنے والا کہتا کہ ابھی تو ٹھیک دوپہر ہی حالانکہ حضرت صلعم ان سب سے زیادہ علم والے
تھے پھر حکم دیا کہ بلال رض نے عصر کی اقامت کہی اسوقت کہ آفتاب اونچا تھا پھر بلال کو حکم کیا کہ مغرب کی اقامت کہے جب ہی آفتاب
گرا ہی پھر حکم دیا کہ بلال رض نے اقامت کہی جب ہی کہ شفق چھپا ہی پھر دوسرے روز فجر مین تاخیر کی یہان تک کہ جب آپ
نماز سے پھرے ہین تو کہنے والا کہتا تھا کہ آفتاب تو شاید نکل آیا یا نکلنا چاہتا ہی پھر ظہر کی تاخیر کی یہانتک کہ کل کے عصر کے قریب
ہو گیا پھر عصر کی تاخیر کی یہانتک کہ نماز سے پھرے ہین تو کہنے والا کہتا تھا کہ آفتاب مین سرخی آ گئی پھر مغرب مین تاخیر کی یہانتک کہ شفق
بالکل زائل ہونے کے قریب ہو گئی تھی اور ایک روایت مین ہی کہ شفق غائب ہونے سے پہلے مغرب پڑھی پھر عشار مین تاخیر کی یہانتک
کہ تہائی رات اول کی ہو چکی پھر صبح کو پوچھنے والے کو بلایا اور فرمایا کہ وقت ان دونون کے درمیان ہی۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و النسائی
بریدہ رضی اللہ عنہ نے بھی روایت کی کہ ایک شخص اوقات پوچھنے آیا تھا اس سے فرمایا کہ ہمارے ساتھ دو دن نماز پڑھ لے اور
اس حدیث مین ہی کہ اول روز مغرب وقت غروب کے اور عشار وقت زوال شفق کے پڑھی اور دوسرے روز ظہر مین ابراد کیا
یعنی ٹھنڈے ہین کیا اور خوب اچھا ٹھنڈا وقت کر دیا۔ اور مغرب کو قبل غروب شفق پڑھا۔ رواہ مسلم والترمذی والنسائی۔ اور
شدت گرمی مین ابراد الظہر کی حدیث صحاح ستہ وغیرہ مین مذکور ہی۔ ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ ہم لوگ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر مین تھے تو مؤذن نے ظہر کی اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ٹھنڈا ہو وقت کر پھر اسنے اذان کہنی
چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ابھی ٹھنڈا وقت کر۔ یہان تک کہ ہم نے ٹیکرون کا سایہ دیکھا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شدت
حرارت کی فیح جہنم سے ہی پس جب حرارت سخت ہو تو تم نماز کو ٹھنڈے وقت مین لاؤ۔ رواہ الستۃ الا النسائی۔ اس سے ظاہر ہی کہ ابراد
یہانتک تھا کہ ٹیکرون کا سایہ نظر آنے لگا اور چونکہ ریگستان کے ٹیکرے تو دہ خاک کی طرح ہوتے ہین اوپر سے چوٹی ہوتی ہی کہ دیر تک
چوٹی کا سایہ خود ٹیکرے ہی پر رہتا ہی یہانتک کہ جب چوٹی کی حد سے گذرا تو اب ٹیکرے کا سایہ زمین پر آتا ہی۔ حضرت ام المؤمنین
عائشہ رض کی حدیث ہی کہ مین نے ظہر کے واسطے بہت جلدی کرنے والا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھکر نہین دیکھا اور نہ حضرت
ابو بکر سے بڑھکر اور نہ حضرت عمر رض سے بڑھکر دیکھا۔ رواہ الترمذی۔ اور ام سلمہ رض سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو

زیادہ جلدی کرنے والے تھے ظہر میں اور تم زیادہ جلدی کرنے والے ہو عصر میں ۔ رواہ الترمذی ۔ اور عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملوں کو لکھا کہ تمہارے امور میں سے سب سے زیادہ اہتمام کا کام میرے نزدیک نماز ہے پس جس نے نماز کا حفظ کیا اور اسپر محافظت رکھی تو وہ اپنے دین کی حفاظت کر گیا اور جس نے نماز کو ضائع کیا تو وہ پھر نماز کے سوائے باقی کاموں کو زیادہ ضائع کرنے والا ہوگا پھر لکھا کہ ظہر کی نماز ایک ہاتھ سایہ سے اپنے قد کے برابر سایہ تک پڑھو اور عصر کی نماز جبکہ آفتاب اونچا سپید نکھرا ہوا اتنا رہے کہ سوار دو یا تین فرسنگ چلا جاوے غروب سے پہلے ۔ اور مغرب پڑھو جب غروب ہوا آفتاب اور عشاء پڑھو جب شفق چھپ جاوے اس سے تہائی رات تک پس جو پہلے سو جاوے اسکی آنکھوں کو سونا نصیب نہو تین بار ۔ اور صبح پڑھو اس حالت میں کہ ستارے ظاہر جگمگاتے ہوں ۔ رواہ مالک ۔ بالجملہ احادیث بہت ہیں کہ جنسے ثبوت ہوا کہ بقائے وقت مغرب تا غروب شفق ہے ۔ پھر شفق میں اختلاف ہے ۔ ثم الشفق ہو البیاض الذی فی الافق بعد الحمرۃ عند ابی حنیفۃ ۔ پھر شفق وہ سپیدی ہے جو افق میں بعد سرخی کے ہوتی ہے یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے ۔ ف ۔ تو جبتک یہ سپیدی زائل ہوکر سیاہی نہ آوے تب تک مغرب کا وقت باقی ہے حتی کہ اس سے پہلے عشاء کی نماز نہو گی ۔ م ۔ یہی قول حضرت ابوبکر الصدیق و انس و معاذ بن جبل و ام المومنین عائشہ رض کا اور ایک روایت ابن عباس و ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے ہے اور یہی قول عمر بن عبد العزیز و اوزاعی و زفر و مزنی و ابن المنذر و خطابی کا ہے اور اسی کو مبرد و ثعلب نے اختیار کیا ہے ع ۔ وعندہما ہو الحمرۃ ۔ اور صاحبین کے نزدیک شفق سرخی ہے ۔ ف ۔ اور یہ قول حضرت عمر و عبد اللہ بن عمر و شداد بن اوس و عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہم کا ہے اور سرخی و سپیدی کے بیچ میں جو زردی ہوتی ہے وہ انکے مذہب میں سپیدی میں شمار ہے ع ۔ وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ ۔ اور یہ بھی ایک روایت ابوحنیفہ رح سے ہے ف ۔ اسد بن عمرو نے ابوحنیفہ رح سے یہی روایت کی کہ شفق سرخی ہے ۔ تاج الشریعہ نے وقایہ میں کہا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے یعنی اسی پر فتوی ہے و اسی پر فتوی ہوگا ۔ وہو قول الشافعی ۔ اور یہی امام شافعی رح کا قول ہے ۔ ف ۔ بلکہ یہی قول امام مالک و احمد کا ہے اور شرح المجمع وغیرہ میں ہے کہ امام ابوحنیفہ رح نے اسی قول کی طرف رجوع کیا تو یہی مذہب ٹھہرا ۔ الہدایہ ۔ لقولہ علیہ السلام الشفق الحمرۃ ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ شفق سرخی ہے ۔ ف ۔ اس حدیث کو دارقطنی نے سنن میں حدیث عتیق بن یعقوب عن مالک عن نافع عن ابن عمر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الشفق الحمرۃ ۔ یوں ہی کتاب غرائب مالک میں ذکر کر کے کہا کہ یہ حدیث غریب ہے اور اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور سنن میں اسکو ابن عمر پر وقف کیا اور بیہقی رح نے معرفت میں لکھا کہ یہ حدیث حضرت عمر و علی و ابن عباس و عبادہ بن الصامت و شداد بن اوس و ابوہریرہ رض سے مروی ہے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسمیں کچھ ثابت نہیں ہے اور ایسا ہی نووی رح نے کہا ہے ۔ اور خلیل و فراء سے نقل کرتے ہیں کہ شفق سرخی ہے اور ازہری رح نے کہا کہ عرب کے نزدیک شفق سرخی ہے ۔ مع ۔ ولابی حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام وآخر وقت المغرب اذا اسود الافق ۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ مغرب کا آخر وقت جبکہ افق سیاہ پڑ جاوے ۔ ف ۔ ابوداؤد کی حدیث میں ہے کہ جبرئیل نے نازل ہوکر مجھے وقت نماز سے خبر دی الخ ۔ اسمیں ہے کہ ویصلی العشاء حین اسود الافق یعنی عشاء پڑھی جس وقت کہ افق سیاہ پڑ گیا یعنی سپیدی جاتی رہی ۔ اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا اور بعض شارحین نے کہا کہ شفق کا لفظ بیاض سے زیادہ مناسب ہے کیونکہ وہ شفقت سے بمعنی رقت ہے اور بولتے ہیں کہ ثوب شفیق یعنی جامہ رقیق ۔ مع ۔ اگر کہا جاوے کہ یہ توجیہ تو بمقابلہ نص کے ہے کہ الشفق الحمرۃ مذکور ہوئی جواب یہ کہ وہ حدیث مرفوع ثابت نہیں ۔ وما رواہ موقوف علی ابن عمر رض ۔ اور وہ جو روایت کیا یعنی الشفق الحمرۃ تو وہ ابن عمر رض پر موقوف ہے ۔ ذکرہ مالک فی الموطاء ۔ اسکو مالک نے موطا میں ذکر کیا ہے ۔ ف ۔ یعنی سوائے نسخہ متداولہ یحیی بن یحیی المصمودی الاندلسی ۔ و نسخہ محمد بن الحسن کے کسی نسخہ دیگر میں ذکر کیا ہے واللہ اعلم ۔ اکمل رح نے کہا کہ موقوف حجت نہیں ہے ۔ عینی رح نے کہا کہ یہ کلام بعید

کیونکہ شافعی رح کے نزدیک حجت نہین مگر امام رح کے نزدیک تو حجت ہر اور یہ موقوف تو مرفوع کے حکم مین ہر کیونکہ ہم تو صحابہ رضہ کی
حق مین سواے صدق و بھلائی کے کچھ اور نہین گمان کرتے ہین - مع - الامداد رح نے جواب دیا کہ یہ گمان کہ مرفوع حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے سنکر روایت کیا ہر جب ہی ہوتا ہر کہ وہ بات ایسی ہو کہ سواے سننے کے اور کسی طرح معلوم نہو سکتی ہو اور شفق
کا پہچاننا اُسپر موقوف نہین ہر بلکہ اہل زبان سے معلوم ہو سکتا ہر - انتہی مترجما - مین کہتا ہون کہ اہل زبان سے شفق کے معنی
مستعمل معلوم ہونگے مگر یہ بات کہ یہان سپیدی کے معنی مراد ہین یا سرخی کے معنی مراد ہین یہ اہل زبان سے دریافت نہوگا اور یہانپر
یہی مقصود ہر اسلیے کہ اگر سرخی ہو تو سپیدی وقت عشار مین داخل اور مغرب سے خارج ہر اور اگر بمعنی سپیدی ہو تو برعکس ہر
پس جب وقت کا محدود ہونا توقیفی ہر اسمین سماع سے و زبان کو دخل نہین ہر تو صحابی کا قول اسمین قطعاً بمنزلہ مرفوع کے ہر
کیا نہین دیکھتے ظہر کو لغت کے معنی مین کہ آفتاب قائم الظہیرہ ہو نہین لیا گیا پس ثابت ہوا کہ ہمارے نزدیک یہ قول صحابی
قطعی حجت ہر تو موقوف ہونا مضر نہین ہر ہان امام مصنف رح نے یہ جو فرمایا - وفیہ اختلاف الصحابۃ - اور شفق کے بارہ مین
صحابہ رض کا اختلاف ہر - ف - تو یہ البتہ قوی حجت ہو گیا کیونکہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم بمعنی سپیدی بھی بمنزلہ مرفوع ہین تو
دونون اقوال متعارض ہوے بلکہ شفق بمعنی سرخی ایک جماعت کا قول اور شفق بمعنی سپیدی دوسری جماعت کا قول دونون
متعارض و ساقط ہو کر امام رح کے واسطے حدیث - حین اسود الافق - باقی رہی پس اُسکے معارضہ مین کوئی نہین تو وہ حجت ہے
اور اگر کہا جاوے کہ اس سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ نماز عشار اُسوقت پڑھے کہ افق سیاہ ہو جاوے اور یہ ثبوت نہوا کہ وقت اب
آیا کیونکہ شاید وقت بعد سرخی کے ہو گیا ہو مگر نماز عشار اب پڑھی تو جواب یہ ہر کہ حدیث تو اول و آخر وقت محدود کرنے مین ہر
پس یہی شروع وقت ہر تو سپیدی تک وقت مغرب تھا تو وہی شفق ہر - پس یہ ترجیح مذہب امام رح مین دلیل قوی ہر لہذا الشیخ
ابن الہمام رح نے کہا کہ بعض مشائخ نے صاحبین کے قول پر اور روایت اسد بن عمرو عن ابی حنیفہ متوافق لصاحبین پر فتوی قیاس
کیا ہر ولیکن روایت و درایت اِسکو مساعدت نہین دیتی ہین روایت کی مساعدت تو اسوجہ سے نہین کہ یہ روایت ظاہر کے
خلاف ہر اور درایت کی مساعدت اسوجہ سے نہین کہ ہم نے حدیث محمد بن فضیل ذکر کر دی کہ اسمین آخر وقت مغرب اُسوقت کہ افق
غائب ہو مذکور ہر اور یہ سپیدی جانے کے بعد ہوگا اور جب اخبار متعارض ہون تو شک کے ساتھ وقت نکل جانے کا حکم نہوگا
اور جبکہ تردد ہوا کہ سرخی ہر یا سپیدی ہر تو اقرب یہ کہ شک سے وقت منقضی نہو اور احتیاط بھی تاخیر مین ہر تاکہ یقیناً مغرب کا
وقت نکلے کر عشار اپنے وقت سے پہلے نہوگی - من الفتح - اور شیخ کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا نے بھی تصحیح قدوری مین امام ہی کے
قول کو ترجیح دی و آخر مین کہا کہ پس ثابت ہوا کہ امام ہی کا قول اصح ہر ع - اور مین کہتا ہون کہ امام رح کے واسطے استدلال میرے
نزدیک عمدہ یہ کہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے مغرب مین سورہ اعراف پڑھی اور ظاہر ہر کہ یہ شفق بمعنی سپیدی تک ختم ہوگی جب کہ
قرأت مسنون ہو - المترجم - مبسوط مین ہر کہ صاحبین کا قول اوسع یعنی زیادہ گنجایش کا اور امام کا قول احوط ہر ع و السراج البحر ط
واضح ہو کہ وقایہ و درر وغیرہ مین صاحبین کے قول پر جزم کیا اور تنویر مین تو یہ مذہب قرار دیا کہ شفق سرخی ہر - نوح آفندی نے کہا
کہ صاحبین کے قول کو اختیار کرنا ان چار صورتون مین ہر کہ یا تو امام رح کی دلیل ضعیف ہو یا ضرورت شرعیہ اجازت دے یا لوگون
کا تعامل یعنی برتاؤ عام ہو یا اختلاف زمانہ رواج مین ہو اور یہان کوئی بات نہین بلکہ امام کا قول احوط ہر - طحاوی رح نے اعتراض
کیا کہ تعامل تو اُسکے خلاف موجود ہر - ط - مین کہتا ہون کہ یہ عجب ہر اسواسطے کہ تعامل سے مراد لوگون کے معاملات مین باہمی رضامندی
کا عام شیوع ہونا مثلاً کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوائی تو شرعی قیاس پر جواز نہین کیونکہ خوف نزاع و دیگر مفاسد موجود ہین ولیکن
جواز بوجہ تعامل کے ہر کہ باہمی رضامندی اُسکے عام شیوع سے موجود اور دونون کو معلوم ہر تو جب خود اصطلاح مال دینے و لینے پر
راضی ہین تو شرعاً [illegible] ہوا اور اس مسئلہ مین تعامل تو بعض جہلہ عوام لوگون کا - بلکہ یہ تعامل بھی نہین ہر بلکہ عمل بطور فتوی ہر پس

صحیح یہ کہ یہان کوئی بات اِن چارون مین سے نہین ہے جیسا کہ نوح آفندی رح نے کہا ہے۔ پھر تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ جس مقلد کو لیاقت نظر و استدلال ہے وہ دونون قول مین سے جسکو خلوص نظر سے قوی پاوے عمل کرے اور جو محض مقلد ہے یعنی اُسکو لیاقت نظری نہین، وہ مختار ہے چاہے امام رح کا قول دریافت کر کے عمل کرے اور چاہے مقلد اول کے اعتماد پر عمل کرے اور ہر صورت مین یہ دونو تقلید سے خارج نہونگے اور امام مصنف یعنی صاحب ہدایہ تو تجنیس مین کہتے ہین کہ میرے نزدیک تو یہی چاہیے کہ ہر حال مین امام رح کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ انتہی۔ مین کہتا ہون کہ اعمال بہ نیت ہین اگر کسی مقلد کے دل مین نظر استدلال سے کسی قول کی نسبت یہ جم گیا کہ قوی یہی ہے تو پھر اس سے عدول کرنے مین خوف معصیت ہے اور وعید اس بارہ مین سخت ہین اور ترک کرنے مین کوئی وعید نہین اور مذہب مین یہ قاعدہ قرار پایا کہ خطر و اباحت کے مقابلہ مین خطر کو ترجیح واجب ہے پس بمقتضائے مذہب اسپر یہی واجب ہوگا کہ اپنے جزم پر عمل کرے پھر چونکہ یہ جزم صرف اسی کو ہے لہٰذا یہ واجب نہین کہ وہ دوسرون کو اسی پر فتویٰ دے بلکہ نقل مذہب کے بعد اظہار کر دینا چاہیے کہ میرے نزدیک یہ قوی ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پھر اس مسئلہ شفق مین تو مین نے نظر استدلالی ظاہر کر دیا کہ اقوی میرے نزدیک مذہب امام رح ہے اور چونکہ جس مسئلہ مین علماء کا قوی اختلاف ہو لازم یہ ہے کہ ایسے اختلاف سے بچ جاوے پس بہتر ہے کہ نماز مغرب کو قبل غروب سرخی کے پڑھے اور نماز عشاء کو بعد غروب سپیدی کے پڑھے اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ آج مین جا کر فلان مسجد مین نماز مغرب ادا کرونگا پھر وہان ایسے وقت پہونچا کہ سرخی جاتی رہی اور سپیدی موجود تھی تو امام رح کے قول پر حانث نہوا اور صاحبین و دیگر ائمہ کے قول پر حانث ہو گیا اگر کہا جاوے کہ فتویٰ تو صاحبین ہی کے قول پر پایا گیا ہے جواب یہ کہ نوح آفندی نے کہا کہ اس فتویٰ پر اعتماد نہین جائز ہے ط۔ اور ابن نجیم نے کہا کہ صحیح المفتی بہ۔ امام رح کا قول ہے یج۔ اور پہلے معلوم ہوا کہ جماعت مشائخ نے قول امام کو احوط کہا اور مصنف رح تو امام ہی کے قول پر فتویٰ رکھتے ہین اور ابن الہمام و انکے شاگرد قاسم رح نے امام رح کے قول کو ارجح و احوط و اصح کہا ہے۔ پس اب اسکے خلاف فتویٰ نچاہیے واللہ تعالیٰ اعلم م۔ و اول وقت العشاء اذا غاب الشفق۔ اور اول وقت عشاء کا جب شفق چھپ جاوے۔ ف۔ یعنی صاحبین وغیرہ کے قول پر جب سرخی جاتی رہے اور امام رح کے قول پر جو اصح ہے جبکہ سپیدی جاتی رہے تو اول وقت عشاء کا شروع ہوا۔ و آخر وقتہا ما لم یطلع الفجر۔ اور آخر وقت عشاء کا باقی رہیگا جب تک کہ صبح صادق طلوع نہو۔ ف۔ ظاہر کلام دلالت کرتا ہے کہ صبح صادق طلوع ہونے کا اعتبار ہے ولیکن مشائخ نے اختلاف کیا کہ آیا صبح دوم کے طلوع کا اعتبار ہے یا اُسکے پھیل جانے و منتشر ہو جانے کا المبسوط جن مشائخ نے پھیل جانے کا اعتبار کیا اُنکے قول مین زیادہ وسعت ہے اور اسی قول کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے مختار الفتاوی اور احوط یہ ہے کہ روزہ اور عشاء کے وقت مین تو قول اول اعتبار کیا جاوے اور نماز فجر مین قول دوم اعتبار کیا جاوے۔ ابو المکارم فی شرح النقایہ۔ اور ظاہر کلام مصنف رح بھی مفید ہے کہ عشاء کا وقت صرف فجر کے طلوع ہونے ہی جاتا رہیگا۔ پھر اگر اُسوقت کچھ کھایا پیا تو روزہ نہوگا۔ اور مراد الفجر سے صبح صادق ہے کیونکہ صبح کاذب ظاہر ہونے سے روزہ دار پر کھانا پینا ممنوع نہین ہوتا ہے اور بیان وقت نماز فجر مین گذر چکا۔ اور واضح رہے کہ الفجر و الظہر وغیرہ کا اطلاق نماز فجر و ظہر پر معروف ہو رہا ہے جیسے فقہاء کے کلمات مین ویسے احادیث مین بھی ہے جیسے اقام الفجر و اقام الظہر وغیرہ م۔ لقولہ علیہ السلام و آخر وقت العشاء حین لم یطلع الفجر۔ بدلیل قول حضرت ؐ اور آخر وقت عشاء کا اُس دم تک کہ فجر طلوع نہ کرے۔ ف۔ یہ عبارت کسی حدیث مین وارد نہین اور یہ غریب ہے اور مبسوط مین روایت ابو ہریرہ رض کا حوالہ دیا مگر کسی شارح نے بیان نہ کیا اور یہ حوالہ صحیح نہین ہے اور طحاوی رح نے شرح الآثار مین بیان وایک عمدہ تقریر کی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ مجموع احادیث سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عشاء کا آخری وقت وہ کہ فجر طلوع کرے اسلیے کہ ابن عباس و ابو موسیٰ و ابو سعید خدری رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کو تہائی رات تک تاخیر کی اور ابو ہریرہ و انس رض نے تاخیر آدھی رات تک روایت کی اور ابن عمر رض سے دو تہائی رات تک تاخیر کرنا بیان کیا اور ام المومنین

عائشہ رضہ نے روایت کی کہ عامۃ اللیل تک۔ یعنی عامۃ اللیل کا لفظ فرمایا ہے اور یہ سب روایات صحیح مین موجود ہین تو ثابت ہوا کہ تمام
تمام اسکا وقت ہے ولیکن اول وقت سے تہائی تک افضل ہے پھر نصف تک کم ہے پھر نصف سے پیچھے اس سے بھی کم ہے وتمامہ فی العینی
والفتح۔ پھر مین کہتا ہون کہ یہ کلام مفید ہے کہ ان اوقات مین سے کوئی مکروہ نہین ہے اور کیونکر مکروہ ہوگا جبکہ صحیح مین ثابت ہوکہ
نصف رات ودو تہائی رات بلکہ اس سے بھی بعد تک خود سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی ہو پس یہ جو بعضے عوام کے کلام مین
ہے کہ نصف کے بعد وقت مکروہ ہے کچھ نہین ہے ہان کراہت بدین معنی کہ لوگون کی جماعت کم ہو یا انپر گرانی ہو یا خود کاہلی کرتا ہے تو یہ
وجوہ کراہت کے علاوہ وقت کے ہین اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ م۔ وہو حجۃ علی الشافعی فی تقدیرہ بذہاب ثلث اللیل
اور یہ قول حجت ہے امام شافعی رح پر جو انھون نے عشاء کے آخر وقت کو تہائی رات جانے پر ختم کیا۔ ف۔ صحیح یہ کہ کچھ اختلاف نہین
ہے لیکن شارح اکمل رح وغیرہ نے زعم کیا کہ امام شافعی رح نے حدیث الامامۃ سے تہائی رات تک وقت عشاء کی حد قائم کی ہے اور
عینی رح نے رد کردیا کہ امام شافعی رح کا مذہب جو حلیہ مین تحریر ہے یہ ہے کہ عشاء کا پسندیدہ وقت قول قدیم مین آدھی رات تک ہے
اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے اور جدید قول مین تہائی رات ہے اور یہی قول امام مالک کا اور یہ دوسری روایت امام احمد
سے ہے اور جواز عشاء کا وقت جبتک کہ فجر طلوع نہو اس سے ظاہر ہوا کہ ہمارے وشافعی کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے اور سروجی
رح نے شرح الہدایہ مین کہا کہ طلوع فجر تک عشاء کے آخر وقت ہونے پر اجماع ہے۔ و اول وقت الوتر بعد العشاء وآخرہ
مالم یطلع الفجر۔ اور اول وقت وتر کا بعد عشاء کے ہے اور آخر وقت وتر کا جب تک فجر طلوع نہ کرے۔ ف۔ اور امام ابو حنیفہ رح
کے نزدیک وتر فرض عملی ہے یعنی اعتقاد مین ثبوت قطعی مثل عشاء کے نہین کیونکہ عشاء فرض قطعی ہے مگر حق عمل مین وتر بھی فرض ہے
جیسا کہ عشاء کا عمل فرض ہے۔ کما فی العینی عن الناسع والمنافع والملتقی۔ اور صاحبین وباقی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک وتر
سنت ہے اور تمام بحث باب الوتر مین انشاء اللہ تعالیٰ آویگی۔ اور بیان امام مصنف رح نے بیان کیا کہ وتر کا وقت بعد عشاء کے
یعنی بعد نماز عشاء کے طلوع فجر تک ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی الوتر فصلوہا ما بین العشاء الی طلوع الفجر۔ کیونکہ حضرت نے
وتر کے حق مین فرمایا کہ پس اسکو عشاء سے طلوع الفجر تک کے بیچ مین پڑھو۔ ف۔ تمام حدیث ابو بصرہ غفاری رضی اللہ عنہ سے ہے
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے واسطے زیادہ کی ایک نماز اور وہ وتر ہے پس تم اسکو پڑھو نماز
عشاء سے نماز فجر تک کے درمیان مین۔ رواہ الحاکم فی المستدرک من طریق ابن لہیعہ۔ م ع۔ اور خارجہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ
نے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو ایک نماز کا حکم کیا وہ تمھارے لیے سرخ اونٹون سے
بہتر ہے اور وہ وتر ہے پس اسکو تمھارے لیے عشاء آخرہ سے طلوع فجر تک کے بیچ مین کر دیا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی یعنی عشاء اول
عشاء آخرہ نماز عشاء ہے جیسے عشاء اولی مغرب ہے۔ قال وہذا عندہما۔ امام مصنف رح نے کہا کہ یہ صاحبین کے نزدیک ہے۔
ف۔ کہ وقت وتر کا بعد نماز عشاء کے ہے کیونکہ انکے نزدیک وتر سنت ہے تو عشاء کے تابع ہوا اور اسمین اشعار ہے کہ وتر مین صاحبین
کا مذہب مرجح ہے واللہ اعلم۔ وعند ابی حنیفۃ وقتہ وقت العشاء۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے۔
ف۔ اور دلیل امام رح کی یہی روایت ہے اسطرح کہ بعض طرق مین یون وارد ہے۔ فجعلہا لکم فیما بین العشاء الی طلوع الفجر۔ پس وتر کو
کردیا تمھارے واسطے عشاء سے طلوع فجر تک کے درمیان مین۔ یہ دلیل ہے کہ وقت عشاء سے وقت طلوع فجر تک ہے۔ م۔ اور ایک
وقت مین جب دو نمازین واجب جمع ہون تو وہ ان دونون کا وقت ہوتا ہے ولیکن اسوقت اعتراض ہوتا ہے کہ اگر وہ دونون کا
وقت ہے تو کیا عشاء کی نماز پر وتر کا مقدم کرنا جائز ہے۔ جواب دیا کہ وقت ایک ہونا اور چیز ہے اور تقدیم و تاخیر کی ترتیب ہونا دوسری
چیز ہے پس وقت تو دونون کا واحد ہے۔ الا انہ لا یقدم علیہ عند التذکیر للترتیب۔ لیکن وتر کو مقدم کرنا عشاء پر یاد ہونیکی
حالت مین نہین جائز ہے بوجہ ترتیب واجب ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ وتر جب فرض عملی ہے تو فرض عشاء وفرض وتر مین ترتیب

واجب ہے لیکن ترتیب واجب ہونا کئی شرطون پر ہوتا ہے چنانچہ قضاء نمازون میں ذکر ہوگا انا نجملہ یہ کہ یاد ہو لہذا یہان فرمایا کہ یاد ہونیکی
حالت میں بے ترتیبی نہیں جائز ہے۔م۔ لہذا مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ اگر عمداً وتر کو عشاء سے پہلے پڑھا تو بلاخلاف اُسپر اعادہ واجب
ہے النہایہ۔ امام رح کے نزدیک اسلیے کہ ترتیب واجب کو اُسنے چھوڑا تو نماز واجب الاعادہ ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اس لیے
کہ اُنکے نزدیک وتر تابع نماز عشاء ہے تو وہ ہر حالت میں مؤخر ہوگی ولیکن چونکہ اُسنے وتر کو شروع کردیا تھا تو اب اُسکی قضاء
واجب ہوگئی۔ فافہم۔م۔ اگر وتر کو بھولے سے عشاء پر مقدم کیا یا عشاء اُسنے بے وضوء پڑھی پھر سوکر اُٹھا اور وضوء کرکے وتر
پڑھی پھر یاد آیا کہ میں نے عشاء بے وضوء پڑھی تھی تو امام رح کے نزدیک وتر کو اعادہ نہ کریگا اور صاحبین کے نزدیک وتر کو اعادہ
کرے۔ النہایہ۔ اگر تہجد کی نماز پھر وتر پڑھکر یاد کیا کہ عشاء بے وضوء پڑھی تھی تو نماز تہجد کا اعادہ بنا بر ظاہر اقوال فقہاء کے
نہیں ہے اور بقول محققین رح جنہین سے ہمارے شیخ عارف رح ہین نماز تہجد ایثار ہوتی ہے اور یہی ظاہر صحاح ہے تو بقول صاحبین رح
اعادہ ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب یہان باقی رہا یہ مسئلہ کہ جن ملکون میں عشاء و وتر کا وقت نہیں ہوتا یعنی غروب شفق سے
پہلے صبح طلوع ہوجاتی ہے تو آیا وہان والون پر عشاء واجب ہے یا نہیں و بقول امام رح وتر واجب ہے یا نہیں۔ دو قول ہین ایک یہ کہ
ہان فرض ہین اور صبح طلوع ہوجانے پر بقدر عشاء و وتر کے اندازہ اندازکرکے اسوقت کو عشاء وتر کا وقت رکھے اور دونون نمازین
پڑھے پھر صبح کو شروع سمجھے اور صبح کی نماز پڑھے۔ بعض نے اسی قول کی تصحیح کی۔ دوسرا قول یہ کہ فرض نہیں ہین اور بعض نے
اسی قول کو صحیح کہا ہے۔ اور مضائقہ نہیں کہ میں اس مسئلہ میں دونون اقوال کو توضیح و تحقیق لکھدون۔ ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العزیز
الحکیم۔ واضح ہو کہ قاموس میں ہے کہ بلغار ایک شہر بہت دور شمال میں ملک صقالبہ سے ہے۔ بحر الرائق و امداد الفتاح میں ہے
کہ ابتداء گرمی میں جب تحویل آفتاب برج سرطان میں ہوتی ہے تو وہان ۲۳ ساعت آفتاب نظر آتا ہے اور ایک ساعت
غرق ہوتا ہے رح ط۔ اور مجھے ایک بلغاری نے خبر دی کہ ہمارے یہان جاڑا گرمی میں شفق سرخ غائب ہونے سے پہلے فجر طلوع کرتی
ہے اور وہان کے لوگ روزہ میں رات کی مقدار رکھکر ایک یا دوبار کھاتے ہین اور وہان سے دور رہنے والے نے مجھے بیان کیا
کہ وہان اندھیرا بالکل نہیں ہوتا اور بعضے دیگر ملک ایسے ہین کہ وہان روشنی نہیں ہوتی مگر چراغ کی۔ط۔ میں کہتا ہون کہ یہ حکایات
باعتبار علم ہیات کے قریب ہین اور مقامات قطب میں آفتاب کی پوشیدگی بہت کم ہے۔ بہرحال اگر یہ بات ہے کہ عشاء و وتر کا وقت
نہیں ملتا تو بھی دونون نمازین پڑھی جاوین اور اُنکے واسطے وقت اندازہ کرکے نکالا جاوے۔ت۔ اور وہ لوگ قضاء کی
نیت نہ کرینگے کیونکہ اداء کا وقت موجود نہیں ہے اسی پر برہان کبیر رح نے فتویٰ دیا اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا اور ابن الشحنہ
نے اسی کو صحیح کہا اور تنویر میں اسی کو مذہب ٹھہرایا اور لکھا کہ ایک قول یہ ہے کہ وہان والون پر عشاء فرض نہیں اور نہ وتر
ت۔ کیونکہ دونون کا وقت نہیں جو سبب فرضیت ہے اور اسی پر کنز میں جزم کیا اور یہی درر و ملتقی الابحر میں ہے اور یہی بقالی رح نے
فتویٰ دیا اور حلوائی نے موافقت کی اور مرغینانی رح نے بھی اسی پر اتفاق کیا اور شرنبلالی و حلبی رح نے اسی کو ترجیح دی۔ و مجتبیٰ
شرح قدوری میں ہے کہ برہان الائمہ کے وقت میں اُنکے پاس استفتاء آیا کہ ہم لوگ اپنے شہر میں عشاء کا وقت نہیں پاتے ہین تو کیا
ہم پر عشاء کی نماز واجب ہے اُنھون نے جواب لکھا کہ تم پر عشاء واجب ہے اور ظہیر الدین مرغینانی رح نے فتویٰ دیا کہ نہیں واجب ہے
پھر بلغار سے اسی مضمون کا استفتاء شمس الائمہ حلوائی رح کے پاس آیا اُنھون نے فتویٰ دیا کہ تم پر عشاء کی نماز واجب ہے اور
سیف السنہ بقالی رح سے بھی خوارزم میں اسی استفتاء پر جواب لیا گیا تو اُنھون نے جواب لکھا کہ تم پر عشاء واجب نہیں ہے جب
یہ جواب حلوائی رح کو پہونچا تو اُنھون نے لائق شاگرد کو بھیجا جس نے اُنسے سوال کیا کہ جو کوئی پانچون فرائض نمازین سے ایک
کا انکار کرے تو اسکے حق میں آپ کیا کہتے ہین۔ بقالی رح اس سوال کا مطلب سمجھ گئے اور فرمایا کہ تم کیا کہتے ہو ایسے شخص کے حق
میں جسکے دونون ہاتھ کہنیون سمیت کٹ گئے یا دونون پانون ٹخنون سمیت کٹے ہین تو وضوء کے چار فرض میں سے اُسپر کتنے

فرض ہین۔ شاگرد مذکور نے جواب دیا کہ صرف تین فرض ہین بوجہ اسکے کہ چوتھے فرض کا محل نہین ہو تو فرمایا کہ پھر یون ہی پانچوین
نماز عشاء فرض نہین کہ اُسکا وقت نہین ہو۔ جب یہ جواب شمس الائمہ حلوائی رح کو پہونچا تو پسند کیا اور اس مسئلہ مین اپنے قول
اول سے رجوع کر کے بقالی رح کے ساتھ موافقت کر لی۔ البحر۔ ابن الہمام رح نے بعد نقل اقوال کے قول امام برہان الکبیر
کو ترجیح دی اور بقالی رح کے جواب مین کہا کہ جو شخص تامل کر کے دیکھے اُسکو شک باقی نہ رہیگا کہ وضو کے محل فرض نہونے
مین اور نماز کے سبب جعلی یعنی وقت نہونے مین فرق ہو کیونکہ وجوب تو نفس الامر مین سبب خفی سے ثابت ہو اور وقت اُسکے
واسطے سبب ظاہری وعلامت اس سبب خفی کی مقرر کر دیا گیا ہو تو اس سبب ظاہری وجعلی کے نہونے سے سبب اصلی
حقیقی جو نفس الامر مین ہو وہ معدوم نہوگا جبکہ اُسکے موجود ہونے پر دوسری دلیل پائی جاوے جیسے یہان دوسرے دلائل
موجود ہین اور وہ احادیث معراج مشہور ومستفیض ہین کہ اول پچاس نمازین مفروض کر کے پھر پانچ نمازون پر اقتصار فرض
کیا گیا پھر تمام آفاق کے واسطے اُن پانچون نمازون پر حکم فرض برقرار رہا جسمین کوئی تفصیل کسی ملک واقلیم کی نہین ہو یعنی
باوجودیکہ رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام زمین کے واسطے عام ہو پھر بھی کوئی تفصیل نہین کہ ان ملکون کے واسطے
پانچ اور مانند اہل بلغار کے واسطے چار ہین۔ الفتح۔ اور جب آدمی اسلام لایا تو اُسنے یقین کیا کہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازین
فرض فرمائی ہین۔ م۔ اور خروج دجال کی احادیث مین ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ کتنی مدت
تک زمین مین ٹھہریگا فرمایا کہ چالیس روز تک کہ ایک روز انمین سے برابر ایک سال کے اور ایک روز برابر ایک ماہ کے
اور ایک روز برابر ایک ہفتہ کے اور باقی ایام مثل تمہارے ایام کے ہونگے تو عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ یہ دن جو برابر ایک سال
کے ہو کیا ہمارے لیے اسمین ایک روز کی نماز کافی ہوگی فرمایا کہ نہین تم اسکے واسطے اندازہ کرو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ تو ظاہر ہو کہ
تین سو سے زیادہ عصرین واجب کین پہلے ایک مثل سایہ ہونے یا دو مثل سایہ ہونے سے۔ الفتح۔ یعنی وہان کہان یہ معنی
وجوب وقت کے متحقق ہو سکتے ہین کیونکہ سیکڑون عصر تو اس دن کے دوپہر ہونے سے پہلے واجب ہین جبکہ آفتاب ڈھلا بھی
نہین ہو۔ م۔ اور اسی پر اور نمازون کو قیاس کرے۔ الفتح۔ حتی کہ سیکڑون مغرب وعشاء وفجر واجب ہوئین حالانکہ آفتاب
غروب تک نہین ہوا ہو پس اوقات معلومہ اصلی سبب وجوب نہین ہین جنکے نہونے سے وجوب نماز نہو بلکہ اصلی سبب وجوب
تو معنی خفی نفس الامر ہی ہین اور یہ اوقات صرف علامات بنا دیے گئے ہین۔ م۔ پس ہمکو اس حدیث سے استفادہ ہوا کہ
واجب پانچون نمازین نفس الامر مین عموماً ہر شخص پر ہر حال مین ہین انمین کوئی تقسیم ان معلومہ اوقات پر نہین ہو کہ جب
یہ اوقات ہون تب وجوب ہو بلکہ عام وجوب ہو حتی کہ یہ اوقات نہون تب بھی وجوب ساقط نہوگا۔ اور یون ہی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ نمازین ہین اُنکو اللہ تعالیٰ نے بندون پر لکھدیا ہو یعنی فرض کر دیا ہو۔ الفتح۔ یعنی یہ نہین فرمایا
کہ پانچ اوقات ہین کہ اُنمین اللہ تعالیٰ نے نمازین مفروض کر دی ہین بلکہ اصلی فرضیت نماز کی بلاقید اوقات ہو تو ثبوت ہوا کہ
پانچ نمازین بنا بر اصلی سبب وجوب کے لازم الاداء ہین اگرچہ اوقات مین تغیر ہو اور مؤید اسکے واسطے یہ کہ قضاء بھی واجب ہوتی ہو
اور ذمہ ہونا بعد معدوم ہونے سبب اداء کے ساقط ہوتا۔ م۔ اب رہا یہ کہ اہل بلغار و اُنکے مانند جو وقت نہین پاتے ہین کیا وہ
قضاے نماز کی نیت کرین تو صحیح یہ کہ قضاء کی نیت نہین کرینگے کیونکہ وقت اداء تو مفقود ہو۔ الفتح۔ حلبی رح نے اعتراض کیا جس کا
حاصل یہ ہو کہ نماز پانچون تو مفروض ہونا ہم مانتے ہین لیکن اُنکے واسطے اسباب وشروط بھی مفروض ہوے ہین پس اگر یہ
مراد لو کہ پانچون نمازین مع اسباب وشروط کے واجب ہین تو ٹھیک ہو لیکن مانند اہل بلغار کے یہان وقت جو ایک سبب ہو
ندارد ہو اور اگر یہ مراد لو کہ ہر فرد پر بدون لحاظ اسباب کے مطلقاً واجب ہین تو ٹھیک نہین کیونکہ اگر طلوع آفتاب کے بعد
حائضہ پاک ہوئی تو اُسپر فجر چھوڑ کر صرف چار ہی نمازین واجب ہین اور حدیث دجال کی خلاف قیاس ہو اسپر قیاس نہین ہو سکتا

د۔ ملخصاً۔ جواب یہ کہ اسباب وشروط مراد ہین لیکن وقت سبب اصلی نہین ہر بلکہ محض علامت ہر جیساکہ حدیث دجال اور
احادیث معراج وفرضیت پنجگانہ صریح ہین اور حدیث دجال مین تائید اس امر کی موجود ہر کہ اوقات سبب اصلی نہین ہین
اور یہ کچھ خلاف قیاس نہین ہر۔م۔ علامہ حصکفی نے خلاف قیاس کو چھوڑ کر یون اعتراض کیاکہ حدیث دجال مین اور
ہمارے مسئلہ مین فرق ہر کیونکہ حدیث دجال کے دن مین تین سو سے زیادہ عصر کا زمانہ تو موجود ہر صرف علامت نہین ہر
اور اس مسئلہ مین زمانہ وعلامت دونون ندارد ہین۔ الدر۔ مین کہتا ہون کہ یہ تو کچھ بھی نہین ہر کیونکہ زمانہ تو برابر ممتد چلا
جاتا ہر ایک گھڑی بعد دوسری گھڑی چلی آتی ہر بلکہ دجال کے دن مین تو سیکڑون عصر تک علامت کا نشان نہین اور اہل بلغار
کے یہان تو صرف ایک ہی نماز کے علاوہ علامات موجود ہو جاتی ہین لہٰذا طحطاوی رح وغیرہ نے بھی اسکو رد کر دیا اور اقرار
کر لیاکہ وقت مقرر کرکے عشاء کے فرض ہونے کی دلیل بہت روشن ہر مین کہتا ہون کہ ہان وہ بہت واضح دلیل ہر۔ واللہ
تعالیٰ اعلم۔م۔ یہانتک اوقات کا بیان مطلق تھا اب ان اوقات مین سے مستحبات کا بیان شروع ہر۔

فصل۔ یہ فصل مستحب اوقات کے بیان مین ہر۔ ویستحب الاسفار بالفجر۔ اور مستحب ہر اسفار کرنا فجر کی نماز کے ساتھ ف
اسفار صبح کا روشن ہونا اور اسفار بالفجر یعنی نماز فجر کا وقت اسفار مین ادا کرنا۔ مبسوط ومفید وتحفہ وقنیہ مین ہر کہ ہمیشہ جملہ اوقات
مین صبح کو اسفار مین ادا کرنا تغلیس مین ادا کرنے سے افضل ہر۔ یہی ظاہر کلام مصنف رح ہر اور محیط وبدائع مین لکھاکہ جب آسمان
صاف ہو یعنی ابر وغیرہ نہو تو ایسے وقت مین اسفار افضل ہر سوائے حاجیون کے مزدلفہ مین کہ وہان تغلیس افضل ہر۔ ع۔
جیسے عورت کو ہر جگہ تغلیس افضل ہر اور سوائے فجر کے عورت کو مستحب ہر کہ مردون کی جماعت سے فراغت ہونے کا انتظار
کرے۔ الغیاثیہ ع۔ اور اسقدر تاخیر نہ کرین کہ آفتاب کے طلوع مین بلکہ اسکی زردی نمود ہونے مین شک پڑ جاوے حتیٰ کہ اگر
نماز مین فساد ظاہر ہو تو قرأت مسنون کے ساتھ اسکا ادا کرنا ممکن ہو اور قاضیخان کے جامع مین ہر کہ چالیس سے ساٹھ تک
آیتون کو ترتیل قرأت سے پڑھنا بھی مسنون قرأت ہر اور بعض نے کہاکہ پوری تاخیر کیجاویگی کیونکہ نماز مین فساد کا احتمال ایک
موہوم بات ہر اسکی وجہ سے مستحب ترک نہ کیا جائیگا اور طحاوی رح نے سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مین نے
عمر رض کے پیچھے صبح پڑھی انھون نے سورۂ بقرہ کی قرأت کی جب نماز سے پھرے تو لوگون نے سورج کو نگاہین اٹھا کر دیکھنا
شروع کیا تو کہاکہ طلوع ہو گیا حضرت عمر رض نے فرمایا کہ اگر طلوع ہو گیا تو اسنے ہم کو غافلون مین نہین پایا۔ اور مبسوط وبدائع
مین ہر کہ طحاوی رح نے کہاکہ جسکا قصد تطویل قرأت کا ہو تو وہ تغلیس مین شروع کرے اور اسفار مین ختم کرے ورنہ اسفار
مین شروع کرے اور زعم کیاکہ یہی امام وصاحبین کا قول ہر ولیکن ظاہر الروایۃ تو شروع وختم دونون اسفار مین ہر۔ مع۔ یہی
مختار ہر۔ د۔ اسفار بالفجر کے معنی بھی یہی ہین کہ نماز کو اسفار مین ادا کرے تو مجموع نماز کا اسفار مین ہونا چاہیے۔ ف۔ مین
کہتا ہون کہ طحاوی رح ائمہ ثقات مین سے جلیل القدر ہین تو انکی روایت بھی بہت معتمد ہر اور انکی روایت مین اور
ظاہر الروایۃ مین کچھ خلاف نہین ہر اور مین عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ اسکو تحقیق کرونگا جس سے ظاہر ہوگا کہ احادیث تغلیس
واسفار مین بھی کچھ تعارض نہین ہر۔م۔ لقولہ علیہ السلام اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ اسفار
مین پڑھو نماز فجر کو کہ وہ ثواب کے لیے بڑی ہر۔ ف۔ یعنی ثواب اسمین بہت بڑا ہر۔ وقال الشافعی یستحب التعجیل فی
کل صلوٰۃ والحجۃ علیہ ما رویناہ وما نرویہ۔ اور شافعی رح نے کہاکہ ہر نماز مین تعجیل کرنا یعنی اول وقت پڑھنا تاخیر نہ کرنا مستحب ہر
اور حجت انپر یہ حدیث ہر جو ہم نے فجر مین روایت کی اور وہ جو ہم آیندہ روایت کرینگے۔ ف۔ یعنی مثلاً گرمی کے وقت ظہر مین
ابردوا کی حدیث وغیرہ۔ حاصل اختلاف نماز فجر مین یہ کہ ہمارے نزدیک تاخیر کرنا اسفار تک مستحب ہر اور شافعی رح کے نزدیک
تقدیم کرنا غلس یعنی تاریکی مین پڑھنا مستحب ہر۔ بلکہ ہر نماز اول وقت پڑھنا مستحب ہر اور امام مصنف رح نے انپر حجت

یہ حدیث قرار دی جو اسفار بالفجر مین روایت کی کیونکہ معلوم ہوا کہ عموماً کلیہ صحیح نہین بلکہ بعض مین تعجیل مستحب اور بعض مین کچھ دیر
کرنا مستحب ہی جیسے فجر کی نماز مین اس حدیث سے دیر کرنا مستحب ہی اور دونون فریق کے دلائل بطور تلخیص کے یہ ہین کہ امام شافعی
نے اپنے عام دعوی پر یعنی کل نمازون مین تعجیل مستحب ہی یون استدلال فرمایا کہ اول آنکہ اللہ تعالی جل جلالہ فرماتا ہی
سارعوا الی مغفرة من ربکم الآیہ یعنی جلدی کرو اداے طاعات مین جو موجب مغفرت ہین۔ جواب یہ کہ اس سے یہ مراد
کہ کاہلی و بے پروائی مت کرو اور وقت جاتے رہنے سے پہلے جلدی کرو ایسا نہو کہ موت آوے و محروم رہو چنانچہ احادیث
مین بھی وقت فرصت کو غنیمت رکھنے کی تاکید و اسمین ذخیرہ طاعات جمع کرنے مین جلدی کا حکم بہت مروی ہی اور نماز فجر مین
کاہلی و بے پروائی کی تاخیر مقصود نہین بلکہ حکم کی تعمیل مین تو تعجیل ہی۔ دلیل دوم یہ کہ حدیث ابن مسعود رض مین ہی کہ اول وقت
نماز افضل اعمال ہی۔ رواہ الترمذی وابن حبان وابن خزیمہ والحاکم وصححوہ اور یہی حدیث ام فروہ مین بروایت ابو داؤد
و ترمذی مذکور ہی۔ اور ابن السکن نے اسکو صحیح کہا ہی۔ جواب یہ کہ اطلاق اول وقت کا بمقابلہ آخر وقت کے ہی اور وہ مکروہ
مراد ہی جیسے نماز مین تاخیر کرنا مکروہ ہی یعنی وقت مستحب سے تاخیر مکروہ ہی اور یہی معنی حدیث عائشہ رض کے ہین کہ کبھی دوبارہ حضرت
نے نماز کو آخر وقت نہین کیا۔ کما فی الترمذی وغیرہ۔ اور یہی معنی حدیث علی رض مین کہ اے علی رض تین باتین ہین کہ انکی تاخیر مت کر
ایک نماز جب اسکا وقت آجاوے۔ الی آخرہ۔ رواہ الترمذی وقال حسن غریب واحمد والحاکم وابن ماجہ۔ یعنی جو نماز کا عمدہ وقت
ہی اُس سے دیر مت کر۔ اور حدیث سے معلوم ہوا کہ مثلاً نماز فجر کا عمدہ وقت اسفار ہی اس سے تاخیر ممنوع ہی۔ یہ جو ہم نے کہا کہ
معنی اول وقت و عدم تاخیر کے یہ ہین کہ مکروہ وقت نہو اسپر دلیل یہ کہ حضرت ابن مسعود رض کی روایت تم اول وقت کے افضل
ہونے لی لاتے ہو اور انھین حضرت ابن مسعود رض سے صحیح ہوا کہ نماز فجر کی اسفار مین مستحب ہی تو صاف معلوم ہوا کہ اول وقت
سے مراد یہ کہ مستحب وقت ہو اور آخر وقت مکروہ نہو چنانچہ صحیحین مین ابن مسعود رض سے روایت ہی کہ مین نے نہین دیکھا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ نماز پڑھی ہو مگر اپنے وقت مین سوائے دو نمازون کے کہ مغرب و عشاء کو حج کی جمع عرفات مین غیر وقت
پڑھا اور اُس دن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے پڑھی۔ اگر وہم ہو کہ شاید وقت سے پہلے پڑھی ہو تو جواب یہ کہ ہرگز نہین
کیونکہ وقت سے پہلے تو نماز ہی نہین ہی اور بخاری رح کی روایت مین صریح اصطلاح کہ اُسدن نماز فجر کی پڑھ لی جب ہی فجر طلوع ہوئی
ہی۔ اس سے زیادہ صریح صحیح مسلم کی روایت ہی کہ اُسدن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے غلس مین پڑھی۔ اس سے صریح معلوم
ہوا کہ ہمیشہ کا معمولی وقت غلس نہ تھا۔ اب ظاہر ہوا کہ بالاجماع فجر طلوع ہونے پر اول وقت ہو جاتا ہی حالانکہ اسکو افضل
نہ رکھا اور معمول کے خلاف قرار دیا۔ اب صاف ہوگیا کہ اول وقت بمقابلہ تاخیر نماز کے اور آخر وقت مکروہ کے ہی پس وقت
مستحب اول ہی وقت ہی۔ باقی رہا کلام خاص فجر مین کہ تغلیس مستحب ہی یا اسفار تو امام شافعی کے نزدیک تغلیس مستحب ہی بدلیل
حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایکبار صبح کو غلس مین پڑھا اور دوسری بار اسکو
اسفار مین ادا کیا پھر آپ کی نماز تغلیس مین رہی یہانتک کہ دنیا کو چھوڑا۔ رواہ ابو داؤد وابن حبان۔ اور خطابی رح نے کہا کہ
یہ حدیث صحیح الاسناد ہی۔ و بدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھتے جب فارغ
ہوتے تو عورتین اپنے گھرون کو واپس ہوتین لپٹی ہوئی اپنی اوڑھنیون مین کہ بوجہ تاریکی غلس کے نہین پہچانی جاتی تھین
رواہ البخاری ومسلم۔ اور بدلیل حدیث ام سلمہ مانند حدیث عائشہ رض جسکو طبرانی و عبد الرزاق نے بسند صحیح روایت کیا۔
و بدلیل حدیث جابر و ابو برزة الاسلمی کہ صحیحین ہی کہ آپ صبح کو غلس مین پڑھا کرتے تھے۔ و بدلیل حدیث ابن عمر رض کہ عبد اللہ
بن الزبیر رض کے پیچھے صبح کی نماز پڑھی غلس مین پھر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ و ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما
کے ساتھ ہماری نماز یون ہی تھی پھر جب عمر رض شہید ہوئے تو عثمان رض نے صبح کو اسفار مین کیا۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور امام

ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسفار مستحب ہی بدلیل حدیث اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر یعنی حکم دیا اسفار فجر کا مع اس بیان کے کہ اسمین
ثواب زیادہ ہی - یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے بالفاظ مختلفہ مروی ہی چنانچہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے ترمذی
وطبرانی فی الکبیر اور طحاوی وابوداؤد وصحیح مین ابن حبان نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہی اور بلال
ومحمد بن اسد وقتادہ بن النعمان جنکے راوی سب ثقہ ہین وابن مسعود رض وابو الدرداء وچند انصار رضی اللہ عنہم وغیرہم سے مروی
ہی اور ابو برزۃ الاسلمی رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز سے فارغ ہوتے وسلام
پھیرتے اس حال مین کہ آدمی اپنے جلیس کو دیکھتا جسکو پہچانتا تھا اُسکو پہچان لیتا تھا - رواہ النسائی والطبرانی والطحاوی اور
طحاوی نے روایت کی کہ حدثنا محمد بن خزیمہ حدثنا القعنبی حدثنا عیسی بن یونس عن الاعمش عن ابراہیم قال ما اجتمع اصحاب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شئی ما اجتمعوا علی التنویر - یعنی ابراہیم تابعی کبیر کہتے ہین کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
جیسے تنویر یعنی اسفار بالفجر پر متفق ہوئے ایسی کسی چیز پر متفق نہین ہوئے - یہ اسناد صحیح ہی اور اسکو ابن ابی شیبہ نے بھی
روایت کیا ہی پس اول حدیث تو حکم قولی اسفار کا ہی اور یہ اثر اجماع صحابہ رض کو ثابت کرتا ہی - اب آن احادیث سے
جو استدلال شافعی مین ذکر ہوئین تغلیس ثابت ہوتی ہی اور اس حدیث سے او صحیحین کی حدیث ابن مسعود رض سے جو دربارہ
نماز صبح الجمع یعنی مزدلفہ کی اوپر مذکور ہوئی ہی اسفار ثابت ہوتا ہی اور اثر ابراہیم رح سے اسپر اجماع ثبوت ہوتا ہی پس حنفیہ نے
کئی طرح سے جوابات دیے اول وہ کہ تغلیس سے مراد مسجد کے اندر کی تاریکی ہی اگرچہ باہر اسفار تھا چنانچہ اب بھی ہم مشاہدہ
کرتے ہین کہ مسجد کے اندر چھت کے پردہ مین تاریکی ہوتی ہی حالانکہ باہر صحن مین روشنی پھیل جاتی ہی اور یہ تاویل اسواسطے
واجب ہی کہ اسفار کے راوی مرجح ہین خصوصاً حضرت ابن مسعود رض کے مثل کہ جماعت کا حال آنپر زیادہ منکشف تھا -
یہی فتح القدیر مین مذکور ہی - جواب دوم یہ کہ اوقات جنسے نماز متعلق ہی ایسے اوقات ہین کہ عام وخاص سب کو ظاہر ہون اور
اول فجر وحالت غلس اکثرون پر مخفی ہوتی ہی تو اسفار معتبر ہی - جواب سوم یہ کہ حدیث اسفار تو حدیث قولی ہی یعنی زبان سے
صریح حکم دیا اور تغلیس کا کوئی حکم زبانی نہین ہی بلکہ روایت فعلی ہی اور جو فعل عمل مین آیا معلوم نہین کہ وہ بطور استحباب تھا
یا کوئی وجہ خاص تھی لہذا مقرر ہو چکا کہ حدیث قولی کو ترجیح ہی - مترجم کہتا ہی کہ ان جوابات مین تردد ہی جواب اول مین
اسلیے کہ تغلیس مسجد پر محمول کرنا روا نہین کیونکہ بیان تو وقت نماز کا ہی نہ بیان مسجد کی روشنی وتاریکی کا - اور یہ خوب واضح
بات ہی اسمین کلام کرنا انصاف سے بعید ہی - اور اہل ایمان اہل صدق واخلاص وعدل وانصاف ہوتے ہین اُنکے
دلون مین باہم کینہ وطرفداری وتعصب کا مرض نہین ہوتا ہی - اور جواب دوم مین اسوجہ سے کہ طلوع فجر پر کھانے پانی کی
حرمت جملہ روزہ دارون عام وخاص پر مشروع ہی تو ہر شخص اسکو جانتا ہی بلکہ وہان زیادہ ضرورت ہی اور نماز تو طلوع فجر کے
اطمینان پر شروع کرے اسکے بارہ مین کچھ وقت نہین ہی آیا یہ نہین دیکھتے کہ بالاجماع غلس مین واول طلوع فجر مین نماز جائز ہی اور
کلام تو صرف استحباب مین ہی - جواب سوم مین تردد اسوجہ سے کہ بلاشبہہ حدیث قولی کو فعلی پر ترجیح ہی مگر ایسے فعل پر جو اتفاقاً
واقع ہوا ہو اور یہان تو حدیث ابو مسعود انصاری وام المومنین عائشہ وام سلمہ وغیرہم سے دائمی تغلیس تا وفات ثابت ہوتی ہی
اور ایسے دوامی فعل پر ترجیح صحیح نہین ہی - اور عجیب کہ ایسا ہی تعسف بعض شافعیہ نے اسفار کی حدیث مین کیا ہی چنانچہ خطابی
رح سے نقل ہی کہ کہا کہ اسفار کے یہ معنی کہ صبح اول یعنی کاذب مین اور صبح صادق مین خوب ظاہر کر لو اسطرح کہ شک نہ رہے - یہ
تاویل بالکل ہیچ ہی اسواسطے کہ جب تک کہ صبح صادق ہونا کھل نہ جاوے تو نماز صحیح ہونے کا حکم ہی نہ دیا جائیگا پھر بڑا ثواب
تو درکنار رہا - اور اس سے زیادہ عجیب امام نووی رح کا قول کہ صبح صادق سے پہلے تعجیل کی نیت پر ثواب ہوگا اور نماز صحیح
نہوگی - جواب یہ کہ اعظم الاجر یعنی بڑا ثواب تو نماز فجر پر رکھا گیا ہی نہ نیت پر اور جب نماز صحیح نہوئی تو اسپر گناہ ہوا کہ نماز

بہت بڑا ہوا۔ ایسی تاویلات سے بحکم قولہ تعالیٰ اعدلوا ہو اقرب للتقوی کے احتراز لازم ہے۔ جواب چہارم بعض علمائے حنفیہ نے اسطرح تکلف کیا کہ تغلیس کی روایات اکثر ضعیف اور بعض سے کبھی تغلیس کا ثبوت ہوتا ہے سو وہ منسوخ ہو گیا۔ یہ جواب بھی جادۂ اعتدال سے صریح خارج ہے۔ اور حق یہ کہ تغلیس بلاشبہہ ثابت ہے۔ جواب پنجم یہ کہ ایک طرف تو روایات تغلیس ثابت ہیں اور دوسری طرف روایات اسفار ثابت ہیں جب دونوں متعارض ہوئیں تو ہم نے ناچار قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس میں اسفار بہتر کہ اسمیں جماعت کی زیادتی اور ہر قوی وضعیف کی داخل جماعت ہونے کی گنجایش وغیرہ بہتری کے وجوہ ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اسمیں دو وجہ سے تردد ہے اول آنکہ اس بارہ میں قیاس کو دخل نہیں اور بر تقدیر تسلیم کے یہ ثابت ہوا کہ تمہارے قیاس سے اسفار بہتر ہے اور یہ کچھ نہیں ہے۔ دوم یہ کہ احادیث تغلیس و روایات اسفار میں جب کسی طرح توفیق ممکن نہو تب البتہ دونوں پر عمل متعذر ہو کر ناچار قیاس مرجع ہو اگر ضرورت ہے اور یہاں تو اسطرح توفیق ظاہر ہے کہ حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ جس سے دوام عمل تغلیس کا ثبوت منصوص ہے و دیگر احادیث مانند حدیث ام المومنین وغیرہ جو کہ تغلیس کو مستلزم ہیں انکے یہ معنی ہیں کہ تغلیس میں نماز شروع کرتے تھے اور حدیث اسفار اور حکایت اجماع ابراہیم رح جو کہ دوام اسفار کی مثبت ہیں انکے یہ معنی ہیں کہ اداے نماز اور ختم اسکا اسفار میں ہوتا تھا موافق قرارت مسنونہ کے پس اب کوئی تعارض نہیں ہے اور دونوں قسم کی احادیث پر عمل کرنا ممکن ہے اور امام طحاوی رح نے ہمارے علمائے ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی قول نقل کیا۔ ولیکن ہمکو معلوم ہوا کہ تغلیس سے یہ مراد نہیں کہ فجر طلوع ہوتے ہی نماز شروع کیجاوے اسلیے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حج کی جمع کی نماز فجر کو قبل وقت معمولی کے قرار دیا حالانکہ بخاری رح کی روایت میں مصرح ہے کہ یہ بھی فرمایا کہ جب فجر طلوع ہو گئی اسی وقت نماز فجر پڑھی ۔ تو معلوم ہو گیا کہ طلوع فجر کے ساتھ معمولی نماز نہ تھی اور اس سے زیادہ صریح خود ابن مسعود رضہ کا قول صحیح بخاری کی ایک روایت میں یوں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ساعت میں یہ نماز یعنی فجر جب طلوع ہو نہیں پڑھا کرتے تھے سواے اس مقام واس روز کے پس محقق ہو گیا کہ تغلیس کے یہ معنی نہیں کہ فوراً طلوع فجر کے بعد ہی شروع کردے بلکہ جب روشنی ہو جاوے اگرچہ کچھ ستارے ظاہر و انکی چمک جہاں کچھا ہوا معلوم ہو اور یہی معنی حضرت عمر رضہ کے قول کے ہیں والنجوم بادیۃ مشتبکۃ کیونکہ جب روشنی پھیل جاتی ہے اسوقت بھی جہاں تاروں کا گچھا ہے بوجہ اجتماع کے اپنی چمک سے ظاہر ہوتے ہیں اور یہ بھی محقق ہو گیا کہ حدیث اول وقت نماز کی جو ابن مسعود رضہ سے مروی ہے اسکے بھی یہ معنی نہیں جو شافعیہ نے سمجھے کہ وقت داخل ہوتے ہی نماز شروع کردے کیونکہ ابن مسعود رضہ نے خود ہی فجر کی نماز وقت آنے ہی موقف جمع میں پڑھنے کو خلاف معمول بیان کیا۔ اور اس تحقیق سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ فوراً فجر طلوع ہوتے ہی جب نہیں پڑھتے تھے تو روشنی ہو جانے پر پڑھنا یہی اول اسفار ہے اور ختم اسکا نہایت اسفار پر ہوا اسی واسطے بدائع وغیرہ میں ہمارے علمائے ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے ظاہر الروایۃ یہ بیان کی کہ ابتداے نماز بھی اسفار میں اور ختم بھی اسفار میں ہو۔ پس معلوم ہوا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ کی روایت میں اور ظاہر الروایۃ میں کچھ اختلاف نہیں ہے کیونکہ ابتداے اسفار میں بہ نسبت ختم کے اسفار کے ایک تاریکی ہے تو امام طحاوی رح نے اسی کو غلس کہا ہے اور اشارہ کیا کہ حدیث ابو مسعود انصاری وغیرہ میں یہی غلس مراد ہے نہ وہ کہ جو طلوع فجر ہونیکے وقت ہوتا ہے کیونکہ وہ حضرت ابن مسعود مہاجری رضی اللہ عنہ کی تصریح سے خلاف معمول وقت ہے اب صاف روشن ہو گیا کہ احادیث تغلیس و اسفار میں کچھ تعارض نہیں اور جس وقت کو آپ نے اسفار فرمایا یعنی قولہ اسفروا بالفجر الخ۔ اسی کو بعضے صحابہ مثل ابو مسعود رضہ وغیرہ نے غلس کہا ہے کیونکہ اسوقت ایک طرح کی تاریکی ہوتی ہے اور مراد حدیث اسفروا بالفجر الخ۔ میں یہ ہوئی کہ آپ نے لوگوں کو ارشاد فرمایا کہ فجر کے طلوع ہوتے ہی نماز شروع نہ کرو بلکہ اسفار ہونے دو

پس اول وقت اسفار مین شروع کرو۔ اس صورت مین ختم نماز کا آخری اسفار کامل مین ہوگا کہ اسوقت کچھ تاریکی نہین
ہی برخلاف اول اسفار کے کہ اسوقت تاریکی تھی حتی کہ ابومسعود رضہ وغیرہ نے اُسکو غلس سے تعبیر کیا ہی پس یہ وہ تحقیق
ہی کہ حق عزوجل نے مترجم عفا اللہ تعالی عنہ فی الدنیا والآخرہ کو الہام فرمائی والحمد للہ رب العالمین۔ محصل کلام یہ ہوا کہ فجر
کی نماز مین مستحب وقت یہ ہی کہ طلوع فجر کے بعد فوراً شروع نہ کرے بلکہ اول اسفار ہونے دے اُسوقت شروع کرے جبکہ
ایک طرح کا غلس بھی باقی ہی اور احادیث تغلیس مین یہی غلس کہا گیا ہی اور روایات اسفار مین یہی اسفار کہا گیا ہی اور اسی
غلس پر دوام فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رہا اور اسی اسفار پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہی۔ اور علماے شافعیہ نے
جو غلس وہ لیا کہ جو فجر کے طلوع ہوتے ہی شروع وقت نماز ہوتا ہی وہ مستحب نہین اور خلاف تحقیق ہی فافہم واللہ تعالی اعلم۔
والابراد بالظہر فی الصیف۔ اور مستحب ہی ٹھنڈک مین لانا ظہر کو گرمی مین۔ ف۔ یعنی ایسے موسم مین کہ حرارت
پوری ہو یا روئی و تاپنے کی کچھ حاجت نہو۔ وتقدیمہ فی الشتاء۔ اور مقدم کرنا اُسکو جاڑے مین۔ ف۔ یعنی ایسے
موسم مین کہ پورا جاڑا ہو یا روئی و تاپنے دونون کی ضرورت ہو برخلاف ربیع وخریف کے کہ اِنمین صرف ایک چیز کی ضرورت
ہی۔ الخلاصہ ط۔ خواہ ظہر کو تنہا پڑھے یا جماعت کے ساتھ پڑھے شرح المجمع لابن ملک ۔ یعنی مطلقاً گرمی کے موسم مین خواہ شدت
حرارت ہو یا نہو اور ملک گرم ہو یا نہو وقصد جماعت ہو یا نہو بلا شرط تاخیر مستحب ہی کما فی المجمع وغیرہ اور جوہرہ نیرہ مین اِس
شرط کے ساتھ تاخیر مستحب کہی ہی مگر اسمین نظر ہی۔ و۔ مین کہتا ہون کہ ظاہر کلام امام مصنف وغیرہ تو علی الاطلاق ہی اور یہی صحیح
ہی اگر کہا جاوے کہ جوہرہ مین جو شرط ہی ظاہر نص دلیل اسی کو مساعد ہی کیونکہ امام مصنف نے کہا۔ لما روینا۔ بدلیل اِس
حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کردی۔ ف۔ یعنی قولہ علیہ السلام ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم۔ ٹھنڈک
مین لاؤ نماز ظہر کو کیونکہ شدت حرارت کی جہنم کی شدت حرارت سے ہی۔ رواہ البخاری اور یہ ایک جماعت صحابہ رضہ سے مروی
ہی اور اسمین قید شدت حرارت کی ہی اور جواب یہ کہ اطلاق پر دلیل دوسری ہی جو امام مصنف رح نے ذکر فرمائی بقولہ و
لروایۃ انس رضہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان فی الشتاء بکر بالظہر واذا کان فی الصیف
ابرد بہا۔ اور بدلیل روایت انس رضہ کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جاڑے کا موسم ہوتا تو جلدی فرماتے ظہر
مین اور جب گرمی ہوتی تو ظہر کا ابراد کرتے تھے۔ ف۔ اس دلیل سے دو باتین ثابت ہوئین اول تو شدت حرارت
کی قید نہین بلکہ مطلقاً گرمی وحرارت مین ابراد فرماتے تھے۔ دوم یہ کہ جاڑے وٹھنڈے مین ظہر کی تعجیل مستحب ہی۔ امام
شافعی رح کے نزدیک ہر موسم مین تعجیل مستحب ہی بدلیل حدیث کہ ہمنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حرارت رمضاء کا
شکوہ کیا تو آپ نے عذر قبول نہ کیا۔ زہیر نے ابو اسحق سے پوچھا کہ کیا ظہر کی نماز مین۔ فرمایا کہ ہان۔ پوچھا کہ کیا ظہر کی تعجیل
مین۔ فرمایا کہ ہان۔ رواہ مسلم والنسائی۔ اور بحدیث ام المومنین ام سلمہ رضہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ
ظہر مین جلدی کرنے والے تھے اور تم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ عصر مین جلدی کرنے والے ہو۔ الترمذی۔ و
بحدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ مین نے نہ دیکھا سخت تعجیل کرنے والا بڑھکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے اور نہ ابوبکر سے اور نہ عمر رضہ سے۔ الترمذی۔ جواب یہ کہ حدیث اول منسوخ ہی بدلیل حدیث مغیرہ رضہ کہ تعجیل وابراد
دونون مین سے آخری امر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ابراد تھا۔ رواہ احمد وغیرہ۔ بخاری رح سے یہ حدیث پوچھی گئی
تو اُسکو محفوظ شمار کیا اور امام احمد نے بھی اسکی صحت کو ترجیح دی۔ پس یہ صریح دلیل نسخ ہی اور بیہقی رح نے خود اِس کا
منسوخ ہونا بیان فرمایا ہی اور طحاوی رح نے کہا کہ حدیث مغیرہ ہی کہ ہم لوگ ہاجرہ مین ظہر پڑھا کرتے تھے پھر حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا کہ تم ابراد کرو پس معلوم ہوا کہ تعجیل پہلے تھی پھر منسوخ ہو گئی۔ مین کہتا ہون کہ حدیث ابردوا بالصلوۃ

خود بھی صریح نسخ کی دلیل ہے اور رہی دونوں ام المومنین کی حدیثیں تو اُنسے صرف تعجیل نکلتی ہے اور ہمیشہ تعجیل نہیں نکلتی اور ہم بھی
کہتے ہیں کہ سردی میں تعجیل مستحب ہے۔ اور گرمی میں ابراد مستحب ہے بدلیل حدیث انس رضہ جو مذکور ہوئی اور صحیح بخاری کی روایت
ہے و بدلیل حدیث ابو موسی رضی اللہ عنہ کہ اذا کان الحر ابرد بالصلوٰۃ واذا کان البرد عجل۔ یعنی جب گرمی ہوتی تو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نماز ظہر کو ٹھنڈک میں لاتے اور جب سردی ہوتی تو جلدی فرماتے تھے۔ رواہ النسائی۔ پس جملہ احادیث میں
اتفاق ہوگیا۔ م۔ صیف میں اشارہ ہے کہ سوائے صیف کے ربیع اور خریف میں مثل شتاء کے تعجیل مستحب ہے۔ چنانچہ
شرنبلالی رح نے مجمع الروایات سے نقل کیا کہ ربیع و خریف میں مثل شتاء کے ظہر کی تعجیل مستحب ہے۔ ط۔ اور ابراد کی حد یہ ہے
کہ ایک مثل سایہ سے پہلے نماز ہو جاوے اسواسطے کہ خزانہ میں ہے کہ وقت مکروہ وہ ہے جو اختلاف کی حد میں داخل ہو اور
ایک مثل سایہ ہونے پر ظہر کے وقت میں اختلاف ہے تو اتنی تاخیر سے مکروہ وقت ہو جائیگا پس ابراد اسی حد تک ہو کہ نماز
ایک مثل سایہ ہونے سے پہلے ختم ہو جاوے۔ ط م۔ مسئلہ جمعہ مثل ظہر کے ہے اصل و استحباب میں۔ ت۔ یعنی جمعہ کا اصل وقت مثل ظہر
کے ہے اور جمعہ کا مستحب وقت ابراد مثل ظہر کے ہے۔ تو جس موسم و وقت میں ظہر کا ابراد و تعجیل ہے اُسی کے مثل جمعہ میں ہے۔ م۔ مگر اشباہ
میں ہے کہ جمعہ کو ابراد کرنا سنت نہیں ہے شاید مسئلہ میں دو روایتیں ہوں۔ پھر مشہور قول یہ کہ جمعہ ایک فرض مستقل اور اُسکی تاکید
ظہر سے زیادہ ہے۔ ط۔ **وتاخیر العصر مالم تتغیر الشمس فی الصیف والشتاء**۔ اور مستحب ہے تاخیر کرنا عصر کو جب تک آفتاب متغیر
نہو جاوے گرمی میں اور جاڑے میں۔ ف۔ یعنی ہر موسم میں مستحب ہے کہ عصر کو اسقدر تاخیر کرے کہ نماز سے بطریق قرأت مسنون
فارغ ہو تو آفتاب متغیر نہو۔ **لما فیہ من تکثیر النوافل لکراہتہا بعدہ**۔ کیونکہ اس تاخیر میں نوافل کی زیادتی کا موقع ہے کیونکہ
بعد عصر کے نوافل مکروہ ہیں۔ ف۔ اور امام مصنف رح کی یہ مراد نہیں کہ اس دلیل عقلی کی وجہ سے تاخیر ثابت ہوئی کیونکہ اوقات
میں ایسے امور کو دخل نہیں ہے بلکہ فائدہ تاخیر کے استحباب کا جو حدیث سے ثابت ہے یہ ہے کہ تکثیر نوافل کی گنجایش ہے اور نیز اسوقت
سے غروب تک ذکر الٰہی میں بہت بڑی فضیلت ہے جیسے بعد نماز فجر کے طلوع آفتاب تک بڑی فضیلت ہے از انجملہ حدیث کہ البتہ
ساتھ بیٹھنا ایسی قوم کے جو اللہ تعالی کی یاد کرتے ہیں نماز فجر سے طلوع آفتاب تک زیادہ محبوب ہے بہ نسبت اسکے کہ میں چار بردے
آزاد کروں جو اولاد اسمعیل سے ہوں۔ اور البتہ میرا بیٹھنا ایسی قوم کے ساتھ جو یاد الٰہی کرتے ہیں نماز عصر سے غروب آفتاب
تک مجھے زیادہ محبوب ہے اولاد اسمعیل سے چار بردے آزاد کرنے سے۔ رواہ ابو داؤد و ابو یعلی اور بیہقی کی روایت میں ہے کہ
دنیا و ما فیہا سے زیادہ محبوب ہے۔ حص پس اوقات وسط انہیں احسن ہیں۔ اور دلیل اسپر روایت ابو داؤد کہ ہم مدینہ میں آئے
تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی تاخیر فرماتے تھے جب تک کہ آفتاب سپید رہا۔ رافع بن خدیج رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اس نماز کی تاخیر کا حکم فرماتے تھے یعنی عصر کا۔ رواہ الدارقطنی وضعفہ ہو والبخاری فی التاریخ۔ حضرت ام سلمہ رضہ سے
روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ ظہر میں تعجیل کرتے اور تم آنحضرت صلعم سے زیادہ عصر میں تعجیل کرتے ہو۔ رواہ
الترمذی۔ تو معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر میں تاخیر فرماتے تھے۔ اور یہی قول حضرت ابن مسعود و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما
کا اور ابو قلابہ و ابراہیم نخعی و ثوری و ابن شبرمہ کا اور ایک روایت امام احمد سے ہے۔ اور لیث و اوزاعی و شافعی و اسحق کے
نزدیک عصر کی تعجیل افضل ہے اور یہی ظاہر قول احمد ہے اور استدلال انکا چند احادیث سے ہے اول بحدیث ابو برزۃ الاسلمی
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر پڑھتے پھر ہم میں سے آدمی اپنے گھر واپس آجاتا اسوقت کہ آفتاب زندہ ہوتا تھا۔
رواہ البخاری و مسلم۔ جواب یہ کہ اس سے یہ کیونکر معلوم ہوا کہ وقت شروع ہوتے ہی پڑھ لیتے تھے بلکہ تاخیر سے پڑھتے اور
آدمی مسجد سے نکل کر گھر آجاتا اور آفتاب زندہ ہوتا تھا۔ دوم بحدیث انس رضہ کہ آپ نماز پڑھتے پھر ہم میں سے عوالی
کا جانے والا وہاں پہونچتا اس حال میں کہ آفتاب اونچا ہوتا تھا۔ رواہ البخاری و مسلم اور بریدہ رضہ کی روایت میں ہے

اس حال مین کہ آفتاب سپید نکھرا ہوتا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور جواب یہ کہ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ ادنیٰ عوالی کی دوری دو یا تین میل ہر اور میل سے مراد وہ دوری جو تیم مین گذری اور وہ کچھ زیادہ مسافت نہین ہر یہ تو اوسط وقت مین بھی ہوگا پھر شروع وقت کیونکر مبعوث ہوا۔ سوم بحدیث رافع بن خدیج کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز عصر پڑھتے پھر اونٹ ذبح کیے جاتے پھر دس حصے بانٹے جاتے پھر پکا کے جاتے پھر آفتاب غروب ہونے سے پہلے ہم اُنکا پختہ گوشت کھا لیتے تھے۔ جواب اسکا ابن الہمام نے دیا کہ اچھی مہارت سے پکانے والے آفتاب متغیر ہونے سے پہلے سے لیکر غروب تک یہ کام کرسکتے ہین چنانچہ سفرون مین امیرون کے ساتھ مشاہدہ ہی۔ مین کہتا ہون کہ حدیث مین تو ایسی عمدہ مہارت والے باورچی مراد نہین ہین بلکہ جواب صحیح میرے نزدیک یہ ہر کہ رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث ایک خاص واقعہ کی نماز پر صریح ہی کیونکہ یہ بات معلوم کہ ہر روز بعد عصر کے اونٹ ذبح نہین کیے جاتے تھے۔ اور صحاح کی حدیث انس مین ہر کہ بنو سلمہ کا ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے اونٹ ذبح کرتے ہین اور آرزومند ہین کہ آپ بھی تشریف لاوین پس آپ عصر پڑھکر وہان تشریف لیگئے اور باقی قصہ مانند حدیث رافع رضہ کے بیان کیا پس شاید کہ جب ایسے واقعات ہوتے تھے تو آپ جلدی کردیتے تھے اور ہمارا کلام معمولی وقت مستحب مین ہر پھر مین نے دیکھا کہ عینی رح نے مبسوط سے مانند اس جواب کے نقل کیا۔ الحمد للہ علی ذلک۔ اور طحاوی رح نے کہا کہ متواتر اخبار ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے بعد اصحاب رضی اللہ عنہم سے پہونچے کہ وے عصر مین تاخیر کرتے جبتک کہ آفتاب متغیر نہو۔ مین کہتا ہون کہ معنی یہ ہین کہ اتنی تاخیر کرکے نماز شروع کرتے تھے کہ فراغت ہونے پر آفتاب متغیر نہین ہوتا تھا۔ اور شک نہین کہ ایک مثل سایہ ہونے پر وقت عصر شروع ہوا اور کوئی نوافل ادا کرتا رہا حتی کہ دیر گذری پھر جماعت سے عصر ادا کی تو بھی آفتاب کچھ دیر تک اونچا و نکھرا صاف رہیگا۔ امام مالک رح کا قول یہ ہر کہ قلیل تاخیر مستحب ہر۔ اور اجماع ہر کہ اتنی تاخیر کہ آفتاب متغیر ہو جاوے مکروہ ہر۔ والمعتبر تغیر القرص وھو ان یصیر بحال لا تحار فیہ الاعین ھو الصحیح والتاخیر الیہ مکروہ۔ اور بدل جانا گردہ کا معتبر ہر اور وہ اسطرح کہ ایسی حالت ہو جاوے کہ آنکھین اُسپر نظر کرنے سے نہ چوندھاوین یہی صحیح ہر اور اتنے تغیر تک تاخیر کرنا مکروہ ہر۔ ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہر۔ القنیہ۔ اور مشائخ نے کہا کہ اسوقت نماز کا فعل مکروہ نہین کیونکہ بندہ کو ایسا حکم ہر اور حکم ہوتے ہوئے کراہیت جمع نہین ہوسکتی ہر ع۔ اور اگر تغیر سے پہلے نماز شروع کی اور اسکو اسقدر دراز پڑھا کہ وقت مکروہ آگیا تو مکروہ نہین ہر۔ البحر عن الغایہ۔ عمارہ بن رویبہ رض سے روایت ہر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کبھی نہین داخل ہوگا دوزخ کی آگ مین جسنے نماز پڑھی قبل طلوع آفتاب اور قبل غروب آفتاب کے یعنی فجر و عصر۔ رواہ مسلم و ابو داؤد والنسائی۔ ویستحب تعجیل المغرب۔ اور مغرب کی نماز مین تعجیل کرنا مستحب ہر۔ ف۔ خواہ گرمی ہو یا جاڑے ہون۔ لان تاخیرھا مکروہ لما فیہ من التشبہ بالیہود۔ کیونکہ تاخیر اس نماز کی مکروہ ہر اس جہت سے کہ اسمین یہودیون کے ساتھ مشابہت ہوتی ہر۔ ف۔ جیسے روافض کے ساتھ ع۔ اور معنی تعجیل کے یہ ہین کہ وقت پر اذان و اقامت کے درمیان کچھ فصل نہ کرے سوائے ایک خفیف بیٹھک یا سکوت کے۔ اور تاخیر بقدر دو رکعت کے مکروہ و اصطلاحی ہر ف۔ اور قنیہ مین ہر کہ سفر مین تاخیر کرنا اور کھانے کے لیے بہت بھوک ہونے مین تاخیر کرنا یا بدلی کا دن ہو تاخیر کرنا مکروہ نہین ہی اور اگر تطویل قرأت کے واسطے تاخیر کی تو اختلاف ہر اور حسن رح نے امام رح سے روایت کی کہ مکروہ نہین جبتک شفق غائب نہو۔ مع۔ اور واضح ہو کہ لیلۃ النحر مین مزدلفہ کے قصد مین تاخیر مکروہ نہین اور مبسوط مین ہر کہ عیسیٰ بن ابان کہتے کہ مغرب کی تعجیل مستحب ہر اور تاخیر مکروہ نہین کیا تم نہین دیکھتے کہ مسافر کو اور مریض کو روا ہر کہ مغرب کو تاخیر کرکے آخر وقت اور عشاء کو اول وقت پڑھکر جمع کرلے پھر اگر یہ مذہب ہوتا کہ مطلقاً تاخیر مکروہ ہی تو یہ سفر و مرض مین کیون مباح ہوتا حالانکہ عصر کی تاخیر یہانتک کہ آفتاب زرد ہو جاوے نہین روا ہر ع۔ وقال علیہ السلام لا تزال امتی بخیر ما عجلوا المغرب واخروا العشاء

ور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمیشہ میری امت بہتری کے ساتھ رہیگی جبتک جلدی ادا کرین مغرب کو اور دیر کرکے ادا کرین عشاء کو۔ ف۔ یہ حدیث ابو داؤد رح نے مرثد بن عبد اللہ سے روایت کی کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ جہاد کرنے کو ہمارے یہان آکر اترے اور اسوقت عقبہ بن عامر حاکم مصر تھا پس عقبہ رض نے مغرب مین تاخیر کی تو ابو ایوب رض نے اسکو فرمایا کہ اے عقبہ یہکیا نماز ہے اسنے کہا کہ ہم شغل مین پھنس گئے تو ابو ایوب رض نے فرمایا کہ کیا تو نے نہین سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لاتزال امتی بخیر او قال علی الفطرۃ مالم یوخروا المغرب الی ان تشتبک النجوم۔ یعنی برابر میری امت بھلائی کے ساتھ رہیگی یا فرمایا کہ فطرت پر یعنی سنت پر رہیگی جب تک کہ مغرب کی تاخیر نہ کرین یہانتک کہ ستارے گنجان چمکین۔ ورواہ الحاکم وقال صحیح علی شرط مسلم۔ اور ابن ماجہ نے اسکو عباس بن عبد المطلب سے روایت کیا ہے۔ مع۔ روایت ابو داؤد کی اسناد مین محمد بن اسحق راوی ہے اور حق یہ کہ محمد بن اسحق ثقہ ہے اور یہ جو نقل کیا گیا کہ امام مالک نے محمد بن اسحق مین کلام کیا تو یہ ثابت نہین ہے اور اگر ثبوت ہو تو بھی اہل علم قبول نہ کرینگے کیونکہ شعبہ رح نے فرمایا کہ محمد بن اسحق تو حدیث مین مومنون کا سردار ہے اور ثوری و شافعی و حماد بن زید اور یزید بن زریع و ابن علیہ و عبد الوارث و ابن المبارک وغیرہم۔ اور امام بخاری نے کتاب القرأۃ خلف الامام مین ابن اسحق کی توثیق مین طول دیا ہے اور ابن حبان نے اسکو ثقات مین ذکر کیا اور یہ بھی ذکر کیا کہ امام مالک نے ابن اسحق مین کلام کرنے سے رجوع کیا اور ابن اسحق سے باہم مصالحہ کر لیا اور ابن اسحق کو ہدیہ بھیجا۔ الفتح۔ پھر حدیث جب صحیح ہوئی تو مغرب کی تعجیل مستحب ہونیکی صریح دلیل ہے اور بعض نے اسی حدیث سے مغرب کی تاخیر مکروہ ہونے پر استدلال کیا مگر ابن الہمام نے کہا کہ مقتضائے حدیث تو استحباب ہے اور مستحب کے ترک سے کراہت لازم ہونا ضرور نہین کیونکہ مباح ہو سکتا ہے جیسے عشاء کی تاخیر تہائی تک مستحب ہے لیکن اگر نہ کرے تو کراہت نہین ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہ بات ٹھیک ہے اور اگر کہا جاوے کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے عقبہ بن عامر رض پر تاخیر کرنے مین اعتراض و انکار کیا تو معلوم ہوا کہ کراہت ہے۔ جواب یہ کہ مستحب چھوڑنے پر بھی انکار لائق ہے۔ م۔ **وتاخیر العشاء الی ما قبل ثلث اللیل**۔ اور مستحب ہے تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات سے پہلے تک۔ **لقولہ علیہ السلام لولا ان اشق علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل**۔ بدلیل حدیث حضرت صلعم کے کہ اگر نہوتا یہ کہ شاق کردون اپنی امت پر تو مین دیر کرتا عشاء کو تہائی رات تک۔ ف۔ یعنی اس عذر کی وجہ سے تاخیر لازم نہ کی کہ لازم کرنے مین امت پر مشقت ہو جائیگی اور مشقت اللہ تعالیٰ نے رحمت کاملہ سے اس امت مرحومہ سے دور کردی ہے لہذا آپ نے تاخیر کو مستحب رکھا یعنی تاخیر کی فضیلت بیان کردی اس حدیث مین۔ م۔ یہ حدیث ابو ہریرہ و زید بن خالد جہنی۔ و علی بن ابی طالب و ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور اس مضمون کی حدیث ابو بردہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تھے کہ تاخیر دین عشاء کو جسکو عوام لوگ عتمہ نام رکھتے ہین۔ رواہ البخاری ومسلم۔ جابر بن سمرہ رض سے مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عتمہ کو تاخیر کیا کرتے تھے رواہ مسلم۔ لیکن ان دونون حدیثون سے ثابت ہوا کہ آپ تاخیر کرتے اور تاخیر کو پسند کرتے تھے مگر تہائی رات تک تاخیر نہین نکلتی مگر بہر حال یہ شافعیہ پر حجت ہے جو اول وقت شروع کو مستحب کہتے ہین کیونکہ حضرت تو تاخیر کیا کرتے تھے۔ اب تہائی رات تک تاخیر تو ابو ہریرہ رض نے مرفوع روایت کی کہ اگر یہ نہوتا کہ مین شاق کردون اپنی امت پر تو مین تاخیر کرتا عشاء کو تہائی رات تک یا آدھی رات تک۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح وابن ماجہ۔ اور زید بن خالد رض کے مرفوع حدیث مین ہر نماز کے وقت مسواک و تاخیر عشاء تہائی رات تک مذکور ہے۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح والنسائی۔ اور اسی کے مانند بزار رح نے حضرت علی رض سے مرفوع روایت کی۔ اور حدیث ابو سعید رض کو ابن ماجہ نے روایت کیا جسمین شطر اللیل ہے یعنی قریب نصف کے۔ اور بخاری و مسلم نے ابن عباس رض سے روایت کی کہ آپ نے عشاء کی تاخیر کی یہانتک رات مین سے جسقدر اللہ تعالیٰ نے چاہا گذر گئی الخ۔ اسمین ہے کہ اگر شاق نہوتا تو اسی ساعت انکو نماز کا حکم دیتا۔ اور مسلم کی حدیث ابن عمر رض مین تہائی رات یا اس سے زیادہ گذرنا مذکور ہے اور صحیحین کی حدیث انس

آدھی رات تک تاخیر مذکور ہے تلخیص العینی م۔ یہ کل روایات حجت ہیں ولیکن تہائی رات تک تو جماعت کا قیام ہے اور آدھی رات
تک جو تاخیر مذکور ہے وہ اسی صورت میں کہ جماعت قائم رہے چنانچہ حدیث میں یہ دلالت خود موجود ہے کہ لوگوں کو یہ حکم دیتا یعنی جماعت
کے ساتھ پھر چونکہ تہائی تک جماعت میں کمی کا احتمال ہے لہذا ما بعد کو ہمارے فقہاء نے ذکر نہیں کیا۔ فافہم۔ بالجملہ تاخیر مذکور مستحب ہے
بحیثیت صحیح کے۔ ولان فیہ قطع السمر المنھی عنہ بعدہ۔ اور بحیثیت اسکے کہ اس تاخیر میں قطع ہوگی قصہ گوئی جو کہ بعد نماز
عشاء کے ممنوع ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد تہائی رات کے نیند کا غلبہ ہوگا پس عوام باہم قصہ گوئی نہیں کرینگے بلکہ سو رہینگے۔ اور حدیث
ابو برزہ رض میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تاخیر عشاء کو جسکا عوام لوگ عتمہ نام رکھتے ہیں اور مکروہ رکھتے تھے
عشاء سے پہلے سونا اور عشاء کے بعد باتیں کرنا۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی کتبہم۔ اور واضح ہو کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ عشاء کی نماز
پہلے سونا ایسے شخص کو مکروہ ہے جسکے حق میں وقت یا جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو اور جسکو کوئی جگانے والا ہو تو اُسکو سو جانا
مباح ہے۔ اور ہمارے علماء نے اجازت دی کہ عشاء کے بعد نیکی کی باتیں کرنا اور بھلائی میں گفتگو کرنا روا ہے بدلیل حدیث ابن عمر رض
کہ آخر حیات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد عشاء سے سلام پھیرنے کے فرمایا کہ بھلا تمنے اپنی یہ رات دیکھی پس اسکے سو برس
پر کوئی باقی نہ رہیگا جو روئے زمین پر ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ یعنی جو لوگ اسوقت موجود ہیں ایک صدی ختم پر زمین سے کوئی
زندہ نہیں رہیگا پس یہ حکم ان لوگوں کو شامل نہیں جو اس رات کے بعد پیدا ہوں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ عبرت و نصیحت
بھلائی میں گفتگو کرنا بعد عشاء کے منع نہیں ہے۔ اور حضرت عمر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات تک ابوبکر رض
کے ساتھ مومنوں کے بارہ میں باتیں کیا کرتے اور میں بھی دونوں کے ساتھ ہوتا تھا۔ رواہ الترمذی والنسائی۔ وقیل فی الصیف
تعجل کیلا تتقلل الجماعۃ۔ اور کہا گیا کہ گرمی کی رات میں عشاء کی نماز میں تعجیل کیجاوے تاکہ جماعت کی قلت نہو جاوے۔
ف۔ شیخ الاسلام خواہرزادہ نے کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک جاڑے میں عشاء کو تہائی رات تک تاخیر دینا افضل ہے اور گرمی
میں تاخیر سے تعجیل افضل ہے اور یونہی جامع قاضیخان میں جاڑے و گرمی کی تفصیل مذکور ہے ع۔ والتاخیر الی نصف اللیل
مباح لان دلیل الکراھۃ وھو تقلیل الجماعۃ عارضتہ دلیل الندب وھو قطع السمر بواحد فیثبت الاباحۃ الی النصف
اور عشاء کو تاخیر کرنا آدھی رات تک مباح ہے کیونکہ دلیل کراہت کو اور وہ جماعت کی کمی ہے معارض ہوئی دلیل ندب اور وہ باتیں
کرنے کا بالکلیہ انقطاع کیا جانا پس آدھی رات تک اباحت ثابت ہوگی۔ ف۔ حاصل یہ کہ آدھی رات تک تاخیر میں پھر ایک ہی
باتیں کرنے والا نہوگا دو چار کا کیا ذکر ہے ولیکن ساتھ ہی نماز کی جماعت میں بھی بہت کمی ہوگی۔ پس جماعت کی کمی ہونا تو
دلیل کراہت ہے اور اس تاخیر سے سمر کا بالکل منقطع کرنا دلیل استحباب ہے اور جب نصف تک تاخیر میں ایک دلیل کراہت کی اور
دوسری دلیل استحباب کی جمع ہوئیں تو نہ مکروہ رہی نہ مستحب رہی بلکہ درمیان میں مباح رہگئی۔ م۔ لیکن چند مسائل دلالت
کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں کراہت کو ترجیح دیجاتی ہے تو مباح بھی نہونا چاہیے کیونکہ مباح کی کوئی جانب مرجح نہیں ہوتی۔
الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ نصف تک تاخیر کرنا حدیث صحیح سے ثابت ہے پس وہ مستحب ہے لیکن بوجہ لوگوں کے کمی ہمت یا بیمار دن
وضعیفوں کے عدم تحمل کے کمی جماعت عارض ہوئی اور یہ مکروہ ہے اور اس کراہت کا معارض استحباب انقطاع سمر موجود تو دونوں
برابر ہوئے ولیکن چھوڑنا مرجح ہوا مگر اصلی ثبوت سنت نے اس ترجیح کراہت کو مغلوب کر دیا تو اباحت طرفین قائم رہی۔
یا یوں کہا جاوے کہ اصل میں نصف تک تاخیر کرنا مرغوب و مسنون و مستحب ہے اور لوگوں کی کمی ہمت سے اسکا استحباب نہیں
جاتا ولیکن ہم جماعت قائم کرنے اور قصہ گوئی وغیرہ ممنوعات روکنے پر مامور ہیں تو عارضی حالت سے ہمارا عملدرآمد اس تاخیر کا
بدون کمی جماعت کے نہیں ہو سکتا تو ہمکو مباح کر دیا گیا حتی کہ اس استحباب مسنون پر عمل نہ کرنے سے قابل ملامت نہیں
یا بے پروائی میں شمار نہیں ہوگا فافہم واللہ تعالی اعلم۔ والی النصف الاخیر مکروہ لما فیہ من تقلیل الجماعۃ وقد تقدم

السمر قبلہ۔ اور تاخیر کرنا عشاء کو اخیر کی آدھی رات تک مکروہ ہے کیونکہ اسمین جماعت کی تقلیل ہے حالانکہ سمر تو پہلے اس سے منقطع ہو چکا۔ ف۔ یعنی اول آدھی رات کے بعد تک تاخیر کرنے سے یہ کراہت تو پیدا ہوئی کہ جماعت مین بہت کمی آئی۔ اور قطع سمر کا فائدہ جو تاخیر سے ہوتا تھا وہ نہوا کیونکہ سمر قطع کرنا تو اس تاخیر سے جب ہو کہ اسوقت مین اکثر یا برابر درجہ پر سمر ہوتا پایا جاوے حالانکہ اسوقت تو لوگون مین باہمی باتون و قصہ گوئی کی عادت نہین ہے پس معلوم ہوا کہ اس تاخیر سے کوئی مستحب بات نہوئی بلکہ تقلیل جماعت کی مکروہ بات پیدا ہوئی تو جب مستحب کے ہوتے مکروہ تو ترجیح ہوتی ہے تو اب تنہا بدرجہ اولے ترجیح ہے لہذا عینی نے نقل کیا کہ قنیہ مین کہا کہ یہ مکروہ تحریمی ہے۔ وکذا صرح من البحر۔ پھر واضح ہو کہ نفس وقت مین کوئی کراہت نہین ہے حتی کہ وتر اسوقت مین مستحب ہے حالانکہ وتر و عشاء دونون کا وقت بالاتفاق ایک ہی مگر عشاء فرض بجماعت ہے اور اسکے ندارد ہونے سے کراہت عارض ہوئی۔ لیکن کراہت کا تحریمی ہونا مشکل ہے اسلیے کہ جماعت انکے نزدیک واجب نہین ہان سنت مؤکدہ ہے پھر اگر قریب بہ وجوب ہو تو بھی کراہت تحریمی جبکہ بالکل جماعت معدوم ہو اور تقلیل جماعت سے تو وجود جماعت کا قائم ہے اور جماعت مین زیادتی بالاتفاق مستحب ہے۔ ہان اگر کسی مسجد مین یہ عادت کرلیجاوے کہ ہمیشہ بعد آدھی رات کے نماز قائم کیجاوے تو استدلال کراہت تحریمی کو گنجایش ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ویستحب فی الوتر لمن یالف صلوٰۃ اللیل آخر اللیل فان لم یثق بالانتباہ اوتر قبل النوم۔ اور وتر کے بارہ مین جو شخص کہ عادت مالوف رکھتا ہو رات مین نماز کی تو مستحب آخر رات ہے پھر اگر اسکو جاگنے پر بھروسا نہو تو خواب سے پہلے وتر پڑھ لیوے۔ ف۔ اسمین لطیف اشارہ ہے کہ رات مین نماز تہجد محبوب و مالوف چیز ہے اور اشارہ واضح ہے کہ تہجد بعد کسی قدر خواب کے ہے۔ اور مسنون طریقہ بھی یون ہی ثبوت ہوا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر مناقب امام ابوحنیفہ رح مین عشاء کے وضو سے فجر کی نماز کس معنی مین ہے۔ جواب دونگا کہ وضو تو ہر نماز کے واسطے بالاتفاق افضل ہے تو یہ معنی اسکے نہین کہ امام رح ہر نماز کا وضو نہین کرتے تھے بلکہ مراد کثرت عبادت و طاعت ہے پھر یہ ممکن کہ بعد نماز عشاء کے غافلون کی طرح پانون پھیلا کر نہ سوتے ہون بلکہ ایسے طور پر جس سے وضو نہین ٹوٹتا ہے چنانچہ یہ بھی روایت ہے کہ حاضر و غائب پانون دراز نہ کرتے تھے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اسقدر قلیل وقت سونے مین دیتے کہ گویا نہین سوئے ہین فافہم۔ غرضکہ یہان مجھے شرح مسائل پر توجہ ہے۔ تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جسکو رات مین نماز کی عادت ہے اور اسکو جاگنے پر بھروسا بھی ہے تو اسکے حق مین مستحب یہ کہ وتر کو بعد تہجد کے آخر رات مین پڑھے اور اگر اسکو جاگنے پر بھروسا نہین ہے یا ایسا شخص کہ رات مین نماز کی عادت نہین رکھتا تو وہ خواب سے پہلے پڑھ لے۔ لقولہ علیہ السلام من خاف ان لا یقوم آخر اللیل فلیوتر اولہ ومن طمع ان یقوم آخر اللیل فلیوتر آخر اللیل۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جسکو خوف ہو کہ آخر رات نہ اٹھیگا تو اول رات مین وتر پڑھ لے اور جو طمع رکھتا ہو کہ آخر رات مین قیام کریگا تو آخر رات مین وتر پڑھے۔ ف۔ حضرت جابر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم کس وقت وتر پڑھتے ہو عرض کیا کہ اول رات مین بعد عشاء کے۔ فرمایا کہ تم نے قربت کو اختیار کیا پھر عمر رض سے پوچھا کہ تم کب وتر پڑھتے ہو عرض کیا کہ آخر رات مین فرمایا کہ تم نے قوت کو لیا۔ رواہ مسلم ع۔ سعید بن المسیب رح سے مرسل روایت بمنزلہ مرفوع ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے و منافقین کے درمیان حاضر ہونا عشاء و فجر کا ہے منافقین ان دونون کی استطاعت نہین پاتے ہین۔ رواہ مالک۔ اور حضرت عثمان رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے عشاء کی نماز جماعت سے پڑھی گویا اسنے آدھی رات عبادت مین قیام کیا اور جس نے صبح کی نماز جماعت مین پڑھی گویا تمام رات عبادت مین قیام کیا۔ رواہ مسلم ومالک وابوداؤد والترمذی۔ اور حدیث مین ہے کہ من صلی البردین دخل الجنۃ

ڈھل جاوے اور جبکہ غروب ہونے لگے یہانتک کہ غروب ہو جاوے۔ ف۔ اس حدیث کو صحاح ستہ میں سے سواے
بخاری رح کے سب نے روایت کیا ہے ع۔ اور ان اوقات کی کراہت میں احادیث ایک جماعت صحابہ رضہ سے مروی ہیں
از انجملہ ابن عمر رضہ سے صحیحین و مؤطا و سنن نسائی میں اور عبد اللہ الصنابحی رضہ سے مؤطا و نسائی میں اور عمرو بن عنبسہ رضی اللہ عنہ
سے سنن ابو داؤد و نسائی میں جسمین بیان ہے کہ وقت طلوع کے کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہے اور وہ
کفار کی نماز کا وقت ہے پس اسوقت نماز چھوڑ دے یہانتک کہ آفتاب بقدر نیزہ کے بلند ہو جاوے اور اسکی شعاع جاتی رہے
الحدیث۔ اور حدیث عائشہ رضہ سے صحیح مسلم و نسائی میں اور دیگر اوقات مکروہہ میں بھی ایک جماعت صحابہ رضہ سے احادیث
ہیں پس یہ غریب مشہور ہیں۔ م۔ پھر اصل میں مذکور ہے کہ جب ایک نیزہ یا دو نیزہ آفتاب بلند ہو تو نماز مباح ہے ع۔ امام
ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ جب تک انسان کو آفتاب کے گردہ پر نظر کرنے کی قدرت ہے تو وہ طلوع کی حالت میں ہے
الخلاصہ۔ ایک نیزہ بلند ہونے کی اصل حدیث عمرو بن عنبسہ رضہ میں گذری۔ م۔ مگر عوام لوگ وقت طلوع کے نماز وغیرہ
کے فعل سے نہ روکے جاویں کیونکہ اگر اسوقت نہ پڑھی تو وے اسکو چھوڑ دینگے اور یہ مکروہ جو بعض اماموں کے نزدیک
جائز ہے بالکل چھوڑنے سے بہتر ہے۔ کمافی القنیہ وغیرہا۔ د۔ والمراد بقولہ وان نقبر صلوۃ الجنازۃ لان الدفن
غیر مکروہ۔ اور مراد اس قول سے کہ مردے دفن کرنے سے" نماز جنازہ ہے کیونکہ خالی دفن مکروہ نہیں ہے۔ ف۔ میں
کہتا ہوں کہ علماء اس باب میں مختلف ہیں ایک گروہ نے ظاہری حدیث کو لیا اور کہا کہ ان تین اوقات میں دفن کرنا
مکروہ ہے۔ بیہقی رح نے کہا کہ دفن کرنے کی ممانعت سے نماز جنازہ کی ممانعت نہیں نکلتی اور ابو داؤد رح نے بھی باب باندھا
کہ طلوع و غروب کے وقت دفن کرنے میں جو حدیث آئی۔ پھر یہی حدیث عقبہ رضہ روایت کی۔ اور اکثر علماء ان اوقات میں نماز
جنازہ مکروہ ہونے کی طرف گئے۔ یہی ابن عمر رضہ سے مروی اور یہی قول عطاء و ثوری و نخعی و اوزاعی کا اور یہی قول ابو حنیفہ
و انکے اصحاب و احمد و اسحق کا ہے اور اسی پر حدیث کو ترمذی رح نے محمول کر کے باب باندھا کہ جو آفتاب طلوع و غروب
کے وقت نماز جنازہ کی کراہت میں مروی ہے۔ اور ابن المبارک سے نقل کیا کہ ان نقبر یعنی نماز جنازہ۔ انتہی کلام البیہقی
مترجما۔ اگر کہا جاوے کہ کس وجہ سے تمنے نماز جنازہ پر محمول کیا۔ جواب یہ کہ امام ابو حفص عمر بن شاہین رح نے کتاب
الجنائز میں لیث بن سعد کی حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع
فرمایا کہ ہم نماز پڑھیں اپنے مردوں پر تین وقتوں میں وقت طلوع آفتاب کے الحدیث۔ بیہقی رح نے کتاب المعرفہ میں کہا
کہ اسکو ربیع بن القاسم نے مانند لیث رح کے روایت کیا اور زیادہ کیا کہ علی رح نے کہا کہ میں نے عقبہ رضہ سے پوچھا کہ
اگر دفن رات میں کیا تو فرمایا کہ ہاں اور ابو بکر رضہ تو رات ہی میں دفن ہوئے۔ مع ف۔ والحدیث باطلاقہ حجۃ
علی الشافعی فی تخصیص الفرائض وبمکۃ۔ اور یہ حدیث عقبہ رضہ کی اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے
اس بارہ میں کہ امام شافعی نے تخصیص کی فرائض کی اور مکہ معظمہ کی۔ ف۔ یعنی حدیث میں تو مطلقاً نماز سے ممانعت مذکور
ہے خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں اور ہر جگہ ممانعت ہے خواہ مکہ میں ہو یا کہیں اور ہو۔ م۔ مذہب شافعی یہ ہے کہ ممانعت
مذکورہ سواے فرائض کے ہے کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ جو کوئی سو گیا نماز سے یا اسکو بھول گیا تو اسکو پڑھے جس وقت
اسکو یاد کرے کہ یہی اسکا وقت ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ تو معلوم ہوا کہ فرض ممنوع نہیں ہے پس ان اوقات مکروہہ میں بھی پڑھنی
بھی جائز ہے اور رہے نوافل تو وہ ان اوقات میں مکروہ ہیں سب جگہ سواے مکہ کے بدلیل حدیث ابو داؤد رح کے جسمین
ان اوقات میں نماز مکروہ ہونا بیان فرمایا مگر بمکہ یعنی سواے مکہ کے۔ منع۔ اور بدلیل حدیث جبیر بن مطعم رضہ کہ حضرت نے
فرمایا کہ اے بنو عبد مناف مت منع کرو کسی کو جو طواف کرے اس بیت کو یعنی خانہ کعبہ کو اور نماز پڑھے جس ساعت چاہے

رات مین یا دن مین۔ ف۔ اور ابو قتادہ رضہ سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف النہار مین نماز کو مکروہ رکھتے تھے سوائے روز جمعہ کے اور فرمایا کہ جہنم افروختہ کیجاتی ہی سوائے روز جمعہ کے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور نووی رحمہ نے روضہ مین کہا کہ ان اوقات مکروہہ مین فرائض وقضائے فرائض وایسے سنن ونوافل جنکو آدمی نے اپنا ورد کر لیا ہو جائز ہین اور نماز جنازہ وسجدۂ تلاوت وسجدۂ شکر و دو رکعت طواف ونماز کسوف جائز ہی اور اصح قول پر نماز استسقاء بھی مکروہ نہین ہی۔ انتہی۔ اور نوافل مطلقہ مکروہ ہین یعنی جنکا کوئی سبب نہو۔ اور مکہ مین نوافل مطلقہ بھی جائز ہین س م ع۔ اور ہمارے نزدیک بدلیل حدیث عقبہ رضہ کوئی جائز نہین ہین اور دلائل شافعی رحمہ کا جواب بہت بسط چاہتا ہی لیکن تلخیص کے ساتھ جواب یہ ہی کہ حدیث من نام عن صلوۃ۔ یعنی جو کوئی سو گیا نماز سے الخ۔ یہ مفید نہین بچند وجوہ۔ اول آنکہ اگر یہ معنی ہین کہ جب اسکو یاد آوے رات یا دن تین اوقات مکروہہ یا صحیحہ مین تو حدیث عقبہ بن عامر رضہ سے اسکی تخصیص ہو گی کیونکہ وہ عام اوقات کو شامل ہی اور یہ تین اوقات کی تخصیص کرتی ہی پھر کیون تخصیص نہین کی گئی۔ م ع۔ اور مین کہتا ہون کہ جو شخص سو گیا پھر دن نکلے جاگا پس آیا یہ قضا ہی یا ادا ہی اگر ادا ہی تو تخصیص اوقات نہین رہی کیونکہ یہی وقت ادائے نماز فجر ہی اور اگر قضا ہی تو یہ تنگی اسکے واسطے بالاجماع نہین ہی پھر حدیث اوقات مکروہہ ترک کرنے کی کوئی وجہ نہین ہی۔ علاوہ برین جو نماز سے سویا۔ عام ہی کہ نماز فرض ہو یا نفل وردہو پھر اس حدیث کو نفل ورد پر کیون محمول نہین کیا چنانچہ حدیث صحیح دیگر مین موجود ہی کہ جسکا کوئی ورد رات کا ہو اور وہ سو گیا تو اسکو بعد طلوع آفتاب کے دوپہر تک کے درمیان پڑھ لے۔ اور تہجد کی نماز جب آپ رات مین نہ پڑھتے تو اسی طرح بعد طلوع کے پڑھتے تھے۔ پس ظاہر ہوا کہ اس حدیث سے استدلال مین الزام ہی بلکہ عمدہ جواب میرے پاس یہ ہی کہ آپ نے حدیث من نام سے نکالا کہ جو شخص طلوع آفتاب کے وقت جاگا تو حدیث کی دلالت سے اسوقت پڑھ سکتا ہی اور مین کہتا ہون کہ اسکے معارض حدیث ابن عمر رضہ صحیحین وغیرہ مین وحدیث ام المومنین عائشہ رضہ صحیح مسلم مین موجود ہی کہ کوئی تم مین سے عمدی قصد کرکے یہ نہین کرے کہ آفتاب طلوع ہوتے وقت یا غروب ہوتے وقت نماز پڑھے پس یہ صراحت سے ممانعت ہی اور یہ بات ظاہر کہ جو شخص طلوع کے وقت جاگا وہ اپنے قصد عمدی سے اسوقت نماز پڑھیگا۔ پس اب ہمارے واسطے حدیث عقبہ رضہ بلا معارضہ باقی رہی جس سے ثابت ہوا کہ تینون اوقات مین فرض ہو یا نفل ہو مکروہ ہی۔ المترجم۔ دوم حدیث جبیر بن مطعم رضہ دربارۂ طواف نماز بمکہ کے۔ تو یہ حدیث ترمذی نے صحیح کہی اور ابن حبان وابن خزیمہ نے اپنی اپنی صحیح مین وحاکم واحمد وابو داؤد وابن ماجہ ونسائی نے روایت کی۔ پس حدیث صحیح ہونے مین کچھ شبہہ نہین ہی ولیکن یہ عام اوقات مین ہی اور حدیث عقبہ رضہ خاص ہی پس یہ مخصص ہو گی خصوصاً براصول شافعی رحمہ۔ اور اگر ہم مانین کہ تخصیص نہین سہی تو ہم کہتے ہین کہ حدیث جبیر بن مطعم رضہ سے ظاہر ہوتا ہی کہ وہ اوقات مکروہہ مین جواز کو بھی شامل ہی اور حدیث عقبہ رضہ سے صریح ہی کہ وہ ان اوقات مین نماز حرام کرتی ہی اور جب دلالت سے مباح کرنیوالی نص اور صراحت سے حرام کرنیوالی نص جمع ہون تو حرام کرنیوالی نص مرجح ہی پس حدیث عقبہ رضہ مقدم ہو گی۔ اور چونکہ حدیث عقبہ رضہ وممانعت اوقات ثلثہ کی قوت وشہرت معلوم ہی تو بعض روایات مین جو استثناء آیا کہ سوائے مکہ کے۔ اسکو ترجیح نہ دیجائیگی۔ م۔ مفع۔ وحجۃ علی ابی یوسف فی اباحۃ التنفل یوم الجمعۃ وقت الزوال۔ اور یہی حدیث عقبہ رضہ حجت ہی ابو یوسف رحمہ پر جو مباح کہتے ہین نفل کو جمعہ کے روز زوال کے وقت۔ ف۔ دلیل انکی بروایت ابو داؤد رحمہ حدیث ابو قتادہ رضہ ہی و بحدیث ابو سعید خدری رضہ ہی اور جواب بعد تسلیم صحت حدیث کے یہ ہی کہ حدیث ممانعت کے معارض یہ حدیث نہین ہو سکتی کیونکہ دونون مساوی نہین ہین اور اگر مساوی ہون تو حدیث تحریم کو ترجیح ہو گی پس حدیث ابو قتادہ

معدوم ہوگی - اور کبھی کہا جاتا ہے کہ حکم و حادثہ متحد ہونے سے دونوں ایک معنی پر محمول کیجا دین پس مذہب مصنفی ہو جاتا ہے
اسی وجہ سے اشباہ مین ہے کہ زوال روز جمعہ کے وقت نفل جائز ہین بنابر قول ابو یوسف رح کے اور یہی صحیح معتمد ہے اور حلبی شارح
منیہ نے حاوی سے نقل کیا کہ اسی پر فتوی ہے - د - مین کہتا ہون کہ بنظر قوت دلیل کے اصح قول امام ابوحنیفہ و محمد رح ہے یعنی
جو اوپر بیان ہوا واللہ تعالی اعلم - اور یہی ہدایہ مین مذکور و اسی پر متون ہین پس اشباہ وغیرہ کا معارضہ قبول نہوگا فافہم - اگر کہا جاوے
کہ متون کی تصحیح التزامی ہے اور یہ تصحیح صریح تو صریح اقوی ہے جیسا کہ شامی رح نے قرائن در مختار کے ایک مسئلہ مین تصریح کی ہے
جواب یہ کہ تصحیح التزامی کے اگر یہ معنی ہوتے کہ بدلالت مطابقی و صریح نہین بلکہ بدلالت التزامی انکی تصحیح ثابت ہوتی ہے تو البتہ
التزامی سے صریح قوی ہوتی بلکہ یہ معنی یہ ہین کہ اصحاب متون نے اپنے اوپر التزام کیا ہے کہ صحیح لادین تو یہ اول تو صحیح دوم
انکے التزام سے صحیح ہے پس یہ قوی ہے اور قول شامی رح عجب سے خالی نہین - فافہم م - حاصل یہ کہ بدلیل قوی ثابت ہوا
کہ طلوع و قیام ظہیرہ و غروب کے وقت نماز نہین جائز ہے - باقی رہا یہان یہ کلام کہ امام مصنف رح نے اوقات مکروہہ سے کیا
مراد لی پس ابن الہمام رح نے لکھا کہ کراہت سے یہان لغوی معنی مراد ہین جو ناجائز وغیرہ ایسے امور کو شامل ہے جنکا کرنا
نہونا مطلوب ہے یا مراد مکروہ سے فقہا کے معنی عرفی ہین اور مراد کراہت تحریمی ہے کیونکہ یہ بات اصول الفقہ مین معلوم ہوئی
کہ ظنی ممانعت جو اپنے موجب سے پھیری نہ گئی ہو اس سے کراہت تحریمی ثبوت ہوتی ہے اور اگر قطعی ممانعت ہو تو اس سے
حرام ثبوت ہوتا ہے جو فرض کے مقابلہ مین ہے جیسے کراہت تحریمی بمقابلہ واجب کے ہے اور کراہت تنزیہی بمقابلہ مندوب ہے
اور یہان جو نہی ہے وہ از قسم اول یعنی ظنی ہے تو ثبوت اس سے کراہت تحریمی ہوئی اور وہ جب نماز مین ہو پس اگر وقت
مین نقصان کی وجہ سے ہو تو جس نماز کا ثبوت بسبب وقت کامل کے ہوا ہو وہ صحیح نہوگی کچھ اسوجہ سے نہین کہ کراہت تحریمی ہے
بلکہ اسوجہ سے کہ جو کامل واجب ہوئی وہ ناقص روا نہوگی اسی وجہ سے امام مصنف نے کہا کہ لایجوز الصلوۃ الخ - لیکن اب سوال
متوجہ ہوا کہ عدم جواز سے کیا مراد ہے اگر عدم صحت مراد ہے یعنی کوئی نماز صحیح نہین ان اوقات مکروہہ مین - تو یہ صحیح نہین اسواسطے
کہ اگر ان اوقات مین کسی نے نفل کو شروع کیا تو شروع کرنا صحیح ہے حتی کہ اسکی قضاے واجب ہوگی جب کہ قطع کردے اور
قطع کرنا واجب ہے پھر غیر مکروہ وقت مین قضا کرنا واجب ہے - یہی ظاہر الروایۃ ہے اور اگر اسنے قطع نہ کی بلکہ تمام کردی تو اس
شروع سے جو اسکے ذمہ لازم ہوا تھا اس سے بری الذمہ ہو جائیگا - الفتح - ولیکن اسنے برا کیا اور اسپر کچھ واجب نہین شرح
الطحاوی سم - اور اگر عدم جواز سے عدم حلت مراد ہے یعنی حلال نہین تو عدم صحت سے عام ہے - الفتح - یعنی لایجوز کے یہ معنی
کہ شرعاً اسکا کرنا حلال نہین ہے ولیکن اگر اسنے شروع کر دیا تو لازم ہوگا جیسے کہتے ہین کہ بیع فاسد کرنا جائز نہین ہے یعنی اسکا
شرعاً یہ حلال نہین ہے ولیکن اگر بیع فاسد کی تو بعد قبضہ کے جو چیز خریدی اسپر ملک ثابت ہو جاتی ہے - النہایہ - پس ان
اوقات مین نفل شروع کرے تو لازم اور ادا کرے تو صحیح ہو جائیگی اگرچہ برا کیا - حاصل آنکہ لایجوز یعنی نماز ان اوقات
مین نہین پڑھنا چاہیے - خواہ نفل ہو یا فرض ہو اور وتر ہو یا نذر ہو - ولا صلوۃ جنازۃ لما روینا - اور نماز جنازہ بھی
نہ پڑھنا چاہیے بدلیل اسی حدیث کے جو ہمنے روایت کی - ف - یعنی حدیث عقبہ بن عامر رض کیونکہ اسمین اول تو مطلقاً
نماز سے ممانعت ہے - دوم اسمین مردوں کے دفن کرنے سے ممانعت ہے اور مراد دفن سے نماز جنازہ ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا - و
لا سجدۃ تلاوۃ - لانہا فی معنی الصلوۃ - اور سجدہ تلاوت بھی نہین جائز ہے کیونکہ یہ سجدہ بھی نماز کے معنی مین ہے
ف - اس راہ سے کہ جو شرائط نماز مین ہین مانند طہارت و ستر عورت و استقبال قبلہ وغیرہ کے وہ سب سجدہ تلاوت کی بھی
شرط ہین اور کہا جاتا ہے کہ باعتبار آفتاب پرستوں کے ساتھ مشابہت ہونے کے - کما فی المبسوط - اگر کہا جاوے کہ جب
سجدہ تلاوت بمعنی نماز ہے تو سجدہ تلاوت مین قہقہہ کرنے سے وضو کیوں نہین ٹوٹتا - جواب دیا گیا کہ حدیث جس سے

قہقہہ توڑتا ہے مراد اس سے رکوع و سجدہ والی نماز ہے کیونکہ الصلوۃ سے اسی قسم کی نماز مراد ہے۔ کما فی النہایہ۔ مع۔ میں کہتا ہوں
یہ قہقہہ سے وضو ر توڑنا خلاف قیاس ہے تو جس مورد پر وارد ہوا اسی تک رکھا جائیگا اور سجدہ تلاوت مثل نماز کے صورت و
معنی دونوں میں نہیں ہے اور خالی معنی میں نماز کی طرح ہونے سے عین نماز نہو جائیگا پس سوال معقول نہیں ہے کیونکہ اسمین
حکم قہقہہ سے غفلت ہے۔ م۔ بالجملہ ان اوقات میں جو بعینی نماز ہو وہ بھی نہیں جائز ہے۔ الا عصر یومہ عند الغروب سوائے
اسی روز کی عصر کے کہ وقت غروب کے جائز ہے۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے عصر نہیں پڑھی یہانتک کہ غروب کا وقت ہو گیا
تو وہ پڑھ لے۔ اور اگر کسی دوسرے وقت ظہر یا فجر کی نماز ہو یا کسی دوسرے روز کی قضاء عصر اسپر ہو تو ایسے مکروہ وقت
مین قضاء نہیں جائز ہے لہذا قید کر دی کہ اسی روز کی عصر ہو۔ لان السبب ہو الجزء القائم من الوقت۔ کیونکہ نماز
واجب ہونے کا سبب تو کل وقت مین سے وہ جزو ہے جو قائم ہے۔ ف۔ نہ کل وقت۔ لانہ لو تعلق بالکل لوجب الاداء
بعدہ۔ کیونکہ سبب ہونا اگر کل وقت سے متعلق ہو تو ادا کرنا بعد وقت کے واجب ہوگا۔ ف۔ اسلیے کہ جو سبب ہے وہ پہلے
موجود ہو تب مسبب موجود ہوگا اور کل وقت جب سبب مانا جاوے تو جب کل وقت ہو جاوے تب ادائے نماز واجب ہو
حالانکہ یہ بالاجماع باطل ہے اور نماز قضاء ہو جائیگی۔ ولو تعلق بالجزء الماضی فالمودی فی آخر الوقت قاضٍ۔ اور
اگر سبب ہونا اس جزو سے متعلق کرو جو گذر گیا تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزو مین ادا کیا وہ ادا نہیں بلکہ
قضاء کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ جو سبب تھا اسکے ساتھ تو ادا نہوئی جب وہ وقت گذر گیا تو بعد اسکے ایسے وقت مین
ادا ہوئی جو موجب نہیں ہے بلکہ جزو موجب کی وجہ سے جو ذمہ واجب ہوا تھا وہ اب ادا کر دیا اور یہی معنی قضاء نماز
کے ہین۔ اور اگر تعلق سبب ہونے کا اس جزو سے ہو جو آیندہ آنے والا ہے تو وہ سبب ہنوز نہیں آیا جب وہ آوے
تو اسمین کلام کیا جاوے کہ یہ گذرے تب سبب ہوگا یا اپنی موجودگی مین سبب ہے پس اگر گذرے تو اوپر کا کلام اور اگر
موجود ہونے پر سبب ہے تو یہی ہمارا مطلب ہے کہ جو جزو موجود ہے یہی سبب ہوتا ہے۔ م۔ واذا کان کذلک۔ اور جب
ایسا ثبوت ہوا کہ جزو موجود وہی موجب ہوتا ہے۔ ف۔ تو جس نے عصر نہیں پڑھی تو آخری جزو جو موجود ہے وہی موجب
اداء ہے بلکہ موجب مضیق ہے کہ تاخیر کی گنجایش نہیں۔ تو ضرور اسپر حکم ہوا کہ ادا کرے پس حکماً اسنے ادا کی۔ م۔ فقد اداہا
کما وجبت۔ پس جیسے اسپر واجب ہوئی اسنے ادا کر دی۔ ف۔ یعنی ناقص وقت مین واجب ہوئی اسی وقت مین اسنے
ادا کر دی۔ حالانکہ شرع نے اس ناقص وقت کو بھی عصر کا وقت قرار دیا ہے۔ م۔ پھر کراہت اس تاخیر مین ہے اور ادائے نماز
مین کچھ کراہت نہیں کیونکہ وہ تو اسنے حکماً ادا کی ہے کما صرح بہ العینی وغیرہ۔ م۔ بخلاف غیرہا من الصلوات لانہا
وجبت کاملۃ فلا تتادی بالناقص۔ برخلاف دیگر نمازوں کے جو سوائے اسی روز کی عصر کے ہون کیونکہ وے نمازین
تو بصفت کمال واجب ہوئی تھیں تو ناقص وقت کے ساتھ ادا نہونگی۔ قال رح والمراد بالنفی المذکور فی صلوۃ الجنازۃ
وسجدۃ التلاوۃ الکراہۃ حتی لو صلاہا فیہ او تلا سجدۃ فیہ وسجدہا جاز لانہا اودیت کما وجبت اذ الوجوب
بحضور الجنازۃ والتلاوۃ۔ امام مصنف رح نے فرمایا کہ نماز جنازہ وسجدۂ تلاوت مین جو عدم جواز کا حکم دیا وہ کراہت ہے
یعنی یہ دونون ان اوقات مین مکروہ ہین حتی کہ اگر مکروہ وقت جنازہ آیا اور نماز جنازہ کو وقت مکروہ مین پڑھا یا وقت مکروہ
مین سجدہ کی آیت تلاوت کر کے وقت مکروہ مین سجدہ ادا کر دیا تو جائز ہوا کیونکہ نماز جنازہ یا سجدہ جیسے ناقص وقت مین واجب
ہوئی ویسے ہی ادا کر دی گئی کیونکہ وجوب تو بر وقت جنازہ آنے یا آیت سجدہ تلاوت کرنے کے ہوا۔ ف۔ اور جب جنازہ
کا آنا یا تلاوت کرنا اسی وقت مین ہوا تو ابھی وجوب ہوا اور جیسے ناقص مین وجوب ہوا ویسے ہی ادا بھی ناقص ہوئی۔ واضح ہو کہ
معنی کلام امام مصنف رح کے یہ ہین کہ فرائض و واجبات نمازون کے حق مین عدم جواز کے یہ معنی ہین کہ انکا انعقاد ہی ان وقت

مین نہوگا باستثناء اُسی روز کی عصر کے پس کوئی فرض یا واجب کسی طرح ناقص یا کامل ادا نہین ہوسکتا جبکہ منعقد ہی نہوا۔ اور یون ہی جو چیزین کہ فرض کے معنی مین ملحق ہین جیسے نماز جنازہ و سجدۂ تلاوت تو جب وہ مباح وقت مین واجب ہوئین مثلاً وقت مکروہ سے پہلے جنازہ آیا یا پہلے سجدۂ تلاوت کیا پھر تاخیر کر کے مکروہ وقت مین نماز جنازہ یا سجدہ ادا کرنا چاہا تو وہ بھی ہرگز ادا نہوگا بلکہ منعقد ہی نہوگا۔ اور اگر سجدۂ تلاوت اُسی وقت مکروہ مین واجب آیا مثلاً اُسی وقت مین آیت سجدہ تلاوت کی یا اُسی وقت مین جنازہ آکر نماز واجب ہوئی تو ان دونون کو اُسی وقت مین ادا کر دینا جائز ہے یعنی مکروہ تحریمی نہین ہے کما فی السراج والکافی والتبیین وت۔ اس سے ظاہر ہوا کہ کراہت تنزیہی ہے لہذا فرمایا کہ بہتر یہ کہ سجدۂ تلاوت مین تاخیر کر کے مباح وقت مین ادا کرے لیکن نماز جنازہ اُسی وقت پڑھ دے کہ اُسمین تاخیر مکروہ ہے۔ کما فی التحفہ منح التبیین البحر النہر اگر مکروہ وقت مین فرض یا واجب نماز وتر مثلاً شروع کی اور قہقہہ مارا تو وضو نہین ٹوٹیگا اسلیے کہ نماز تو منعقد ہی نہ تھی اور اگر اسوقت مین نفل شروع کر کے قہقہہ مارا تو وضو ٹوٹ گیا کیونکہ نفل منعقد ہوجاتی ہے۔ کما فی قاضیخان۔ نفل نماز ان اوقات مین جائز و مکروہ ہے۔ الکافی وشرح الطحاوی یعنی اُسی وقت نفل کو تمام ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ بلکہ توڑ کر مباح وقت مین قضاء کرنا واجب ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے الفتح۔ اور اگر نہ توڑے اور اسی مکروہ وقت ادا کر دے تو جائز مگر گناہ کیا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر کسی نے مکروہ وقت مین نماز اپنے اوپر نذر کی اور اُسی وقت مین ادا کی تو جائز مگر مکروہ ہے اور واجب یہ کہ غیر مکروہ وقت مین نذر ادا کرے۔ البحر۔ اور اگر کسی نے مطلق نذر کی تھی یعنے کسی وقت مکروہ کی قید نہ تھی یا اُسنے سوائے مکروہ اوقات کے کسی وقت مباح کی قید لگائی تھی پھر اُسکو وقت مکروہ مین ادا کیا تو نہین ادا ہوگی اور یہی اوجہ ہے شرح المنیہ لامیر الحاج۔ خلاصہ کلام اس مقام پر یہ ہے کہ جسکو نماز بولا جاتا ہے اگرچہ نماز جنازہ ہو وہ تین قسم ہے فرض و واجب و نفل پھر قسم اول یعنی فرض کے تین نوع ہین۔ فرض قطعی جیسے نماز پنجگانہ و جمعہ اور فرض کفایہ نماز جنازہ اور فرض عملی وتر بقول امام ابو حنیفہ رح۔ اور بعض چیزین نماز قطعی کے معنی مین ہین جیسے وہ سجدہ جو نماز کے اندر واجب ہوا۔ پس جو اوقات مکروہہ بیان ہوے یعنی طلوع و ٹھیک دوپہر و غروب ان اوقات مین یہ فرائض کوئی منعقد ہی نہین ہوتے تو کبھی ادا نہونگے سوائے نماز جنازہ کے جو اُسی وقت مین آیا ہو تو اسکو بلا تاخیر ادا کر دے۔ اور سوائے عصر کے جو اُسی دن کی ہو یعنی نہ قضاء ہوا اور نہ اُس دن کی کوئی اور نماز قضاء ہو پس اُسی دن کی عصر تو غروب کے وقت منعقد و ادا ہوجائیگی اور اسکا توڑنا بھی جائز نہین ہے لیکن اسقدر تاخیر کرنے کا وہ گنہگار ہوگا قسم دوم یعنی نماز واجب کی دو نوع ہین۔ نوع اول واجب ذاتی یعنی جو شرع کی طرف سے واجب ثابت ہوئی چنانچہ نماز وتر بقول اعظم و نماز عیدین اور ملحق اسکے ساتھ سجدۂ تلاوت ہے۔ نوع دوم واجب غیری جو غیر کی جہت سے واجب ہو جیسے بندہ نے اپنے اوپر واجب کی پس شرع نے اُسکی امید پوری کر دی کما واجب ہوئی چنانچہ نذر کی نماز ہے مثلاً اپنے اوپر دو رکعت نماز کی نذر کی خواہ اسطرح کہا کہ مجھپر اللہ تعالی کے واسطے دو رکعت نماز ہے پس کوئی وقت نہ کہا بلکہ مطلق رکھا اور خواہ اسطرح کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر دو رکعت نماز بعد ادائے نماز ظہر کے ہے تو ایک وقت مباح مین نذر کی قید رکھی اور خواہ اسطرح کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر دو رکعت نماز وقت غروب آفتاب ہے یعنی کسی وقت مکروہ کی قید رکھی۔ بالجملہ واجب غیری یہ نماز نذر ہے اور توڑی ہوئی نفل یعنی نفل شروع کر کے توڑ دی تو عمل باطل کرنا ممنوع ہونیکی جہت سے اُسپر قضاء واجب ہوئی اسمین دو صورتین ہین کہ اُسنے وقت مکروہ مین شروع کر کے توڑی یا وقت مباح مین شروع کر کے توڑی۔ اور دو رکعت طواف بھی واجب غیری ہین اور ملحق اُسکے ساتھ سجدہ سہو ہے۔ پس قسم واجب سے بھی خواہ ذاتی ہو یا غیری ہو انعقاد نہین سوائے ایسی نذر کے جسکے ادا کرنے کی اُنھین اوقات مین نذر کی ہو اور واجب قضاء ایسے نفل کے جنکو اُنھین اوقات مین شروع کر کے توڑا ہو اور وہ سجدہ تلاوت جو اُنھین اوقات مین تلاوت سے واجب ہوا

پس یہ تینوں صورتیں نذر و قضاے نفل و سجدۂ تلاوت سے کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہونگی مگر گنہگار رہیگا چنانچہ غیر مکروہ وقت میں ادا کرنا واجب ہو قسم سوم نماز نفل وہ سنت موکدہ ہو یا غیر موکدہ یا باجازت عامہ - اور یہ ان اوقات میں منعقد ہو کر ادا ہوجائیگی یعنی بکراہت تحریمی لہذا توڑکر اسکو مباح وقت میں ادا کرنا واجب ہو - ملتقط من الحواشی - م - ان اوقات میں قرآن پڑھنے سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا بہتر ہو گویا جو چیز نماز کا رکن ہو اسکو بھی نہ کرنا بہتر ہو - البحر عن البغیۃ پھر واضح ہو کہ سواے ان اوقات کے دیگر اوقات و اسباب ہیں جنکے ساتھ بعض اقسام نماز میں کراہت ہو - انمیں سے بعض کو امام مصنف رح نے ذکر کیا - قال رح - ویکرہ ان یتنفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس وبعد العصر حتی تغرب - اور مکروہ ہی کہ نفل پڑھے بعد فجر کے یہانتک کہ آفتاب طلوع کرے اور بعد عصر کے یہانتک کہ آفتاب غروب ہو - ف - یعنی بعد نماز فجر اور بعد نماز عصر کے نفل کسی قسم کی ہو خواہ سنت موکدہ ہو یا اور ہو مکروہ ہو - لما روی انہ علیہ السلام نہی عن ذلک کیونکہ روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہو - ف - اس باب میں حدیث ابن عباس رض ہو کہ مجھے شہادت دی بندگان حق پسندیدہ نے جنمیں سب سے زیادہ پسندیدہ میرے نزدیک حضرت عمر بن الخطاب ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا نماز سے بعد صبح کے یہانتک کہ آفتاب طلوع ہوجاوے اور بعد عصر کے حتی کہ آفتاب غروب ہوجاوے - رواہ البخاری ومسلم - ف - اسی کے مثل صحیحین میں حدیث ابوہریرہ و ابوسعید خدری رض ہو - اور ترمذی رح نے بعد روایت ابن عباس کے فرمایا کہ اس باب میں روایت حضرت علی و ابن مسعود و ابوسعید و ابوہریرہ و عقبہ بن عامر و ابن عمر و سمرہ بن جندب و سلمۃ بن الاکوع و زید بن ثابت و معاذ بن عفراء و کعب بن عجرہ و ابی امامہ و عمرو بن عبسہ و یعلی بن امیہ و معاویہ و صنابحی رضی اللہ عنہم اجمعین سے مروی ہو - اور ابن حجر رح نے اسپر بھی چند صحابہ رضی اللہ عنہم دیگر بڑھائے پس یہ حدیث بہت قوی و مشہور اعلیٰ ہو - م - اور کوئی حدیث اسکے معارض نہیں ولیکن وہ جو حضرت عائشہ رض سے روایت ہو کہ دو رکعتیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو نہیں چھوڑتے نہ پوشیدہ اور نہ علانیہ دو رکعتیں قبل نماز صبح کے اور دو رکعتیں بعد نماز عصر کے - رواہ البخاری ومسلم - اور ایک روایت میں ہو کہ کبھی نہیں ہوا کہ آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس بعد عصر کے مگر دو رکعتیں پڑھیں - رواہ البخاری ومسلم - اور مسلم کی ایک روایت میں ام المومنین سے ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہی کہا کہ قصد مت کرو طلوع آفتاب و اسکے غروب کا پس اسوقت نماز پڑھو - اور صحیح بخاری رح میں ام ایمن رض سے روایت ہو کہ حضرت عائشہ رض نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں رکعتوں کو نہیں چھوڑا یہانتک کہ وفات پائی اور نہیں وفات پائی حتی کہ نماز آپ پر گران ہوئی اور آپ ان دونوں رکعتوں کو پڑھتے اور مسجد میں نہ پڑھتے بخوف اسکے کہ آپ کی امت پر بھاری ہوجاویں اور آپ پسند کرتے کہ امت سے تخفیف کیجاوے - پس اس حدیث حضرت عائشہ رض سے توالبتہ معلوم ہوتا ہو کہ بعد عصر کے آپ نے دو رکعت پر التزام کیا ہو تو اسکا عذر یہ ہو کہ یہ دونوں رکعات آپ کی خصوصیات سے تھیں - کما فی الفتح - طحاوی رح نے زید بن خالد جہنی رض سے بھی مرفوع مانند قول عائشہ رض کے روایت کی اور حضرت عائشہ رض و ام سلمہ و معاویہ سے مرفوعات روایات کیں جنمیں ممانعت کی تصریح ہو اور عینی رح نے ماوردی و خطابی رح شافعیہ سے بھی نقل کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے دو رکعتیں تھیں - م - اور دلیل اسپر یہ ہو کہ اصل میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دونوں رکعتیں بجاے ان دو رکعتوں کے جو بعد ظہر کے پڑھتے تھے اور بوجہ گروہ عبد القیس کے آپ انکو نہیں پڑھ سکے تھے بطور تلافی بعد عصر کے پڑھی تھیں اور چونکہ عادات شریفہ سے تھا کہ جب کوئی عمل کرتے تو اسپر مداومت فرماتے تھے اور دوسروں کو ان دو رکعتوں سے منع فرماتے تھے چنانچہ صحیح مسلم و بخاری میں کریب رح سے روایت ہو کہ عبد اللہ بن عباس و عبد الرحمن و مسور بن مخرمہ نے بھیجا

مجھے ام المومنین عائشہ رضہ کی خدمت مین بھیجا کہ ہم سب کی طرف سے ام المومنین کی خدمت مین سلام پہونچا اور
بعد عصر کے دو رکعتون کا حال دریافت کر اور عرض کر کہ ہم لوگون کو خبر پہونچی ہو یہ کہ آپ انکو پڑھا کرتی ہین اور یہ کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنسے منع فرمایا ہو۔ کریب رح نے کہا کہ پھر مین نے ام المومنین صدیقہ رضہ کی خدمت مین جا کر پیغام
عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو جا کر اسکو ام سلمہ رضہ سے دریافت کر پس مین نے واپس ہو کر ان لوگون کو خبر دی تو اُنھون نے
مجھے حضرت ام المومنین ام سلمہ رضہ کی خدمت مین بھیجا پس ام سلمہ رضہ نے فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے پہلے سنا کہ آپ نے بعد عصر کے نماز سے ممانعت فرمائی پھر مین نے دیکھا کہ آپ نے دو رکعتین پڑھین تو آپ سے اس بارہ مین
عرض کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس عبد القیس کے لوگ آ گئے اپنی قوم کی طرف سے اسلام لانے کے ساتھ تو
ظہر کے بعد کی دو رکعتون کے پڑھنے سے مجھے مشغول کر لیا تو یہ وہی دونون ہین۔ رواہ البخاری فی المغازی۔ اور ابو سلمہ رح
سے روایت ہو کہ اُنھنے ام المومنین صدیقہ رضہ سے ان دونون رکعتون کو پوچھا جنکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر
کے پڑھا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُنکو عصر سے پہلے پڑھتے تھے پھر ایک مرتبہ آپ مشغول
کر لیے گئے یا آپ بھول گئے کہ یہ دو رکعتین نہ پڑھین تو پھر اُنکو عصر کے بعد پڑھا بعد اسکے دونون رکعتون کو بعد عصر کے
بھی برقرار رکھا اور آپ کی شان یہ تھی کہ جب کوئی نماز پڑھتے تو اُسپر مداومت فرماتے تھے۔ رواہ مسلم۔ پس ثابت ہوا کہ ان
دو رکعتون کی اصلیت وہی ظہر کی دو رکعتین تھین اور جب اُنکو بعد عصر کے پڑھا تو پھر اُنپر مداومت کر لی۔ رہا یہ کہ مخصوص
اپنے ہی واسطے رکھین تو اُسکی دلیل حدیث ذکوان ہو کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضہ نے فرمایا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم بعد عصر کے دو رکعتین پڑھتے اور دوسرون کو اُنسے منع کرتے اور خود آپ روزہ پدر پے ملا کر رکھتے اور دوسرون کو
ایسے وصال سے منع کرتے تھے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور ہمارے قول کے واسطے تائید یہ کہ سائب بن یزید نے عمر بن الخطاب
رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ آپ منکدر رح کو عصر کے بعد نماز پڑھنے کی وجہ سے مارتے تھے۔ رواہ مالک۔ اور یہ واقعہ بحضوری
صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا اور کسی نے اسپر انکار نہ کیا تو اس امر پر اجماع ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اسی پر قرار
تھا کہ بعد عصر کے نماز نہین جائز ہو۔ اور حضرت انس رضہ سے جب بعد عصر کے نوافل پڑھنے کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ حضرت
عمر رضی اللہ عنہ تو بعد عصر کے نماز پڑھنے سے ہاتھون پر مارا کرتے تھے۔ کما رواہ مسلم۔ پس معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
کا یہ دستور تھا تو یہ بھی وہم نہ رہا کہ شاید کبھی مارا ہو پھر رجوع کیا ہو اور شاید بعض صحابہ رضہ کو خبر ہو اور بعض کو نہو۔ کذا فی
الفتح۔ یہ بات عصر کے بعد تو بہت معتمد ہو مگر کلام اسمین رہا کہ ظاہر نصوص مین مطلقاً نماز بعد عصر و فجر کے ممنوع ہو اور فقہاء کے
درمیان کلام ہو چنانچہ قضاے فرائض ہمارے نزدیک بھی ممنوع نہین ہین چنانچہ آویگا۔ پھر فجر کی سنت فجر مین ایک خلاف
ہو چنانچہ قیس رضی اللہ عنہ سے روایت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوے پس نماز کی اقامت کہی گئی تو مین نے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صبح پڑھی پھر آپ پھرے تو مجھے نماز پڑھتے پایا پس فرمایا کہ بھلا اے قیس کیا دو نمازیں
ساتھ ہی۔ تو مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین نے فجر کی دو رکعت نہین پڑھی تھین فرمایا کہ تو اب نہین
رواہ ابوداؤد والترمذی۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہو کہ دو رکعت سنت فجر کو بعد فجر کے ادا کر سکتا ہو۔ بعض نے جواب دیا کہ
حدیث مین جو فرمایا کہ۔ فلا اذن۔ جسکا ترجمہ تو اب نہین۔ مذکور ہوا اسکے معنی یہ ہین کہ اب نہین پڑھنا چاہیے۔ مین کہتا ہون
کہ یہ تاویل نہین بلکہ تحریف ہو کیونکہ محاورہ عرب مین اسکے معنی یہی ہین کہ فلا بأس اذن۔ یعنی اذا کان کذلک فلا بأس۔
یعنی جبکہ یہ بات ہو تو کچھ مضائقہ نہین ہو۔ م۔ عینی رح نے یہ جواب دیا کہ احادیث دیگر تو منع پر دلالت کرتی ہین اور یہ حدیث
جواز پر ہوا اور یہ قاعدہ ٹھہرا ہو کہ حرام کرنے والی نص و مباح کرنیوالی نص جب متعارض ہون تو حرام کرنیوالی نص کو ترجیح بجا لو

وہ پڑھنے ذکر کیا کہ کراہت تحریمی کی احادیث بہت ہیں۔ انتہی مترجما۔ بالجملہ ہمارے ائمہ سے بھی اسمین روایات ہیں اور اسکی
بحث آیندہ انشاء اللہ تعالے آویگی۔ پھر جب سنت فجر چھوٹ گئی اور بعض عوام نے بنا بر فتوی یا خبر قیس رضی اللہ عنہ
کے سنت بعد نماز فجر کے پڑھی تو کیا عوام کو اس سے منع کیا جائیگا یا نہیں۔ یہ مسئلہ مین نے کسی کتاب مین نہیں دیکھا اور بنا بر
روایت سراج کے جو سابق مین گذری جواب یہ ہے کہ منع نہ کیا جاوے کیونکہ سراج مین ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت عوام کو
نماز سے منع نہ کیا جائیگا کیونکہ منع کرنے مین وے چھوڑ دینگے پس ادا سے مکروہ جو بعض کے نزدیک درست ہو مطلقاً ترک سے
بہتر ہے و علی ہذا جب طلوع کے وقت منع نہو تو قبل طلوع کے بدرجہ اولی ممانعت نہ کیجائیگی اور یہی میرے نزدیک صحیح ہے۔ واللہ
تعالی اعلم۔ ولا باس بان یصلی فی ہذین الوقتین الفوایت ویسجد للتلاوۃ ویصلی علی الجنازۃ۔ اور مضائقہ نہین
ان دونوں وقتون یعنی بعد نماز فجر و بعد نماز عصر کے قضاء نمازون کو پڑھے اور تلاوت کا سجدہ کرے اور جنازہ کی نماز پڑھے
ف۔ اگرچہ نصوص مین تو مطلقاً نماز سے بعد فجر و عصر کے ممانعت ہے جیسا کہ احادیث مذکور ہوئین مگر قضاء وغیرہ مذکور کا جواز
ہے۔ لان الکراہۃ کانت لحق الفرض لیصیر الوقت کالمشغول بہ۔ کیونکہ کراہت تو حق فرض یعنی نماز فجر یا عصر کی جہت
سے تھی تاکہ تمام وقت گویا اسی وقت کے فرض مین مشغول ہو جاوے۔ ف۔ پس دوسری نماز اس فرض کے ساتھ ملا تا مکروہ
ہوا تھا۔ لا لمعنی فی الوقت۔ نہ بوجہ کسی معنی کے جو وقت مین پائی جاوین۔ ف۔ یعنی خود وقت مین کوئی معنی کراہت کے
نہین لہذا اگر عصر کو ابتداء شروع کر کے یہانتک دراز کیا کہ غروب کا وقت ہو گیا تو بالاتفاق مکروہ نہین پس اگر کوئی کراہت وقت
مین ہوتی تو یہ مکروہ ہوتا پس کراہت بوجہ فرض کے بوجھ کے ہے ع۔ برخلاف وقت طلوع و غروب کے کہ وہ دونوں وقت قرن
شیطان کے درمیان طلوع و غروب کے ہین تو ان اوقات کے اندر جو معنی کراہت کے ہین اور قبل اسکے جو وقت بعد فجر و عصر
کی نماز کے ہے اسمین خود کچھ کراہت نہین ہے بلکہ تمام وقت فرض مین مشغول رکھنے کی جہت سے دیگر نماز کی کراہت ہے۔ فلم تظہر
فی حق الفرائض وفیما وجب لعینہ کسجدۃ التلاوۃ۔ پس اس کراہت کا ظہور نہوا حق فرائض مین یعنی قضاء فرائض مین
خواہ قطعی ہوں یا عملی جیسے وتر۔ اور ان چیزون مین جو ذاتی واجب ہین جیسے سجدۂ تلاوت۔ ف۔ واجب ذاتی وہ کہ جسکا
وجوب خود ثابت ہو گیا کسی عارض کی وجہ سے نہوا ہو حالانکہ پہلے نفل ہو۔ ف۔ پس سجدہ تلاوت بدلیل سمعی ثابت ہوا ہے
اگر کہا جاوے کہ اصول مین مذکور ہے کہ سجدۂ تلاوت کا وجوب واسطے قربت مقصودہ کے ہوا حتی کہ بجاے اسکے رکوع
قائم ہو سکتا ہے بخلاف سجدہ نماز کے کہ اسکی جگہ رکوع قائم نہین ہو سکتا۔ یہ قول تو وہم دلاتا ہے کہ سجدہ تلاوت واجب
ذاتی نہین بلکہ واجب غیری ہے یعنی وجوب اسکا غیر کی جہت سے ہو گیا اور وہ قربت مقصودہ ہے۔ جواب یہ کہ یہان واجب
ذاتی سے مراد ہر وہ چیز جو ابتداءً واجب ہی مشروع ہوئی نہ وہ کہ اصل مین تو نفل مشروع ہوئی تھی پھر کسی عارض کی جہت سے
واجب ہو گئی جیسے مثلاً بعد نماز ظہر کے دو رکعت نفل پڑھنے کی نذر کی تو یہ واجب ہو گئی بوجہ نذر کے۔ پھر یہ واجب
ذاتی جو یہان مراد ہے کبھی تو خود اپنی ذات مین قربت مقصودہ ہو گی جیسے نماز فرض و روزہ فرض وغیرہ اور کبھی نہو گی جیسے
سجدہ تلاوت کہ وہ اس راہ سے کہ واجب ہی مشروع ہوا ہے واجب ذاتی ہے اور اس راہ سے کہ وجوب اسکا واسطے انبیاء
علیہم السلام و ملائکہ وغیرہ ابرار کی موافقت کے لیے اور کفار و فجار کی مخالفت کے لیے ہوا ہے تو خود مقصود نہوا اور نماز
جنازہ بھی اسی قسم سے ہے یہ نہین دیکھتے کہ وہ میت کے حق کی جہت سے واجب ہے ولیکن چونکہ ابتدا مین واجب ہی مشروع
ہوئی لہذا واجب ذاتی مین شمار ہوئی۔ مع۔ وظہرت فی حق المنذور لانہ تعلق وجوبہ بسبب من جہتہ۔ اور ظاہر ہوئی
کراہت مذکور نذر کی ہوئی نماز مین کیونکہ نذر کی ہوئی کا وجوب متعلق نذر کرنے والے کی جہت سے ہے۔ ف۔ کیونکہ جب
اسنے نذر مانی تو اسپر واجب ہوئی جیسے وہ نفل کہ شروع کر کے اپنے ذمہ واجب کی پس اس جہت سے منذور کا ادا کرنا

ان اوقات مین مکروہ ہی اور امام ابو یوسف رح سے ایک روایت مین نذر مکروہ نہین ہی ع۔ وفی حق رکعتی الطواف اور ظاہر ہوئی کراہت طواف کی دونون رکعتون مین۔ ف۔ حتی کہ بعد فجر وعصر کے اُنکا ادا کرنا بھی مکروہ ہی کیونکہ اُنکا واجب ہونا ختم طواف سے ہوا جو اُسکا فعل تھا ع۔ وفی الذی شرع فیہ ثم افسدہ۔ اور ایسی نماز کے حق مین ظاہر ہوئی جسکو اُسنے شروع کرکے فاسد کر دیا۔ ف۔ وعلی ہذا البعض نے سنت فجر کے واسطے جو حیلہ لکھا کہ شروع کرکے اُسکو فاسد کردے تاکہ ذمہ واجب ہو جاوے پھر بعد فرض کے آنکو پڑھے یہ مفید نہین کیونکہ قبل طلوع آفتاب کے تو اسوجہ سے ادا نہین کرسکتا کہ وہ واجب ذاتی نہین ہی اور بعد طلوع کے ادا کریگا لیکن عمل کو اسواسطے شروع کرنا کہ اُسکو فاسد کریگا خود ممنوع ومکروہ ہی۔ وفی العینی۔ اور اگر سنت فجر کو شروع کرکے فاسد کیا پھر بعد نماز فجر کے اُسکو قضا کیا تو نہین جائز ہی۔ المحیط۔ بالجملہ دونون رکعت طواف اور جنکو شروع کرکے توڑنے سے اپنے اوپر لازم کیا دونون کو ادا کرنا ان دونون وقتون مین مکروہ ہی۔ لان الوجوب لغیرہ۔ کیونکہ واجب ہونا ذاتی نہین بلکہ غیر کی جہت سے ہی۔ وہو ختم الطواف۔ اور وہ ختم طواف ہی۔ ف۔ دونون رکعتون طواف مین جو کہ طواف کنندہ کا فعل ہی۔ وصیانۃ المؤدی عن البطلان۔ اور بربادہونے سے بچانا جسکو شروع کیا تھا۔ ف۔ اس نماز مین جسکو شروع کرکے توڑ دیا ہی۔ پھر یہ جب ہی کہ اُسکو وقت مستحب مین شروع کیا ہو ولیکن در مختار مین عام رکھا کہ خواہ مستحب مین شروع کیا ہو یا وقت مکروہ مین شروع کیا ہو پھر توڑا۔ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ بعد نماز فجر و بعد نماز عصر کے نماز نفل پڑھنا مکروہ ہی اگرچہ تحیۃ المسجد ہو اور وہ نماز جو واجب غیری ہو یعنی واجب ذاتی نہو جیسے نماز نذر و دو رکعت طواف اور سجدہ سہو اور وہ نماز جسکو وقت مستحب یا مکروہ مین شروع کرکے بگاڑا ہو اگرچہ وہ سنت فجر ہو یہ سب مکروہ ہین۔ واضح ہو کہ محصول مقام یہ ہوا کہ بعد نماز فجر وعصر کے نماز مین تفصیل ہی پس قضاے فرائض واداے واجب ذاتی تو مکروہ نہین اور واجب غیری و نفل مکروہ ہی اور مین نے اوپر اشارہ کیا کہ نصوص احادیث مین تو مطلقاً نماز سے بعد عصر و فجر کے ممانعت ہی کوئی تفصیل نہین ہی اور امام مصنف رح نے تفصیل کی وجہ یہ بیان کی کہ معنی کراہت کے کچھ وقت کی ذاتی کراہت سے نہین بلکہ اسواسطے کہ وہ تمام وقت گویا اپنے فرض وقتی مین مشغول ہو جاوے تو اُسکے بعد دوسری نماز مکروہ ہی پس یہ کراہت بدین معنی ایسی نمازون کو شامل ہوئی جو محض نفل ہین یا اُنکو وجوب بالغیر ہو گیا ہی اور ایسی نمازون کو شامل نہوئی جو فرض اگرچہ قضا ہین یا واجب ذاتی ہین۔ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ اللہ تعالی ہی خوب جانتا ہی کہ یہ معنی اعتبار کرنے پر کیا دلیل ہی مجھے نہین معلوم۔ پھر جب ہم اسپر نظر کرتے ہین تو لازم آتا ہی کہ فقہاء نے اپنے قول کے خلاف کیا کیونکہ اُنکا یہ قول ہی کہ منصوص علیہ مین اعتبار عین النص کا ہی نہ معنی نص کا۔ اور نص مین مطلقاً ہر نماز سے ممانعت ہی حالانکہ فقہاء نے تفصیل کے معنی اعتبار کیے تو لازم آیا کہ اُنھون نے نص کے ساتھ معارضہ معنی سے کیا اور یہ جائز نہین ہی اور اگر ہم منصوص کی طرف نظر کرتے ہین تو یہ صحیح نکلتا ہی کہ بعد فجر وعصر کے قضاے فرائض بھی ممنوع ہین کیونکہ ممانعت عام ہی اور جو روایت اجازت مین ذکر کی جاتی ہی اگر صحیح ہو تو بھی ممانعت کو جواز پر تقدیم ہو گی۔ ہان نماز جنازہ وسجدہ تلاوت کا جواز بعد عصر و فجر کے اسواسطے ہو سکتا ہی کہ ممانعت نماز سے ہی اور یہ دونون کامل نماز نہین ہین۔ اور رہا یہ کہ فرائض کی قضا تو وہ اسوجہ سے جائز ہو جائیگی کہ وقت مین خود کوئی معنی کراہت کے نہین ہین ولیکن یہ جواز مع کراہت ہو گا کیونکہ نماز سے مطلقاً ممانعت ہی۔ کذا فی الفتح۔ مین کہتا ہون کہ یہ کلام دقیق وخوب ہی ولیکن ائمہ فقہاء رح نے جو تفصیل اعتبار کی شاید کہ وجہ اُسکی یہ ہی کہ عمرو بن عنبسہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مین عدگی وقت بالذات ظاہر ہی۔ کما رواہ ابو داؤد والنسائی۔ پھر اصل اسکی دو رکعت بعد العصر کا وجوب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہی اور ہمارا نفل شروع کرکے توڑنے کا وجوب بالغیر ہی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے حق مین وہ وجوب ذاتی ہوگیا تھا اور یہ توجیہ اوجہ واحسن ہے کہذا اوفق للمترجم واللہ تعالی اعلم۔ ویکرہ ان یتنفل بعد طلوع
الفجر باکثر من رکعتی الفجر لانہ علیہ السلام لم یزد علیہما مع حرصہ علی الصلوٰۃ۔ اور مکروہ ہے کہ بعد طلوع فجر کے دو رکعت
سنت فجر سے زیادہ نفل پڑھے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو رکعتوں پر زیادہ نہین کیا باوجودیکہ آپ نماز پر زیادہ
شوق رکھتے تھے۔ ف۔ ابن عمر رض سے مرفوع روایت ہے کہ بعد طلوع فجر کے نماز نہین مگر دو رکعت۔ رواہ الترمذی وابو داؤد
حضرت حفصہ رض سے مرفوع ہے کہ جب فجر طلوع ہوتی تو حضرت صلعم نماز نہین پڑھتے مگر خفیف دو رکعت۔ رواہ مسلم۔ اگر آخر رات
مین نماز شروع کی پھر ایک رکعت کے بعد فجر طلوع ہوئی تو ایک رکعت ملا کر پورا کر لینا افضل ہے کیونکہ بلا قصد ہے۔ التجنیس للمصنف
ع ف۔ اور یہ دو رکعت اصح قول پر سنت فجر کے قائم مقام نہونگی۔ السراج التبیین۔ اور اگر چار کی نیت ہو تو طلوع فجر کے بعد
جو دوگانہ واقع ہوا وہ بقول مختار سنت فجر کا نائب ہے۔ الخزانہ۔ بعد طلوع کے جو نفل پڑھے بلا نیت وہ سنت فجر ہو جائیگی یونہی
واجب غیر ہی مکروہ ہے نہ قضاے فرض وواجب ذاتی۔ کما فی الدر۔ بعد طلوع فجر کے بات کرنا مکروہ ہے سواے بھلائی کی گفتگو
کے یہانتک کہ نماز پڑھے۔ اور بعد نماز کے کلام کرنے مین مضائقہ نہین اور ایک قول مین طلوع آفتاب تک کلام کرنا اور حاجت
مین جانا مکروہ ہے اور بھلائی سے مراد جسمین کچھ ثواب ہو ورنہ مباح تو نہ عذاب نہ ثواب الفتح۔ ولا یتنفل بعد الغروب
قبل الفرض۔ اور نفل نہ پڑھے بعد غروب کے قبل اداے فرض کے۔ ف یعنی مکروہ ہے۔ ت۔ لما فیہ من تاخیر المغرب
کیونکہ اسمین مغرب کی تاخیر لازم آتی ہے۔ ف۔ اور تاخیر مکروہ ہے مگر خفیف۔ کما من ف سراج۔ ابن العربی رح نے کہا کہ بعد
صحابہ رض کے کسی نے نہین پڑھی اور صحابہ مین اختلاف روایات ہین۔ مع۔ ولا اذا خرج الامام للخطبۃ یوم الجمعۃ الی
ان یفرغ من خطبتہ۔ اور نہین نفل پڑھے جب نکلے امام واسطے خطبہ کے بروز جمعہ یہانتک کہ وہ خطبہ سے فارغ ہو۔ ف
اور اگر امام کا حجرہ ہو تو جب وہ منبر پر جانے کو کھڑا ہو اسوقت نہ پڑھے۔ د۔ لما فیہ من الاشتغال عن استماع الخطبۃ
کیونکہ نفل پڑھنے مین خطبہ کی طرف کان لگا کر سننے سے اعراض کرکے دوسرے کام مین مشغول ہونا لازم آتا ہے۔ ف
اور یہ مکروہ تحریمی ہے۔ ابن العربی رح نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے کہ نفل نہ پڑھے اور یہی صحیح ہے اور امام شافعی واحمد واسحق
نے تحیۃ المسجد کی دو رکعتین جائز رکھی ہین بدلیل حدیث جابر رض کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلعم کے خطبہ پڑھنے مین سلیک
الغطفانی رض آیا تو حضرت صلعم نے اسکو خفیف دو رکعت پڑھ لینے کا حکم دیا اور حدیث صحیح مسلم مین ہے۔ اسکے کئی جوابات
دیے گئے۔ اول یہ کہ خطبہ پڑھنے مین کلام ممنوع ہے کیونکہ وہ بمنزلہ نماز ہے تو شاید کہ نماز مین کلام کرنا حرام ہونے سے پہلے ہو
مین کہتا ہون کہ یہ جواب صحیح نہین کہ ایمان غطفان ومنع کلام ظاہر ہین اور حضرت عمر رض نے اپنی خلافت مین حضرت
عثمان رض سے کلام کیا۔ کما فی البخاری۔ دوم یہ کہ منع کلام واستماع خطبہ کی احادیث معروف ہین تو یہ حدیث سلیک رض
کہ انکے معارضہ مین دو وجہ سے نہوگی اول تو معارضہ برابر نہین دوم ممانعت کو اباحت پر تقدیم ہے۔ جواب سوم یہ کہ
جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی تو خطبہ کا سننا واجب نہ رہا بلکہ ظاہر یہ کہ اتنی دیر تک خطبہ نہین پڑھا
جب ہی تو جلدی وتخفیف کا حکم دیا تھا۔ مع۔ بالجملہ ظاہر المذہب یہی کہ خطبہ جمعہ کے وقت نماز نہین ہے۔ م۔ اگر جمعہ سے
اول کی چار رکعت سنت شروع کین پھر امام خطبہ کے واسطے نکلا تو چارون پوری کر لے اور یہی صحیح ہے اور اسی طرف
صدر الاجل حسام الدین شہید رح نے میل کیا ہے۔ الظہیریہ۔ یہ ممانعت نماز نفل کے ساتھ مخصوص ہے برخلاف فائتہ یعنی
قضاے فرائض کے کہ اس مین یہ تفصیل ہے کہ اگر فائتہ ایسی ہو کہ جمعہ سے پہلے اسکا مقدم کرنا بوجہ ترتیب کے لازم ہے تو اسکا
پڑھنا مکروہ نہین ورنہ مکروہ ہے۔ ت۔ صدر اصغر کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے مثل نفل کے اور یہی اقوی ہے اسلیئے کہ ترتیب
اگرچہ واجب ہو مگر ساقط ہو جاتی ہے تو استماع خطبہ کا وجوب اس سے ساقط نہین ہو سکتا واللہ اعلم۔ م۔ جمعہ کی اقامت

کے وقت بھی مکروہ ہے اور یونہی خطبہ کسوف اور دونون عید وخطبہ استسقاء کے وقت نماز مکروہ ہے۔ النہایہ والکفایہ ون
اور خطبہ حج اور خطبہ نکاح کے وقت بھی ممنوع ہے شرح المنیہ لامیر الحاج ۔ ہر خطبہ کے وقت مکروہ ہے۔ ت۔ حج کے تین خطبہ و
خطبۂ ختم قرآن سب ملاکر دس ہین۔ وط۔ جب کسی نماز کی اقامت ہو تو نفل مکروہ ہے سوا سے سنت فجر کے بشرطیکہ جماعت
جاتی رہنے کا خوف نہو۔ البحر۔ بدلیل حدیث اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ الا سنۃ الفجر۔ لیکن بیہقی وغیرہ نے
تصریح کی کہ سنت فجر کا استثناء موضوع باطل ہے۔م۔ لہذا نہر الفائق مین ظاہر مذہب اختیار کیا کہ بعد اقامت کے سنت فجر
نہ پڑھے۔ط۔ مین کہتا ہون کہ وقایہ وغیرہ مین سنت فجر کا استثناء مذکور ہے اور جب وہ عملی واجب کے حکم مین ہے تو اس کے
استثناء کی ایک وجہ ہے اور ظاہر مذہب تو یہی کہ فوت جماعت کا خوف نہو تو سنت فجر ادا کرلے خصوصاً عوام اور وہ لوگ
جو مشقت سے رزق پاتے ہین واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ لیکن اگر جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو تو سنت فجر نہ پڑھے۔ درمختار
مین کہا کہ بالکل ترک کرے یعنی بعد فرض کے یا بعد طلوع کے کسی وقت نہ پڑھے اور مین نے مقدم کیا کہ عوام کو بعد فرض کے
منع نہ کیا جاوے بقیاس مسئلہ سراج کے کہ اوقات مکروہہ مین عوام منع نہ کیے جاوین تو یہ صورت بدرجہ اولیٰ جواز کی ہے اور
فرق فرض وقضاء کا واسطے تفریق قیاس کے باطل ہے۔ فافہم۔م۔ اور نفل پڑھنا مکروہ ہے عیدین کی نماز سے پہلے خواہ گھر مین
پڑھے یا عیدگاہ مین۔ اور بعد نماز عیدین کے عیدگاہ مین مکروہ اور گھر پر مکروہ نہین۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ سد۔ عرفہ ومزدلفہ
کی دونون نمازون کے جمع کرنے کے بیچ مین نفل پڑھنا مکروہ ہے جیسا کہ بعض نے لکھا۔ ف البحر۔ اور یونہی بعد جمع
کرنے کے مکروہ ہے۔ د۔ جب وقتی نماز کا وقت تنگ رہجاوے تو جملہ نمازین سوا ے وقتیہ کے مکروہ ہین شرح المنیہ للامیر
عن الحاوی۔ جب پیشاب یا پائخانہ کی حاجت ہو تو نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ البحر۔ یعنی اگرچہ فرض وقتی ہو۔ اور یہی حکم ریح کا ہے
د۔م۔ اور جب طعام موجود اور نفس کو اشتیاق ہو اُسوقت مین اور ایسے وقت کہ کوئی ایسی بات پائی جاوے جو دل کو افعال
نماز سے ہٹا کر کے اپنی طرف مشغول کرے اور خشوع مین خلل ڈالے خواہ کوئی چیز ہو اُسوقت نماز مکروہ ہے اور آدھی رات
کے بعد عشاء کو ادا کرنا مکروہ ہے۔ البحر۔ جیسے ان اوقات مین کراہت ہے ایسی ہی چند جگہین ہین جہان نماز مکروہ ہے جیسے کعبہ
کی چھت پر اور لوگون کے راستہ پر اور گھوڑے پر اور جانورون کے ذبح کیے جانے کی جگہ مین اور مقبرہ مین اور جہان
نہاوے اور خاص حمام مین اور وادی کے نیچے مین اور اصطبل وجانورون کے باندھے جانے کے مقام مین اور نیچے گھر یا
اونٹ بیل گدھے کی چکی گھر یعنی اُسکے پاس مین اور پیخانہ مین واسکی چھت پر اور وادی کے نالہ مین اور زبردستی چھینی
زمین مین یا غیر کی بوئی یا جوتی زمین مین اور میدان مین اصلح کہ گذرنے والے سے سترہ نہ کرلیا ہو اور جہان پانی پلاکر اونٹ
یا بکری یا گائین بٹھائی گئین۔ الکافی وغیرہ۔ د۔ حدیث مین ہے کہ مبارک الابل مین نماز سے منع فرمایا اور مرابض الغنم مین اجازت
دی وعلی ہذا بکریون کی جگہ مین کراہت نہین بجاے بکریون کے بھینسین شمار کرنا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ المسئلہ۔ نہین
جائز ہے جمع کرنا دو فرضون کا ایک وقت مین بوجہ عذر کے مگر حج کے عرفہ ومزدلفہ مین۔ وقایہ۔ ت۔ خواہ عذر سفر ہو یا مرض وغیرہ
اور احادیث جو اس بارہ مین آئی ہین کہ حضرت صلعم نے جمع کیا اُنکے معنی یہ ہین کہ عذر سفر مین مغرب کو تاخیر دی حتی کہ جب
شفق غروب ہونے کو پہونچا تو مغرب کی نماز پڑھی اور وقت ختم ہوا اور عشاء کا وقت شروع ہوگیا تو عشاء پڑھی پھر معانہ ہو
تو ہر ایک نماز اپنے وقت مین ہوئی صرف عذر مین یہ جائز ہوا کہ ایک کو تاخیر دے اور دوسری کو تعجیل دے لہذا یہ فجر مین
روا نہین ہے۔م۔ اگر مثلاً عصر کو ظہر کے وقت مین جمع کیا تو عصر نہوئی اور اگر ظہر کو تاخیر دیکر عصر مین لیگیا تو حرام ہے اگرچہ ظہر بطور
قضاء کے ہوگئی۔ کمافی التنویر والدر۔ حاجیون کے لیے عرفہ ومزدلفہ مین جمع کرنا جائز ہے۔ ت۔ مسئلہ اگر حنفی نے کسی مسئلے
مین دوسرے امام مثلاً شافعی رح کی تقلید کی تو ضرورت کے وقت روا ہے بشرطیکہ جو کچھ اس امام کا اسمین اجتہاد ہے اُسکو پورا ادا

الدر۔ یعنی مثلاً جمع بین الصلوٰتین میں امام شافعی رح کی تقلید سفر میں کرلے تو جائز ہی خصوص سفر حجاز میں کہ وہان قافلہ والے ٹھہرتے نہیں اور تنہا ہونے میں جان و مال کا خوف ہی۔م۔ امام شافعی رح کے نزدیک جمع بین الصلوٰتین دو طرح ایک یہ کہ اگلی نماز مثلاً عصر کو مقدم کر کے ظہر کے ساتھ پڑھے تو شرط یہ ہی کہ ظہر کو مقدم کرے اور ظہر کی فراغت سے پہلے عصر کو اُسکے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے اور دونون میں اِستقدر فصل نہ کرے جسکو لوگ عرف میں جدا کرنا سمجھتے ہین۔ دوم یہ کہ مثلاً ظہر کو تاخیر کر کے عصر میں جمع کرے تو تقاضا شرط یہ ہی کہ ظہر کا وقت خارج ہونے سے پہلے ظہر کو عصر کے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے۔ پھر مسافر کو منزل پر جمع تقدیم افضل اور راہ میں جمع تاخیر افضل ہی اور مسافر اکثر ایسی حالت میں مبتلا ہوتا ہی بالخصوص حجاز کے سفر میں اور تقلید کر لینے میں مضائقہ نہیں ہی۔ النہر۔ اور ظاہر اضرورت کی قید سے معلوم ہوتا ہی کہ صرف ضرورت کے وقت تقلید دوسرے امام کی جائز ہی حالانکہ یہ ایک قول ہی اور دوسرا قول جو مذہب میں مختار ہی وہ یہ ہی کہ دوسرے امام کی تقلید بدون ضرورت بھی جائز ہی اگرچہ ایک امام کے قول پر عمل کے بعد ہو اور گو بعد وقوع و نزدل ہو۔ ط۔ میں کہتا ہون کہ یہ قول اس مقام پر موہم اور مشوش ہی بدین معنی کہ جس صورت میں حلت و حرمت کا اختلاف ہو تو بحسب حاجت اِسکو ہر ایک جائز ہو جائیگا پس اِسپر شرعی تکلیف نہ رہیگی حالانکہ باطل ہی اور تحقیق اِسکی انشاء اللہ تعالیٰ کتاب القضاء زعیرہ میں مع کلام ابن الہمام رح ہم بیان کرینگے ومن اللہ تعالیٰ التوفیق ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔م۔

باب الاذان

یہ باب اذان کے بیان میں ہی۔ ف۔ فضائل اذان بہت ہین ازانجملہ ابوہریرہ رض سے مرفوع روایت میں بعد اذان بلال رض کے فرمایا۔ من قال مثل ہذا یقیناً دخل الجنۃ۔ جس نے اُسکے مثل یقیناً کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔ النسائی۔ اور مانند اِسکے مسلم وابوداؤد۔ آواز اذان سے شیطان کوسون دور بھاگتا جابر رض کی مرفوع روایت صحیح مسلم میں ہی۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص رض سے مرفوع روایت ہی کہ آپ فرماتے کہ جب تم اذان سنو تو جو وہ کہتا ہی اُسکے مثل کہو پھر مجھپر درود پڑھو کیونکہ جسنے مجھپر درود پڑھا ایکبار اُسپر اللہ تعالیٰ اُسکے عوض دس بار درود بھیجتا ہی پھر میرے واسطے اللہ تعالیٰ سے وسیلہ مانگو کہ وسیلہ جنت میں ایک درجہ ہی کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بندون میں سے صرف ایک ہی کے واسطے ہو سکتا ہی اور مجھے امید ہی کہ وہ میں ہی ہون پس جس نے میرے واسطے وسیلہ مانگا اُسکے لیے میری شفاعت حلال ہو گئی۔ رواہ مسلم والاربعہ۔ وسیلہ مانگنے کا طریقہ حضرت جابر رض کی روایت میں ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اذان سنکر جس نے کہا کہ اللہم رب ہذہ الدعوۃ التامۃ والصلوٰۃ القائمۃ آت محمدا الوسیلۃ والفضیلۃ وابعثہ مقاما محمودا الذی وعدتہ۔ تو اُسکے واسطے قیامت کے روز میری شفاعت حلال ہوئی۔ رواہ البخاری والاربعۃ اور یہ جو عرف میں۔ والدرجۃ الرفیعۃ وابعثہ مقاما محمودا الذی وعدتہ وارزقنا شفاعتہ یوم القیامۃ۔ پڑھا جاتا ہی تو حدیث میں وارد نہیں ولیکن مستحسن ہی کیونکہ بعد اذان کے وقت قبولیت دعا میں سے ہی اور یہ دعاء عمدہ ہی۔ وعن ابی سعید الخدری مرفوعاً۔ جب اذان سنو تو جو مؤذن کہتا ہی اُسکے مثل تم بھی کہو۔ رواہ الستۃ۔ وعن ابن عباس رض مرفوعاً جس شخص نے ثواب کی نیت سے سات برس اذان دی اللہ تعالیٰ نے اُسکے واسطے دوزخ سے برات لکھدی۔ الترمذی۔ وعن معاویہ مرفوعاً۔ قیامت کے روز مؤذن سب لوگون سے گردن بلند ہونگے۔ مسلم۔ حدیث ابو سعید رض میں مرفوع ہی کہ مؤذن کی درازی آواز کو جن وانس وجو چیز سنیگی وہ اُسکے واسطے قیامت کے روز گواہ ہوگی۔ البخاری ومالک والنسائی۔ عن ابی ہریرہ رض مرفوعاً۔ امام تو ضامن ہی اور مؤذن امانت دار ہی الٰہی اماموں کو ہدایت دے اور مؤذنون کو بخشدے۔ ابوداؤد والترمذی۔ یہ چند احادیث مختصر ہیں امام مصنف رح نے بعد بیان اوقات کے جو درحقیقت علامات اور گویا اسباب ہین اذان کو ذکر کیا جو آگاہی کے واسطے ہی۔

لغت میں اذان بمعنی اعلام ہے اور شریعت میں اعلام مخصوص بروجہ مخصوص با لفاظ مخصوص ہے۔ مت۔ پس سوا سے عربی کے فارسی
واُردو کسی زبان میں درست نہیں تا فتیخان اور یہی اظہر واصح ہے۔ الجوہرہ۔ اگرچہ لوگ جان لین کہ یہ اذان ہے۔ سراج۔ ش
اور ابتدا اسے ثبوت اسکا اسطرح کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے واسطے لوگون کو جمع کرنے مین اہتمام تھا اور یہود کا قنع
اور نصاریٰ کا ناقوس کوئی پسند نہ کیا اور باہم مومنون کا ایک دوسرے کو پکار لینا بھی پسند نہ آیا اور ظاہر یہ ہے کہ آخر ناقوس پر
رائے کا میلان ہوا تھا چنانچہ ابو داؤد نے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ناقوس کا حکم دیا کہ وہ بنایا جاوے اور نماز کے لیے جمع کرنے مین بجایا جاوے تو مجھے خواب مین نظر آیا کہ ایک شخص اپنے
ہاتھ مین ناقوس لیے ہے مین نے کہا کہ اے بندۂ خدا تو اسکو فروخت کریگا اُسنے کہا کہ تو اسکو کیا کریگا مین نے کہا کہ اُسکی آواز کے
ذریعہ سے لوگون کو نماز کے واسطے بلا دینگے اُسنے کہا کہ مین تجھے اس سے بہتر بات نہ بتاؤن۔ مین نے کہا کہ کیون نہین بلکہ ضرور
بتلا پس اُسنے کہا کہ کہہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ اشہد ان محمدا رسول اللہ
اشہد ان محمدا رسول اللہ۔ غرضکہ باقی اذان تک سب بلا ترجیع کے بیان کیا اور کہا کہ پھر ذرا دیر مجھسے تاخیر کر کے کہا کہ پھر جب تو
نماز کو قائم کرے تو کہہ کہ اللہ اکبر اللہ اکبر۔ پس باقی تمام اقامت کو مفرد بیان کیا اور لفظ قد قامت الصلوٰۃ کو دوبار کہا۔ عبد اللہ بن زید
نے کہا کہ جب مین نے صبح کی تو مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا اور مین نے آپ سے خواب عرض کیا پس آپ نے
فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ یہ خواب سچ ہے پس تو بلال رضہ کے ساتھ کھڑا ہو کر اُسکو بتلاتا جا تا جو تو نے دیکھا ہے تاکہ وہ اس سے اذان
کہے کیونکہ تجھسے اُسکی آواز بلند ہے پس مین نے بلال رضہ کے ساتھ کھڑے ہو کر اسکو القا کیا پس اسکو عمر بن الخطاب رضہ نے سنا اور
اپنے گھر مین تھے تو چادر کھینچتے ہوے نکلے اور آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ قسم اُس پاک کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ مین نے
بھی اُسی کے مثل دیکھا جو عبد اللہ بن زید نے دیکھا ہے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فللہ الحمد۔ اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے
حمد ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ ایک روایت مین اذان دو دو بار اور اقامت ایک ایک بار ہے اور ایک روایت مین اذان و
اقامت ہر ایک دو دو بار ہے۔ ابو محذورہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے سنت اذان سکھلا دیجیے
پس آپ نے میرے اگلے سر کو مسح فرمایا اور کہا کہ تو کہہ کہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر۔ اسکے ساتھ اپنی آواز کو بلند کر پھر کہہ کہ
اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ۔ انکے ساتھ اپنی آواز پست کر
پھر بلند کر آواز بشہادت۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ حی علی الصلوٰۃ
حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح حی علی الفلاح۔ اور نماز صبح مین الصلوٰۃ خیر من النوم دوبار۔ اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ۔ یہ روایت
صحیح مسلم و سنن اربعہ مین ہے۔ التیسیر۔ ابن الہمام رح نے حدیث عبد اللہ بن زید کو ذکر کر کے کہا کہ امام ابن خزیمہ رح نے اپنی صحیح
مین اسکو روایت کر کے کہا کہ مین نے محمد بن یحییٰ الذہلی کو فرماتے سنا کہ عبد اللہ بن زید کی احادیث مین اس روایت سے اصح
نہین ہے اور کہا کہ محمد بن اسحٰق کی یہ روایت صحیح ثابت ہے۔ ترمذی رح نے کہا کہ مین نے محمد بن اسمٰعیل بخاری رح سے اس حدیث
کو پوچھا تو فرمایا کہ وہ میرے نزدیک حدیث صحیح ہے۔ مع۔ اس حدیث کو احمد رح نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا
اور ابو عمرو بن عبد البر نے کہا کہ عبد اللہ بن زید رضہ کے اس قصہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جماعت صحابہ رضہ نے مختلف
الفاظ و قریب قریب معنی مین متعدد روایات کین اور کل روایات اس امر پر متفق ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسی وقت
اذان کا حکم دیا اور آثار اس باب مین سب حسن مشہور متواتر درجہ پر ہین۔ مع۔ اور وہ جو بزار رح نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے
ابتداء اذان کے شب معراج مین روایت کی تو وہ معارض خبر صحیح ہے اور امام مین شیخ تقی الدین نے کہا کہ صحیح یہ کہ ابتداء اذان
مدینہ مین ہوئی ہے۔ مع۔ اور صحیح مسلم مین ہے کہ مسلمان جب مدینہ مین آئے تو وقت اندازہ کرتے اور جمع ہو جاتے نماز کے لیے

اور نماز کے واسطے کوئی اذان نہ کہتا تھا پس انھون نے جمع ہو کر اسکے واسطے راے چاہی الحدیث - اور شیخ ابوبکر الرازی رح نے احکام القرآن مین کہا کہ شب معراج تو مکہ مین ہوئی ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مدینہ مین بلا اذان کے نماز پڑھی ہے - مع - پس جو تنویر مین ابتدا اسکی شب معراج سے رکھی ضعیف ہے - م - الاذان سنۃ للصلوات الخمس والجمعۃ لاسواہا - اذان سنت ہے پانچون نمازون وجمعہ کے لیے نہ انکے ماسوائے کے لیے - ف - پس اس کلام مین چند باتین افادہ فرمائین - اول آنکہ اذان سنت ہے واجب نہین ہے - دوم وہ پانچون نمازون وجمعہ کے لیے ہے تو اوقات کے واسطے نہین ہے - سوم یہ کہ آیا مردون وعورتون دونون کو شامل ہے یا خصوصیت مردون کی ہے - چہارم سواے ان چھ کے دیگر نمازون کے لیے نہین ہے - یعنی سنت نہین پھر کیا جواز ہے یا نہین - پس جسقدر ذکر کیا یہ تو اصل ہے - یعنی ماسواے انکے دیگر نمازون کے لیے سنت نہین ہے - للنقل المتواتر - بدلیل نقل متواتر - ف - یعنی زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور آپ کے بعد کے امامون سے اب تک متواتر منقول چلا آتا ہے کہ پانچ وقتی نمازون وجمعہ کے لیے اذان دلوائی اور انکے سواے کسی نماز کے لیے نہین دلوائی - مع - وصفۃ الاذان معروفۃ وہو کما اذن الملک النازل من السماء - اور اذان کی صفت تو معروف ہے اور وہ اسی طرح ہے جیسے آسمان سے نازل فرشتہ نے اذان دی تھی - ف - یعنی جو حدیث عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ مین گذری اور عنقریب ضروری فروع اسکی ہم ذکر کرینگے - م - امر اول آنکہ اذان سنت ہے - یعنی سنت مؤکدہ ہے - ج - اور یہی اکثر فقہاء کا قول ہے اور امام محمد رح نے ذکر کیا کہ اگر کسی گانون یا شہر والے ترک اذان پر متفق ہوے تو مین انسے قتال کرونگا - یہ دلیل وجوب ہے کیونکہ قتال تو ترک واجب پر ہے - تحفہ ومحیط مین ہے کہ اذان سنت موکدہ ہے اور بدائع مین کہا کہ ہمارے عامہ مشائخ کے قول پر اذان واقامت دونون سنت موکدہ ہین - مع - لیکن قول امام محمد رح ظاہر اسکے وجوب مین ہے - ف - اور جواب یہ کہ قتال بوجہ وجوب کے نہین بلکہ بوجہ اسکے شعائر اسلام ہونے کے ہے چنانچہ قاضیخان نے لکھا کہ اذان وجماعت دونون شعائر اسلام سے ہین حتی کہ اگر کسی شہر یا گانون یا محلہ والے سب نے انکو چھوڑا تو امام المسلمین انکو دھمکی دیدے پھر اگر نہ مانین تو انسے قتال کرے - مع - اور صحیح یہ کہ اذان سنت موکدہ ہے الکافی اور اسی پر عامہ مشائخ ہین المحیط - دوم آنکہ سنت اذان واسطے نمازون کے ہے نہ واسطے وقت کے لہذا ظہر کے وقت بعد ابراد کے نماز کے لیے اذان کہی جاتی ہے اور اگر قضاء نماز ہو تو اسکے واسطے جماعت مین اذان واقامت ہے جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قضاے فجر باذان واقامت پڑھی - م - سوم یہ سنت موکدہ واسطے مردون کے ہے - ج - اور عورتون پر اذان واقامت کچھ نہین ہے اور اگر انھون نے باذان واقامت جماعت پڑھی تو جواز برائی کے ساتھ ہے کما فی الخلاصہ اور یہ سنت موکدہ مردون آزاد کے واسطے ہے - م - اور غلامون پر اذان واقامت کچھ نہین ہے التبیین - امر چہارم سواے پانچون فرض وجمعہ کے دوسری نمازون کے لیے اذان نہین ہے - یعنی مسنون نہین ہے - جیسے سنتین ووتر ونوافل وتراویح وعیدین کہ انکے واسطے نہ اذان ہے نہ اقامت ہے - المحیط - اور یونہی نماز نذر ونماز جنازہ واستسقاء وچاشت وکسی خوفناک امر کی نماز ہے التبیین - ویونہی چاند گہن وسورج گہن کی نماز ہے - عینی علی الکنز - حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اذان سنت موکدہ ہے صرف آزاد مردون کے لیے پانچون نمازون وجمعہ کے واسطے اگرچہ قضاء ہون نہ انکے سواے کسی نماز کے لیے - م - ولا ترجیع فیہ - اور اذان مین ترجیع نہین ہے - ف - کیونکہ مکروہ ہے - المنتقی - و - وہو ان یرجع فیرفع صوتہ بالشہادتین بعد ما خفض بہما - اور ترجیع یہ ہے کہ بعد تکبیر کے لوٹا دے پس بلند کرے اپنی آواز کو دونون شہادتین کے ساتھ بعد اسکے پست آواز سے انکو ادا کر چکا ہے - ف - یعنی پہلے اللہ اکبر چار بار وباعتبار شافعی رح دو بار کہکر دو بار اشہد ان لا الہ الا اللہ اور دو بار اشہد ان محمدا رسول اللہ پست آواز سے کہے پھر لوٹا کر اشہد ان لا الہ الا اللہ دو بار بلند آواز سے اور اشہد ان

محمد ارسول اللہ دو بار بلند آواز سے کہے پس ہمارے نزدیک یہ ترجیع نہیں ہے۔ وقال الشافعی فیہ ذلک۔ اور شافعیؒ
نے کہا کہ اذان میں ترجیع ہے۔ ف۔ جسطرح اوپر مذکور ہوئی ولیکن اگر ترجیع نہ کرے تو شافعی کے نزدیک کچھ مضائقہ نہیں ہے
لحدیث ابی محذورہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالترجیع۔ بدلیل حدیث ابو محذورہ رضہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ابو محذورہ کو ترجیع کا حکم دیا۔ ف۔ اور حدیث ابو محذورہ عنقریب اوپر گذری ہے ولیکن صحیح مسلم میں اول کی تکبیر دو بار
ہے اور ابو داؤد ونسائی میں چار بار ہے اور اسکی اسناد بھی صحیح ہے۔ کما فی الفتح۔ اور بعض روایات میں ہے ارجع فمد بہا صوتک
یعنی ابو محذورہ کو بصیغہ امر فرمایا کہ پھر لوٹا دے پس شہادتین کے ساتھ اپنی آواز بلند کر۔ پس یہ معنی حضرت صلعم کے حکم
دینے کے ہیں۔ ولنا انہ لا ترجیع فی المشاہیر وکان ما رواہ تعلیما فظنہ ترجیعا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مشہور حدیثوں
میں تو ترجیع نہیں ہے اور ابو محذورہ کی حدیث بطور تعلیم تھی اسکو ابو محذورہ نے ترجیع خیال کیا۔ ف۔ یعنی ابو محذورہ
نے شہادتین کے ساتھ اسقدر آواز بلند نہ کی جسقدر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہی تو دوبارہ لوٹا دیا تا کہ بلند آواز
سے کہے اسکو ابو محذورہ نے گمان کیا کہ مجھے ہمیشہ دوبارہ بعد پستی کے بلند آواز سے کہنے کا حکم دیا ہے۔ یوں ہی طحاوی
وابن الجوزی نے تاویل کی۔ ولیکن پوشیدہ نہیں کہ جو روایت ابو محذورہ رضہ کی میں نے اوپر ذکر کی ہے اسمیں تو صریح یہ ہے
کہ پہلے انکے ساتھ آواز پست کر پھر انکے ساتھ آواز بلند کر۔ یہ اعتراض فتح القدیر میں مذکور ہے اور میں کہتا ہوں کہ امام مصنفؒ
پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا اسواسطے کہ امام مصنف رح تو کہتے ہیں کہ ہاں یہ تو روایت ہے لیکن یہ ابو محذورہ نے اپنے گمان پر
اسکے معنی بیان کیے ہیں ولیکن حق یہ ہے کہ ابو محذورہ رضہ ضرور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متبرک بیان کو ملحوظ رکھتے علاوہ
اسکے وہ کہ مکہ معظمہ میں عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کے ساتھ موذن رہے ہیں لہذا شیخ ابن الہمام رح نے کہا ابو محذورہ رضہ سے
خود دوسری روایت بلا ترجیع کے اسکے معارض موجود ہے اور وہ طبرانی نے معجم اوسط میں روایت کی کہ حدثنا احمد بن عبد الرحمن
بن عبد اللہ البغدادی حدثنا ابو جعفر النفیلی حدثنا ابراہیم بن اسمعیل بن عبد الملک بن ابی محذورہ قال سمعت جدی عبد الملک
بن ابی محذورہ یقول انہ سمع اباہ ابا محذورہ رضہ یقول القی علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاذان حرفا حرفا اللہ اکبر
اللہ اکبر الخ۔ اس روایت میں کچھ بھی ترجیع مذکور نہیں ہے تو یہ روایت معارض ہوئی گذشتہ روایت کی پس دونوں ساقط
ہو گئیں اور ہماری حجت حدیث عبد اللہ بن زید و ابن عمر وغیرہ بلا معارضہ باقی رہیں جنمیں ترجیع نہیں ہے۔ مف۔ لیکن ابن حجرؒ
نے جواب دیا کہ طبرانی کی روایت کمی کے ساتھ ابو محذورہ نے بیان کی ہے اور تمام روایت وہ ہے جو ابو داؤد نے ذکر کی۔ میں
کہتا ہوں کہ روایت میں اگرچہ اختصار جاری ہے ولیکن طبرانی رح کی روایت ایسے عنوان سے واقع ہوئی ہے کہ وہ کمی واختصار
ہونے کو انکار کرتی ہے کیونکہ اسمیں حرف حرف تعلیم کو روایت کیا اور یہ بعید ہے کہ حرف ترجیع کو درمیان سے ساقط کر دیں
اور یہ ظاہر ہے کہ روایت ابو داؤد میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ترجیع مراد ہے اور دوم یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس کیفیت
سے تعلیم فرمایا اسکو ابو محذورہ رضہ نے حکایت کیا پس الفاظ شہادتین کے بلا تکرار ہیں ہاں تعلیم کے وقت البتہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اول آہستہ کہلائی پھر بلند آواز سے کہلائی۔ اب ہم کہتے ہیں کہ دوسری روایت طبرانی رح کی دوسرے
احتمال کو موید ہے کیونکہ اول احتمال پر تعارض لازم آتا ہے یا یہ کہ دوسری روایت ناقص ہے اور یہ دونوں بلا وجہ کیوں برداشت
ہوں پس ہمارے نزدیک دونوں روایتیں متحد ہیں اور اول روایت اس کیفیت کا بیان ہے جس صورت سے آپ نے تعلیم
سنت اذان فرمائی اور دوسری روایت میں صرف اذان کا بیان ہے اور اسکے علاوہ یہ بات ہے جو ابن الہمام رح وغیرہ نے
کہی کہ حدیث عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ رضی اللہ عنہ باب اذان میں اصل ہے وہ متعدد طرق سے مروی ہے اسکو ابو داؤد و
نسائی و ابن خزیمہ و ابن حبان نے روایت کیا ہے اسمیں ترجیع نہیں ہے اور حدیث ابن عمر رضہ جو صحیح ابو عوانہ ودارقطنی میں ہے

وحدیث بلال رض ان سب مین سے کسی مین ترجیع نہین ہی پس حدیث ابو محذورہ رض انسے معارض ہوئی اور بلال رض مدینہ
مین حضوری حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مین اذان کہتے اور ابو محذورہ رض مکہ معظمہ مین کہتے تھے پس حدیث عبد اللہ بن زید بالاصل
اور حدیث بلال بحضوری بہ نسبت حدیث ابو محذورہ کے ارجح ہی فافہم- اور حق واضح یہ ہی کہ اذان بلا ترجیع ہی اور حدیث
ابو محذورہ رض مین بات وہی ہی جو تطبیق مین ابن الجوزی نے کہی کہ ابو محذورہ کو بہی توحید کا جزم نہ تہا اور یون ہی جماعت
اہل مکہ کو بہی تو توحید الٰہی وشہادت رسالت کو مکرر کیا تاکہ دلون مین راسخ وجم جاوے اور فضائل مین گذرا کہ اسپر یقین سے
داخل جنت ہوتا ہی- پہر یہان ایک چیستان پوچہتے ہین کہ وہ کون سنت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کبہی نہین
کیا اور جواب دیتے ہین کہ اذان ہی اور بعض نے اعتراض کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اذان دینا ایک حدیث سے ثابت
ہی اور یہ اعتراض ساقط ہی کیونکہ مواظبت بغیر کوئی سنت نہین ہی اور اگر کہا جاوے کہ وہ اپنی ارشاد سے سنت ہوتی ہی تو چیستان
مین تامل ہی-م- ویزید فی اذان الفجر بعد الفلاح الصلوۃ خیر من النوم مرتین- اور اذان فجر مین بعد حی علی الفلاح
کے دوبارہ الصلوۃ خیر من النوم پڑہا جاوے- ف- جیساکہ حدیث ابو محذورہ مین بروایت صحیح مسلم وسنن اربعہ مذکور ہوچکا
م- لان بلالا قال الصلوۃ خیر من النوم حین وجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم راقدا فقال علیہ السلام ما احسن
ہذا یا بلال اجعلہ فی اذانک- کیونکہ بلال رض نے کہا تہا الصلوۃ خیر من النوم یعنی سونے سے نماز بہتر ہی- یہ اسوقت کہا
کہ جب نماز کو بلانے آئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سوتے پایا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ای بلال یہ بہت خوب ہی
اسکو اپنی اذان مین داخل کر- ف- اس حدیث کو طبرانی نے بلال سے روایت کیا اور مانند اسکے ابن ماجہ نے بلال رض
سے روایت کیا ہی- وخص الفجر بہ لانہ وقت نوم وغفلۃ- اور فجر اسکے ساتھ مخصوص ہوئی ہی کیونکہ یہ وقت نیند وغفلت
کا ہی- ف- حدیث مین تثویب اسی کو کہا گیا ہی فاحفظہ-م- والاقامۃ مثل الاذان- اور اقامت مثل اذان کے ہی
ف- اس باب مین کہ وہ بہی فقط فرائض کے واسطے سنت ہی-البحر- الا انہ یزید فیہا بعد الفلاح قد قامت الصلوۃ
مرتین- لیکن اتنی بات کا فرق ہی کہ اقامت مین بعد حی علی الفلاح کے قد قامت الصلوۃ دو مرتبہ پڑہا جاوے- ف- پس
اذان مین عموماً پندرہ کلمہ اور اقامت مین سترہ ہین- کما فی قاضیخان- اور اذان فجر واقامت دونون برابر ہین- اور اگر
اذان مین ترجیع کیجاوے یعنی شہادتین دودو مرتبہ دوہرائی جاوین توکل ۱۹- ہوے-م- ہکذا فعل الملک النازل
من السماء وہو المشہور- ایسا ہی اس فرشتہ نے کیا جو آسمان سے نازل ہوا تہا اور یہی مشہور ہی- ف- ابن ابی شیبہ
نے عبد الرحمن بن ابی لیلی سے روایت کی کہ ہم سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیا کہ عبد اللہ بن زید انصاری
رضی اللہ عنہ نے آکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ گویا ایک شخص جسپر دو سبز چادر ہین ایک دیوار پر کہڑا ہوا
اور اسنے اذان دودو مرتبہ اور اقامت دودو مرتبہ کہی- امام مین لکہا کہ اس اسناد کے راوی وہ ہین جو صحیحین کے راوی ہین
اور ابن ماجہ کی حدیث ابو محذورہ مین ہی کہ اور اقامت سترہ کلمہ سکہلائے- اور یہی ترمذی رح کی روایت مین سترہ کلمہ
معدود ہین-مف- ثم ہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ انہا فرادی فرادی الا قولہ قد قامت الصلوۃ- پہر یہ حجت
ہی امام شافعی پر انکے اس قول مین کہ اقامت فرد فرد ہی سواے کلمہ قد قامت الصلوۃ کے- ف- بدلیل حدیث بخاری
کہ بلال رض کو حکم دیا کہ اذان جفت کہے اور اقامت طاق کہے سواے قد قامت الصلوۃ کے- اور ایک روایت صحیحین
مین قد قامت الصلوۃ کا استثناء بہی نہین ہی- اور اسی سے امام مالک رح نے اس لفظ کو بہی مفرد لیا ہی اور جواب یہ ہی
کہ جو حدیث ہمنے لی ہی وہ عدد کے واسطے نص صریح ہی اور اسمین کلمات اذان بہی حکایت ہین تو اسمین کسی طرح کا احتمال
نہین ہی بر خلاف حجت شافعی رح کے کہ حکم طاق کرنے کا محتمل کہ مراد ایک مرتبہ ہو یعنی اقامت کو صرف ایک مرتبہ کہے

اور محتمل ہی کہ اسکی آواز مین اتنا رہو یعنی سرعت کے ساتھ کہو اور اقامت مین جلدی کرنا متوارث بھی ہی تو اسی پر محمول کرنا چاہیے
تاکہ توفیق حاصل ہو۔ مف۔ مین کہتا ہون کہ یہ تاویل بعید ہی کیونکہ طاق مین یہ احتمال کہ اقامت پوری ایک مرتبہ ہو تو ظاہر ہی
کہ اذان دو مرتبہ نہین کہی جاتی پس یہ احتمال باطل ہی اور دوسرا احتمال کہ طاق سے مراد سرعت آواز تو استثناء اقامت
کے یہ معنی ہوے کہ سواے قد قامت الصلوۃ قد قامت الصلوۃ کے کہ اسکو جلدی مت کہو حالانکہ یہ کسی کا قول نہین ہی۔ اور
شیخ الاسلام عینی رح نے اسپر زور دیا کہ حدیث بلال رض منسوخ ہی اور طحاوی رح کی احادیث وآثار دو دو بار اقامت سے
تبطویل ذکر کیے اور ابن الہمام رح نے لکھا کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ حضرت بلال رض سے متواتر آثار وارد ہوے کہ اقامت
کو دو دو بار کہتے تھے یہانتک کہ انتقال کیا اور ابراہیم نخعی رح سے مروی ہی کہ اقامت مثل اذان کے تھی یہانتک کہ یہ
بادشاہ لوگ یعنی بنو امیہ ہوے تو انھون نے اقامت کو ایک ایک بار کر دیا تاکہ جلدی سے نکلین۔ یہی ابن الجوزی رح
نے تحقیق مین ذکر کیا ہی۔ عینی رح نے طحاوی رح سے باسناد مانند اسکے مجاہد رح سے روایت کیا۔ مترجم کہتا ہی کہ حق میرے
نزدیک اس مقام پر یہ ہی کہ جفت اذان وطاق اقامت کی حدیث صحیح ہی ولیکن محمول اسپر ہی کہ کسی خاص وقت میں ایسا
حکم دیا مثلاً سفر وغیرہ تو اس سے مواظبت نہین پائی جاتی اور سنت وہ ہی جسپر مواظبت ہو پھر دلیل اصلح محمول کرنے پر
یہ ہی کہ اول تو حدیث ابو محذورہ رض مین ہی کہ یا رسول اللہ مجھے سنت اذان سکھلائیے اور اسمین اقامت دو دو بار ہی پس
یہی سنت اذان ٹھہری۔ دوم ابو محذورہ رض نے اقامت کے سترہ کلمہ گن دیے جیسا کہ ترمذی نے روایت کرکے کہا کہ
حدیث حسن صحیح ہی اور یہ صحیح ابن حبان وصحیح ابن خزیمہ وغیرہ مین موجود ہی پھر امام بیہقی رح کا یہ کلام کہ یہ حدیث محفوظ نہین کیونکہ
امام مسلم نے اسکو روایت نہ کیا الی آخرہ۔ یہ کچھ نہین ہی چنانچہ دیدۂ انصاف پر پوشیدہ نہین۔ تو معلوم ہوا کہ سنت اقامت
دو دو بار ہی اور ابو داؤد کی دوسری روایت مین ابو محذورہ رض سے تصریح ہی کہ مجھے حضرت صلعم نے اقامت دو دو بار سکھلائی
پھر تفسیر کے ساتھ ذکر کیا۔ طحاوی رح نے عبد العزیز بن رفیع سے روایت کی کہ مین نے ابو محذورہ کو سنا کہ اذان دیتے
دو دو بار اور اقامت کہتے دو دو بار۔ عبد العزیز بن رفیع ثقہ ہی۔ امر سوم یہ کہ اگر بلال رض کو اذان جفت واقامت طاق
کا حکم دوامی ہوتا تو بلال رض سے اسی پر عمل ثابت ہوتا حالانکہ دوامی عمل اسکے خلاف ثابت ہی چنانچہ عبد الرزاق نے مصنف
مین روایت کی کہ اخبرنا معمر عن حماد عن ابراہیم عن الاسود ان بلالاً کان یثنی الاقامۃ وکان یبدا بالتکبیر ویختم بالتکبیر یعنی اسود رح
نے کہا کہ بلال رض دو دو بار اقامت کہتے اور تکبیر کے ساتھ شروع کرتے اور تکبیر پر ختم کرتے تھے۔ یہ سب راوی ثقہ ہین اور یہ جو
ابن الجوزی رح نے تحقیق مین کہا کہ اسود رح نے بلال رض کو نہین پایا تو صاحب تنقیح نے اسکو رد کر دیا کہ نسائی رح نے اسود رح سے
یون روایت کی کہ حدثنا بلال یعنی بلال رض نے ہم لوگون سے حدیث فرمائی۔ دارقطنی رح نے ایسی اسناد کے ساتھ جسمین
ایک راوی زیاد البکائی ہی حضرت بلال رض سے روایت کی کہ بلال رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے دو دو بار
اذان کہتے اور دو دو بار اقامت کہتے تھے۔ زیاد البکائی کو امام احمد نے ثقہ کہا اور ابو زرعہ نے صدوق کہا اور امام مسلم رح نے
اسکے ساتھ حجت پکڑی ہی پس یہ اسناد اچھی ہی۔ اور طحاوی رح نے فرمایا کہ بلال رض سے متواتر آثار کے ساتھ دو دو بار اقامت
کا ثبوت ہوا ہی اور طحاوی نے اچھی اسانید کے ساتھ سلمۃ بن الاکوع وثوبان وغیرہ رضی اللہ عنہم سے دو دو بار اقامت کی روایات
لین۔ پس یہ جو امام نووی رح نے شرح صحیح مسلم مین کہا کہ "اقامت سترہ کلمہ ہونا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی مذہب شاذ ہی" یہ امام
نووی رح سے بہت عجب ہی ستم نہین دیکھتے کہ اتنی احادیث وآثار صحیحہ کے باوجود مذہب شاذ ہونا کیا معنی ہین۔ بالجملہ ان آثار
متواترہ بلال ودیگر صحابہ رضی اللہ عنہم واقوال تابعین مذکورہ بالا کے ساتھ صاف ظاہر ہوا کہ سنت اذان واقامت یون ہی ہی
جیسے ہمارا مذہب ہی اور حدیث بلال رض جسمین طاق اقامت مذکور ہی وہ کسی خاص حالت ووقت مین حکم دیا ہی اس سے دوام

نہین نکلتا ہی اور نہایت درجہ اس سے یہ ثبوت ہوتا ہی کہ یہ بھی روا ہی مگر ہمارا کلام اصطلاحی سنت مین ہی یعنی جسپر معمولی عملدرآمد ہو ہمیشہ مگر کبھی ترک کیا ہو اور اگر کبھی ترک نہو تو دلیل وجوب ہی بلکہ حدیث بلال رضہ سے یہ بھی نقل آیا کہ کبھی کبھی دو بار کو ترک کیا ہی اور نقل آیا کہ ابراہیم نخعی رح نے کہا کہ حضرت صلعم کے وقت مین اقامت دو دو بار تھی اور اول جس نے اسکو ایک کیا وہ معاویہ رضی اللہ عنہ ہی۔ یہ فعل معاویہ رضہ کا بدعت نہین بلکہ اصل اسکے واسطے حدیث بلال رضہ اللہ عنہ ہی اور معنی یہ ہین کہ سنت اعلیٰ کو ترک کیا۔ واضح ہو کہ جو افعال سنت کئی طرح سے مروی ہین انہین یہ ضرور نہین کہ سب طریقہ منسوخ ہون صرف ایک باقی ہو بلکہ سب ہو سکتے ہین صرف ہمکو انہین سے وہ طریقہ تلاش کرنا چاہیے جسپر معمولی عملدرآمد تھا تم نہین دیکھتے کہ حج کے احرام مین سر مین جون پڑ جاوین کہ تکلیف سے منڈانا پڑے تو اسکا کفارہ متعدد وجوہ سے ہی جب واجبات مین موجود تو سنن مین کیون نہین ہی لہذا ہم بلا دلیل یہ دعویٰ نہین کرتے کہ حدیث بلال رضہ جو طاق اقامت کی ہی وہ منسوخ ہی بلکہ ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ احادیث و آثار مین توفیق سے ثبوت ہوا کہ سنت معمولی دو دو بار اقامت ہی اور یہی ہمارا مطلب تھا۔ م۔

(فروع) مسجد مین اداے فرض بجماعت بدون اذان واقامت مکروہ ہی۔ قاضیخان۔ لائق موذن ہونے مین اعتماد رخ قبلہ اور اوقات نماز پہچاننے پر ہی۔ ق۔ چاہیے کہ موذن مرد عاقل صالح متقی اور سنت سے آگاہ ہو۔ النہایہ۔ اور ہیبت والا اور لوگون کے احوال سے خبرگیری رکھنے والا اور جو لوگ جماعت سے پیچھے رہین انکو جھڑکنے والا ہو۔ القنیہ۔ اور اذان دینے پر دائمی التزام رکھنے والا ہو۔ البدائع۔ اور اذان مین امیدوار ثواب ہو۔ النہر۔ یعنی خالص ثواب کی نیت سے بلا عوض و طمع دنیاوی ہو اور یہ سب استحباب ہی۔ م۔ اور بہتر کہ وہی امام نماز بھی ہو۔ المعراج۔ اور وہی اقامت بھی کہے۔ الکافی۔ اگر اسکی غیبت مین دوسرے نے اقامت کہی تو بلا کراہت جائز ہی اور اگر موجود ہو اور اسپر راضی تو بھی اور اگر اسکو ناگوار ہو تو ہمارے نزدیک غیر کی اقامت مکروہ ہی۔ المحیط۔ طفل عاقل کی اذان بلا کراہت ظاہر الروایہ مین صحیح ہی اور غیر عاقل مثل مجنون کے نہین جائز۔ النہایہ۔ مست نشہ کی اذان مکروہ۔ التبیین۔ عورت کی اذان مکروہ واعادہ مستحب ہی۔ الکافی۔ فاسق کی اذان مکروہ مگر اعادہ نہین ہی۔ الذخیرہ۔ غلام و دیہاتی و ولدالزنا و اندھے کی اذان۔ اور جو فقط بعض اوقات اذان دیتا ہی بلا کراہت جائز ہی مگر غیر بہتر۔ المحیط۔ اگر اندھے کے ساتھ کوئی ہو جو اوقات نماز کی محافظت کرے تو اندھا مثل دیکھنے والے کے ہی۔ النہایہ۔ اول وقت اذان دینا چاہیے اور اوسط وقت مین اقامت کہے تاکہ وضو کرنے والا وضو سے اور نوافل والا نوافل سے اور حاجت والا قضاے حاجت سے فارغ ہو جاوے۔ التاتارخانیہ عن الحجہ۔ سواے عربی کے فارسی وغیرہ کسی زبان مین اذان نہ کہے۔ قاضیخان۔ یہی اظہر واصح ہی۔ الجوہرہ۔ اذان پندرہ کلمہ و اقامت سترہ ہین۔ قاضیخان۔ اذان و اقامت مین آواز بلند کرنا سنت ہی مگر اقامت اس سے پست ہی۔ البدائع النہایہ۔ مگر اپنی طاقت سے زیادہ آواز بلند کرنا مکروہ ہی۔ المضمرات۔ سنت یہ کہ اذان اونچی جگہ دے۔ البحر۔ مگر مسجد کے اندر نہین بلکہ مینارہ پر یا مسجد سے باہر ہونا چاہیے۔ قاضیخان۔ اقامت مسجد کے اندر ہموار جگہ پر۔ البحر القنیہ۔ ویترسل فی الاذان ویحدر فی الاقامۃ اذان کہنے مین ترسل کرے اور اقامت کہنے مین حدر کرے۔ ف۔ ترسل یہ کہ اللہ اکبر اللہ اکبر۔ کہکر ٹھہر جاوے پھر اللہ اکبر اللہ اکبر کہکر ٹھہر جاوے پھر اشہد ان لا الہ الا اللہ کہکر ٹھہر جاوے اسی طرح ہر دو کلمہ کے درمیان آخر تک کرے اور حدر یہ کہ کلمات ملے ہوے جلدی کے ساتھ کہے۔ التاتارخانیہ عن الینابیع۔ اذان مین آخر کلمہ پر جزم کرے ظاہر و باطن اور اقامت مین نیت جزم کی رکھی۔ التبیین۔ امام مصنف رح نے ترسل و حدر کی دلیل ذکر فرمائی۔ لقولہ علیہ السلام اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر۔ یعنی بلال رضہ کو فرمایا کہ جب تو اذان دے تو ترسل کر اور جب اقامت کہے تو حدر کر۔ ف۔ ترمذی رح نے بعد روایت کے اسکو ضعیف کیا کہ اسناد مجہول ہی اور دارقطنی رح نے حضرت عمر رضہ کا قول روایت کیا و بیہقی نے

ابن عمر رض کا فعل روایت کیا ہے لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ وہذا بیان الاستحباب۔ یعنی یہ ایک مستحب فعل کا بیان ہے۔
ف۔ حتی کہ برعکس کرنا یا دونوں میں ترسل یا دونوں میں حدر بلا کراہت جائز ہے۔ کما فی الکافی۔ اور کہا گیا کہ مکروہ ہے۔ اور
قاضیخان میں اعادہ اقامت کا حکم مذکور ہے۔ ابن الہمام رح نے اسی کو حق کہا بدلیل توارث کے ولیکن حق یہ کہ کچھ اختلاف نہیں
یعنی کراہت تحریمی نہیں ہے اور کراہت تنزیہی موجود ہے بدلیل آنکہ بدائع و غایۃ السروجی میں اعادہ کو افضل کہا ہے مگر بنظر دلیل صرف
اذان میں یہ صحیح ہے۔ کما فی قاضیخان مع والمحیط ع م۔ تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے میں اول میں مد دینا کفر ہے اور آخر میں خطائے فاحش
ہے۔ الزاہدی۔ یعنی اول کا مد دینے والا یہ ارادہ کریگا کہ آاللہ اکبر۔ کیا اللہ بڑا ہے تو کفر کا ارادہ کیا اور آخرین مد کرنا اکبار ہوا یہ خطائے
فاحش ہے اور یہ مراد نہیں کہ اگر کسی نادان مؤذن کی زبان سے ایسا نکل گیا تو وہ کافر ہوا۔ فافہم م۔ اور اذان و اقامت کے
کلمات میں جس طرح مشروع ہیں اُسی طرح ترتیب رکھے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر بعض کلمات کو مقدم و بعض کو مؤخر کیا تو افضل یہ ہے
کہ جس کلمہ کو اپنی جگہ سے مقدم کیا اُسکا اعتبار نہ کرکے اپنی جگہ پر اُسکو اعادہ کرے اور اگر نہ کیا تو اُنکی نماز جائز ہے۔ المحیط۔ لہذا
ترتیب مستحب ہے م۔ ایسے طور پر راگنی کہ جس سے اذان و اقامت کے کلمات میں تغیر آجاوے مکروہ ہے۔ شرح المجمع لابن ملک
یہ کراہت تحریمی ہے۔ کما یفہم من الدر م۔ اور بدون ایسی راگنی کے اذان کے لیے خوش آوازی کرنا اچھا ہے۔ السراجیہ و[illegible]
ویستقبل بہما القبلۃ۔ اور قبلہ کا استقبال کرے اذان و اقامت میں۔ ف۔ یعنی سوائے مسافر کے م۔ لان النازل
من السماء اذن مستقبل القبلۃ۔ کیونکہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتہ نے قبلہ رخ ہوکر اذان کہی تھی۔ ف۔
جیسا کہ روایت ابو داؤد وغیرہ میں صحیح ہے م۔ ولو ترک الاستقبال جاز لحصول المقصود ویکرہ لمخالفۃ السنۃ۔ اور
اگر استقبال کو چھوڑا تو اذان کا جو مقصود ہے حاصل ہوجانے سے جائز ہوگیا لیکن سنت طریقہ کے مخالف ہونے سے مکروہ ہے
ف۔ یعنی تنزیہی۔ و۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ اہل علم نے اذان میں استقبال قبلہ پر اجماع کیا ہے ع۔ مسافر کو سواری پر اذان
کہنا اگرچہ قبلہ رخ نہ ہو جائز ہے اور اقامت کے واسطے اترے۔ کما فی قاضیخان والخلاصہ۔ اور نہ اترا تو بھی روا ہے۔ المحیط۔ اور حضر
میں سواری پر اذان ظاہر الروایہ میں مکروہ مگر اعادہ نہیں۔ الخلاصہ۔ بیٹھے اذان دینا مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ ویحول وجہہ للصلوۃ
والفلاح یمنۃ ویسرۃ۔ اور جب حی علی الصلوۃ اور حی علی الفلاح پر پہونچے تو ان دونوں کے کہنے کو اپنا چہرہ فقط دائیں طرف
و بائیں طرف پھیرے۔ ف۔ اور دونوں قدم اپنی جگہ پر جمے رہیں خواہ تنہا نماز پڑھے یا جماعت کے ساتھ اور یہی صحیح ہے حتی کہ
مشائخ نے کہا کہ جو مولود کے کان میں اذان دے وہ بھی ان دونوں کلمات پر اپنا چہرہ پھیرے۔ المحیط۔ لانہ خطاب
للقوم فیواجہہم۔ کیونکہ یہ تو قوم کو خطاب ہے پس اُنسے روبرو ہوگا۔ ف۔ کہ نماز کی طرف اور فلاح دارین کی طرف آؤ م۔
اور کیفیت یوں ہے کہ حی علی الصلوۃ پر دائیں طرف پھیرلے اور فلاح پر بائیں طرف یہی صحیح ہے۔ التبیین۔ اور کہا گیا کہ ہر ایک کے
واسطے دائیں و بائیں پھیرے اور یہی اوجہ ہے۔ الفتح۔ وان استدار فی صومعتہ فحسن۔ اور اگر مؤذن اپنے صومعہ میں
گھوم گیا تو اچھا ہے۔ ف۔ جبکہ صومعہ کشادہ ہو۔ البدائع۔ پس دائیں موکھلے سے اپنا سر نکال کر دو بار حی علی الصلوۃ
کہے اور بائیں موکھلے سے سر نکال کر دو بار فلاح کہے۔ ابو المکارم۔ ومرادہ اذا لم یستطع تحویل الوجہ یمینا و شمالا مع
ثبات قدمیہ مکانہما کما ہو السنۃ بان کانت الصومعۃ متسعۃ۔ اور مراد امام محمد رح کے کلام کی جو متن میں مذکور ہے یہ ہے کہ
صومعہ میں پھرنا اس صورت میں جب اُسکو دونوں قدم جمائے رکھنے کے ساتھ دائیں بائیں منہ پھیرنا کہ جو کہ سنت طریقہ ہے
ممکن نہ ہو بایں وجہ کہ مثلاً صومعہ کشادہ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ اپنی جگہ پر جمے ہونے کے ساتھ اذان کا پورا اعلام جو مقصود
ہے حاصل نہو تب موکھلے پر جانے کی ضرورت ہوگی اور اسمیں کچھ مضائقہ نہیں اچھا ہے جبکہ ضرورت ہے م۔ فاما من غیر حاجۃ فلا
اور بدون ضرورت کے تو اپنی جگہ سے قدم ہٹانا نہیں اچھا ہے۔ ف۔ اقامت کہنے میں ان کلمات پر تحویل مذکور نہیں ہے

الا بعض قوم کے بیے جو دیکھتے ہین - تمرتاشی ع - صومعہ بلند مقام جیسے کھڑا ہوکر اذان دے وہ کبھی شل کو نسری کے خواہ کشادہ
یا تنگ ہوتا ہے اور اتراری رح نے کہا کہ منارہ اذان کی چوٹی پر ہوتا ہے بکل - ثبوت بلندی پر اذان کا جو ابوداؤد اور بیہقی وغیرہ
نے بنو النجار کی ایک عورت سے بلال رض کی اذان سب سے اونچے گھر پر روایت کی اور ابو برزہ رض وغیرہ سے منارہ پر
اذان کا سنت ہونا ابو الشیخ وغیرہ نے روایت کیا ہے اور بغیر ضرورت کے اپنی جگہ سے تحویل نہ کرنا تو صحیحین وغیرہ مین معروف
ہے اور با ضرورت کے وقت تحویل کرنا تو حدیث ابو جحیفہ رض کہ رایت بلالا یوذن ویدور ویتبع فاہ ہہنا وہہنا واصبعاہ فی اذنیہ -
مین نے بلال کو دیکھا کہ اذان دیتے اور دور کرتے اور داہنے و بائین منہ لاتے اس حالت مین کہ انکی دونون انگلیان دونون
کانون مین تھین - اس حدیث کو ترمذی نے روایت کرکے کہا کہ حسن صحیح ہے اور بیہقی رح کا اعتراض کہ اسمین عبد الرزاق نے وہم
کیا ہے ہمکو تسلیم نہین کیونکہ عبد الرزاق صاحب مصنف ثقہ حجت ہے اور دوسری روایت ابو جحیفہ رض کی کہ جسمین یہ مذکور ہے کہ دور
نہین کیا وہ محمول دوسرے وقت پر ہے جبکہ ضرورت دور کی نہ تھی اور یہی ہمارا مذہب ہے س ع م - والافضل للموذن - اور افضل
ہے موذن کے واسطے یعنی اذان دینے مین - ف نہ اقامت کہنے مین - ان یجعل اصبعیہ فی اذنیہ - یہ کہ اپنی دونو
انگلیان اپنے دونون کانون مین کرلے - بذلک امر النبی علیہ السلام بلالا رض ولانہ ابلغ فی الاعلام - کیونکہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال رض کو اسکا حکم کیا اور اسلیے کہ اعلام جو مقصود اذان ہے اُس سے خوب پورا ہوتا ہے - ف چنانچہ
ابن ماجہ وطبرانی وحاکم نے یہ حدیث روایت کی مع اس کلام کے کہ یہ تیری آواز کا زیادہ بلند کرنے والا ہے - اور ابو الشیخ نے
کتاب الاذان مین عبد اللہ بن زید کی حدیث مین فرشتہ کا اسطرح کرنا روایت کیا ہے - بالجملہ یہ امر اذان مین اس مقصد کے
لیے زائد کرنا بہتر ہے کہ آواز بلند ہو - وان لم یفعل فحسن - اور اگر موذن نے ایسا نہ کیا تو بھی اذان اچھی رہی - مفع - لانہا
لیست بسنۃ اصلیۃ - کیونکہ یہ اصلی سنت نہین ہے - ف اتراری رح نے کہا یعنی سنن الہدی مین سے نہین بلکہ سنن الزوائد
مین سے ہے - م - کیونکہ وہ مبالغہ اعلام کے لیے مشروع ہے اور اگر دونون ہاتھ دونون کانون پر رکھے تو بھی اچھا ہے - التبیین -
کیونکہ امام احمد رح کی حدیث ابو محذورہ مین چارون انگلیان ملاکر کانون پر رکھنا مروی ہے ع - اگر اذان یا اقامت مین ایک
ساعت غشی مین مبتلا ہوا یا بھولکر بند ہوگیا تو افضل از سرنو کہنا - دونون کے درمیان کلام کرنا وجواب سلام وبغیر عذر تنحنح
مکروہ ہے - اقامت کو وہ اپنی جگہ ختم کرے خواہ امام ہو یا نہو اور یہی اصح ہے - کما فی البدائع - ایک موذن کو دو مسجدون مین اذان
دینا مکروہ ہے - وفی الحدیث من اذن فہو یقیم - جو اذان دے وہی اقامت کہے - رواہ الترمذی وابن ماجہ - عینی رح نے کہا کہ اسمین
عبد الرحمن الافریقی ضعیف ہے - اقول اور حق یہ کہ وہ ثقہ ہے - لہذا شیخ وبری رح نے کہا کہ موذن کی اجازت سے دوسرا اقامت کہے
تو جائز ہے - م - چاہیے کہ موذن مرد بالغ عاقل تندرست متقی عالم بسنت واوقات نماز ہو اور بلند آواز ودائمی اذان کہنے والا
پانچون وقت کا ہو اور اسپر اجرت نہ لے اور اگر اجرت ٹھہرائی تو اسکا مستحق نہوگا - فی الحدیث اور ایسا موذن مقرر کرلے جو
اپنی اذان پر اجرت نہ لیوے - رواہ الترمذی وابن ماجہ وابو داؤد - یہی قول اوزاعی واحمد وابن المنذر کا ہے اور امام مالک وبعض
شافعیہ نے اجرت لینا جائز رکھا ہے - مع - اور بہتر یہ کہ اسکو محتاج دیکھین تو بلا شرط کے اسکی اعانت کرین اور جس نے اذان
پر اجرت ٹھہرائی وہ فاسق ہے اسکی اذان مکروہ ہے - محیط مین برخلاف ذخیرہ وبدائع کے اندھے کی اذان مکروہ نہیں - مع
واضح ہو کہ فجر کی اذان مین اول تثویب جو حدیث مین ہے وہ الصلوۃ خیر من النوم دو بار ہے اور صحیح یہ کہ وہ درمیان اذان مین
تھی جیسے معمول ہے نہ بعد اذان کے - فاحفظہ - والتثویب فی الفجر حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح مرتین بین الاذان
والاقامۃ حسن - لانہ وقت نوم وغفلۃ - وکرہ فی سائر الصلوات - اور تثویب کرنا فجر مین بعد اذان کے دوبارہ حی علی الصلوۃ
حی علی الفلاح کے ساتھ اذان واقامت کے درمیان مین بہتر ہے یعنی اذان کہکر توقف کرکے اقامت واذان کے بیچ مین بھی

ان دو کلمہ سے پکارنا بہتر ہو۔ اس جہت سے کہ وہ وقت خواب و غفلت کا ہے۔ اور باقی نمازون مین تثویب مکروہ ہے ف۔ آئندہ آتا ہے کہ متاخرین نے کل نمازون مین تثویب کو مستحسن رکھا اور اسی کو تنویر وغیرہ مین مذہب قرار دیا ہے۔ م۔ ومعناہ العود الی الاعلام وہو علی حسب ما تعارفوہ۔ اور معنی تثویب کے یہ ہین کہ پھر خبردار کرنے کی طرف عود کرنا اور یہ موافق لوگون کے متعارف کے ہے ف۔ یعنی کوئی خصوصیت اسمین لفظ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح کی نہین ہے بلکہ اگر الصلوٰۃ الصلوٰۃ یا قامت الصلوٰۃ یا مانند اسکے جو متعارف ہو جاوے وہی کافی ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ یہ تثویب بالاتفاق نفس اذان مین سے نہین ہے بلکہ اذان کا جو مقصود ہے اسکے حاصل ہونے کے واسطے سوائے اذان کے ایک وسیلہ اپنی طرف سے نکالا گیا ہے تو اس صورت میں روا ہوگا کہ ہندوستان مین ہر خطہ کی زبان مین انکے متعارف پر یہ اعلام ہو اور عربی کی خصوصیت تو صرف اذان کے کلمات مین ہے برخلاف تثویب اول کے یعنی الصلوٰۃ خیر من النوم۔ کے کہ وہ فخر الاسلام کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ بعد اذان کے تھی اور امام محمد کا قول کتاب الآثار مین اسپر صریح دلالت کرتا ہے ولیکن اصح یہ کہ وہ بعد حی علی الفلاح کے داخل اذان تھی جیسا کہ متون مین مذکور اور معمول ہے اور حدیث کا لفظ بھی کہ اجعلہ فی اذانک یعنی اسکو اپنی اذان مین کر دے۔ اسپر دلیل ہے۔ بہر تقدیر وہ جب بحکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم داخل کیا گیا تو یہ احداث نہین بلکہ مشروع ہے تو وہ اسی طرح عربی کے سوائے کسی زبان مین روا نہین ہے فاحفظہ۔ م۔ وہذا تثویب احدثہ علماء الکوفۃ بعد عہد الصحابۃ لتغیر احوال الناس۔ اور یہ تثویب جسمین کلام ہے ایسی تثویب ہے جسکو احداث کیا یعنی نیا نکالا ہے علماء کوفہ نے بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بوجہ لوگون کے احوال بدل جانے کے۔ ف۔ اور لوگون مین غفلت و سستی پیدا ہو جانے کے یعنی وجہ تثویب اول کی خواب غفلت تھا اور وہ غفلت و سستی اس زمانہ مین بیداری مین بھی پیدا ہوگئی ہے۔ وخصوا الفجر بہ لما ذکرناہ۔ اور علمائے کوفہ نے فجر کی خصوصیت اس تثویب کے ساتھ اسی وجہ سے کی جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ وہ وقت نیند و غفلت کا ہے۔ اور شاید کہ یہ وجہ ہو کہ فجر مین تثویب کے لیے گنجایش اسوجہ سے ہے کہ ایک تثویب اسمین موجود ہے۔ والمتاخرون استحسنوہ فی الصلوات کلہا لظہور التوانی فی الامور الدینیۃ۔ اور متاخرین فقہاء نے تثویب کو تمام نمازون میں مستحسن نکالا ہے کیونکہ امور دینیہ مین سستی ظاہر ہو گئی ہے۔ ف۔ تمام نمازین سوائے مغرب کے۔ کما فی شرح النقایہ۔ پس جب خواب کی غفلت مین تثویب روا ہوئی تو سستی و کام کاج کی غفلتون کے ساتھ بھی روا بلکہ اولی ہے۔ ولیکن اسمین اشکال یہ ہے کہ خواب کی غفلت تو بے اختیاری ہے اور اسمین کوئی کوتاہی و سرکشی نہین ہے لہذا لیلۃ التعریس کی حدیث مین جب صبح کی نماز مین سب سو گئے تھے صحابہ رضی اللہ عنہم کو بہت تشویش تھی کہ ہمنے بہت تفریط کی تو فرمایا کہ لا تفریط فی النوم آہ یعنی خواب مین کوئی اپنی طرف سے کوتاہی نہین ہے کیونکہ ارواح تو قبضۂ قدرت مین ہین اُسنے جب چاہا انکو چھوڑا اور تفریط تو صرف بیداری کی حالت مین ہوتی ہے پس جب معلوم ہوا کہ تثویب اول کا مشروع ہونا بدون تفریط کی صورت اور بحالت بے اختیاری کے تھا تو اب اسکا قیاس دوسری اوقات مین جو صورت تفریط اور حالت اختیاری ہے قیاس مع الفارق بلکہ برعکس ہے تو کیونکر ہوگا۔ فافہم۔ م۔ متاخرین نے احداث پر احداث کیا کیونکہ تثویب اول تو درمیان اذان تھی اسپر علماء کوفہ نے اذان کے بعد اور اقامت سے پہلے ایک تثویب احداث کی باوجود اول تثویب کے باقی رکھنے کے پھر متاخرین نے اسپر اور تثویب جملہ نمازون مین احداث کی تو یہ احداث پر احداث ہوا۔ النہایہ وغیرہ۔ م۔ قول۔ بلکہ امام ابو یوسف رح نے جو تھا احداث کیا۔ کما قال الامام المصنف رح وقال ابو یوسف لا اری باسا ان یقول المؤذن للامیر فی الصلوات کلہا السلام علیک ایہا الامیر ورحمۃ اللہ وبرکاتہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح الصلوٰۃ یرحمک اللہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ مین اسمین مضائقہ نہین دیکھتا کہ مؤذن سب نمازون مین امیر کو یعنی مسلمانون کے سردار حاکم کو یون کہے کہ السلام علیک ایہا الامیر آخر تک۔ ف۔ یہ امیر

کے واسطے تثویب خاصہ ہی - اور شبہہ یہ ہی کہ سب لوگ ان الناس سواسیۃ فی امور الجماعۃ - اور امام محمد رح نے اسکو جائز نہ جانا ہی کیونکہ امر جماعت میں تو سب لوگ خواہ امیر ہو یا رعیت ہوں برابر ہین - ف - پھر امیر کی کون خصوصیت ہی - اور ابو یوسف رحمہم کے نزدیک لزیادۃ اشتغالہم بامور المسلمین کیلا تفوتہم الجماعۃ - اور ابو یوسف نے امراء کو جس تثویب کے ساتھ اسلیے خاص کیا کہ مسلمانوں کے امور میں انکو زیادہ اشتغال ہی پس انکو یہ خاص اعلام کر دیا جاوے تاکہ انکی جماعت فوت ہوجاوے - ف - امام مصنف رح نے امراء کے ساتھ بقول ابو یوسف اور بھی جزئیات بڑھائے بقولہ - وعلیٰ ہذا القاضی والمفتی - اور ایسی حالت وحکم پر ہین قاضی ومفتی - ف - کیونکہ وے بھی مسلمانوں کے کاموں مین زیادہ مشغول رہتے ہین - قاضیخان رح نے فتاوی مین کہا کہ امام ابو یوسف کا قول اپنے زمانہ کے امراء مسلمین کے حق مین تھا اور رہے ہمارے زمانہ کے امراء تو یہ مسلمانوں کے کاموں مین نہین بلکہ اپنے ظلم کرنے مین مشغول ہین - ع - پھر امام مصنف رح کے کلام سے اور یون ہی قاضیخان وغیرہ کے کلام سے نکلتا ہی کہ انھوں نے ابو یوسف رح کا قول اختیار کیا ہی - ف - پھر طریقہ یہ کہ بعد اذان کے بقدر (۲۰) آیت پڑھنے کے ٹھہر کر تثویب کرے پھر اسی قدر ٹھہر کر اقامت کہے - ف - بعض نے ابو یوسف رح کی تائید مین کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بالخصوص جماعت تیار ہونے کی آگاہی دینے کو بلال رض جاتے تھے اور رد کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی کا قیاس نہین ہوسکتا اور امراء کی خصوصیت کرنے مین عوام مومنین کی جانب بے التفاتی اور حرص شرف وامارت کا تخم انکے دلون مین بونا ہوگا جواب دیا گیا کہ امام مالک رح کی روایت موطا حضرت عمر رض کے بارہ مین بھی موجود ہی کہ موذن بلانے گیا اور سوتا پایا تو کہا کہ الصلوٰۃ خیر من النوم اور رد کیا گیا کہ یہ لفظ تو مرفوع حدیث مین ثابت ہی اور حضرت عمر رض پر بھی قیاس روا نہین ہی - احادیث صحیحہ مین ثبوت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ عنقریب تم پر ایسے امراء ہونگے جو نمازون مین تاخیر کرینگے الخ - مع ہذا آنکے حق مین کسی تثویب کا حکم نہین دیا - عینی رح نے اول احداث پر اعتراض کیا کہ اگر کہا جاوے کہ احداث تو مذموم ہی اور جواب دیا کہ یہ بدعت حسنہ ہی بدلیل قولہ علیہ السلام ما رآہ المومنون حسنا فہو عند اللہ حسن - یعنی جس چیز کو مومنین بہتر جانین وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہتر ہی تو یہ تثویب بہتر ہی پس بدعت حسنہ ہی - اقول تحقیق مقام بہت درازی چاہتا ہی جو میرے التزام سے خارج ہی لیکن کافی اختصار سے بیان اسواسطے ضرور ہوا کہ اس مسئلہ میں شور وشغب زیادہ ہی - واضح ہو کہ علامہ عینی رح نے جو استدلال پیش کیا بقولہ ما رآہ المومنون حسنا الخ سو یہان المومنون سے بعض مراد ہین یا سب مراد ہین اگر بعض مراد ہین تو لازم آویگا کہ معتزلہ فرقہ کے بعض اقوال جو ہمارے نزدیک باطل ہین وہ صحیح ہوان کیونکہ صحیح قول پر ہمارے نزدیک معتزلہ فرقہ کی تکفیر نہین تو وہ مومنین سے ہین اور تم نے نکالا کہ بعض مومنین جس بات کو اچھا جانین وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھی ہی حالانکہ یہ باطل ہی اگر کہو کہ مومنون سے کامل مومن مراد ہین تو کامل یا ناقص ہونا ہمکو نہین معلوم بلکہ ہم ظاہر شریعت پر حکم کرتے ہین لہذا جو ظاہر مین کلمہ توحید کا اقرار کرے اسکو مسلمان ٹھہراوین اور یہ علم باطن اللہ تعالیٰ ہی کو ہی باستثناء صحابہ رضی اللہ عنہم کے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا - اولئک ہم المومنون حقا - اور فرمایا اولئک ہم الصادقون - اور ما بعد اسکے آیات بکثرت ہین جو انکے صدق وکمال ایمان کی دلیل ہین تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے جس بات پر اجماع کیا وہ قطعی ہی اسی واسطے حدیث ما رآہ المومنون حسنا الخ کی تفسیر مین خود حضرت عبد اللہ بن مسعود رض نے فرمایا اولئک اصحاب محمد الخ - یہ لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ ہین آخر تک - پھر بعد انکے اگر سب مسلمان کسی بات پر اجماع کرین تو معلوم ہی کہ انہین صادقین وکاملین بھی آگئے اگرچہ ہم بالخصوص نہین جان سکتے کہ وہ کون کون ہین تو وہ بھی اجماع قطعی ہی - اب ہم اصل مسئلہ تثویب مین کلام کرتے ہین کہ افعال دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ از قبیل شرائع ہین جنمین ثواب موعود ہی دوم جو از قسم عادات مباحات ہین [illegible] سے معلوم ہوا پھر جو مباحات ہین اگر انکو کسی فعل شرعی سے ملا دیا جاوے تو

اسکے واسطے اجازت کی ضرورت ہی جبکہ اس سے مشروع مین کچھ تغیر ہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہین کہ اگر تثویب کو ایک امر
شرائع کہا جاوے تو اُسکی دلیل شرعی چاہیے اور یہ دلیل کہ مارآہ المومنون حسنا الخ پوری نہین اسواسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم
سے اسکا ثبوت نہین ہی اور اُنکے بعد تمام مومنون نے اجماع نہین کیا۔ تو لامحالہ وہ از قبیل مباحات ہی جس سے باہم یہ مقصود کہ
ہمارے ساتھ والے ہمارے مجمع جماعت مین شامل ہوکر نماز پڑھین اور اُسکی دو صورتین ہین ایک یہ کہ خود اذان کے اندر کوئی بات
بڑھائی جاوے تو یہ بالاجماع نہین جائز ہی چنانچہ علماے کوفہ نے بھی ایسا نہین کیا۔ دوم یہ کہ مسجد مین سے آواز دیجاوے اور
لوگون کو پکارا جاوے تو اُسکو اذان سے ایک لگاؤ ہوا کہ اذا بھی مسجد سے پکاری گئی تھی لہذا عینی رح نے بسند واسطے نقل کیا
کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک موذن کو دیکھا کہ اُسنے نماز عشاء کے واسطے تثویب کہی تو فرمایا کہ اِس مبتدع کو مسجد سے نکال دو
اور مجاہد رح نے کہا کہ مین ابن عمر رضہ کے ساتھ مسجد مین داخل ہوا جس مین اذان دیدی گئی تھی اور ہم نماز پڑھنا چاہتے تھے کہ اُسنے
مین موذن کو سنا کہ وہ تثویب کرنے لگا تو غضبناک ہوگئے اور فرمایا کہ اُٹھو کھڑا ہو تاکہ ہم اِس بدعتی کی جگہ سے نکل جاوین اور وہان
نماز نہ پڑھی۔ ابوداؤد والترمذی۔ اور ایک روایت مین ظہر یا عصر کی نماز کا تذکرہ ہی اور تثویب تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک
مین صرف فجر کی نماز مین تھی۔ پس یہ تو صحابہ رضہ کے عہد مین مسجد کے اندر سے تثویب کا حال ہی اور رہا مسجد کے باہر ہوکر تو صحیح ہوا کہ
موذن نے جاکر حضرت عمر رضہ کو جماعت تیار ہونے کی اطلاع دی اور یہ بات دوسرون کے واسطے ثابت ہوئی ہی اور اسپر صحابہ رضہ مین
سے انکار نہین مروی ہی اور یہ جو کہا گیا کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خصوصیات سے تھا تو یہ بات کچھ نہین ہی اسواسطے کہ اسمین کوئی
وجہ خصوصیت کی نہین ہی۔ بالجملہ علماے کوفہ ومتاخرین نے تثویب کو از قسم شرائع نہین بلکہ از قسم مباحات شمار کیا ہی کیا تم نہین
دیکھتے کہ اُسکو اذان سے خارج کیا اور اُسکے واسطے کوئی خصوصیت لفظ حی علی الصلوٰۃ کی بھی نہین رکھی بلکہ لفظ کی بھی خصوصیت
نہین حتی کہ کھنکارنا وغیرہ جو متعارف ہو۔ کمافی العینی۔ پس جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب کلام صرف اِسمین رہا کہ کیا مسجد کے
اندر سے یہ بات روا ہی یا نہین کیونکہ خارج مسجد سے جماعت تیار ہونے کو آگاہ کر دینا تو ثبوت ہی اور اِسمین خلاف نہونا چاہیے ولیکن
مسجد سے باہر جاکر اِس کام کو کرنا مشکل اور اُسکا فائدہ کمتر ہی لہذا خاص حدود مسجد سے علحدہ ہوکر عام اعلان کرنا عموماً مفید ہی
تو اِسی کو علماء رح نے اختیار کیا اگر وہم ہو کہ مسجد سے باہر ہونے کی قید کہان سے لگاتے ہو تو جواب یہ کہ ہم اوپر مسئلہ لکھ چکے کہ
اذان مسجد سے خارج دینا چاہیے اور مسجد مین نہ دیوے۔ کمافی قاضیخان۔ اور صومعہ ومیذنہ ومنارہ خارج مسجد ہی اور صحیح بخاری
مین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے زیادت نداء ثالث بالزوراء مذکور ہی اسطرح کہ جب جمعہ مین لوگون کی کثرت ہوئی تو حضرت عثمان
نے تیسری نداء یعنی اذان کو مقام زوراء پر بڑھایا۔ اور یہ مسجد سے خارج ہی اور جب کہ منارہ ومیذنہ وصومعہ خارج مسجد ہی تو تثویب
مذکور مسجد سے خارج ہوئی اور ہم نے بیان کر دیا کہ وہ جائز ہی اگر وہم ہو کہ تم نے مباحات سے کیونکر کہا حالانکہ مذکور تو یہ ہی کہ
استحسنوہ یعنی اِسکو مستحسن رکھا اور وہ مستحب ہی جواب یہ کہ نہین بلکہ استحسنوہ کے معنی یہ کہ بدلیل استحسان اِسکو نکالا ہی اور
مباح کبھی مستحسن بایں نظر سے ہوتا ہی کہ اُسکا نتیجہ کوئی امر مستحب ہی جیسے یہان تکثیر جماعت وغیرہ لہذا تثویب بدین معنی مستحسن ٹھہری
اور یہ غرض نہین کہ ہماری تثویب پر ثواب مترتب ہی پس یہ تو میرے نزدیک تحقیق ہی واللہ تعالی ہو الموفق للصدق والصواب
والیہ المرجع والمآب۔ ویجلس بین الاذان والاقامۃ الا فی المغرب۔ اور ہر اذان واقامت کے درمیان مین جلسہ کرے
سوائے مغرب کے۔ ف۔ یعنی اذان سے اقامت کو ملا دینا تو بالاتفاق مکروہ ہی۔ السراج۔ حتی کہ مغرب مین بھی بالاتفاق فاصلہ
دینا ضرور ہی۔ النہایہ۔ پس سوائے مغرب کے باقیون مین فاصلہ بقدر دو یا چار رکعت کے ہر رکعت مین بقدر دس آیت کے
قرأت ممکن ہو۔ الزاہدی۔ اور موذن کو اِسی درمیان مین سنت یا نفل پڑھنا اولی ہی۔ المحیط۔ رہی مغرب تو امام رح کے نزدیک
افضل یہ کہ بقدر ایک بڑی آیت کے کھڑے ہوے فاصلہ دے اور بیٹھنا بھی روا ہی اور صاحبین کے نزدیک برعکس ہی۔ کافی ۔

وعلیٰ ہذا مغرب میں ہمیشہ افضل ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ۔ اور یہ امام اعظم رح کے نزدیک ہے۔ وقالا یجلس فی المغرب ایضاً
جلسۃ خفیفۃ لانہ لا بد من الفصل اذ الوصل مکروہ ولا یقع الفصل بالسکتۃ لوجودہا بین کلمات الاذان فیفصل
بالجلسۃ کما بین الخطبتین۔ اور صاحبین نے کہا کہ مغرب میں بھی جلسہ کرے مگر خفیف اسلیے کہ فاصلہ کرنا تو ضرور ہے کیونکہ ملانا مکروہ ہے اور
فاصلہ دینا سکوت سے نہیں ہوتا کیونکہ سکتہ تو اذان کے کلمات میں بھی پایا جاتا ہے بس بیٹھک سے فاصلہ دے جیسے دو خطبوں کے
درمیان ہوتا ہے۔ ولابی حنیفۃ ان التاخیر مکروہ فیکتفی بادنی الفصل احترازا عنہ والمکان فی مسالتنا مختلف
وکذا النغمۃ فیقع الفصل بالسکتۃ ولا کذلک الخطبۃ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ تاخیر کرنا مغرب میں مکروہ ہے یعنی سب سے
ادنی تاخیر کے پس کمتر فاصلہ پر اکتفا کیا جاوے تاخیر سے احتراز کرنے کو۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں جگہ مختلف ہے اور آواز بھی مختلف
ہے تو سکتہ کے ساتھ فاصلہ ہو جائیگا اور خطبہ کی یہ حالت نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ دونوں خطبہ کی جگہ و آواز متحد ہے تو بدون بیٹھک کے
صرف سکتہ سے وہاں فاصلہ نہیں ہوتا ہے۔ وقال الشافعی یفصل برکعتین اعتبارا بسائر الصلوات والفرق قد ذکرناہ۔
اور شافعی رح نے کہا کہ دو رکعتوں سے فاصلہ دے بقیاس باقی نمازوں کے اور فرق ہم پہلے ذکر کر دیا۔ ف۔ یعنی شافعی رح کا قیاس
باقی نمازوں پر قیاس مع الفارق ہے اور فرق یہ ہے کہ دیگر نمازوں میں تاخیر مکروہ نہیں اور مغرب میں مکروہ ہے تو مغرب کا دوسری نمازوں
پر قیاس نہیں ہو سکتا ہے۔ قال یعقوب رأیت ابا حنیفۃ یؤذن فی المغرب ویقیم ولا یجلس بین الاذان والاقامۃ۔
یعقوب نے یعنی ابو یوسف رح نے کہا کہ میں نے ابو حنیفہ رح کو دیکھا کہ مغرب میں اذان دیتے اور اقامت کرتے اور اذان و اقامت
کے بیچ میں نہیں بیٹھتے تھے۔ وہذا یفید ما قلناہ۔ اور یہ قول دو باتوں کو مفید ہے ایک وہ جو ہم نے بیان کی تھی۔ ف۔ یعنی
امام ابو حنیفہ کے نزدیک مغرب میں اذان و اقامت کے درمیان جلسہ نہیں ہے۔ عنایہ۔ دوم یہ کہ۔ وان المستحب کون المؤذن
عالما بالسنۃ۔ اور مستحب یہ ہے کہ اذان دینے والا عالم بالسنۃ ہو۔ ف۔ یعنی شریعت کے احکام جانتا ہو۔ ع۔ یہ کس دلیل سے
جواب۔ لقولہ علیہ السلام ویؤذن لکم خیارکم۔ بدلیل اس حدیث کے۔ ف۔ جسکو ابو داؤد و ابن ماجہ و طبرانی رح نے ابن عباس
کی حدیث سے مرفوع روایت کی لیؤذن لکم خیارکم ولیؤمکم اقرأکم۔ چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ اذان کہے جو تم میں سے بہتر ہو اور
چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ امام ہو جو اقرأ ہو یعنی کتاب الٰہی کو خوب پڑھا ہوا ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ عالم ایسا ہو کہ عمل
کرنے والا ہو کیونکہ عالم فاسق تو دو قول میں سے احق قول پر جاہل فاسق سے بھی زیادہ عذاب میں ہے تو وہ خیار میں سے نہوگا
جیسا کہ احادیث صحیحہ اسکے شاہد ہیں اور فقہاء نے بھی تصریح کی کہ فاسق کی اذان مکروہ ہے تو عام رکھا خواہ جاہل ہو یا عالم ہو۔
ف۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں ہے اور ایسا شخص تمہارا مؤذن نہو جو بالغ نہیں ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر الروایۃ میں
جواز ہے اور اول پہلے میں نے نہایہ سے بلا کراہت جواز نقل کیا ظاہرا کراہت کے ساتھ جواز مراد ظاہر الروایۃ ہوگا جیسا کہ غیر ظاہر الروایۃ
میں آیا ہے اور بعید گویا یہ ہے کہ اذان کلمہ توحید کا مؤذن صالح نیکوکار کے زبان سے ہوتا ہے تو طفل نابالغ نہونا چاہیے۔ فافہم واللہ اعلم۔
لہذا اجرت ممنوع ہے جیسا کہ حدیث میں بھی وارد ہے اور در مختار میں بحر الرائق سے نقل کرکے زعم کیا کہ اجرت لے تو بھی ثواب کا
مستحق ہوگا اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ خود بحر الرائق نے اسکو احتمال کے طور پر لکھا ہے اور کلام مشائخ کے مخالف ہے اور مؤذن جب
عالم باوقات نماز نہو تو مؤذنوں کے ثواب کا مستحق نہوگا۔ انتہی۔ وفی الفتح۔ اور طبرانی رح نے اوسط میں بسند صالح حضرت ابن عمر رض سے
مرفوع روایت کی کہ تین ہیں کہ نہ گھبراہٹ انکو ہول ہوگا اور حساب انکو ماخوذ کریگا اور وے مشک کے بلند مقام پر ہونگے یہاں تک کہ
خلائق کے حساب سے فراغت ہو ایک وہ جس نے قرآن پڑھا خالص اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لیے اور اسکے ساتھ ایک قوم
کی امامت کی جو اس سے راضی رہے دوم وہ مؤذن جو اللہ تعالیٰ کے واسطے نمازوں کے لیے اذان دیتا ہے سوم وہ غلام جس نے
اچھا معاملہ رکھا اپنے اور اپنے رب تعالیٰ کے درمیان اور اپنے اور اپنے آقاؤں کے درمیان میں۔ ورواہ فی المعجم الکبیر ایضا ور

اسمین قرآن والے کے لیے امامت کا ذکر نہین بلکہ صرف خاص رضاے الٰہی ہی اور فتح القدیر مین کہا کہ اذان واقامت کے وقت
تنحنح یعنی کھنکھار بطور گلا صاف کرنے کے کرنا مکروہ بدعت ہی ولیکن بحرالرائق مین ہی کہ موذن کو آواز اچھی کرنے کے لیے روا ہی
اور یہ درحقیقت سراج کا قول ہی۔م۔ فی الہندیہ۔ اور موذن لوگون کا انتظار کرے اور جو ضعیف جلدی چاہتا ہو اُسکی رعایت سے
اقامت کہے اور محلہ کے رئیس وبڑے آدمی کا انتظار نہ کرے۔ السراج وکذا فی الفتح۔ اور اپنی جگہ پر اقامت کہے پھر اگر قد قامت
الصلوٰۃ کے وقت نماز کی جگہ چلا تو جائز ہی جبکہ امام ہو اور کہا گیا کہ مطلقاً جائز ہی اور درمیان اذان مین کلام کرے تو دوبارہ دے
اور کئی جگہ لکھا ہی کہ جب موذن پر سلام کیا یا چھینکا وحمد کی یا نماز پڑھنے والے پر یا قرآن یا خطبہ پڑھنے والے پر سلام کیا تو مشائخ
نے قول ابو یوسف رح کو صحیح کہا کہ جواب نہ دے نہ قبل فراغ ونہ بعد فراغ نہ دل مین۔ ف۔ موذن بعد فراغ کے بھی جواب
نہ دے یہی اصح ہی۔ الزاہدی۔ پیخانہ پھرنے والے پر سلام حرام ہی تو بالاجماع اُسپر جواب نہ فی الحال نہ بعد فراغ کے کبھی واجب
نہین ومی فتاوی قاضیخان۔ اگر قاضی یا مدرس کو سلام کیا تو مشائخ نے کہا کہ جواب واجب نہین۔ انتہی۔ اسی طرح فقیر کا جواب
بھی واجب نہین ہی۔ مسئلہ۔ جو اذان سنے وہ جواب دے پس جو موذن کہتا ہی وہی کہے سواے حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح
کے کہ لاحول ولاقوۃ الا باللہ کہے۔ الفتح۔ یعنی مجھے کچھ طاقت وقدرت نہین مگر اللہ تعالی کے ساتھ یعنی بحول وقوت الٰہی مین نماز
وفلاح مین حاضر ہونگا اور یہ حضرت عمر رض کی حدیث صحیح مسلم مین مذکور ہی اور غرائب مین کہا کہ یہی صحیح ہی۔م۔ اور الصلوٰۃ خیر من النوم
کے جواب مین کہے صدقت وبررت یعنی تونے سچ کیا اور نیکوکاری کی نصیحت کی۔ محیط السرخسی۔ اور حدیث مین ہی کہ اذا سمعتم المؤذن
فقولوا مثل ما یقول یعنی جب تم موذن سے اذان سنو تو مثل اُسکے قول کے تم بھی کہو۔ لہذا فقہا نے کہا کہ اذان کا جواب دینا
چاہیے پھر اختلاف ہی کہ جواب زبان سے واجب ہی یا مستحب ہی تو ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر حدیث سے وجوب نکلتا ہی اور کوئی
قرینہ نہین جو وجوب سے پھیرے اور لکھا کہ یہی ظاہر خلاصہ وتحفہ ہی۔ مین کہتا ہون کہ یہی ظاہر نہایہ ومحیط سرخسی ہی اور غرائب مین کہا
کہ یہی صحیح ہی پھر مین کہتا ہون کہ یہ مشکل ہی کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موذن کو جب اُسنے اللہ اکبر کہا تو فرمایا کہ علی الفطرۃ
یعنی یہ اقرار بر فطرت ہی پھر اُسنے کہا کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آگ سے نکل گیا۔ الحدیث علامہ عینی
نے کہا کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ پھر دیکھو کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہین کہ آپ نے موذن سے سنا اور جواب دوسرا دیا
تو معلوم ہو گیا کہ موذن کا جواب دینا بطور استحباب ہی تاکہ فضیلت حاصل کرے اور قاضی خان کے فتاوی مین ہی کہ جس نے
اذان سنی اُسکو مستحب ہی کہ جیسے موذن کہتا ہی اُسکے مثل کہے مگر وقت قول حی علی الصلوٰۃ والفلاح کے۔ اور بخاری رح نے
معاویہ رض سے روایت کی کہ جب موذن نے حی علی الصلوٰۃ کہا تو کہا کہ لاحول ولاقوۃ الا باللہ۔ مع۔ اور شمس الائمہ حلوائی رح نے
کہا کہ موذن کی اجابت بقدم ہی نہ بزبان حتی کہ اگر زبان سے جواب دیا اور قدم سے نہ چلا تو جواب دینے والا نہین ہوگا اور
اگر وہ مسجد مین موجود ہو تو اُسپر زبان سے جواب واجب نہین ہی اور ایک جماعت مشائخ نے اسی کی تصریح کی ہی اور کہا کہ
جواب زبانی مستحب ہی اگر کہیگا تو ثواب پاویگا ورنہ گناہ نہین۔ مف۔ ثواب جو کہ حدیث مین مذکور ہی یہ کہ جس نے صدق دل سے
کہا وہ جنت مین داخل ہوا۔ کما فی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور یہی صحیح ہی اور اسی کو تنویر مین اختیار کیا اور کہا کہ اگر گھر مین قرآن پڑھتا ہو
تو بند کردے اور اگر مسجد مین ہو تو نہین۔ اور مین کہتا ہون کہ اس قول پر جواب سلام واجب ہوگا کیونکہ زبانی جواب مستحب
وجواب سلام واجب ہی ولیکن ایسے شغل کی حالت مین سلام کرنے والے کو احتراز چاہیے۔ اور علامہ عینی رح نے کہا کہ موذن
کے قول کے مثل زبانی متابعت ہر شخص کو چاہیے خواہ بے وضو ہو یا جنب ہو یا حائضہ ونفسا ہو کیونکہ وہ ذکر ہی مگر اُس سے
مصلی وجو پیخانہ پر بیٹھا ہو اور جو جماع مین مشغول ہو مستثنی ہین اور ہندیہ مین ہی کہ نہین چاہیے کہ سننے والا اذان واقامت
کے درمیان باتین کرے اور نہ چاہیے کہ قراۃ قرآن یا کسی دوسرے کام مین مشغول ہو سواے جواب دینے کے اور اگر وہ قرآن

پڑھتا ہو تو چاہیے کہ روک کر کان لگا کر سننے مین اور قبول کرنے مین مشغول ہو۔ البدائع۔ اور اقامت کے وقت مضائقہ نہین کہ دعا مین مشغول ہو۔ الخلاصہ۔ اور جواب اقامت مستحب ہے۔ ف۔ چنانچہ ابو امامہ رضہ کی حدیث ابو داؤد مین مرفوع ہے کہ بلال رضہ کی اقامت مین باسناد حدیث عمر رضہ کے اذان مین جواب دیا اور قد قامت الصلوٰۃ کے وقت کہا۔ اقامہا اللہ وادامہا ما دامت السموات والارض۔ یعنی اللہ تعالیٰ اِسکو قائم و دائم رکھے جب تک آسمان و زمین دائم ہین۔ کما فی التیسیر واختارہ فی الغرائب اور کہا گیا کہ اقامت کا جواب نہ دے۔ ت۔ اور اسی پر شمنی رح نے جزم کیا ہے۔ ۔ یہ کچھ نہین ہے بلکہ فضیلت جواب حاصل کرنے کے واسطے احب جواب ہے۔ م۔ پھر قدم سے چلکر حاضر ہونے کا جواب تو صرف اپنی مسجد کا واجب ہے۔ کمافی التاتارخانیہ۔ پھر جمعہ کی اول اذان کا جواب بالاتفاق بسعی قدم ہے۔ النہر وغیرہ۔ خطیب کے روبرو جو اذان کہی جاتی ہے جب خطیب نے خطبہ شروع کیا تو دعا و پڑھنا وغیرہ سب مکروہ ہے صرف خطبہ سننے مین مشغول ہو۔ م۔ تفاریق مین ہے کہ جب ایک مسجد مین یکے بعد دیگرے کئی موذن نے اذان دی تو احترام صرف اول اذان کا ہے۔ ک ف۔ اور اگر گھر مین کئی مسجدون سے اذان کی آواز سنے تو ظہیر الدین نے فرمایا کہ اپنی مسجد کی اذان کا قبول کرنا بفعل یعنی چلکر حاضر ہونا لازم ہے۔ ف د۔ اور احراز ثواب زبانی جواب کے لیے عینی رح نے جزم کیا کہ ہر ایک کا جواب دے اور ثواب موعود جداگانہ پاویگا اور یہی ظاہر ہے۔ م۔ اگر کوئی شخص بعد اذان کے اقامت کے وقت مسجد مین آیا تو کھڑے ہو کر اُسکو انتظار کرنا مکروہ ہے ولیکن بیٹھ جاوے پھر جب اقامت مین حی علی الفلاح پر پہونچے تب وہ کھڑا ہو۔ المضمرات۔ امام و قوم مسجد مین ہین تو ہمارے علماے ثلثہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب موذن اقامت مین حی علی الفلاح پر پہونچے تو امام و قوم کھڑے ہون یہی صحیح ہے۔ اور اگر امام باہر ہو پس اگر صفون کی طرف سے آیا تو جس صف سے آگے بڑھے وہی صف کھڑی ہو جاوے اسی طرف شمس الائمہ حلوائی و سرخسی و خواہر زادہ نے میل کیا اور اگر وہ صفون کے روبرو سے آیا تو جیسے امام کو دیکھین سب کھڑے ہو جاوین اور اگر موذن ہی امام ہو تو جب مسجد مین اقامت کہے تو جب تک فارغ نہو کھڑے نہون اور جب باہر اقامت کہے تو باتفاق مشائخ جب تک اندر نہ آوے کھڑے نہون۔ امام قد قامت آہ سے کچھ پہلے تکبیر کہے یعنی جب موذن دوسرا ہو۔ حلوائی رح نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اہل مسجد نے جب اذان و جماعت سے نماز پڑھ لی تو پھر اسمین تکرار اذان و جماعت مکروہ ہے۔ اگر بعض اہل مسجد نے اقامت و جماعت کر لی پھر موذن و امام و باقی جماعت آئے تو مستحب جماعت انہین کی ہے اور کراہت پہلی جماعت کو ہے۔ المضمرات۔ اور اگر اہل مسجد کے سواے غیرون نے اسمین جماعت پڑھی تو مضائقہ نہین کہ اہل مسجد اسمین جماعت کرین۔ محیط السرخسی۔ اہل مسجد مین سے ایک جماعت نے اسمین ایسے آہستہ اذان دی کہ اُنکے سواے کسی نے نہین سنی پھر اُنکے سواے دوسری جماعت آئی جنکو نہین معلوم ہے کہ فریق اول نے کیا پھر اُنھون نے بلند آواز سے اذان دی پھر فریق اول کا فعل معلوم ہوا تو اُنکو اختیار ہے کہ جسطرح چاہین جماعت سے نماز پڑھین اور اول جماعت کا کچھ اعتبار نہین ہے قاضیخان۔ ایک مسجد کا کوئی موذن و امام مقرری نہین ہے بلکہ جوق جوق لوگ آکر اسمین جماعت پڑھتے جاتے ہین تو افضل یہ کہ ہر فریق اپنی اذان و اقامت علحدہ کرے۔ قاضیخان۔ بعد اذان و جماعت کے وقت کے اندر اُنکو نماز کا فاسد ہونا معلوم ہوا تو بدون اعادۂ اذان و اقامت کے جماعت سے نماز کو قضا کرین۔ اور اگر بعد وقت کے جانا تو دوسری مسجد مین اذان و اقامت کے ساتھ قضا کرینگے۔ الزاہدی۔ ۔ مین کہتا ہون کہ اسکی کوئی وجہ ظاہر نہین اور عدم کلام مشائخ سے اسی مسجد مین جواز نکلتا ہے اور وہی اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔ قال المصنف۔ ویؤذن للفائتۃ ویقیم۔ اور اذان دے اُس نماز کے لیے جو فوت ہو گئی ہے اور اقامت بھی کہے۔ ف۔ خواہ اکیلا ہو یا جماعت ہو۔ المحیط۔ لانہ علیہ السلام قضی الفجر غداۃ لیلۃ التعریس باذان واقامۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعریس کے دن نکلنے پر اول وقت مین فجر کی نماز کو اذان و اقامت کے ساتھ قضا کیا۔ ف۔ واضح ہو کہ تعریس آخر شب مین کسی مقام پر اُترکر استراحت کرنا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مع اصحاب رضہ کے ایسا واقعہ ہوا

کہ بعض اصحاب رض نے عرض کیا کہ آپ ہمکو تعریس دیتے۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے خوف ہی کہ تم اپنی نماز سے سو جاؤ تو بلال رض نے
عرض کیا کہ مین جگاؤنگا پس سب سو رہے آخر بلال رض کو شیطان نے آکر بچون کی طرح تھپکایا کہ آخر انھون نے کجاوہ سے اپنی
پیٹھ لگائی پس سوئے تو جب آفتاب کی دھوپ پڑی تب جاگے اور بعض روایات مین جب آفتاب کا کونا مثل ابھرنے کے نکلا
پھر بعض روایات مین اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جاگے اور بعض مین ہی کہ اول حضرت عمر رض جاگے اور بلند آواز سے تکبیر
کہنی شروع کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی جاگے۔ پھر بعض روایات سے ثابت ہی کہ یہ واقعہ حدیبیہ سے واپسی مین اور بعض مین
خیبر سے اور بعض مین تبوک سے واپسی مین ہوا اسی جہت سے بعضے علماء نے تین مرتبہ ایسا واقعہ تجویز کیا اور اکثر علماء کے نزدیک
صرف ایک مرتبہ ہی اور ابن عبدالبر رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ واپسی خیبر مین ہوا ہی۔ بالجملہ آپ نے بلال رض کو کچھ ملامت نہ کی، اور بلال رض
کے جاگنے سے پہلے بلال رض کے ساتھ شیطان کا معاملہ سب بیان کر دیا چنانچہ پھر بلال رض کو بلا کر واقعہ پوچھا تو بعینہ ویساہی بلال رض
نے عذر بیان کیا پھر صحابہ رض کو تسکین دی کہ خواب مین تفریط نہین بلکہ وہ بیداری مین ہی اور اس مقام سے جہان ہمکو شیطان
کا قرب پہونچا تھا کوچ کا حکم دیا اور آگے بڑھکر لشکر اترا اور بلال رض کو اذان کا حکم دیا اور لوگون نے سنتین پڑھین پھر اقامت
کے ساتھ جماعت کی نماز پڑھائی۔ پھر یہ چند صحابہ رض سے مروی ہی چنانچہ حدیث ابوہریرہ رض بروایت ابو داؤد اور حدیث
عمران بن حصین بروایت ابو داؤد و ابن خزیمہ و ابن حبان و الحاکم اور حدیث ابن مسعود رض بروایت ابو داؤد و ابن حبان
اور دیگر صحابہ مانند بلال وغیرہ ہین اور ہر ایک کی حدیث مین اذان و اقامت کا حکم ہی اور یہ سب اسانید صحیحہ ہین سم۔ وہو حجۃ
علی الشافعی فی اکتفائہ بالاقامۃ۔ اور یہ حدیث امام شافعی رح پر حجت ہی اس بارہ مین کہ شافعی رح نے صرف اقامت پر
اکتفا کی۔ ف۔ بدلیل حدیث ابوہریرہ بروایت مسلم کہ اسمین صرف اقامت ہی اور جواب یہ کہ اذان کا راوی نے ذکر نہ کیا
حالانکہ دوسری صحیح روایتون مین مذکور ہی تو زیادت پر عمل اولی ہی لیکن اگر وقایہ متعدد ہون جیسا کہ بعضے علماء کا قول ہی تو
محتمل ہی کہ شاید صرف اقامت پر اکتفا کیا ہو اور اس صورت مین ہم کہتے ہین کہ اذان ہونے پر یقین نہین پس غایت یہ کہ صرف
اقامت پر اکتفاء جائز ہی اور اسمین شک نہین کہ اذان مع اقامت بہرحال اولی ہی خصوص باصل شافعی رح کہ مطلق کو مقید
پر محمول کرتے ہین اور زیادات ایک دوسرے مین ملاتے ہین۔ فان فاتتہ صلوات اذن للاولی واقام۔ پھر اگر اسکی کئی نمازین یعنی ایک
سے زیادہ فوت ہوئی ہون تو اذان دے و اقامت کہے اول نماز کے واسطے۔ لما روینا۔ بدلیل حدیث لیلۃ التعریس کے۔ وکان مخیرا
فی الباقی ان شاء اذن واقام لیکون القضاء علی حسب الاداء وان شاء اقتصر علی الاقامۃ۔ لان الاذان للاستحضار وہم حضور
اور وہ باقی نماز دنکے حق مین مختار ہوگا چاہے تو ہر ایک کے لیے اذان دے و اقامت کہے تاکہ قضاء موافق ادا ہو اور چاہے فقط اقامت کہے
کیونکہ اذان تو حاضری کی خواہش سے ہوتی ہی اور یہان تو لوگ سب حاضر ہی ہین۔ قال وعن محمد انہ یقام لما بعدہا قالوا
یجوز ان یکون ہذا قولہم جمیعا۔ امام مصنف رح نے کہا کہ اور امام محمد رح سے مروی ہی کہ اول کے بعد والی نمازون کے لیے
اقامت کہی جائیگی یعنی صرف اقامت پر اقتصار ہوگا نہ اختیار۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ ہو سکتا ہی کہ یہ قول امام محمد و ابو یوسف
و ابو حنیفہ رح سب کا ہو۔ ف۔ چنانچہ ابوبکر الرازی رح سے یہ روایت مصرح ہی۔ کما فی العینی۔ اور ابن الہمام رح نے کہا کہ
ابو یوسف رح سے املاء مین بالاسناد روز جنگ خندق کی چار نمازین قضاء ہونے مین مروی ہی کہ ہر نماز کو اذان و اقامت
سے ادا کیا۔ مع۔ نسائی رح نے ابو سعید رض سے روز خندق کی حدیث روایت کی اسمین ہی کہ پھر بلال رض کو حکم دیا پس
انھنے نماز ظہر کی اقامت کہی پس اسکو آپ نے پڑھا جیسے اسکے وقت مین پڑھا کرتے تھے پھر اقامت کہی عصر کی پس اسکو
آپ نے پڑھا جیسے اسکے وقت مین پڑھا کرتے تھے آخر تک۔ عینی رح نے کہا کہ چونکہ اپنے وقت مین ہر نماز کو اذان و اقامت
سے پڑھتے تھے اسی طرح اذان و اقامت سے پڑھا۔ مین کہتا ہون کہ یہ مشکل ہی اسواسطے کہ اول کی کیفیت تو بیان کر دی کہ

اقامت کہی اُسکے بعد اپنے وقت کی کیفیت معمولی ہی یعنی ظہر وعصر کو اخفا سے چار چار رکعات ومغرب جہر سے تین رکعات
کیونکہ مثلاً مسجد نبوی مین مع سنن ونوافل کے بعینہ کیفیت تو قطعاً مراد نہین ہی پس صحیح جواب یہ ہی کہ ترمذی رح نے ابن مسعود رض
سے روایت کی کہ جنگ خندق کے روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازین قضا ہوئین حتی کہ رات مین سے وقت جسقدر
اللہ تعالی نے چاہا گذر گیا پھر بلال رض کو حکم فرمایا اُسنے اذان دی پھر اقامت کہی تو آپ نے ظہر کی نماز پڑھی پھر اقامت
کہی تو عصر کی نماز پڑھی آخر تک۔ پس اس حدیث مین اول کے واسطے اذان ہی اور باقیون مین صرف اقامت ہی لیکن
مختصر روایات مین یون آیا کہ قضا نمازون کو حضرت صلعم نے باذان واقامت ادا کیا اور بعض روایات مین اول کے واسطے
اذان واقامت وباقیون کے واسطے صرف اقامت مروی ہی پس اس اختلاف کی جہت سے ہم نے کہا کہ اول مین اذان ہی
اور باقیون مین اختیار ہی مع۔ مگر حق یہ ہی کہ اس اختلاف سے یہ توفیق لازم نہین آتی ہی بلکہ یا تو احتیاط کرکے جسمین باقیون
کی اقامت مذکور رہی اُسکو مع اذان پر محمول کرو اور یا آسانی کے واسطے جسمین اذان واقامت مذکور ہی اُسکی تفسیر دوسری
حدیث سے قرار دو کہ اول کے واسطے اذان کہی اور باقیون کے واسطے صرف اقامت پر اقتصار کیا یہی وجہ ہی کہ شیخ
ابوبکر الرازی الجصاص رح نے قرار دیا کہ یہی سب کا قول ہی اور امام مصنف رح نے بھی اسی طرف اشارہ کیا اور یہی مختار مذہب
شافعیہ ہی ولیکن ہمارا ظاہر مذہب وہی ہی جو مذکور ہوا حتی کہ ہندیہ مین ہی کہ ہر نماز کے لیے اذان واقامت بہتر ہی تاکہ بطریق ادا
ہو۔ المبسوط للسرخسی۔ پھر باقیون مین صرف اقامت کا اختیار جب ہی ہی کہ ایک ہی مجلس مین سب کو قضا کرے اور اگر علیحدہ علیحدہ
اوقات مین ہر ایک کو قضا کرے تو اذان واقامت دونون شرط ہین۔ البحر۔ ضابطہ ہمارے نزدیک یہ ہی کہ ہر فرض خواہ ادا
ہو یا قضا ہو تمام کے واسطے اذان واقامت ہی خواہ تنہا ادا کرے یا جماعت سے سواے جمعہ کے روز شہر کے اندر ظہر کی نماز کے
کہ وہ اذان واقامت سے مکروہ ہی۔ التبیین۔ کیونکہ اسکی جماعت مکروہ ہی اور مزدلفہ وعرفہ کی دونون جمع نمازین بھی مستثنی ہین
کیونکہ دوسری نماز کے لیے اذان نہین ہی۔ کما فی قاضیخان وغیرہ مع۔ اگر کسی نے تنہا گھر مین نماز پڑھی پس اُسنے مسجد کی اذان
واقامت پر اکتفا کیا تو جائز ہی اور اگر اقامت کہی تو بہتر ہی یہ کتاب الاصل مین مذکور ہی اور ابن مسعود رض سے روایت ہی کہ
انہون نے علقمہ واسود کے ساتھ بدون اذان واقامت کے نماز پڑھی اور کہا کہ ہمکو محلہ کی اذان واقامت کافی ہی مع۔ وینبغی ان
یؤذن ویقیم علی طہر فان اذن علی غیر وضوء جاز۔ اور لائق ہی کہ اذان دے اور اقامت کہے ایسی حالت پر کہ طہارت
سے ہو یعنی وضوء کے ساتھ ہو پھر اگر بے وضوء صرف اذان دے تو روا ہی۔ لانہ ذکر ولیس بصلوۃ فکان الوضوء فیہ
استحبابا کما فی القرأۃ۔ کیونکہ اذان تو ذکر ہی اور کچھ نماز نہین ہی تو وضوء ہونا اسمین مستحب ہوا جیسے قرآن پڑھنے مین ہی۔
ف۔ یہی شافعی واحمد وعامہ اہل علم کا قول ہی اور بعض شافعیہ واوزاعی کے نزدیک طہارت شرط ہی۔ ترمذی رح نے ابوہریرہ رض
کا قول روایت کیا کہ لا یؤذن الا متوضی یعنی اذان وہی دے جو متوضی ہو مگر اس سے استحباب ہی مراد ہوگا اور ابو الشیخ
نے وائل رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حق اور سنت ان لا یؤذن الا وہو طاہر یعنی حق ہی یا کہا کہ سنت ہی کہ حالت طہارت ہی
مین اذان دے۔ اور یہ بھی مقتضی استحباب ہی مع۔ اگر اذان یا اقامت مین اُسکو بے اختیار حدث ہو گیا پھر وہ وضوء
کرنے گیا تو دوسرا اپنے سر سے کہدے یا خود واپس ہو کر نئے سر سے کہے۔ قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ بہتر یہ ہی
کہ حدث ہو جاوے تو اذان ہو یا اقامت ہو پورا کر کے تب وضوء کرنے جاوے۔ المحیط۔ ویکرہ ان یقیم علی غیر وضوء
اور مکروہ ہی کہ اقامت کہے ایسی حالت پر کہ بے وضوء ہو۔ ف۔ یعنی ابتداءً شروع کرنا بے طہارت مکروہ ہی اور اگر درمیان مین
حدث ہو گیا تو بقول مشائخ اولی یہ کہ تمام کر دے۔ کما سبق من المحیط۔ لما فیہ من الفصل بین الاقامۃ والصلوۃ۔ وجہ
کراہت یہ کہ اسمین موذن کی اقامت ونماز مین فصل لازم آتا ہی۔ ویروی انہ لا تکرہ الاقامۃ ایضا لانہ احد الاذانین

اور کرخی رح نے بھی روایت کی کہ اقامت بھی بے وضو مکروہ نہیں کیونکہ وہ بھی دو اذانوں میں سے ایک اذان ہے
لیکن فصل لازم ہو گا لہذا اس روایت کو اس صورت پر محمول کرنا چاہیے کہ جب حالت اقامت میں بے اختیار حدث ہو جاوے
تاکہ دوسری روایت سے موافقت ہو جاوے جو ذکر کی بقولہ - ویروی انہ یکرہ الاذان ایضا لانہ یصیر داعیا الی
ما لا یجیب بنفسہ - اور کرخی رح نے یہ بھی روایت کی کہ اذان بھی بے وضو مکروہ ہے کیونکہ وہ پکارنے والا ایسی چیز کیطرف
ہوا کہ خود آپ اسکی طرف اجابت نہیں کرتا - ف - ولیکن حق یہ کہ یہ علت لازم نہیں کیونکہ بعد اذان کے یہ بھی وضو کر کے
حاضر ہونے والا ہے جیسے اور لوگ - غایت یہ کہ فی الحال وہ اس حالت پر نہیں ہے - ویکرہ ان یوذن وہو جنب - اور
جنب کی اذان مکروہ ہے - روایۃ واحدۃ - روایت واحدہ ہے - ف - یعنی جن وجوہ سے روایات آئی ہیں سب متحد ہیں
لہذا کافی میں کہا کہ باتفاق الروایات تو سب روایات گویا ایک ہی ہیں - م - ووجہ الفرق علی احدی الروایتین - اور
وجہ فرق درمیان جنب کے اور درمیان محدث کے دو روایتوں میں سے ایک روایت بلا کراہت کے - ہو ان للاذان
شبہا بالصلوۃ فیشترط الطہارۃ عن اغلظ الحدثین دون اخفہما عملا بالشبہین - یہ ہے کہ اذان کی ایک مشابہت
نماز سے ہے یعنی اور ایک مشابہت نہیں بھی ہے پس ہمنے دو طرح کی حدث میں سے جو زیادہ غلیظ حدث تھا اُس سے طہارت شرط
کی اور جو خفیف حدث تھا یعنی وضو اُس سے طہارت شرط نہ کی تاکہ دونوں طرح کی مشابہت پر عمل ہو جاوے - ف
پس ہمنے کہا کہ اذان ایک طرح مشابہ نماز کے ہے تو نجاست جنابت کے ساتھ نہ چاہیے مکروہ ہے اگرچہ مقصود اذان کا حاصل
ہو جاوے - اور کافی میں کہا کہ اشبہ یہ کہ اذان جنب کا اعادہ کیا جاوے - اور ہمنے کہا کہ ایک طرح اذان مشابہ نماز نہیں
بلکہ ذکر ہے تو اِسمیں نجاست حدث یعنی بے وضو ہونا روا ہے - کافی میں کہا کہ ظاہر الروایۃ میں مکروہ نہیں اور جوہرہ میں ہے
کہ یہی صحیح ہے اور اسکی اقامت مکروہ مگر اعادہ نہیں ہے - اور کافی میں ہے کہ اشبہ یہ کہ جنب کی اقامت بھی اگرچہ مکروہ ہے مگر
اعادہ نہ کیجاوے - و ذخیرہ میں ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ اور اعادہ نہیں - اور در مختار میں زعم کیا کہ جاہل متقی سے عالم
فاسق کی امامت و اذان اولی ہے - اقول امامت میں تو تصحیح قراءۃ کی وجہ ہے لیکن اذان میں یہ حکم مرجوح ہے - چنانچہ فتح القدیر
سے گذرا کہ احق القولین پر وہ جاہل سے بدتر ہے - م - اور تبیین میں ہے کہ مست نشہ کی اذان مکروہ اور اعادہ مستحب ہے - وفی
الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضوء واقام لا یعید والجنب احب الی ان یعید وان لم یعد اجزاہ - اور جامع صغیر
میں ہے کہ جسنے بے وضو کی حالت میں اذان دی اور اقامت کہی تو اعادہ نہ کرے اور جنب نے ایسا کیا تو مجھے پسندیدہ ہے
کہ اعادہ کرے اور اگر نہ اعادہ کیا تو اُسکو نماز کفایت ہے - اما الاول فلخفۃ الحدث - یعنی بے وضو اذان و اقامت کا جواز
بوجہ حدث کے خفیف ہونے کے ہے - ع - واما الثانی ففی الاعادۃ بسبب الجنابۃ روایتان - اور دوم یعنی اذان
و اقامت بحالت جنابت تو اُسکے اعادہ میں دو روایتیں ہیں - یعنی ایک روایت میں اعادہ کرے اور دوسرے میں نہیں
ع - والاشبہ ان یعاد الاذان دون الاقامۃ - اور اشبہ بالفقہ یہ کہ جنب کی اذان تو اعادہ کیجاوے نہ اذان -
ف - اقول اور کافی میں اسی کی تبعیت کی اور اسی کو تنویر نے مذہب کر لیا ہے - لان تکرار الاذان مشروع دون الاقامۃ
کیونکہ اذان کا مکرر کرنا مشروع ہے نہ اقامت کا - ف - چنانچہ حضرت عثمان رض نے جمعہ کی ایک اذان مقام زوراء پر جو احاطہ
حضرت عثمان کا تھا بڑھائی - کمافی البخاری تاج الشریعۃ - ع - وقولہ ان لم یعد اجزاہ یعنی الصلوۃ لانہا جائزۃ بدون
الاذان والاقامۃ - اور یہ جو امام محمد رح نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر جسنے اعادہ نہ کیا تو اُسکو کافی ہے مراد یہ کہ نماز بدون
اسکے کافی ہے کیونکہ نماز تو بدون اذان و اقامت کے جائز ہے - ف - پس بدون اعادہ بدرجہ اولی جائز ہے لیکن اذان
کا اعادہ نہ کرنا مکروہ ہوگا جیسے بغیر اذان و اقامت کے نماز پڑھنا اگرچہ نادر روا ہے لیکن تاملتان میں ہے کہ ادائے فریضہ مستحب

بجماعت بدون اذان واقامت کے مکروہ ہے۔ اور تبیین میں ہے کہ شہر کے اندر جو شخص بدون اذان واقامت کے محلہ کی
مسجد محلہ میں اذان واقامت ہو گئی ہے تو مکروہ نہیں ہے خواہ تنہا پڑھے یا جماعت ہو اور تاتارخانیہ میں ہے کہ افضل باذان
واقامت ہے۔ اور اگر اس محلہ میں اذان واقامت نہوئی ہو تو دونوں کا ترک مکروہ ہے اور خالی اذان کا ترک مکروہ
نہیں ہے المحیط۔ اور خالی اقامت کا ترک مکروہ ہے التاتارخانیہ۔ قال وکذلک المرأۃ تؤذن۔ امام مصنف رح نے
کہا کہ اور اسی طرح حکم ہے عورت کی اذان کا۔ معناہ یستحب ان یعاد لیقع علی وجہ السنۃ۔ اسکے معنی یہ کہ عورت کی اذان
کا اعادہ کرنا مستحب ہے تاکہ بطور سنت واقع ہو۔ ف۔ کیونکہ مسنون مرد موذن ہے۔ م۔ حاصل آنکہ عورت کی اذان مکروہ
اور اسکا اعادہ مستحب ہے۔ الکافی۔ اور مخفی نہیں کہ عورت کا آواز بلند کرنا فعل حرام ہے تو اسمین کراہیت شدیدہ ہے پس
شاید کہ جواز بنظر حصول مقصود ہو لیکن تامل یہ کہ مقصود بذریعہ حرام حاصل ہوا تو اعلیٰ قول یہ کہ وہ معدوم اور وجوب اعادہ
ہے خصوص جبکہ تکرار اذان مشروع ہے۔ م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ حاصل یہ کہ طفل غیر عاقل وعورت وجنب ومست ونشہ ومجنون
ومعتوہ کی اذان مکروہ اور اعادہ کیجاوے کیونکہ انکی اذان پر اعتماد نہیں تو التفات نہوگا مگر یہ دلیل جنب میں جاری نہیں
ہے بابت آنکہ وہ فاسق ہوگا اور تصریح ہوئی کہ اذان فاسق مکروہ بلا اعادہ ہے اور خلاصہ میں ہے کہ پانچ باتیں جب اذان واقامت
میں پائی جاویں تو اسکو نئے سرے کہنا واجب ہے اذان یا اقامت میں غشی یا موت یا بے اختیار حدث جبکہ وضو کرنے چلا جاوے
یا بھول کر بند ہوا اور کوئی لقمہ دینے والا نہیں یا گونگا ہو گیا۔ اور اسی کے معنی قاضیخان میں ہیں پس تامل ہے کہ واجب کے
کیا معنی ہیں اگر معنی لائق ہے تو خیر اور اگر وجوب شرعی ہے تو شاید بعد شروع کے اسپر تمام کرنا واجب ہو۔ مت۔ میں کہتا ہوں
کہ قاضیخان نے تو خود تصریح کی کہ وہ یا دوسرا اسکو نئے سرے سے تمام کر دے پس اگر بوجہ شروع کے مانند نفل کے اسپر وجوب
ہوتا تو اسی پر تمام کرنا لازم ہوتا۔ ہان دوسری وجہ ہو سکتی ہے جو ذکر کی کہ لوگ تھوڑی سی اذان سنکر شبہہ میں پڑ گئے تو
انکا شبہہ دور کرنا لازم ہے کہ صحیح اذان از سر نو پوری کر دے ولیکن اسمین یہ شبہہ ہے کہ قاضیخان نے کہا کہ دوسرا بھی از سر نو
پوری کرے حالانکہ لوگوں کا شبہہ تو اسی کو تمام کرنے سے دور ہو سکتا تھا پس حق واللہ اعلم یہ ہے کہ وجوب بمعنی لائق ہے پھر
مین نے دیکھا کہ در مختار میں سراج سے نقل کیا کہ از سر نو کہنا مستحب ہے اور واضح ہو کہ اقامت ان لوگوں کی اعادہ
نہ کی جائیگی۔ اور در مختار میں کہا کہ مصنف تنویر نے جزم کیا کہ مجنون ومعتوہ وطفل لایعقل کی اذان صحیح نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں
کہ یہ قول اوجہ ہے بغیر از ینکہ جب لوگوں کو حال معلوم ہو جاوے۔ وعلیٰ ہذا شیخ محقق ابن الہمام کا قول اولیٰ ہے کہ اگر لوگوں کو
حال معلوم ہو گیا تو اعادہ واجب ہے ورنہ مستحب ہے تاکہ اذان بر وجہ سنت واقع ہو۔ م۔ ولا یؤذن لصلوٰۃ قبل دخول
وقتہا ویعاد فی الوقت۔ اور نہیں اذان دیجاوے کسی نماز کے لیے قبل اسکے وقت کے اور اعادہ کیجاوے وقت کے
اندر۔ ف۔ اگر کسی نے قبل وقت کے اذان کہدی ہو۔ م۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ التاتارخانیہ عن الحجۃ اور اقامت تو بالاجماع
قبل وقت کے نہیں جائز ہے المحیط۔ اور اذان میں صرف صبح کے وقت اختلاف ہے۔ اور امام ابو حنیفہ وامام محمد رح کے نزدیک
قبل از وقت نہیں جائز ہے۔ لان الاذان للاعلام وقبل الوقت تجہیل۔ کیونکہ اذان تو آگاہ کرنے کو ہے کہ وقت
ادائے نماز آگیا اور قبل وقت کے اذان دینا نادانی میں ڈالنا ہوا۔ وقال ابو یوسف وہو قول الشافعی رح یجوز
للفجر فی النصف الاخیر من اللیل۔ اور ابو یوسف رح نے کہا اور یہی قول شافعی رح کا ہے کہ فجر کے واسطے اخیر آدھی رات
میں جائز ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام مالک واحمد کا ہے۔ لتوارث اہل الحرمین۔ کیونکہ اہل مکہ واہل مدینہ کے نزدیک
یہ میراث چلی آئی ہے۔ ف۔ کہ فجر کے واسطے اندھیری رات سے اذان دیتے ہیں۔ اور بدلیل حدیث ابن عمر مرفوع کے کہ بلال
رات سے اذان دیتا ہے تو تم لوگ کھاؤ پیو یہانتک کہ ابن ام مکتوم اذان دے۔ شیخ تقی الدین شافعی رح نے کتاب امام میں

کہا کہ صحیح یہ کہ حدیث مرسل ہے وعلی ہذا امام شافعی رح کے نزدیک مرسل حجت نہین مگر ہمارے نزدیک حجت ہے لیکن صحیحین مین اسی کے مثل حضرت عائشہ رضہ سے مرفوع ثابت ہے اور اسمین یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو موذن بلال وابن ام مکتوم تھے۔ اقول ان ابن ام مکتوم کا نام عمرو بن قیس یا عبد اللہ بن قیس تھا اور آنکھون سے اندھے تھے انکو تیرہ مرتبہ حضرت صلعم نے جہاد کو جانے مین مدینہ پر خلیفہ کیا اور حضرت عمر رضہ کی خلافت مین قادسیہ کی لڑائی مین شہید ہوے۔ کمافی العینی۔ والحجۃ علی الکل قولہ علیہ السلام لبلال لاتوذن حتی یستبین لک الفجر ہکذا ومدیدیہ عرضا اور حجت ان سب علمار پر قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے بلال رضہ کو کہ تو مت اذان دے یہانتک کہ تجھپر فجر یون کھلجاوے اور دونون ہاتھ چوڑان مین پھیلائے۔ ف۔ اس حدیث کو ابوداؤد نے روایت کرکے سکوت کیا ولیکن بیہقی نے کہا کہ شداد رح نے بلال رضہ کو نہین پایا تو اسناد منقطع ہے اور ابن القطان رح نے کہا کہ شداد بھی مجہول ہے۔ عینی رح نے کہا کہ ابوداؤد نے حماد بن سلمہ عن ایوب عن نافع عن ابن عمر رضہ روایت کی کہ بلال رضہ نے طلوع الفجر سے پہلے اذان دیدی تو حضرت نے اُسکو حکم دیا کہ تین مرتبہ پکارے کہ الا ان العبد قد نام یعنی خبردار ہو جاؤ کہ یہ بندہ ابھی سو گیا تھا۔ اقول یہ اسناد صحیح ہے اگر کہا جاوے کہ اور یہ حدیث رات سے اذان دینے کی خود صحیحین کی روایت ہے پھر یہ حدیث سب پر حجت کیونکر ہو گئی۔ مترجم کہتا ہے کہ ہان حجت ہو گئی اور تحقیق مقام یہ ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع بلال وابن ام مکتوم کے دو گروہ تھے بعضے تو ابتدا مین تہجد کرتے اور بعضے اخیر مین اور بلال رضہ نے اور ابن ام مکتوم نے باری باری سے اپنے ذمہ اذان لے لی تھی کہ وہی اُن دونون مین معمولی شناخت تھی پس جہان بلال رضہ نے اذان دی رات مین تو اول رات والے ختم کرکے تھوڑی دیر استراحت کرتے اور جو استراحت مین تھے وے اُٹھکر نماز تہجد پر قیام کرتے تھے اور دلیل اسپر وہی حدیث صحیحین ہے کہ بلال رضہ کی اذان سے تم دھوکے مین نہ آیو کہ وہ رات سے اذان دیتا ہے تاکہ تمہارے قائم کو رجوع کرا دے اور تمہارے نائم کو جگا دے۔ یعنی جو نماز مین قائم تھا وہ تھوڑی دیر استراحت کر لے اور جو سوتا تھا وہ بیدار ہو کر تہجد پڑھے۔ اور دوسری حدیث مین ہے کہ تمہاری سحری سے اذان بلال تم کو مانع نہو یعنی برابر سحری کھاتے پیتے رہو کیونکہ بلال رات سے اذان دیتا ہے یعنی دونون گروہ عبادت تہجد والون کے واسطے یہانتک کہ ابن ام مکتوم اذان دے تب سحری سے باز رہو۔ پھر واضح ہو کہ یہ صریح واقعہ رمضان کا تھا اور اس رمضان مین رات والی اذان کی باری بلال کی تھی اور اذان فجر کی باری ابن ام مکتوم کی تھی اور اسکے برعکس دوسرے رمضان مین واقع ہوا چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح مین حضرت عائشہ رضہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن ام مکتوم تو رات مین اذان دیتا ہے پس تم کھاتے پیتے رہو یہانتک کہ بلال اذان دے اور بلال نہین اذان دیا کرتا یہانتک کہ فجر کو دیکھ لیتا تھا۔ ورواہ ابن حبان فی صحیحہ۔ پس یہ دوسرے رمضان کا واقعہ ہے کہ اسمین رات کی باری ابن ام مکتوم کی تھی۔ اور انیسہ بنت حبیب رضہ سے مرفوع روایت ہے کہ جب ابن ام مکتوم اذان دے تو تم لوگ کھاؤ پیو اور جب بلال اذان دے تو پھر مت کھاؤ پیو۔ رواہ ابن خزیمہ وابن حبان واحمد۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو موذن بدین معنی تھے نہ آنکہ بلال رضہ کبھی اذان کا کام چھوڑ دیتے تھے۔ اب رہا نماز فجر کی اذان کا بیان تو وہ حدیث ہے جو امام مصنف رح نے ذکر کی اور وہ جو ابوداؤد رح ابن عمر رضہ سے روایت کی حالانکہ بلال کی رات سے اذان دینے کی حدیث بھی ابن عمر رضہ سے مروی ہے مگر بات وہ ہے جو ہمنے بیان کی کہ رات سے اذان اُنھون نے تہجد کے واسطے روایت کی اور فریضہ فجر کی اذان یہ روایت کی۔ اور بیہقی رح کی حدیث مرفوع کہ اے بلال مت اذان دے یہانتک کہ فجر طلوع ہو جاوے۔ تقی الدین نے امام مین کہا کہ اسکی اسناد کے راوی سب ثقہ ہین۔ م۔ وحدیث شیبان رضہ کہ جسکے آخر مین بلال رضہ کے حق مین ہے کہ ہمارے اس موذن

ی نظر مین خرابی ہی کہ قبل طلوع فجر کے اذان دیتا ہی آخر تک اور اسمین مذکور ہی کہ بلال رضہ نہین اذان دیا کرتا حتی کہ کھل صبح ہو جاوے
رواہ الطبرانی رح باسناد صحیح۔ و حدیث ام المومنین حفصہ رضہ کہ جب موذن فجر کی اذان دیتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے
ہوکر دو رکعت فجر پڑھتے پھر مسجد کو جاتے اور یہ وقت کھانا پانی حرام ہونے کا تھا اور موذن نہ اذان دیتا حتی کہ صبح ہو جاوے
رواہ الطحاوی۔ و حدیث ام المومنین عائشہ رضہ کہ موذن اذان نہین دیتا یہانتک کہ فجر طلوع ہو جاوے۔ رواہ ابو الشیخ باسناد
صحیح عن وکیع عن سفیان عن ابی اسحق۔ ت فتح الباری۔ اور ابن عبد البر رح نے ابراہیم تابعی رح سے روایت کی کہ صحابہ رضہ
ی یہ شان تھی کہ جب کوئی موذن رات مین اذان دیدیتا تو اُس سے فرماتے کہ اللہ تعالی سے ڈر اور اپنی اذان کا اعادہ
ر۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات اُنمین فاش تھی کہ رات سے اذان پر انکار کرتے تھے اور بلال کی اذان قبل فجر پر سے ا
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غصہ فرمایا۔ ف۔ اب واضح ہوا کہ ابو یوسف و شافعی رح کی دلیل یعنی حدیث بلال رضہ رات سے
اذان دینے کی حدیث صحیح ہی مگر اس سے وہ بات ثابت نہین جو اُنکی مراد ہی اور جو حدیث مصنف رح نے ذکر کی اُس سے وہ بات
ثابت جو ہماری مراد ہی پس وہ سب پر حجت ہی۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ اقامت و نماز مین فاصلہ نہین ہی جیساکہ گذرا۔ وفی الہندیہ
اگر اقامت کی ایک ساعت بعد امام آیا یا سنت فجر اُسکے بعد پڑھی تو اقامت کا اعادہ واجب نہین ہی۔ القنیہ۔ والمسافر یوذن
ویقیم۔ اور مسافر اذان دے و اقامت کہے۔ ف۔ یعنی اُسکو اذان و اقامت دونون کہنا چاہیے۔ لقولہ علیہ السلام لابنی
ابی ملیکۃ اذا سافرتما فاذنا واقیما۔ یعنی جب تم دونون سفر کرو تو دونون اذان دو اور دونون اقامت کہو۔ ف۔ اور یہ بات کہ
ابو ملیکہ کے دونون بیٹون کو ایسا فرمایا تھا یہ غلط ہی۔ اور میرا گمان یہ ہی کہ مصنف رح نے اس کتاب کو شاگردون پر املا کیا
یعنی آپ بولتے گئے اور وے لکھتے گئے جیساکہ خطبہ کتاب مین تصریح ہی اور اسی جہت سے مصنف رح کا قول بلفظ قال رضی اللہ عنہ
جابجا مذکور ہی یعنی مصنف رضی اللہ عنہ نے کہا۔ حالانکہ یہ شاگرد کی طرف سے الحاق ہی نہ آنکہ خود امام مصنف رح نے اپنے واسطے
ایسا کہا بلکہ اپنے واسطے تو قال العبد الضعیف وغیرہ عبارات سے تعبیر کیا ہی۔ بالجملہ مترجم کا گمان یہی ہی کہ شاگرد نے یہ زعم کیا کہ
بیٹے ابی ملیکہ کو کہا کیونکہ امام مصنف رح نے تو کتاب العرف مین اس حدیث کو صحیح طور پر بیان کیا ہی اور حدیث یہ ہی کہ مالک
بن الحویرث رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حاضر ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مین اور میرا ساتھی پھر جب ہمنے آپ کی
خدمت سے جانا چاہا تو آپ نے ہم سے فرمایا کہ جب نماز کا وقت آوے تو تم دونون اذان کہو اور دونون اقامت کہو اور
جو تم دونون مین سے بڑا ہو وہ امامت کرے۔ رواہ البخاری و مسلم اور ترمذی کی روایت مین تصریح ہی کہ ساتھی آنکا چچازاد بھائی
تھا۔ اور معنی حدیث مین یہ نہین ہین کہ دونون اذان کہین علیحدہ علیحدہ یا اقامت علیحدہ علیحدہ۔ بلکہ دونون کو خطاب کیا
اور مراد یہ کہ تم دونون اذان کے ساتھ اور اقامت کے ساتھ نماز پڑھو۔ اور دوسرا قاعدہ یہ کہ دونون کا ساتھ رہنا کچھ لازمی
تو نہ تھا لہذا ہر ایک کو حکم ہو گیا کہ تنہا ہو تو بھی اذان و اقامت کہے اسی واسطے امامت مین صیغہ تثنیہ نہین ہی۔ م منہ۔ پس اگر
مسافر نے اذان دی و اقامت کہی تو اچھا کیا اور اسی طرح اگر اذان نہ کہی بلکہ صرف اقامت کہی تو بھی اچھا ہی۔ المبسوط۔ یعنی
مکروہ نہین ہی۔ المحیط۔ اور اگر اذان کہی و اقامت چھوڑ دی تو کافی مگر مکروہ ہی۔ شرح الطحاوی۔ فان ترکہما جمیعا یکرہ۔ اور اگر
دونون کو ترک کیا تو مکروہ ہی۔ ولو اکتفی بالاقامۃ جاز۔ اور اگر خالی اقامت پر اکتفا کیا تو جائز ہی۔ لان الاذان
لاستحضار الغائبین والرفقۃ حاضرون والاقامۃ لاعلام الافتتاح وہم الیہ محتاجون۔ کیونکہ اذان تو غائبون کے
حاضر ہونے کے واسطے ہوتی ہی اور سفر کے ساتھی تو سب حاضر ہین اور اقامت اسواسطے ہوتی ہی کہ نماز شروع کرنے سے آگاہی
دیجاوے اور ساتھی بھی اس آگاہی کے حاجتمند ہین۔ ف۔ لہذا ترک اذان جائز ہی اور ترک اقامت مکروہ ہی۔ واضح
ہو کہ ترک اذان کا جواز بھی بنظر انسانی ساتھیون کے ہی ورنہ بنظر فضیلت و بنظر غیر انسان کے البتہ بہتر نہین ہی بدلیل آنکہ

جہانتک آواز موذن پہونچتی ہو ہر چیز اُسکے واسطے شاہد ہوتی ہو اور اسی جہت سے ابوسعید رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن عبد الرحمٰن
کو جنگل میں اذان باواز بلند کہنے کی تاکید فرمائی تھی۔ کما فی صحیح البخاری وغیرہ - اور حدیث ابوداؤد ونسائی میں ہو کہ تیرا
رب عزوجل کو پسند آتا ہو وہ بکریوں کا چرواہا جو پہاڑی کی چوٹی پر اذان دیتا اور نماز قائم کرتا ہو پس اللہ عزوجل فرماتا ہو کہ
میرے اس بندہ کو دیکھو کہ اذان دیتا و نماز قائم کرتا ہو وہ مجھسے ڈرتا ہو میں نے اپنے بندہ کو بخش دیا اور جنت میں
داخل کیا - اور سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہو کہ جب آدمی کسی میدان میں تنہا ہو پس نماز کا وقت آیا
تو وہ وضو کرے اور اگر پانی نہ پاوے تو تیمم کرے پھر اگر اسنے اقامت کہی تو اُسکے ساتھ دو فرشتے نماز پڑھتے ہیں اور اگر
اسنے اذان دی و اقامت کہی تو اُسکے پیچھے اللہ تعالیٰ کی مخلوقات لشکروں سے اسقدر نماز پڑھتے ہیں کہ جنکے دونوں
کناروں کو وہ نہیں دیکھ سکتا۔ رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ - ایسی احادیث سے معلوم ہو گیا کہ اذان کا مقصود صرف یہی میں
منحصر نہیں کہ آدمی لوگوں کو حاضری کا اعلام ہو بلکہ یہ بھی ہو کہ اُس سے اللہ تعالیٰ کا نام توحید کے ساتھ اسکی زمین میں بلند
ہو اور جنگلوں وغیرہ میں اُسکے بندوں میں سے جن و انسان وغیرہ کو یاد دلائی جاوے جنکو موذن اپنی نظر سے نہیں دیکھتا
ہو - کما فی الفتح - سیاجواز ترک کے واسطے تو نافع نے ابن عمر رض کا اثر روایت کیا کہ سفر میں ابن عمر رض صرف اقامت پر اکتفا
کرتے سواے فجر کی نماز کے کہ اسمیں اذان و اقامت دونوں کہتے تھے اور یوں کہا کرتے کہ اذان تو اس امام کے لیے ہو جسکی
طرف لوگ مجتمع ہو جاویں - رواہ مالک - فان صلی فی بیتہ فی المصر یصلی باذان واقامۃ - پھر اگر اسنے اپنے گھر میں
شہر کے اندر نماز پڑھی تو بھی اذان و اقامت سے پڑھے - لیکون الاداء علی ہیئۃ الجماعۃ - تاکہ اداے نماز بصورت جماعت
ہو - ف - اور یہ افضل ہو - کما فی التمرتاشی - خواہ تنہا پڑھے یا جماعت سے پڑھے کچھ فرق نہیں ہو - التبیین - وان ترکہما جاز
لقول ابن مسعود اذان الحی یکفینا - اور اگر اُسنے اذان و اقامت دونوں کو چھوڑا تو جائز ہو بدلیل قول ابن مسعود رض
کہ ہمکو ہماری قوم کی اذان کافی ہو - ف - اور جس گانوں میں مسجد ہو وہاں گھر میں پڑھنا اسی حکم میں ہو اور اگر مسجد نہو
تو مسافر کا حکم ہو - کما فی الشمنی - اور اگر کھیت یا باغ میں ہو تو گانوں و آبادی کی اذان کافی ہو بشرطیکہ قریب ہو ورنہ نہیں
اور قریب وہ کہ وہانتک کہ اذان کی آواز گانوں سے پہونچے - مختار الفتاوی - اور اگر یہ لوگ اذان دیتے تو بہتر ہو - الخلاصہ
امامت اذان سے افضل ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و خلفاے راشدین نے امامت پر مواظبت فرمائی ہو اور ظہیر الدین
نے مبسوط سے نقل کیا کہ اقامت بہ نسبت اذان کے زیادہ موکد ہو - من الفتح - جس شخص نے مسجد بنائی اُسکو اذان و اقامت
کی ولایت ہو چاہے عادل ہو یا فاسق ہو اور اسی کو امامت کا حق ہو بشرطیکہ عادل ہو - د - حضرت ابوامامہ رض سے روایت ہو
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص خوب پاکیزہ ہو کر نماز فریضہ کی طرف نکلا تو اُسکا ثواب مثل احرام باندھکر
حج ادا کرنے والے کے ہو - الحدیث ابوداؤد - ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہو کہ مرد کی نماز جماعت میں اُسکے گھر
یا بازار کی نماز سے پچیس گونہ بڑھ جاتی ہو اور یہ اسطرح کہ جب اسنے وضو کیا پس اچھی طرح طہارت کی پھر مسجد کو نکلا کہ سواے
نماز کے اُسکے نکلنے کا کوئی باعث نہیں تو سواے اسکے نہیں کہ جو قدم اسنے اُٹھایا اُس سے اُسکا ایک درجہ بڑھایا گیا اور ایک
گناہ اس سے دور کیا گیا پھر جب نماز پڑھی تو جب تک کسی کو ایذا نہ دے برابر اُسپر ملائکہ صلاۃ بھیجتے رہتے ہیں جبتک اپنی جاے نماز
پر ہو - اللہم صل علیہ اللہم ارحمہ اللہم تب علیہ یعنی الٰہی اُسپر درود بھیج الٰہی اُسپر رحم کر الٰہی اُسکے حال پر رجوع فرما و توبہ قبول کر جبتک
حدث نہو یعنی ریاح آہستہ یا آواز سے نہ نکلیں اور برابر تم میں سے ہر ایک نماز ہی میں رہیگا جب تک کہ وہ نماز کے
انتظار میں ہو - رواہ البخاری و مسلم والاربعۃ الا النسائی

باب شروط الصلوٰۃ التی تتقدمہا

یہ باب نماز کی اُن شرطون کے بیان مین ہے جو نماز پر مقدم ہوتی ہین۔ ف۔ وہ ہمارے نزدیک سات ہین طہارت حدث سے طہارت نجس سے ستر عورت۔ استقبال قبلہ۔ وقت۔ نیت۔ تحریمہ۔ کذافی الزاہدی۔ اصطلاح مین شرط وہ ہے جس پر کسی چیز کا پایا جانا موقوف ہو اور یہ اُس چیز مین داخل نہو۔ شروط نماز تین قسم ہین۔ اول شرط انعقاد مانند نیت و تحریمہ و وقت و جمعہ کا خطبہ و جماعت۔ دوم شرط دوام جیسے طہارت و استقبال قبلہ و جمعہ کا وقت۔ سوم جسکا ہونا حالت بقا مین شرط ہے اور ابتدا سے نماز سے مقارنت یا دوام شرط نہین ہے اور وہ قرأت ہے کیونکہ وہ بذات خود رکن ہے اور تمام ارکان مین ہونا شرط ہے اگرچہ تقدیرا ہو لہذا اگر قاری امام نے اخیر کی دو رکعتون مین امی کو خلیفہ کر دیا تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ اقول۔ اگرچہ حکماً ہو جیسے قرأت امام کی وہی مقتدی کی قرأت ہے۔ م۔ یجب علی المصلی ان یقدم الطہارۃ۔ مصلی پر واجب ہے یعنی فرض ہے کہ مقدم کرلے طہارت کو۔ من الاحداث۔ ہر قسم کی حدث سے۔ ف۔ خواہ حدث موجب وضو ہو یا موجب غسل ہو جیسے پائخانہ و پیشاب و حیض و نفاس و جماع وغیرہ۔ کہ انسے طہارت وضو یا غسل کرے۔ والانجاس۔ اور نجاست سے۔ علی ما قدمناہ۔ یہ طہارت اُسی طریقہ پر جو ہمنے مقدم بیان کر دیا ہے۔ ف۔ یعنی وضو و غسل یا تیمم اور نجاستون کا پاک کرنا۔ پس طہارت بدنی اسکی تمام ظاہر کی نہ باطن حتی کہ آنکھ کے اندر سے نجس سرمہ دھونا ضرور نہین ہے۔ حدث اصغر و اکبر سے خواہ بوضو یا غسل یا تیمم یا جبکہ پانی نہو اور چہرہ پر زخم یا ہاتھ بیکار ہون تو ساقط و صرف نیت ہے۔ اور خبث گندگی نجلیظہ سے جبکہ مقدار عفو سے زائد ہو یا بقدر درم ہو جبکہ دھونا بدون ارتکاب قبیح کے ممکن ہو مثلاً ننگا ہوکر لوگون کے سامنے استنجا کرنا منع ہے تو یہ نجاست ترک کرے۔ طہارت جامہ کہ وضو سے اُسکا دھونا مقدم ہے اور جامہ اسی قدر جو مصلی کے بدن پر ہے حتی کہ مصلی کی جنبش سے جو ہل جاوے وہ بھی اسکے بدن پر شمار ہے اور طفل جو اپنے آپ نہین تھمتا بمنزلہ اسکے لادے ہوئے لباس کے ہے اور بقول اصح اگر کتے کا منھ بندھا ہو کہ لعاب وغیرہ نہ بہے تو مثل گندا انڈا ایسے ہوئے کے طہارت ہے ورنہ نہین۔ جیسے پیشاب کا قارورہ۔ اور طہارت جائے نماز یعنی مصلی کے دونوان قدم کے نیچے یا ایک کے نیچے یا مقام سجدہ پر قدر مانع نجاست نہو اور ظاہر مذہب مین دونون ہاتھون و گھٹنے کے رکھنے کی جگہ نجاست کا اعتبار نہین لیکن فقیہ ابو اللیث کے نزدیک اعتبار ہے چنانچہ عیون مین اسی کی تصحیح کی اور متون مین بھی اطلاق اسکا مؤید اور یہی ابو السعود کا مختار ہے اور جب ہاتھ پر سجدہ کرے تو بلا خلاف اسکے نیچے طہارت شرط ہے۔ اور یہ مسائل مفصلاً گذر چکے۔ م۔ قال اللہ تعالیٰ وثیابک فطہر وقال اللہ تعالیٰ وان کنتم جنبا فاطہروا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وثیابک الخ یعنی اپنے کپڑون کا پاک کر۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان کنتم الخ یعنی تم جنب ہو تو خوب پاک ہو جاؤ یعنی طہارت پانی کے ساتھ یا تیمم سے کرو۔ ف۔ یہ اشارہ ہے اصل نص کا جس سے یہ شرط ماخوذ ہے اور تمام نص مین افادہ ہے کہ اول اصل یہ کہ باطن کو ناپاک و پلید اعتقادات سے اصلح پاک کرے کہ توحید و عقاید جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم و جماعت سلف و خلف صالحین گذرے ہین انپر یقین و جزم کرے پھر نماز کے لیے اول شرط ظاہری طہارت ہے۔ اور دوم۔ ویستر عورتہ۔ اور چھپا وے اپنے اسقدر بدن کو جسکا کھلنا قبیح بے شرمی ہے۔ ف۔ یہ ہمارے نزدیک و شافعی و احمد و عامہ فقہاء و اہل حدیث کے نزدیک شرط ہے۔ م۔ لقولہ تعالیٰ خذوا زینتکم عند کل مسجد ای ما یواری عورتکم عند کل صلوٰۃ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ خذوا زینتکم الخ یعنی لو اپنی زینت کو نزدیک ہر مسجد کے ای لو وہ چیز جو چھپا وے تمہاری عورت کو نزدیک ہر نماز کے۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ عورت اسقدر جسم کا نام ہے جسکا کھلنا بے شرمی ہے اور یہ عورت بمقابلہ مرد کے نہین بلکہ مرد مین بھی یہ جسم عورت ہے اور عورت مین بھی یہ عورت ہے لیکن دونون مین فرق ہے چنانچہ ہر ایک کا بیان آویگا۔ م۔ پس اس آیت کے موافق مرد بقدر اپنے جسم عورت کے اور عورت بقدر اپنے جسم عورت کے نماز کے وقت چھپا وے۔ وقال علیہ السلام لا صلوٰۃ لحائض الا بخمار ای لبالغۃ

اور حضرت علیہ السلام نے فرمایا کہ نماز نہیں کسی حائضہ کی مگر اوڑھنی کے ساتھ - حائضہ سے مراد بالغہ جسکو حیض آوے - ف -
جیسے لڑکا محتلم یعنی بالغ - تو بالغہ عورت کی نماز بدون اوڑھنی کے نہیں ہے - یہ حدیث سنن ابو داؤد و ابن ماجہ و ترمذی و صحیح
ابن حبان و ابن خزیمہ و مسند احمد و اسحق و طیالسی وغیرہ میں صحیح ہے - مع - اور جسم عورت کا چھپانا نماز صحیح ہونے کی شرط ہے جبکہ
قدرت حاصل ہو - محیط السرخسی - نماز میں اسکا غیر سے چھپانا بالاجماع فرض ہے اور اپنی نظر سے چھپانا عامہ مشائخ کے نزدیک
فرض نہیں الشایان - اور یہی صحیح ہے - الزیلعی - اور درمختار میں نقل کیا کہ اپنی ذات سے بھی چھپانا صحیح قول پر فرض ہے ولیکن اول
معتمد ہے اور اسی پر جزم ہے - م - حتی کہ دراز قرطہ میں بلا ازار نماز پڑھی اور اسکے چاک سے خود جسم عورت دیکھا تو عامہ مشائخ کے نزدیک
نماز فاسد نہیں اور یہی صحیح ہے اور اگر اندھیری کوٹھری میں پاک کپڑا رکھا چھوڑ کر ننگے نماز پڑھی تو بالاجماع جائز نہیں ہے - السراج -
باریک کپڑا جس سے ماتحت ظاہر ہو اس سے ستر عورت کر کے نماز روا نہیں - التبیین - اور گندہ کپڑا اسقدر چسپ و تنگ کہ عضو کی شکل
بتاتا ہے نماز کی جواز میں مضر نہیں ہے - د - اگرچہ خلاف سنت و مکروہ ہیئات ہے - م - ستر کرنا چار طرف سے ہے نہ نیچے کی طرف سے - ط -
دراز قرطہ بلا ازار میں بوقت سجدہ کے نیچے سے نظر کر کے آدمی دیکھ سکتا ہے تو یہ کچھ نہیں ہے - المحیط - مرد و عورت کے جسم عورت میں
تفصیل ہے - عورۃ الرجل ما تحت السرۃ الی الرکبۃ - مرد کا جسم عورت اسکی ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے - ف - پس ہمارے
تینوں علماء کے نزدیک ناف عورت نہیں اور گھٹنا عورت ہے - المحیط - مگر گھٹنا عورت خفیفہ ہے پھر ران اس سے بڑھکر پھر
آلہ تناسل و مقعد سب سے بڑھکر عورت غلیظہ ہیں - ح ط - یہ بالغ کے حق میں ہے اور بچہ کا بیان آویگا - م - لقولہ علیہ السلام
عورۃ الرجل ما بین سرتہ الی رکبتہ ویروی ما بین سرتہ حتی تجاوز رکبتیہ - بدلیل قولہ علیہ السلام کہ مرد کا جسم عورت ناف
اور اسکے دونوں گھٹنے کے مابین ہے - اور روایت کیا جاتا ہے کہ مابین اسکی ناف کے حتی کہ دونوں گھٹنوں سے تجاوز کر جاوے -
وبہذا تبین ان السرۃ لیست من العورۃ خلافا لما یقولہ الشافعی والرکبۃ من العورۃ خلافا لہ ایضا - اور اس سے
ظاہر ہو گیا کہ یہ ناف داخل عورت نہیں ہے برخلاف قول شافعی رح کے کہ عورت ہے - اور یہ کہ گھٹنا داخل عورت ہے برخلاف قول شافعی
کہ نہیں ہے - ف - اگر وہم ہو کہ الی رکبتہ - میں الی تو حد ہے جیسے ناف سے ابتدا ہے تو ناف داخل نہیں پس گھٹنا بھی داخل
نہیں ہے جواب یہ کہ دونوں میں اس مقام پر بنظر احتیاط و بنظر دوسری روایت کے فرق ہے - وکلمۃ الی نحملہا علی کلمۃ مع عملا
بکلمۃ حتی وعملا بقولہ علیہ السلام الرکبۃ من العورۃ - اور کلمہ الی کو ہم محمول کرتے ہیں - مع - کے معنی پر یعنی الی رکبتہ یعنی
مع رکبتہ ہے یعنی مع دونوں گھٹنوں کے - تاکہ عمل ہو جاوے کلمہ حتی پر جو دوسری روایت میں ہے اور عمل ہو جاوے اس حدیث پر
کہ الرکبۃ من العورۃ - گھٹنا داخل عورت ہے - ف - واضح ہو کہ یہ تمام بحث اسپر موقوف ہے کہ حدیث مذکورہ اول و دوم لائق
حجت ہوں ولیکن حدیث اول کو حاکم نے روایت کر کے سکوت کیا اور اسمیں اسحق بن واصل و اصرم بن حوشب کذاب و متروک
و متہم بالوضع میں لہذا ذہبی رح نے کہا کہ میں اس حدیث کو موضوع خیال کرتا ہوں ولیکن ابو ایوب رض سے مرفوع روایت ہے کہ
جو گھٹنوں سے اوپر ہے وہ عورت ہے اور جو ناف سے نیچے ہے وہ عورت ہے - رواہ الدارقطنی - اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوع
روایت ہے جسمیں یہ ہے کہ جو تم میں سے اپنی باندی کو اپنے غلام یا نوکر کے ساتھ بیاہ دے تو پھر اسکے گھٹنے سے اوپر اور ناف
سے نیچے نہ دیکھے کیونکہ ما تحت ناف کے گھٹنے تک عورت ہے - رواہ الدارقطنی - اور اسکی اسناد اچھی ہے اور اسکو ابو داؤد و احمد نے
مختصر روایت کیا لیکن اس سے گھٹنے کا عورت ہونا لازم نہیں آتا اور حق یہ ہے کہ عورت ہونا بھی لازم نہیں آتا کیونکہ بنظر تحقیق یہ
کلام کنایہ ہے کہ اس باندی سے پھر جماع و تفخید نہ کرے اور عرب کا دستور تھا کہ ران کی مساس و مباشرت سے متمتع ہوتے پس گھٹنے
سے اوپر کی تفخید سے منع کیا - ابن الہمام رح نے کہا کہ علی رض سے مرفوع روایت ہے کہ الرکبۃ من العورۃ - گھٹنا بھی جسم عورت سے ہے
لیکن راوی عقبہ بن علقمہ ضعیف ہے - اور دوسری روایت حتی تجاوز رکبتیہ - پہچانی نہیں گئی - تو اب تمام بحث ساقط ہو گئی کیونکہ

وہ حدیث اگرچہ کے لائق حجت ہونے پر موقوف ہی ہاں اُسکے واسطے طریقہ یہ ہی کہ ہرگنہ وہ مجزی ہی کہ عورت ساق
یا دہان ران ہی تو حلال وحرام کا اجتماع ہوا اور کوئی چیز ممیز نہیں تو یہ مقام احتیاط ٹھہرا اور الی الرکبتین مین شک ہی کبھی تو انتہار
داخل ہوتی ہی اور کبھی نہیں پس مقام احتیاط مین ہم نے اُسکو داخل قرار دیا۔ مت۔ اور مین کہتا ہون کہ رکبتین سے اوپر جامع صغیر
میں فرمایا کیونکہ زیر ناف سے رکبہ تک عورت ہی اور ہم نے بیان کیا کہ اوپر سے ممانعت تو تفخیذ سے ممانعت ہی اور اس سے لازم نہین
دکھنا عورت ہو پس ہمنے احتیاطاً اُسکو عورت قرار دیا مع تائید حدیث علی رضہ اگرچہ ضعیف ہو۔ اور رہی ران تو حضرت علی رضہ
سے مرفوع روایت ہی کہ اے علی اپنی ران ڈھنکی رکھو اور مت دیکھو کسی زندہ کی ران کو اور نہ مردہ کی ران کو۔ رواہ ابوداؤد۔ اور
ابن عباس رضہ سے مرفوع روایت ہی کہ ران عورت ہی۔ رواہ الترمذی۔ ولیکن پوشیدہ نہین کہ اسکے معارض بھی قوی ہین چنانچہ
صحیح مسلم مین حضرت عائشہ رضہ سے مرفوع قصہ مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رانین کھولے ہوے تھے پس ابوبکر رضہ نے اجازت
چاہی تو اسی حالت پر اجازت دی آخر تک۔ اور صحیح بخاری مین حضرت انس رضہ سے مرفوع روایت مین ہی کہ پھر ازار کو ران سے
طول دیا حتی کہ مین گویا آپ کی ران کی سپیدی دیکھتا ہون۔ اور اسی طرح گھٹنے کھولنے کا ثبوت حدیث ابوموسی وابوالدرداء رضہ
مین ہی۔ اور طحاوی رح نے اُسکے معارضہ مین حضرت عائشہ وغیرہا سے اس حدیث کی روایت کین اور انمین ران کھولنے کا ذکر نہین
ہی۔ اور حق یہ کہ ان روایات مین ذکر نہونے سے نہونا لازم نہین آتا اور ایک مین زیادت ہونا بدون زائد سے معارض نہین ہی۔
ہان یہ ہو سکتا ہی کہ روایت حضرت علی وابن عباس جو اوپر مذکور ہوئین اُنسے معارضہ ہی پھر اگر کہا جاوے کہ معارضہ اصلح دفع ہی کہ
دکھنا ادب یا سنت ہی اور کھولنا جائز ہی تو جواب یہ ہی کہ ثابت تو روایت علی وابن عباس مین ران کا عورت ہونا اور دیکھنے سے
ممانعت ہی پس عورت کے ستر کا حکم تو انسے لازم ہی اور اس حدیث قولی کی تعمیل متعین کیونکہ اُنکے معارض تو روایات فعلی ہین اور
ورانمین احتمال ضرورت وغیرہ کا ہی علاوہ برین احادیث قولی کو ہمنے نماز پر محمول کیا اور عامۂ علماء کے نزدیک نماز مین ستر عورت
واجب ہی اور روایات معارض فعلی تو خارج نماز ہین۔ فافہم۔ بحمداللہ کہ مین نے اس مقام کو موجہ کر دیا جو شارحین نے ضعیف چھوڑ دیا
تھا۔ م۔ وبدن الحرۃ کلہا عورۃ الا وجہہا وکفیہا۔ اور آزادہ عورت کا کل بدن عورت ہی سوائے اُسکے چہرہ و دونون ہتھیلیون
کے۔ لقولہ علیہ السلام المرأۃ عورۃ مستورۃ۔ بدلیل اس حدیث کے زن عورت مستورہ ہی۔ واستثناء العضوین للابتلاء
بابدائہما۔ اور دونون عضو کا استثناء بوجہ ان دونون کے ظاہر کرنے کے ابتلاء کے ہی۔ ف۔ یعنی بضرورت دونون عضو ظاہر
کرنے مین مبتلا ہونا پڑتا ہی کیونکہ باہمی کام کاج لین دین سے چارہ نہین ہی۔ پھر اس حدیث کو ترمذی نے ابن مسعود رضہ سے مرفوع
روایت کیا کہ المرأۃ عورۃ فاذا خرجت استشرفہا الشیطان۔ ترمذی رح نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح غریب ہی اور رواہ ابن خزیمہ وابن
حبان وا ۔ ۔ ۔ اور مصنف رح کی روایت مین مستورہ کا لفظ کسی روایت مین زیلعی رح نے نہین پایا۔ اور حدیث ام المومنین عائشہ رضہ
مین ہی کہ حضرت صلعم نے اسماء رضہ کو کہا کہ اے اسماء جب عورت بلوغ کو پہونچے تو لائق نہین کہ اُس سے کچھ دکھا جاوے سوائے اسکے
اور اسکے۔ اشارہ کیا اپنے چہرہ و دونون ہتھیلیون کی طرف۔ رواہ ابوداؤد وہو منقطع حجۃ عندنا۔ اور قتادہ رح کی حدیث مرفوع مین ہی کہ
دونون ہتھیلیون کے دونون ہاتھ پہونچے تک ہین۔ رواہ ابوداؤد فی المراسیل۔ وعلی ہذا مصنف رح کے قول کو کہ استثناء العضوین
الخ۔ ہم اسی پر محمول کرتے ہین کہ بعض حدیث مین دونون عضو کا استثناء اسی حکمت سے ہی کہ ان دونون کے کھولنے کی ضرورت
اور انکے پردہ مین حرج ومشقت ہی علاوہ برین حرج بالنصوص دفع ہی۔ قال رضی اللہ عنہ وہذا تنصیص علی ان القدم عورۃ۔
امام مصنف رح نے کہا کہ متن کا یہ قول اس بات پر تنصیص ہی کہ عورت کا قدم بھی عورت ہی۔ ف۔ کیونکہ تمام بدن سے صرف چہرہ
و ہتھیلیون کا استثناء ہی۔ ویروی انہا لیست بعورۃ وہو الاصح۔ اور روایت کیا جاتا ہی یعنی حسن رح نے ابوحنیفہ رح سے
روایت کیا ہی کہ دونون قدم عورت نہین ہین اور یہی اصح ہی۔ ف۔ اور اقطع نے بدلیل ظاہر حدیث کے قول اول کی تصحیح کی

اور یہی قول مرغینانی صاحب ہدایہ کا ظاہر ہے۔ مع۔ اور حق یہ کہ جب نص عام ہو جبکہ دوسری نص سے چہرہ و ہتھیلیوں سے مخصوص ہیں تو جو باقی
عام کے تو جب قدم میں بھی احتیاج زیادہ متحقق تو بدرجۂ اولیٰ وہ بھی مستثنیٰ ہیں پس یہی اصح ہے اور اسی پر تنویر میں اعتماد کیا اور یہی ملتقیٰ
میں مذکور ہے اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر قول متن کا اسپر بھی تنصیص ہے کہ ہتھیلی کی پشت بھی عورت ہے اور حق یہ ہے کہ کف سے متبادر
صرف ہتھیلی ہے نہ اُسکی پشت اور مختلفات قاضیخان میں ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ہتھیلی کی پشت عورت ہے ولیکن ہتھیلی کا ظاہر و باطن عورت
نہیں ہے۔ مع۔ پس قاضیخان نے خلاف ظاہر الروایۃ کے یہ اختیار کیا کہ وہ عورت نہیں اور یہی اصح ہے بدلیل حدیث
قتادہ رضہ مرفوع کے جو اوپر گذری جسمیں دونوں ہاتھ پہونچوں تک مستثنیٰ ہیں اور بدلیل حرج و مشقت کے کہ خالی ہتھیلی ظاہر کرنا
اور اُسکی پشت کو چھپانا خصوص معاملات میں دین و لین دکھلانے وغیرہ امور میں حرج و مشقت سے خالی نہیں ہے اور عجب
یہ کہ کلائی میں اختلاف ہے چنانچہ ابن الہمام رح نے لکھا کہ مبسوط میں ہے کہ کلائی میں دو روایتیں ہیں اور اصح یہ کہ وہ عورت ہے
اور اختیار شرح مختار میں ہے کہ اگر عورت آزادہ کی کلائی کھل گئی تو نماز جائز ہے کیونکہ وہ بھی زینت ظاہرہ کا محل ہے اور عادۃً کنگن
ہے اور عورت کو کام کاج کے واسطے اُسکے کھولنے کی ضرورت ہے مگر اُسکا ڈھانکنا افضل ہے اور بعضوں نے تصحیح کی کہ وہ
نماز میں عورت ہے اور خارج نماز میں نہیں ہے۔ پھر ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ واضح رہے کہ جو عضو عورت نہو تو یہ لازم نہیں
کہ اُسکا عمداً دیکھنا بھی حلال ہو کیونکہ دیکھنے کی حلت کا مدار تو دو باتوں پر ہے کہ شہوت کا خوف نہو اور وہ عضو بھی عورت
نہو اسی جہت سے عورت کے چہرہ پر نظر کرنا حرام ہے یعنی بخوف شہوت کیونکہ وہ محل ہے اور یوں ہی بغیر ڈاڑھی مونچھ کے
طفل کا چہرہ دیکھنا جبکہ خوف شہوت ہو حرام ہے اگرچہ یہ کوئی عضو عورت نہیں ہے یعنی نہ عورت کا چہرہ اور نہ امرد کا چہرہ البتہ ہم
در صورت خوف شہوت کے دیکھنا حرام ہے پھر عورت کے بال سر سے ملاحق تو باتفاق عورت ہیں اور جو نیچے لٹکے ہیں
اُنمیں دو روایتیں اور اصح یہ کہ لٹکے بھی عورت ہیں۔ کما فی المحیط۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح و اسی پر فتویٰ ہے۔ المعراج
نوازل میں مصرح کہ عورت کی آواز بھی عورت ہے۔ الفتح۔ لہذا کہا کہ عورت کو عورت سے قرآن پڑھنا بہتر ہے اسی واسطے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ التسبیح للرجال والتصفیق للنساء۔ یعنی نماز میں امام مثلاً بھول کر التحیات میں بیٹھ جاوے
تو مرد لوگ تو سبحان اللہ کہیں کہ وہ ہوشیار ہو جاوے اور عورت آواز نہ نکالے بلکہ ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ
کی پشت پر مارے۔ سا لمکہ بہتر نہیں کہ مرد اجنبی اُسکی آواز سنے۔ انتہی مترجما۔ ف۔ یہ کلام مفید ہے کہ مرد سے اُسکا پڑھنا
بھی روا ہے بوجہ ضرورت کے۔ م۔ وعلیٰ ہذا اگر کہا جاوے کہ جب عورت نے بلند آواز سے نماز پڑھی تو نماز فاسد ہوگی تو یہ
کہنا موجہ ہے۔ الفتح۔ کیونکہ اُسکو آواز سے پڑھنے کی حاجت نہیں ہے پس نماز میں کراہت کا ارتکاب ہوگا۔ اور میں کہتا ہوں
کہ اشد کراہت جو بدرجۂ فاحش پہونچنے والی ہے وہ عورت کی اذان ہے۔ ولہذا میں نے مسئلہ اذان عورت میں تنبیہ کردی
کہ اُسکا کالعدم قرار دینا واجب ہے۔ اور در مختار میں بہ تبعیت بحر الرائق وغیرہ عورت کی آواز کو عورت نہیں لیا اور طحطاوی
نے لکھا کہ اُسکا آواز بلند کرنا جو حرام ہے تو بخوف فتنہ حرام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ کلام علی الاصل ہے کہ عہد رسالت پناہ
صلی اللہ علیہ وسلم و مابعد میں مانند بے پردگی و عورتوں کے مسجد میں حاضر ہونے وغیرہ کے جواز آواز بھی تھا پھر جب
عورتوں کی طرف سے خوف فتنہ موجب ممانعت حاضری جماعت ہوا تو وہی علت اُنکی آواز میں سبب ممانعت ہے پس
فتویٰ اسی پر دیا جائیگا کہ جو نوازل میں مذکور ہے اور مسائل کی تفریع اسی پر ہوگی مانند اذان و قرأت نماز جہر و قرآن ایسی
آواز سے کہ اجنبی سنیں اور مطلقاً آواز بلند کرنا وغیرہ ذلک فافہم۔ اگر خنثیٰ ہو جسکے عورت و مرد دونوں کی علامت ہے اگر وہ
بالغہ ہو کر عورت ٹھہرے تو اُسکا حکم بھی مثل عورت کے ہے کما صرح بہ فی غایۃ البیان ساقہا المکشوف او نصفہا
تعبید الصلوٰۃ۔ پھر اگر آزادہ عورت نے نماز پڑھی ایسی حالت سے کہ اُسکی چوتھائی پنڈلی کھلی ہے یا تہائی کھلی ہے تو وہ نماز کا

اعادہ کرے۔ ف۔ کہا گیا کہ امام محمدؒ کی کتاب میں تہائی کا لفظ سہو ہے کاتب کے قلم سے نکلا ہے لہٰذا فخر الاسلام وغیرہ مشائخ
نے نہیں نقل کیا ہے یا امام محمدؒ کے شاگردوں میں سے راوی کو شبہہ ہوا کہ چوتھائی فرمایا کہ تہائی ہے۔ اور یہی جواب اقویٰ
ہے اور سوائے اسکے دوسرے جوابات بھی ہیں جنکا ذکر کرنا بیکار ہے۔ بالجملہ چوتھائی پنڈلی کھلے نماز پڑھے تو اعادہ واجب ہے
عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ امام اعظم و امام محمدؒ کے نزدیک۔ وان کان اقل من الربع لاتعید۔ اور اگر چوتھائی سے
کم کھلی ہو تو اُنکے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف لاتعید ان کان اقل من النصف لان
الشئ انما یوصف بالکثرۃ اذا کان ما یقابلہ اقل منہ اذ ہما من اسماء المقابلۃ۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ نماز
کا اعادہ اُسپر واجب نہیں اگر نصف سے کم کھلی ہو اسواسطے کہ کسی چیز کو کثرت کا وصف جب ہی ہوتا ہے جبکہ اُسکے مقابل اُس سے
کمتر ہو اسواسطے کہ وہ دونوں اسماء مقابلہ میں سے ہیں۔ ف۔ یعنی قلت وکثرت باہم متقابل ہیں تو جب ایک کے مقابلہ میں
اُس سے زیادہ ہو تو زائد کو اُسکے مقابلہ کی نظر سے کثیر کہینگے حتی کہ اگر کوئی اُس سے زائد ہو تو یہ کثیر بمقابلہ اسکے قلیل ہوگا جیسے ۶
بمقابلہ ۷ کے قلیل ہے جیسے ۶ بمقابلہ چار کے کثیر ہے لیکن بمقابلہ ۸ کے قلیل ہے تو معلوم ہوا کہ قلیل وکثیر باہمی مقابلہ کے نام ہیں
تو پنڈلی میں جب نصف سے کم ہو تو وہ اقل ہے اور اسکو کثرت کا وصف نہیں ہوسکتا کیونکہ اسکا مقابل اُس سے کم نہیں ہے
وفی النصف عنہ روایتان فاعتبر الخروج عن حد القلۃ او عدم الدخول فی ضدہ۔ اور نصف کی صورت میں ابو یوسفؒ
سے دو روایتیں ہیں پس اعتبار کیا حد قلت سے یا نہ داخل ہونے کا اپنی ضد میں۔ ف۔ یعنی ایک روایت یہ کہ جب نصف ہو
تو اعادہ واجب ہے اس دلیل سے کہ وہ حد قلت سے نکل گئی کیونکہ جسقدر نہیں کھلی وہ بھی نصف ہے تو جسقدر کھلے وہ اُس سے کم
نہیں ہے پس جب وہ کمی کے نام میں نہ رہی تو اسقدر کھلنے سے اعادہ واجب ہے۔ اور دوسری روایت یہ کہ نصف کھلنے تو بھی
اعادہ واجب نہیں اس دلیل سے کہ وہ ضد کے تحت میں داخل نہوئی یعنی ہنوز وہ ڈھکے ہوئے کے برابر ہے۔ اکثر تو نصف
ہونے سے وہ کثرت کے تحت میں نہیں آئی پس جب ہنوز کثرت نہوئی تو اعادہ واجب نہیں ہے ع۔ خلاصہ یہ کہ جس عضو کا
ڈھکنا واجب ہے جب وہ سب یا اسقدر کھل جاوے کہ بمنزلہ کل کے ہے تو نماز کا اعادہ لازم ہوگا اور اکثر بمنزلہ کل کے ہے یہ تو امام
ابو یوسفؒ کی رائے ہے۔ ولہما ان الربع یحکی حکایۃ الکمال کما فی مسح الراس والحلق فی الاحرام۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ
کی دلیل یہ ہے کہ چوتھائی بھی پوری کی حکایت کرتا ہے جیسے سر کے مسح میں اور احرام کی حالت کا چوتھائی سر منڈانے میں۔ ف۔
پس مسح سر میں چوتھائی نظیر کامل ہے ولیکن اسمیں اعتراض یہ کہ واجب پورے سر کا مسح نہیں تھا کہ چوتھائی بجائے کل کے
ہو جاتا تو یہ مثال مقبول نہیں ہے۔ م۔ مترجم کی طرف سے جواب یہ ہے کہ امام مصنف رحؒ نے صرف یہ کہا کہ چہارم حکایت
میں کامل آتا ہے جیسے مسح سر میں چہارم فرض ہے باوجودیکہ اللہ تعالیٰ نے نص میں یوں ذکر فرمایا کہ وامسحوا برؤسکم۔ تو اُس کو
کامل بدون ربع کے ذکر کیا۔ فافہم۔ اور دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر محرم نے احرام میں سب سر منڈایا تو قربانی واجب اور اگر چہارم منڈایا
تو بھی مثل اسکے قربانی واجب ہے اور محاورات میں بھی ایسا جاری ہے چنانچہ فرمایا۔ ومن رای وجہ غیرہ یخبر عن رؤیتہ
وان لم یر الا احد جوانبہ الاربعۃ۔ اور جس نے دوسرے کے رخ کی طرف دیکھا تو وہ خبر دیتا ہے کہ میں نے اُسکو دیکھا اگرچہ اُس نے
سوائے ایک جہت کے چاروں طرف میں سے اور نہیں دیکھا ہے۔ ف۔ تو چہارم بجائے کل کی حکایت کی ہے۔ م۔ یہ مسئلہ تو
پنڈلی کے بارہ میں تھا۔ والشعر والبطن والفخذ کذلک۔ اور بال و پیٹ و ران کا بھی ایسا ہی حکم ہے یعنی علی ہذا
الاختلاف۔ یعنی اسی اختلاف کی بنیاد پر ہے۔ ف۔ کہ چہارم بمنزلہ کل ہے عندہما۔ اور نصف یا زائد بمنزلہ کل کے ہے۔ عند
ابی یوسف۔ پس اگر ان اعضاء میں سے چہارم کھلا تو اعادہ واجب عندہما۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں مگر جبکہ نصف یا زائد ہو جیسا کہ
اختلاف گذرا۔ لان کل واحد عضو علٰحدہ۔ کیونکہ انمیں سے ہر ایک علٰحدہ عضو ہے۔ ف۔ تو مثل ساق کے ہر ایک میں

خلاف جاری ہوا۔ پھر بالون مین دو قسم ہین ایک تو سر سے لاحق کہ وہ بالاتفاق ستر ہین اور دوم سر سے لٹکے ہوئے ہو والمراد بہ النازل من الراس ہو الصحیح۔ اور مراد بالون سے وہ ہین جو سر سے نیچے لٹکے ہوئے ہین انہین پر اختلاف مقدار ہے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ نہ آنکہ سر کے بال جیسا کہ مختار صدر الشہید وغیرہ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ لٹکے مراد ہونا چاہیے کہ غسل مین انکا دھونا لازم نہین جواب بلکہ وہی مراد ہین۔ وانما وضع غسلہ فی الجنابۃ لمکان الحرج۔ اور غسل جنابت مین انکا دھونا صرف حرج کی جہت سے ساقط کیا گیا ہے۔ ف۔ نہ اس وجہ سے کہ وے سر کے بال نہین ہین۔ والعورۃ الغلیظۃ علی ہذا الاختلاف۔ اور عورت غلیظہ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ یعنی مقام پیشاب ومقام پاخانہ۔ حتی کہ طرفین کے نزدیک چہارم کھلنا موجب اعادہ ہے خلافاً لابی یوسف رح۔ والذکر یعتبر بانفرادہ وکذا الانثیان۔ اور مردین فرمہ کو تنہا عضو قیاس کیا جائیگا اور دونون خصیون کو عضو علیحدہ اعتبار کیا جائیگا۔ وہذا ہو الصحیح دون الضم۔ اور یہی صحیح ہے نہ آنکہ دونون کو ملا کر ایک عضو اعتبار کیا جاوے۔ ف۔ اس تمام بیان سے ظاہر ہوا کہ عورت کی ساق جو کہ خفیفہ شرمگاہ ہے اور فرج جو غلیظہ شرمگاہ ہے دونون مین چوتھائی کھلنے کا اعتبار ہے۔ م۔ قلیل کھلنا عفو ہے اور وہ چارم سے کم ہے یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اور چارم معتبر خواہ عورت غلیظہ ہو یا خفیفہ ہو۔ یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ یعنی چارم عضو نہین ہے۔ م۔ ایک عضو مین چارم سے کم عفو ہے اور اگر دو عضو یا زیادہ مین قلیل ہو اور وہ جمع کرکے انمین سے چھوٹے عضو کا چوتھائی پہونچا تو مانع جواز ہے۔ شرح المجمع لابن الملک۔ مراد یہ کہ پنڈلی ایک عضو ہے اسمین چوتھائی سے کم عضو ہے اور اگر اسکے ساتھ عورت کے پیٹ سے کسی قدر خفیف اور کچھ گردن سے بھی ہو تو جمع کرنے سے اگر گردن کا چوتھائی ہو جاوے تو مانع نماز ہے۔ م۔ اگر نماز مین عورت کی چوتھائی پنڈلی یا زیادہ کھل گئی اسنے فوراً بند کر لی تو بالاجماع نماز جائز اور اگر کھلی ہوئی کوئی رکن نماز ادا کر لیا تو بالاجماع فاسد ہے اور اگر رکن ادا نہ کیا مگر اتنی دیر کی کہ اسمین رکن ادا ہو جاتا تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے امام محمد کے نزدیک نہین۔ امام سے روایت نہین اور صاحبین مین اختلاف ہے۔ کما فی شرح ابو المکارم۔ رکن ادا ہونیکی مقدار تین بار سبحان اللہ کہنے کی مدت تک ہے۔ ط۔ اگر ابتدا سے چارم کھلا ہو تو نماز کا انعقاد نہو گا اور اگر عمداً درمیان نماز مین کھولے تو فوراً فاسد ہو گی۔ ط۔ ہر ایک چوتڑ عضو علیحدہ اور مقعد علیحدہ ہے یہی صحیح ہے۔ شرح المجمع لابن الملک۔ التبیین۔ گھٹنے سے ران آخر تک ایک عضو ہے حتی کہ رانین ڈھکے و گھٹنے کھلے نماز پڑھی تو علی الاصح جائز ہے۔ التجنیس۔ اور یون عورت کا ٹخنہ مع پنڈلی ایک عضو ہے۔ شرح المجمع لابن الملک۔ ناف و عانہ کے درمیان عضو علیحدہ ہے۔ الخلاصہ۔ پیٹھ و پیٹ سینہ ہر ایک عضو علیحدہ ہے۔ التاتارخانیہ عن العتابیہ اور پہلو تابع پیٹ کا ہے۔ القنیہ۔ لڑکی کی چھاتیان ابھار پر ہون تو تابع سینہ ہین اور اگر ابھری ہون تو ہر ایک عضو علیحدہ ہے۔ الخلاصہ۔ ہر کان عضو علیحدہ ہے۔ الزاہدی۔ بہت چھوٹی لڑکی بدن مین بلا عورت ہے پھر بڑھے تو جب تک قابل شہوت نہین ہے اسکے بول و براز کی راہ چھپائی جاوے پھر دس برس پر صرف بول و براز کی راہ چھپانا واجب ہے پھر سب بدن عورت ہے۔ السراج۔ بہت چھوٹی چار برس تک ہے۔ الحلبی ط۔ قریب بلوغ لڑکی نے اگر ننگے یا بے وضو نماز پڑھی تو اعادہ کا حکم دیا جاوے اور اگر بغیر اوڑھنی پڑھی تو استحساناً نماز پوری ہے۔ مبسوط السرخسی۔ احوط یہ کہ قابل جماع لڑکی کا تمام بدن عورت ہو۔ م۔ بالغ لڑکا عورتون مین نہ جاوے جبکہ احتلام ہو ورنہ پندرہ برس تک۔ ط۔ مرد کا ستر اور آزاد عورت کا ستر بیان ہو چکا پھر فرمایا۔ وما کان عورۃ من الرجل فہو عورۃ من الامۃ وبطنہا وظہرہا عورۃ۔ اور جو جسم کہ مرد کے بدن سے شرمگاہ ہے وہ باندی مین سے اور باندی کا پیٹ و پیٹھ بھی ہے۔ ف۔ اور پہلو تابع پیٹ کے ہے۔ م ن د۔ وما سوی ذلک من بدنہا لیس بعورۃ۔ اور اسکے سوائے باقی سب بدن باندی کا عورت نہین ہے۔ لقول عمر رض الق عنک الخمار یا دفار اتتشبہین بالحرائر۔ بدلیل قول حضرت عمر رض کے ایک باندی سے کہ دور کر دے اپنے اوپر سے اوڑھنی کو اے گندی کیا تو آزاد عورتون کے ساتھ مشابہت بنائی ہے۔ ف۔ یہ الفاظ ملے نہین گئے مگر اسکے معنی مصنف عبد الرزاق مین انس رض سے آئے ہین کہ اہل انس رض کی ایک باندی کو حضرت عمر رض نے ملاحظہ مقنعہ

اوڑھے تھی اور کہا کہ سر کھول دے اور آزادہ عورتون سے مشابہت مت کر۔ بیہقی نے صفیہ بنت ابی عبید سے روایت کی کہ ایک
عورت خمار وجلباب اوڑھے نکلی تو عمر رضہ نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہر کہا گیا کہ فلان کی باندی ہر حضرت عمر رضہ کی اولاد مین سے
ایک کا نام بتایا گیا تو آپ نے حضرت حفصہ رضہ کے پاس بھیجا کہ کیا باعث ہوا کہ تم نے اس عورت کو خمار وجلباب پہنا کر آزادہ عورتون
سے مشابہ بنایا حتی کہ مین نے اسکو آزادہ عورت اس حال سے خیال کر کے سزا دینے کا قصد کیا تھا تم اپنی باندیون کو آزادہ عورتون
سے مشابہت بناؤ۔ بیہقی نے کہا کہ حضرت عمر رضہ سے اس بارہ مین آثار صحیحہ وارد ہین۔ منع۔ ظاہر ہوا کہ باندیون کو مقنعہ سے اسواسطے
منع کرنے کہ انکو کار خدمت کے لیے پھرنا روا ہر برخلاف آزادہ کے کہ وہ سزا پاوے اگر اسطرح بے پردہ ہو پس امتیاز باقی رکھا جاوے
پس اس دلیل سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضہ کا اجماع تھا کہ باندیون کا ستر سواے گردن سے لیکر گھٹنے تک کے اور نہین ہر۔ ولانہا
تخرج لحاجۃ مولاہا فی ثیاب مہنتہا عادۃً فاعتبر حالہا بذوات المحارم فی حق جمیع الرجال دفعا للحرج۔ اور اس دلیل سے
کہ باندی تو اپنے آقا کی ضرورتون کے لیے اپنے خدمتی کپڑون مین نکلیگی یہی عادت ہر پس باندی کا قیاس تمام مردون کے حق
مین ذوات محرم عورتون پر ہوا تاکہ حرج دفع ہو۔ ف۔ پس باندیان ہر ایک مرد کے حق مین پردہ کے حکم مین گویا اسکی مان بہن وغیرہ
ذات محرم عورت ہر۔ پھر اس حکم مین کل قسم کی باندیان داخل ہین خواہ رقیقہ ہو خواہ ام الولد جسکے آقا سے کوئی بچہ ہوا کہ وہ
آقا کے مرتے ہی آزاد ہوتی ہر۔ خواہ مدبرہ ہو جسکو آقا نے کہدیا کہ میرے بعد تو آزاد ہر خواہ مکاتبہ ہو جس سے کہا کہ تو مزدوری کر کے
اتنا مال دیدے تو تو آزاد ہر۔ کما فی التبیین۔ اور جو باندی آزاد ہو گی مگر اسپر لازم ہر کہ مزدوری کر کے مال ادا کرے وہ امام رح کے
نزدیک بمنزلہ مکاتبہ ہر۔ الظہیریہ۔ اور جب یہ باندیان آزاد ہو جاوین تو انپر وہ حکم لازم ہر جو آزاد عورت کا ہر۔ م۔ جسکی مرد وعورت
دونون کی علامت اور حالت برابر ہو کہ پہچان نہو کہ یہ عورت ہر یا مرد ہر تو اگر وہ باندی ہو تو باندی کا حکم اور آزادہ ہو تو آزادہ
کا حکم ہر لیکن بعض کے نزدیک اگر اسنے باندی کی قدر ستر کر کے نماز پڑھ لی تو اعادہ نہین ہر۔ السراج۔ اور ظاہر یہ اختلاف اعادہ
افضل ہونے مین ہر۔ النہر۔ پھر واضح ہو کہ ستر عورت کرنا بحالت قدرت واختیار کے فرض ہر۔ کما مر۔ پھر اگر کسی نے مثلاً مردار کی
کھال بغیر دباغت کے پائی وماننداسکے جو اصلیت سے ایسی نجس ہر تو نماز سے خارج اس سے بدن چھپاوے اور نماز اسمین بالاتفاق
نہ پڑھے۔ د وغیرہ۔ اور اگر اصلی نجس نہو بلکہ نجاست لگجانے سے نجس ہوا تو اختلاف ہر۔ قال رح۔ ولو لم یجد ما یزیل بہ النجاسۃ
صلی معہا ولم یعد۔ اور اگر مصلی نے ایسی چیز نہ پائی جس سے نجاست کو زائل کرے تو اسی طرح نجس کپڑے کے ساتھ نماز پڑھے
اور پھر اعادہ بھی نہ کرے۔ ف۔ یہ جبکہ اسکے پاس کوئی دوسرا کپڑا نہو۔ وہذا علی وجہین۔ اور اسمین دو صورتین ہین ایک یہ کہ
ان کان ربع الثوب او اکثر منہ طاہرا یصلی فیہ ولو صلی عریانا لا یجزیہ۔ اگر چوتھائی کپڑا یا اس سے زیادہ حصہ پاک ہو تو
وجوباً اسی کپڑے مین نماز پڑھے اور اگر ننگے پڑھے تو روا نہو گی۔ ف۔ اسپر اتفاق ہر۔ لان ربع الشی یقوم مقام کلہ کیونکہ
چیز کی چوتھائی بجاے کل کے قائم ہوتی ہر۔ ف۔ تو گویا کل پاک ہر اور پاک کو چھوڑ کر ننگے پڑھنا روا نہین ہر۔ دوسری صورت
یہ کہ۔ ان کان الطاہر اقل من الربع۔ اگر کپڑے مین پاک چوتھائی سے کم ہو۔ ف۔ تو وجوب مین اختلاف ہر۔ فکذلک
عند محمد رح۔ تو امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہر۔ ف۔ کہ وجوباً اسی مین پڑھے بلا اعادہ اور ننگے نہین روا ہر۔ اور یہی امام مالک
کا قول ہر ع۔ وہو احد قولی الشافعی۔ اور یہی شافعی رح کے دو قول مین سے ایک قول ہر۔ ف۔ اور اسرار مین لکھا کہ یہی
قول احسن ہر ولیکن ابن الہمام رح نے اسکی دلیل مین مناقشہ کیا۔ م۔ دوسرا قول شافعی رح کا یہ کہ ننگے پڑھے اور یہی انکا ظاہر مذہب
ہر ع۔ وجہ قول محمد رح یہ کہ۔ لان فی الصلوۃ فیہ ترک فرض واحد وفی الصلوۃ عریانا ترک الفروض۔ نجس کپڑے مین
نماز سے ایک ہی فرض یعنی طہارت کا ترک لازم آتا ہر اور ننگے نماز پڑھنے مین کئی فرضون کا ترک ہر۔ ف۔ کیونکہ ننگا بیٹھے اشارہ
سے پڑھتا ہر تو قیام ورکوع وسجود سب ترک ہوئے۔ م۔ ابن الہمام نے اسرار سے یہ دلیل نقل کی کہ پاک کرنے کا حکم بوجہ پانی

نہونے کے ساقط ہو تو یہ کپڑا بمنزلہ پاک کے ہوا اور یہ وجہ بھی کہ چوتھائی پاک ہو تو اسی مین روا ہو پس تین چوتھائی نجاست
مانع نہوئی تو پورا نجس ہونا بھی مانع نہین ہو کیونکہ حالت اختیار مین دونون برابر ہوتے ہین اور جواب دیا کہ نجاست کی وجہ
سے پردہ کرنے کا خطاب ساقط ہوا تو ننگا ہونا بمنزلہ پہننے کے ہوا اور جب چوتھائی پاک ہوا تو بقدر اسکے خطاب متوجہ نہوا
اور بقدر نجس کے ساقط ہوا تو پہننے تو جہ خطاب کو ترجیح دیکر پہننا واجب رکھا کہ اس مین احتیاط ہو۔ ابن الہمام رح نے
کہا کہ پاک سے بدن ڈھکنے کا حکم ساقط ہوا تو نجس سے بدن ڈھکنے کا حکم دوسرا چاہیے اور وہ موجود نہین تو نفی اصلی باقی رہی
ملخصا من الفتح۔ اور حق واللہ اعلم یہ کہ خطاب تو ڈھکنے کا ہو اور طہارت کرنا اسکی شرط ہو جبکہ قدرت ہو اور جب قدرت نہین
تو یہ شرط ساقط ہوئی پس ڈھکنا باقی رہا کیا تم نہین دیکھتے کہ بدون نماز کے ڈھکنا واجب ہو اگرچہ کپڑا نجس ہو بلکہ اصلی نجس ہو
لہذا اسرار مین اسی کی تحسین کی ہو۔ م۔ وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف تخیر بین ان یصلی عریانا وبین ان یصلی فیہ
وھو الافضل۔ اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک اسکو اختیار دیا گیا ہو کہ چاہے ننگے پڑھے اور چاہے اس نجس
کپڑے مین پڑھے اور یہی افضل ہو۔ لان کل واحد منہما مانع جواز الصلوۃ حالۃ الاختیار ویستویان فی حق المقدار
فیستویان فی حکم الصلوۃ۔ کیونکہ جسم عورت کھلنا ونجاست ہونا دونون مین سے ہر ایک جواز نماز سے مانع ہو درحالیکہ
اختیار رہے یعنی ڈھکنا ممکن ودھونا میسر ہو اور حق مقدار مین دونون برابر ہین یعنی ہر ایک مین سے صرف قلیل عفو ہو نہ زیادہ
تو نماز کے حکم مین بھی دونون برابر ہین۔ ف۔ رہا یہ کہ برابر کیونکر ہون جبکہ ننگے پڑھنے مین فروض کا ترک لازم آتا ہو
تو جواب یہ کہ ترک نہین لازم ہو۔ وترک الشئ الی خلف لایکون ترکا۔ اور کسی چیز کا ترک اس طرح کہ اسکا خلیفہ موجود
رہے ترک نہین۔ ف۔ یعنی بالکلیہ ترک نہین ہوگا۔ اچھا سر ڈھکنا کیون افضل ہو۔ والافضلیۃ لعدم اختصاص
الستر بالصلوۃ واختصاص الطہارۃ بہا۔ تو افضلیت اس وجہ سے کہ ڈھکنے کا حکم کچھ مخصوص نماز ہی کے ساتھ نہین ہو
اور طہارت کا حکم مخصوص بہ نماز ہو۔ ف۔ لہذا ہم نے کہا کہ نجس سے ڈھکنا افضل ہو۔ م۔ پھر مذہب ہمارے نزدیک
یہ ہو کہ نجاست کا دور کرنا کپڑے وبدن وجاے نماز سے ایک شرط ہو نماز صحیح ہونے کی جبکہ اسپر قدرت ہو اور کچھ فرق نہین
کہ دانستگی ہو یا نادانی ہو یا نسیان ہو خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو یا نماز جنازہ ہو یا سجدۂ تلاوت وسجدۂ شکر ہو بہرحال شرط ہی
اور یہی قول شافعی واحمد وجمہور فقہاء سلف وخلف کا ہو ع۔ اور ستر عورت واجب ہو جبکہ ایسی چیز پاوے جس سے ڈھک
جاوے خواہ کوئی چیز ہو اور نماز مین اسکا بھی پاک ہونا شرط ہو م۔ ومن لم یجد ثوبا صلی عریانا قاعدا یومی بالرکوع
والسجود۔ اور جس نے کپڑا نہ پایا تو نماز پڑھے ننگے بیٹھے ہوے درحالیکہ اشارہ سے کرے رکوع وسجود کو۔ ہکذا فعلہ
اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے کیا ہو۔ ف۔
چنانچہ خلال رح نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ ایک قوم کی کشتی ٹوٹ گئی تو سمندر سے ننگے برآمد ہوے پس وے بیٹھے
نماز پڑھا کرتے اس حالت سے کہ سرون سے رکوع وسجود کا اشارہ کرتے تھے ع۔ سبط ابن الجوزی نے بھی اسکو خلال رح
کی روایت بیان کیا۔ ف۔ عینی رح نے لکھا کہ اسکے خلاف کوئی اثر مروی نہین ہو اور یہی ابن عمر وابن عباس وعطاء وعکرمہ
وقتادہ واوزاعی واحمد سے مروی ہو۔ اور عبد الرزاق نے مصنف مین کہا کہ اخبرنا ابراہیم بن محمد عن داؤد بن الحصین عن عکرمۃ
عن ابن عباس رض قال الذی یصلی فی السفینۃ والذی یصلی عریانا یصلی جالسا۔ یعنی ابن عباس رض نے کہا کہ جو کشتی مین نماز پڑھے
اور جو ننگے نماز پڑھے وہ بیٹھے ہوے پڑھے۔ اور ہمکو ابراہیم بن محمد رح نے ابن عباس سے خبر دی کہ ننگا اگر ایسی جگہ ہو کہ لوگ
دیکھتے ہین تو بیٹھے پڑھے اور ایسی جگہ ہو کہ جہان نہین دیکھتے تو کھڑے ہوے پڑھے ع۔ فان صلی قائما اجزاہ۔ پھر اگر ننگے
نے کھڑے ہوکر نماز پڑھی تو اسکو روا ہو۔ ف۔ یعنی مع رکوع وسجود۔ لان فی القعود ستر العورۃ الغلیظۃ وفی القیام

اداء ہذہ الارکان فیمیل الی ایہما شاء الا ان الاول افضل لان الستر وجب لحق الصلوٰۃ وحق الناس
ولانہ لاخلف لہ والایماء خلف عن الارکان - کیونکہ بیٹھے ہوئے پڑھنے مین عورت غلیظہ کی پردہ پوشی ہے اور کھڑے
ہونے مین ان ارکان قیام ورکوع وسجود کا ادا ہے تو دونون مین سے جس طرف چاہے میل کرے - مگر اول افضل ہے کیونکہ
پردہ کرنا نماز کے حق و لوگون کے حق دونون طرح واجب ہے یعنی بر خلاف طہارت کے کہ وہ فقط نماز کا حق ہے اور اسلیے کہ
پردہ کا کوئی خلیفہ نہین رہتا اور اشارہ خلیفہ ارکان باقی ہے - ف - حاصل یہ کہ بیٹھے رکوع وسجود کے ساتھ یا کھڑے اسطرح
پڑھنے سے بیٹھے ہوئے باشارہ پڑھنا افضل ہے - ت - الکافی - خواہ رات ہو یا دن ہو خواہ کوٹھری ہو یا میدان ہو فرق نہین
اور یہی صحیح ہے البحر - پھر اصل مسئلہ مین جو کہا کہ جس نے کپڑا نہ پایا - مراد یہ کہ ڈھکنے والی چیز پر قدرت نہوئی حتی کہ اگر کوئی کپڑا
مباح کیا گیا ہو تو اصح یہ کہ اُسپر اُسکا استعمال واجب ہے - الجوہرہ - اِسکے نزدیک کپڑے والا ہو تو اُس سے مستعار مانگے اور
نہ دے تو ننگے پڑھے اور اگر درمیان نماز مین پاوے تو از سر نو نماز پڑھے - تاتارخانیہ عن السراجیہ - یہ مفید ہے کہ بعد نماز کے پاوے
تو اعادہ نہین اگرچہ وقت باقی ہو - م - مانگنے مین حرج و ذلت ہو تو لازم نہین - م - اگر ملجانے کی امید ہو تو جب تک وقت جاتے
رہنے کا خوف نہو تاخیر کرے - القنیہ - جب ننگے پڑھنے والے ہون تو ہر ایک تنہا دور دور ہٹ کر پڑھین اور اگر جماعت کرین
تو امام بیچ مین ہو جاوے اور اگر آگے ہو تو بھی جائز اور ہر ایک اپنے پانون قبلہ کی طرف پھیلاوے اور دونون ہاتھ دونون
رانون کے درمیان ملاکر رکھے اور سر سے اشارہ کرے اور اگر کھڑے ہوکر اشارہ کیا یا بیٹھکر رکوع وسجدہ کیا تو جائز ہے - ف - المجتبیٰ
یہ سب اُسوقت کہ ایسی چیز نہ پاوے جس سے بدن چھپاوے - ف - ورنہ ننگے نہ پڑھے اگر چٹائی فرش یا بوریا پاوے یا سوکھی
گھاس - التاتارخانیہ - یا ہری گھاس - ف - یا درخت کے پتے حتی کہ کیچڑ جبکہ جانے کہ وہ لگی رہیگی تو اُسی سے چھپانا واجب ہے -
قنیہ - اور اگر ایسی چیز پاوے جس سے بعض عورت چھپ سکتی ہے تو استعمال واجب اور اُس سے عورت غلیظہ آگے و پیچھے چھپاوے
بالاتفاق - کمافی الدرایۃ - اور اگر ایک ہی چھپ سکے تو بعض کے نزدیک آگے فرج و بعض کے نزدیک مقعد چھپاوے - السراج
ضابطہ یہ کہ دو باتون مین سے جو کم ہو اُسکا اختیار واجب اور برابر ہون تو مختار ہے مِن البحر - پس اختلاف افضل مین ہے ورنہ
قبل و دبر مساوی ہین اور اِسکے بعض مسائل باب الانجاس مین اِس مقام کے متعلق مذکور ہو چکے ہین - م - اگر کپڑے پر سے
نجاست زائل کرنی والی چیز کسی مخلوق کے روکنے سے نہ ملے تو بحر الرائق نے بحث کی کہ اِس صورت مین لائق یہ کہ نماز کا اعادہ
کرے جیسے تیمم مین گذرا اسلئے - اگر پانی ایک میل دور ہو یا پیاس کی ضرورت ہو تو نہ ملنے کے حکم مین ہے کہ نجس کپڑے سے نماز جائز
ہے - اور اگر ایسی چیز ملے جس سے نجاست کم کر سکتا ہے تو کم کرے - د - نجاست حقیقیہ دھونا وضوء سے مقدم ہے - وقد مر فی التیمم - م
ریشمی کپڑا اگرچہ حرام ہے لیکن جب نہ ملے تو ننگے نہ پڑھے اُسی مین پڑھے - ف - کھڑے اگر جسم عورت بقدر مانع کھلتا ہو نہ بیٹھے
تو بیٹھے پڑھے - التبیین - اگر سجدہ مین چہارم عورت کھلے تو سجدہ نہ کرے - العتابیہ - مستحب ہے کہ مرد تین کپڑے ازار و قمیص و عمامہ
مین نماز پڑھے اور اگر ایک ہی کپڑے مین تمام بدن ڈھک کر نماز پڑھے تو بلا کراہت روا ہے اور خالی ازار مین جائز مگر مکروہ ہے
الخلاصہ - یعنی جبکہ دوسرا کپڑا ہو اور اوجہ یہ کہ کراہت تنزیہی ہے - م - عورت کے لیے تین کپڑے ازار و قمیص و مقنعہ مین مستحب ہے
اور دو مین جائز ہے - الخلاصہ - و ایک کپڑے مین نہین جائز مگر جبکہ عورت تمام بدن و سر ڈھک لے - محیط السرخسی - دو مردون
نے ایک کپڑے مین اسطرح نماز پڑھی کہ ہر ایک نے اُسکے ایک کونہ سے بدن ڈھنکا تو جائز ہے - اسی طرح ایک نے دوسرا کنارہ
سوتے پر ڈال دیا ہو تو روا ہے - الجوہرہ - اگر کپڑا عورت کے بدن و چوتھائی سر کو ڈھنکتا ہے اُسنے سر کا ڈھکنا چھوڑا تو روا نہین - اور
اگر چوتھائی سے کم ڈھکتا ہو تو چھوڑنا مضر نہین ہے مگر ڈھکنا افضل ہے - التبیین - ننگے نے ایک ٹکڑا پایا جس سے سب سے چھوٹے عضو
عورت کا چوتھائی ڈھکتا ہے اُسنے نہ ڈھکا تو نماز فاسد ورنہ نہین - القنیہ - اگر گدلے پانی مین کہ جسم عورت نظر نہین آتا نماز پڑھے

تو وہ دا ہی۔ اور اگر نظر آوے تو صحیح نہیں۔ السراج۔ اگر پاک وناپاک کپڑے خلط سے اسپر مشتبہ ہین تو تحری کرکے اُسی کپڑے مین جو
جسپر تحری واقع ہو اگرچہ نجس کپڑے زائد ہون۔ السراجیہ۔ اگر ریشمی کپڑا صاف ہو اور سوتی مین درم سے زائد نجاست ہو تو
ریشمی مین نماز پڑھے۔ الخلاصہ۔ اگر اسکے کپڑے مین درم سے زائد نجاست مغلظہ پائی گئی اور معلوم نہین کہ کب لگی ہو تو بالاجماع
کوئی نماز اعادہ نہ کرے یہی اصح ہی۔ محیط السرخسی والجوہرہ۔ امام ومقتدی مین امام کے کپڑے مین قدر درم نجاست تھی تو جن
سے جسکا مذہب یہ ہو کہ قدر درم جائز ہی اسی کی نماز ہو جائیگی۔ قاضیخان۔ اور شیخ نصیر رح نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین۔ الذخیرہ
متفرق مقامات ولباس کی نجاست جمع کیجائیگی حتی کہ درم سے زائد مانع ہوگی۔ کما فی الخلاصہ۔ بخلاف دو تہ کپڑے کے جبکہ
ایک نجاست دونون پر پہونچی ہو تو بالاتفاق جمع نہوگی۔ کما فی قاضیخان۔ جیسے ایک درم کے دو رخ نجس ہین۔ السراجیہ۔
یہی صحیح ہی۔ قاضیخان۔ اور اگر کپڑے پر درم سے کم ہو اور زیر قدم ایک درم سے کم ہو اور مجموعہ درم سے زائد ہو تو جمع کرنا نہین
ہی۔ الخلاصہ۔ قال وینوی الصلوٰۃ التی یدخل فیہا بنیۃ لا یفصل بینہا وبین التحریمۃ بعمل۔ فرمایا اور ازانجملہ یہ شرط ہی
کہ جس نماز مین داخل ہوتا ہی اُسکی نیت کرے ایسی نیت کے ساتھ کہ درمیان نیت وتحریمہ کے کسی اور کام سے جدائی نہ کرے
ف۔ یعنی نیت دلی وتحریمہ کو ملادے درمیان مین کوئی اور کام نہ کرے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الاعمال
بالنیات۔ اور اصل اسمین حدیث الاعمال بالنیات ہی۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ مین سے مشہور قریب متواتر ہی اور لفظ
انما الاعمال بالنیات بھی صحاح مین اور الاعمال بالنیات بھی روایت صحیح مسلم ہی۔ کما فی العینی۔ اور اسی طرح صحیح ابن حبان و
اربعین حاکم ومسند امام ابی حنیفہ مین ہی۔ کما فی الفتح۔ بلکہ امام صاغانی رح نے مشارق مین اسی کو لیا بعد اس التزام کے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ شریف پر اکتفا کرونگا اس جہت سے کہ الاعمال بالنیات بوجہ استغراق کے بمعنی انما
الاعمال آہ ہی پس انما زائد واسطے تاکید کے ہی۔ پھر ہمارے نزدیک یہ حدیث اعمال کے ثمر ہونے کے لیے اصل ہی یعنی
اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہی حتی کہ جو وضوء بلا نیت ہو وہ بے ثواب ہی اور عبادت بھی نہین ہی تو اس سے وضوء کا حکم
جو قرآن مین ہی اُسکی تعمیل نہوگی ولیکن صحت اسکی نیت پر موقوف نہین چنانچہ یہ وضوء بلا نیت والاصح ہی بدین معنی کہ وہ مفتاح
نماز ہو جائیگا۔ کیونکہ وضو جب عبادت نہ رہا تو وہ دوسرے ایک کام مین آتا ہی کہ مفتاح نماز ہو جاتا ہی برخلاف نماز کے کہ نماز
اگر بلا نیت ہوئی تو کسی کام کی نہین ہی۔ یہ تو صدر الشریعہ وغیرہ کا خلاصہ کلام ہی اور مترجم کہتا ہی کہ حدیث مین صرف ثواب
اعمال ہی مقدر کرنا قصور ہی کیونکہ جس نے مثلاً وضوء اس نیت سے کیا کہ لوگ اُسکو اچھا وضوء کرنے والا یا نمازی خیال کرین
تو وبال اسکا اُس شخص پر ہی اسی حدیث سے کہ اعمال بہ نیات ہین اور مانند اسکے تو ثابت ہوا کہ معنی حدیث مین مدار اعمال
بر نیات ہی بمعنی مآل ونتیجہ واثر اگرچہ ظاہری صورت صحیح ہو اور بھید اسمین یہ کہ فعل ایک مخلوق ہی جو کہ مخلوق آدمی وغیرہ
سے اسطرح پیدا کیجاتی ہی جیسے درخت سے اوراق ہوتے ہین اور جب واسطے اللہ تعالی کے نہو تو وہ جسم بے روح ہی جیسے کافر
منکر توحید الٰہی وخالی از معرفت مردہ بے روح ہی تو اس سے جو صورت اعمال کی ظاہر ہو وہ مثل اسکے ایک جسم بے روح ہی
اور جو نیت صالحہ ہو تو روح مین وہ چیز خوبصورت ومثل حلال جاندار کے ہی اور اگر نیت ظلم ہو تو وہ سانپ وموذی درندہ ہی
اور اگر نیت فحش ناپاک ہو تو نجس سور ہے ومانند اسکے خیال کرو یہ نظیر تفہیم کے واسطے ہی اور یہان مقصود یہ کہ نماز کسی دوسری
عبادت کی شرط نہین بلکہ خود ہی مقصود ہی تو مدار اسکا نیت پر ہی پھر فعل نماز کو عبادت کرکے غیر عبادت سے ممتاز کرنے مین
نیت شرط ہی۔ ولان ابتداء الصلوٰۃ بالقیام۔ اور نیت اس وجہ سے شرط ہی کہ نماز کی ابتداء قیام سے ہی۔ ف۔ یعنی
اول کھڑا ہوتا ہی۔ وہو متردد بین العادۃ والعبادۃ۔ اور کھڑا ہونا دائر ہی درمیان عادت اور عبادت کے۔ ف۔ یعنی
کبھی کھڑا ہونا اپنی کسی عادی ضرورت وخواہش سے ہوتا ہی اور کبھی اللہ تعالی کی عبادت کے لیے ہوتا ہی تو کسی چیز سے امتیاز

چاہیے۔ ولا یقع التمیز الا بالنیۃ - اور دونون قسم کے ٹکڑے ہونے مین ایک دوسرے سے تمیز واقع نہوگی مگر بہ نیت -
ف- کیونکہ صورت مین تو دونون ایک ہی طرح کے ہین۔ پھر یہ نیت کس وقت سے معتبر ہوگی تو جواب یہ کہ تکبیر سے مقارن
ہو۔ والمتقدم علی التکبیر کالقائم عندہ اذا لم یوجد ما یقطعہ و ہو عمل لا یلیق بالصلوٰۃ - اور جو نیت کہ تکبیر سے پہلے
کر لی وہ گویا تکبیر کے وقت قائم ہے بشرطیکہ کوئی ایسا فعل درمیان مین نہ پایا جاوے جو اُسکو کاٹ دے اور یہ ایسا عمل ہے
جو نماز کے لائق نہین ہے۔ ف- یہ عمدہ عبارت ہے اور بعضے مشائخ نے کہا کہ کاٹنے والا ایسا عمل ہے جو جنس نماز سے نہو
حالانکہ یہ معلوم کہ مثلاً وضو مین نیت کی تو مسجد تک درمیان مین چلنا پایا گیا حالانکہ جنس نماز سے نہین ہے پس مراد یہی کہ وہ
عمل لائق نماز نہو۔ جیسے کھانا پینا وغیرہ - اور خلاصہ مین ہے کہ امام محمد رح سے روایت ہے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی کہ ظہر کی نماز
یا عصر کی نماز کو امام کے ساتھ پڑھونگا اور بعد وضو کے ایسے کام مین مشغول نہوا جو جنس نماز سے نہین ہے اور مسجد گیا لیکن جب نماز
شروع کی تو اُسوقت اُسکے دل مین نیت حاضر نہ تھی تو اگلی نیت سے یہ نماز جائز ہوگی اور ایسا ہی امام ابو یوسف و امام اعظم سے مروی
ہے اور امام مصنف نے بھی تجنیس مین رقیات سے امام محمد کا قول یہی نقل کیا پس یہ صریح ہے کہ درمیانی چلنا وغیرہ ایسا فعل نہین جو
لائق نماز نہو بخلاف کھانے پینے و باتین کرنے وغیرہ کے۔ کما فی الفتح - بلکہ چلنا مسجد کی طرف ضمن نماز مین سے ہے بدلیل وعدہ ثواب
اقدام - کما فی الحدیث - برخلاف اِسکے کہ اگر بعد وضو کے کسی اور کام کے لیے چلا پھر مسجد کو گیا تو درمیان مین قاطع پایا گیا
اور افضل بالاتفاق یہ کہ شروع سے مقارن ہو۔ الخلاصہ - ولا معتبر بالمتاخرۃ منہا عنہ لان ما مضی لا یقع عبادۃ لعدم النیۃ
اور کچھ اعتبار نہین جو نیت کہ تکبیر سے پیچھے ہو کیونکہ جو نیت سے پہلے ہو گذرا وہ بوجہ نیت نہونے کے عبادت واقع نہوگا - ف-
پھر روزہ مین کیون جواز ہوتا ہے۔ وفی الصوم جوزت للضرورۃ - اور روزہ مین پچھڑی نیت بوجہ ضرورت کے جائز رکھی گئی
ہے۔ ف- کیونکہ طلوع فجر کا وقت نیند و غفلت کا ہے اور اُسی وقت نیت شرط ہونے مین سخت مشقت ہے اور چونکہ مشقت اللہ تعالیٰ
نے دور رکھی ہے تو ہمکو قطعی معلوم ہو گیا کہ اِسی وقت نیت شرط نہین رکھی پس متاخر بوجہ اِس ضرورت کے جائز ہے برخلاف نماز
کے کہ وہ جاگنے مین ہے ع م - لیکن کرخی رح نے جائز رکھی اور مشائخ نے بنا بر قول کرخی رح کے اختلاف کیا حتی کہ تاخیر رکوع تک
جائز رکھی ہے۔ مف - جمیع عبادات مین تقدیم نیت علی الاصح جائز ہے - ط - والنیۃ ہی الارادۃ - اور نیت ارادہ ہے - ف-
یعنی ارادہ خاص - ف ت - وہ ارادہ ہے نماز کا واسطے اللہ تعالیٰ کے - د - اور خالی جان لینے کا نام نیت نہین ہے۔ شیخ الاسلام
نے کہا کہ یہی اصح ہے کیونکہ جس نے کفر کو جانا وہ کافر نہین ہوتا حالانکہ اگر نیت کرے کہ آیندہ کفر کرونگا تو ابھی کافر ہو جائیگا - مفع - پس
جاننا چیز دیگر اور نیت کرنا چیز دیگر ہے۔ ہان جاننا اُسکے واسطے شرط ہے چنانچہ فرمایا - والشرط ان یعلم بقلبہ ای صلوٰۃ یصلی -
اور شرط نیت یہ ہے کہ اپنے قلب کے ساتھ جانے کہ کون سی نماز پڑھتا ہے۔ ف- تاکہ تمیز ہو جاوے اور تمیز بے جانے نہین ہوتی
ہے اور جاننے کی نشانی یہ کہ اگر اُس سے پوچھا جاوے تو اُسکو فی الفور بلا تامل جواب دینا ممکن ہو ع ف - اگر فی الفور جواب
نہ دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی تھی اور درمیان مین قاطع نہین پایا گیا اور اب تکبیر کے وقت اُسکے دل
مین نیت حاضر نہین تو بھی روا ہے جیسا کہ گذرا اور اگر یہ بھی نہ تھا تو جائز نہین ہے م - بالجملہ نیت فعل قلبی ہے۔ اما الذکر باللسان
فلا معتبر بہ - رہا زبان سے بیان کرنا تو اُسکا کچھ اعتبار نہین ہے۔ ف- جیسے نویت ان اصلی - یا - مین نے نیت کی یہ کہ نماز
پڑھون الخ م - حتی کہ اگر کسی نے ظہر کا عزم کیا اور زبان سے عصر نکلا ہے تو کچھ مضر نہین ہے۔ شرح مقدمۃ ابی اللیث والقنیہ - کیونکہ
ذکر زبانی تو زبان کا فعل ہوا اور نیت فعل قلبی ہے تو یہ کچھ بھی نیت نہوئی - ہان دلی نیت کا اظہار ہے پس اگر دل مین نیت ہو اظہار
سچ ہے ورنہ جھوٹ ہے۔ پھر اگر سچ کی صورت ہو تو اب کلام یہ کہ اِس اظہار کا مقصد کیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے اور اِس
فعل کا ثبوت بھی نص سے چاہیے کیونکہ نماز مین اپنی راے سے دخل دینا ممنوع ہے۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ بعضے حفاظ رح نے

فرمایا کہ زبان سے کہنے کا ثبوت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی طرح نہین ہوا نہ حدیث صحیح سے اور نہ ضعیف سے اور نہ اسکا ثبوت صحابہ رضی اللہ عنہم یا تابعین مین سے کسی سے پہونچا بلکہ منقول تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف یہ ہے کہ جب نماز کو کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے پس زبانی کہنا بدعت ہے۔ انتہی۔ ف۔ جامع کردری مین ہے کہ ذکر زبانی بعض کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس منع فرماتے اور اسلیے کہ نیت فعل قلبی ہے اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے تو زبانی خبر دینا اسکی جناب مین مکروہ ہے۔ م۔ چونکہ درایت سے موافق یہی روایت ہے تو بقول ابن الہمام رح کہ درایت سے وقت موافقت روایت کے عدول نچاہیے لہذا مختار یہی روایت ہے۔ م۔ پھر اگر آدمی پر خاطر پریشانی غالب ہو اور وہ زبانی ذکر سے یہ قصد کرے کہ دل مین نیت جمع ہو جاوے تو روا ہے۔ لہذا فرمایا۔ ویحسن ذلک لاجتماع عزیمتہ۔ اور زبان سے کہنا اس غرض سے اچھا ہے کہ اسکا عزم قلبی مجتمع ہو جاوے۔ ف۔ تجنیس مین فرمایا کہ جس نے مشائخ مین سے زبانی بیان کو اختیار کیا وہ اسی واسطے اختیار کیا کہ اسکا قلبی عزم مجتمع ہو جاوے انتہی۔ اور یہی کافی مین مذکور ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر یہ قصد نہو تو زبانی کہنا اچھا نہین ہے۔ الفتح۔ فتاوی ہندیہ و درمختار مین لکھا کہ جو شخص قلب حاضر کرنے سے عاجز ہو اسکو زبان سے کہنا کافی ہے۔ الزاہدی فی المجتبی۔ شیخ ابو السعود رح نے اسکو رد کر دیا کہ یہ نیت کا بدل ارادہ سے ہے اور وہ منع ہے اور طحاوی نے جواب دیا کہ بدل نہین بلکہ زبان پر کفایت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہ غلط ہے اور صحیح وہی ہے جو شیخ ابو السعود رح نے فرمایا کیونکہ زبان سے تو کوئی نیت نہین ہے پس بجاے اس فعل کے زبان کا کلام قائم کیا۔ ابن الہمام رح نے گونگے کے حق مین تکبیر کے لیے زبان ہلانے کے مسئلہ مین کہا کہ جب نفس واجب متعذر ہوا تو بجاے اسکے بے دلیل دوسری چیز قائم نہین ہو سکتی چنانچہ آویگا۔ اور واضح ہو کہ نیت نماز مین جزو اعظم ہے اور جب فعل بدون عزم کے صادر نہین ہوتا تو صورت مذکورہ ایک تو مہمل اور دوسری معتزلی زاہدی کی راے پر مدار ایک رکن اعظم نماز کا کہ جسکے نہونے سے نماز ندارد ہو پس روا نہین ہے کہ اس مسئلہ پر اعتماد کیا جاوے اور فقہاے اہل سنت مین سے کسی کا قول یہ نہین ہے پس زاہدی معتزلی سے عجب نہین کیونکہ وہ امام اعظم کو اپنے اعتقاد پر جانتا ہے بلکہ عجب اس طبقہ تقلید سے ہے کہ بلا تامل زاہدی کے اقوال پر اعتماد کرتے ہین مانند قہستانی وغیرہ کے۔ اور مین نے زاہدی کا یہ مسئلہ مقدمہ ہندیہ وغیرہ مین ذکر کیا کہ جادو کے تعویذ لکھنے کی مزدوری روا ہے اور اس مسئلہ کو اکثر اس طبقہ نے لیا حالانکہ یہ بر بناے اعتزال ہے کیونکہ معتزلہ کے نزدیک جادو بے حقیقت ہے تو بمنزلہ شعر و مثنوی وغیرہ لکھنے کے اجارہ روا ہے اور اہل سنت کے نزدیک یہ باطل ہے۔ علی ہذا زبانی اقرار کا اسلام مین اعتبار کر کے نیت کا یہ مسئلہ نکالا جسپر بعض نے جزم کر لیا حالانکہ وہ صحیح نہین ہے۔ فاستقم واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصدق والصواب۔ م۔ اگر مسجد مین آیا اور امام کو رکوع مین پایا پس اسنے کھڑے ہونے کی حالت مین اللہ کہا اور اکبر جھک کر رکوع مین واقع ہوا تو اسکی نماز شروع نہو گی اور اجماع ہے کہ اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے مقتدی تکبیر کا کلمہ اللہ کہکر فارغ ہو گیا تو ظاہر الروایہ مین اسکی نماز شروع نہو گی۔ کما فی الخلاصہ و قاضیخان۔ ثم ان کانت الصلوٰۃ نفلا یکفیہ مطلق النیۃ۔ پھر اگر نماز نفل ہو تو اسکو مطلق نیت کرنا کافی ہے۔ وکذا اذا کانت سنۃ فی الصحیح۔ اور یونہی صحیح قول مین اگر سنت ہو تو مطلق نیت کافی ہے۔ ف۔ اور یہی جبکہ تراویح ہو۔ اور ظاہر الجواب یہی ہے اور اسی کو عامہ مشائخ نے اختیار کیا۔ التجنیس۔ اور احتیاط سنت مین یہ کہ نیت متابعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو۔ الذخیرہ۔ اور تراویح مین یہ کہ نیت تراویح یا سنت وقت یا قیام شب کی ہو۔ المنیہ۔ واضح ہو کہ جس جگہ جمعہ صحیح ہونے مین شک ہو تو جمعہ کے بعد جو چار رکعتین پڑھتا ہے اسمین یہ نیت کرے کہ آخر ظہر ہے جسکا مین نے وقت پایا اور ہنوز اسکو نہین ادا کیا ہے۔ اس صورت مین اگر جمعہ صحیح ہے تو یہ سنت ہو جاوینگی۔ لیکن ضرور ہے کہ اسپر کوئی قضا ظہر نہو۔ مع۔ وان کانت فرضا فلا بد من تعیین الفرض کالظہر مثلا لاختلاف الفروض۔ اور اگر نماز فرض ہو تو فرض کا معین کرنا ضرور ہے جیسے مثلا ظہر کیونکہ فروض مختلف ہین۔ ف۔ اور خالی نیت نماز سے بالاجماع فرض و واجب ادا نہین ہوتا۔

الظہیریہ - پھر اگر اسنے ظہر کے ساتھ یون کہا کہ آج کی ظہر تو بالاتفاق ادا ہو جائیگی اگرچہ ظہر کا وقت نکل گیا ہو کیونکہ غایت یہ کہ
اسنے قضا میں ادا کی نیت کی ہے - ف - جسکو وقت نکل جانے مین شک ہو اُسکا یہی حکم ہے کہ آج کی اس نماز کی نیت کرے
التبیین - اگر ظہر کے ساتھ یون کہا کہ ظہر اس وقت کی تو بھی جواز اتفاق ہے بشرطیکہ وقت باقی ہو اور نکل گیا تو صحیح قول مین کافی نہیں ہے اور اگر
فرض الوقت کی نیت ہو تو جائز ہے سوائے جمعہ کے کہ وہ فرض الوقت کا عوض ہے نہ خود لیکن اگر اُسکے اعتقاد مین یہ ہو کہ جمعہ فرض الوقت ہے تو جائز
ہے - ف - بصورتین تو اتفاقی ہین اور اگر اسنے خالی ظہر کی نیت کی جیسے کتاب مین مذکور ہے تو اسمین اختلاف ہے م - اور فتاوی عتابی مین ہے کہ اصح
یہ کہ جائز ہے - اور اس سے معلوم ہو گیا کہ جسکی ظہر قضا ہوئی اور اُسنے عصر کے وقت مین ظہر و عصر کی نیت کی تو کوئی شروع نہوگی اور
منتقی مین ہے کہ وقت مین دونون کی گنجایش ہو تو ظہر شروع ہوگی - خلاصہ مین ہے کہ دو فریضہ قضا کی نیت کی تو پہلے کے لیے نیت
ہوگی - انتہی - اگر فرض و نفل کو جمع کیا یعنی دونون کی نیت کی تو ابو یوسف کے نزدیک فرض شروع ہوگی اور امام محمد رح کے
نزدیک نیت باطل ہے - ف - نمازی چھ قسم کے ہین ایک وہ کہ فرض نمازون اور سنتون ہر ایک کو پہچانتا ہے اور معنی فرض کے
کہ اُسکے کرنے مین ثواب عظیم اور چھوڑنے مین عذاب الیم ہے اور معنی سنت کے کہ اسکے ادا کرنے مین ثواب جمیل اور نہ کرنے مین
عذاب نہین ہے غرضکہ معنی فرض و سنت کے پہچانتا ہے پس اُسنے نیت کی ظہر کی یا نیت کی عصر کی تو اُسکو یہی کافی ہے - دوم وہ کہ اسکو
جانتا اور فرض مین فرض کی نیت کرتا ہے ولیکن یہ نہین پہچانتا کہ کون فرائض اور کون سنن ہین تو بھی روا ہے - سوم وہ کہ فرض کی
نیت کرتا ہے یعنی وہان سے کہ لیتا ہے مگر اُسکے معنی نہین جانتا تو اُسکی نماز جائز نہین ہوگی - چہارم وہ کہ اسقدر جانتا ہے کہ لوگ جو
نمازین پڑھتے ہین اُنمین بعضے فرائض ہین اور بعضے نوافل ہین پس جیسے لوگ پڑھتے ہین اُسی طرح پڑھے جاتا ہے اور فرض کو نفل
سے شناخت نہین کرتا تو اُسکو روا نہین ہے - پنجم وہ کہ اُسنے کل کو فرض جان لیا تو اُسکی نماز روا ہوگئی - ششم وہ کہ اُسکو یہ معلوم ہے
ہوا کہ اللہ تعالی کے فرائض بندون پر ہین ولیکن وہ نمازون کو اپنے وقت پر پڑھتا رہا تو اُسکو روا نہین ہے - ف - القنیہ
والاشباہ عنہا - جو شخص فرض کو نفل سے امتیاز نہین کرتا ولیکن جو نماز پڑھتا ہے اُسمین فرض کی نیت کرتا ہے تو اُسکے پیچھے اقتدا
کرنا ایسی نمازون مین درست ہے کہ جنکے پہلے اُنکے مثل سنتین نہین ہین جیسے نماز عصر و مغرب و عشاء اور ایسی نمازون مین
نہین درست جنکے پہلے ویسی ہی سنتین ہین جیسے فجر و ظہر - کمافی قاضیخان و شرح المنیہ للامیر - نماز جنازہ مین نماز اللہ تعالے
کی خالص اور میت کے لیے دعا کی نیت اور عیدین مین نماز عید الفطر یا عید اضحی کی نیت اور وتر مین صرف نماز وتر کی نیت
کرے - الزاہدی - جامع کردری مین ہے جمعہ مین جمعہ کی نیت کرے نہ فرض الوقت کی کیونکہ اسمین اختلاف ہے اور وتر کی نہ واجب
وتر کی کیونکہ اختلاف ہے ع - التبیین عن الغایتہ - اور نذر و نماز طواف مین تعین شرط ہے - البحر - اور جیسے نماز ادا مین تعین
شرط ویسے ہی قضا مین شرط ہے حتی کہ جب [illegible] قضا نمازین بہت ہو جاوین تو ضرورت ہوگی کہ نیت مین لاوے ظہر فلان روز کی
کمافی قاضیخان [illegible] یہ اور یہی اصح ہے - التبیین - یا آسانی کے لیے یہ کہ اول ظہر یا آخر ظہر اور یون ہی باقی نمازون مین ہے
کیونکہ جو انمین سے اول [illegible] اسکے بعد والی نماز اول ہو جاویگی جبکہ اول کی نیت ہو یا آخر ہو جائیگی جبکہ آخر کی نیت کرے
اور اگر اسنے قضا مین معین نہ کیا تو جائز ہے - الفتح و ج المنیہ - برخلاف اسکے اگر دو روز رمضان کے قضا ہون اور اُسنے
ایک روز بغیر تعین کے قضا کیا تو جائز ہے اور بہتر یہ کہ نماز مین اول روز و دوم روز کو معین کر دے کیونکہ نماز کا سبب متعدد
اور روزہ کا ایک ہی سبب ماہ رمضان ہے اور اگر دو رمضان مین سے ہون تو تعین واجب ہوگی جیسا کہ قاضیخان مین ہے
مگر کتاب الصوم مین بعد ذکر اختلاف کے کہا کہ صحیح یہ کہ بلا تعین جائز اگرچہ دو رمضان کے ہون - الفتح - اور تعداد رکعات
کی نیت شرط نہین - الصدر - حتی کہ اگر پانچ رکعات ظہر کی نیت کی - اور چوتھی پر قعدہ کیا تو کافی ہے اور نیت مذکور لغو ہے - شرح
المنیہ للامیر - اور نیت کعبہ شرط نہین اور یہی صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے - المضمرات عن البدائع - مگر بنظر اختلاف اولے ہے -

الخلاصہ ۔ اور عمارت کعبہ و حجر اسود کی نیت پر نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اگر اُسنے مقام ابراہیم کی نیت کی تو صحیح یہ ہے کہ نماز جائز نہوگی مگر جبکہ اس سے مراد جہت کعبہ ہو۔ الفتح ۔ اور اگر یہ نیت کی کہ میرا قبلہ میری مسجد کی محراب ہے تو نماز نہوگی ۔ م ۔ حاصل یہ کہ قبلہ کا استقبال فرض ہے اور اُسکے ہوتے ہوئے استقبال کی نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کما فی العینی عن المبسوط اور اسی کی تصحیح ہوئی اور اسی پر فتوی ہے پس نیت نہ کرنا تو روا ہے لیکن خلاف قبلہ کی نیت کرنا مثلاً عمارت کعبہ یا حجر اسود یا محراب مسجد کی نیت کرنا مفسد نماز ہے اور فرق یہ کہ نیت نہ کرنا تو موافقت بلا نیت ہے اور خلاف قبلہ کی نیت کرنا مخالفت بہ نیت ہے حتی کہ اسمین خوف کفر ہے چنانچہ آویگا۔ تو جنکے نزدیک استقبال ہونا نیت سے مستغنی کرتا تھا اور نیت شرط نہ تھی اُنکے نزدیک بھی نیت خلاف قبلہ کی صورتون مین فساد نماز ہے۔ یہان سے ظاہر ہوا کہ یہ جو درالمختار مین سمجھا کہ عمارت کعبہ و مقام ابراہیم و محراب مسجد کی نیت کے مسائل اس مرجوح قول پر متفرع ہین کہ نیت قبلہ شرط ہے یہ سمجھنا ضعیف ہے بلکہ یہ مسائل بالاتفاق ہین جیسا کہ اوپر موجہ ہوا۔ واللہ تعالی اعلم ۔ م ۔ اگر فرض کی نیت سے شروع کی پھر بھول کر نفل کے گمان پر تمام کی تو فرض ادا ہوئی اور اگر نفل کی نیت سے شروع اور گمان فرض پر تمام کی تو نفل ہے۔ قاضیخان ۔ ت ۔ اگر ظہر یا نفل شروع کی پھر عصر یا جنازہ یا نفل کی نیت کی اگر تکبیر کہی تو نکل گیا ورنہ اول سے خارج نہوگا۔ التاتارخانیہ وغیرہ ۔ اگر ظہر کی ایک رکعت پڑھکر پھر ظہر کی نیت مع تکبیر کی تو بھی وہی ظہر ہے اور وہ رکعت شمار کرے ۔ یہ تو جب نیت قلبی ہو اور اگر زبان سے بعد رکعت کے بولا کہ مین ظہر کی نماز کی نیت کرتا ہون تو تکبیر کہے یا نہ کہے وہ نماز ٹوٹ گئی و رکعت جاتی رہی ۔ الخلاصہ ۔ رہا یہ بیان کہ مقتدی ہو یا امام ہو تو اُنکو اقتدا یا امامت کی نیت بھی چاہیے یا نہیں تو امام مصنف رح نے لکھا ۔ وان کان مقتدیا بغیرہ نوی الصلوٰۃ ومتابعتہ ۔ اور اگر نمازی دوسرے کا اقتدا کرنے والا ہو تو وہ نماز کی اور دوسرے کی متابعت کی بھی نیت کرے ف ۔ یعنی اس نماز مین علاوہ نیت مذکورہ بالا کے اقتدا کی نیت بھی کرے ۔ لانہ یلزمہ فساد الصلوٰۃ من جہتہ فلابد من التزامہ ۔ کیونکہ مقتدی کو امام کی جانب سے فساد نماز لازم آتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہ متابعت کا التزام کریگا ۔ ف ۔ تاکہ جو فساد لازم آیا اسکا ضرر اُسپر اُسکے قبول کرنے و لازم کرنے سے ہو ۔ النہایہ ۔ جیسے نفع کمال نماز کا اُسکو امام کی طرف سے ملتا ہے ۔ م ۔ پس اقتدا بدون نیت نہیں جائز ہے ۔ قاضیخان ۔ اور تنہا پڑھنے والا صرف خالص اللہ تعالی کی بندگی اور تعیین نماز کا پابند ہے اور قبلہ کی نیت بھی کرے تاکہ سب کے نزدیک نماز ہو جاوے ۔ کما فی الخلاصہ ۔ م ۔ امام مصنف رح نے متابعت امام کی نیت کہی تو اگر اُسنے نماز امام کی نیت کی تو جائز نہین ۔ یہی اصح ہے ۔ اگرچہ انتظار کیا ہو امام کی تکبیر کہنے کا کما فی الخلاصہ ۔ برخلاف شرح الطحاوی رح کے کیونکہ اُسنے اقتدا کی نیت نہ کی کیونکہ یہ نماز تنہا بھی پڑھی جاتی ہے لہذا نماز جمعہ و جنازہ و عیدین مین بقول مختار نیت ضرور نہین کیونکہ یہ نمازین تنہا نہین پڑھی جاتی ہین ۔ مین کہتا ہون کہ نیت دل کی اگر متابعت ہے تو زبان کا اعتبار نہین اگرچہ وہ نماز امام کا قصد کرے یا زبان سے کہے بشرطیکہ اُسکے دل مین اقتدا ہو اور اگر اقتدا کا قصد نہین تو چاہیے زبان سے متابعت کہے یا نہ کہے کچھ مفید نہین ہے ۔ اور عینی مین ہے کہ اگر اس امام کی اقتدا کی نیت کی یعنی اشارہ مخصوص کر کے اور نماز مثلاً ظہر کی تعیین نہ کی یا معلوم امام کی نماز مین شروع کرنے کی نیت کی تو اصح قول پر جائز ہے اور نیت اقتدا یون کرنا چاہیے کہ الہی مین فرض وقتی کو قبلہ رخ ہو کر اس امام کی متابعت مین پڑھنا چاہتا ہون ۔ المفید ۔ اگر نماز امام مین شروع کرنے کی نیت کی اور یہ نجانا کہ ظہر ہے یا جمعہ ہے تو جائز ہے اور اگر نماز امام نہین بلکہ ظہر مین اقتدا کی نیت کی اور امام جمعہ مین تھا تو صحیح نہین اور جمعہ کی نیت کی اور وہ ظہر مین تھا تو جائز ہے اور یہی صحیح ہے ۔ کما فی المبسوط والذخیرہ خالی اقتدا اور امام کی نیت کی تو اصح قول پر کافی ہے ۔ معراج الدرایہ ۔ پھر اگر اقتدائے امام کی نیت کی بدون خیال اسکے کہ زید یا عمرو ہے تو جائز یا اگر گمان ہو کہ شاید زید ہے پھر عمرو نکلا تو بھی جائز ہے اور اگر اقتدائے زید کی نیت ہے اور وہ عمرو نکلا

تو نہیں ہے ع - بہتر یہ کہ امام کو معین نہ کرے بلکہ یہ امام خواہ کوئی ہو - کمافی الظہیریہ - اور یون ہی قضاے روزہ مین اگر جمعرات کے
روزہ کی نیت کی اور اُسپر جمعہ کا قضاء تھا تو روا نہیں ہے لہذا بہتر کہ یون نیت کرے کہ روزہ قضاء یا اول قضاء ہے ایسے ہی نماز جنازہ
مین میت کی تعیین نہ کرے کہ وہ زید ہے یا عمرو ہے یا مرد ہے یا عورت ہے بلکہ جسپر امام نماز پڑھتا ہے اُسی پر مین پڑھتا ہون - مع - ذخیرہ
مین ہے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک افضل وقت اقتداء یہ کہ امام تکبیر سے فارغ ہو جاوے اور اگر امام اپنی امامت کی جگہ کھڑا
ہوا اُسوقت نیت کر لے تو ہمارے عامہ علماء رحمہ کے نزدیک روا ہے ع - مقتدی کو آسان یہ کہ نماز امام و اُسکی اقتداء کی نیت
کرے یا امام کے ساتھ جو امام پڑھتا ہے اُسکی اقتداء کرے - المحیط - اگر نماز جمعہ مین جمعہ و ظہر دونون کی نیت کی تو بعض نے اُسکو
جائز رکھا اور نیت جمعہ کو ترجیح دی - قاضیخان - امام قعدہ مین ہے پس نیت کی کہ اگر یہ قعدہ اول مین ہے تو مین نے اقتداء کی ورنہ
نہیں تو اقتداء صحیح نہیں اور اگر یون کہ اگر یہ قعدہ اول مین ہے تو مین نے فرض مین اقتداء کی ورنہ نفل مین تو فرض کی اقتداء نہیں
صحیح ہے - التجنیس - اگر عشاء مین ہے تو مین نے اقتداء کی اور اگر تراویح مین ہے تو نہیں تو اقتداء صحیح نہین اگرچہ عشاء ہو - اور اگر نیت
ہو کہ اگر عشاء مین ہے تو مین نے اقتداء کی اور اگر تراویح مین ہے تو اقتداء کی تو صحیح ہے کوئی ہو - الخلاصہ - امام کو امامت کی نیت کرنا
عامہ فقہاء رحمہ کے نزدیک شرط نہیں ہے ع - حتی کہ اگر نیت کی کہ مین فلان کی امامت نہ کرونگا پھر اُسنے اگر اقتداء کر لی تو جائز ہے
قاضیخان - اور عورتون کا امام بدون نیت کے نہوگا - المحیط - اور بعض نے کہا کہ ہوگا - ت - جیسے نماز جنازہ مین بالاتفاق عورت
کی اقتداء بدون نیت کے درست ہے - د - اور جمہور کے نزدیک جمعہ و عید مین بدون نیت کے درست نہین - ط - اور اصح قول پر
درست ہے - الخلاصہ - د - یہ اختلاف اس صورت مین کہ عورت نے کسی مرد کے محاذی ہو کر اقتداء نہ کی ہو پس علی الاصح اُسکی نماز
ہو گئی اور اگر عورت نے مرد کے محاذی ہو کر نماز مین سوائے نماز جنازہ کے اقتداء کی تو بالاتفاق شرط ہے کہ امام نے اُسکی امامت
کی نیت کی ہو - ت - واضح ہو کہ نہین جائز ہے کسی کو کہ فرض یا نفل یا سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ سوائے قبلہ رخ ہونے کے کسی طرف
ادا کرے - السراج - مین کہتا ہون کہ یہ معتزلہ کا قول ہے اور ہمارے نزدیک فرض و واجب و بلاعذر مین فرض - یعنی بحالت اختیار کے
بدون خوف وغیرہ و بدون نفل بسواری کے جیسا کہ آویگا - پس استقبال قبلہ شرط ہے لہذا فرمایا - ویستقبل القبلۃ - یعنی شرط ہے کہ قبلہ کی
طرف متوجہ ہو - ف - خواہ حقیقۃً یا حکماً مانند عاجز کے - د - یعنی مریض یا خائف یا دل سے کسی رخ تحری کرنیوالے کا رخ حکم شرع میں
قبلہ ہی کی طرف ہے - اور یہ ایک امتحانی شرط ہے کہ باوجود اس اعتقاد کے کہ اللہ تعالیٰ عزوجل کے لیے کوئی جہت نہین ہو سکتی دل کو
اسپر جزم کرنے کے ساتھ اُنکو ایک طرف متوجہ کیا اور وہ شریعت یہود و نصاری مین بیت المقدس تھا اور شریعت حنیفیہ مین کعبہ
پس اصل مقصود اللہ تعالیٰ کو سجدہ ہے اور کعبہ صرف جہت عبادت ہے حتی کہ اگر عین کعبہ کو سجدہ کرے تو کفر ہوگا - ش - ط - اور یہ استقبال
واجب ہے - لقولہ تعالیٰ فولوا وجوہکم شطرہ - بدلیل قولہ تعالیٰ فولوا الخ یعنی سو تم پھیر دو اپنے چہرون کو شطر المسجد الحرام کو - ف
یعنی اُسکی طرف - جہت کو - پس نماز مین استقبال فرض ہوا جہان کہین آدمی ہو - اور براء بن عازب رضہ سے روایت ہے کہ حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم جب مدینہ ہجرت کر آئے تو بحکم الٰہی بیت المقدس کی طرف سولہ یا سترہ مہینہ نماز پڑھی اور آپ کو خوش آتا تھا
کہ آپ کا قبلہ خانہ کعبہ ہوتا اور حال یہ کہ آپ کو مراد ملی اور پہلے نماز عصر تھی جو آپ نے خانہ کعبہ کی طرف پڑھی یعنی مدینہ مین - پھر
آپ کے ساتھ پڑھنے والوں مین سے ایک باہر گیا تو اُسکا گذر ایک مسجد والون پر ہوا وے جانب بیت المقدس رکوع مین تھے
تو اُسنے کہا کہ مین اللہ تعالیٰ کے ساتھ گواہی دیتا ہون کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب کعبہ نماز پڑھی پس
وے اسی طرح رکوع مین جانب کعبہ پھر گئے - رواہ البخاری و مسلم - اور ایک روایت مین آیا ہے کہ وے نماز صبح مین تھے - جانب
کعبہ پھرنے کا حکم آپ پر ظہر یا عصر پر نازل ہوا اور اہل قبا کو خبر نہ ہوئی حتی کہ صبح کی نماز مین اس شخص نے اُنکو شہادت دی اور
مقام کو مین نے توضیح کے ساتھ تفسیر اردو مین لکھا ہے م - اس سے فائدہ یہ نکلا کہ ایک ثقہ کی خبر قبول کرنا چاہیے جیسے احادیث

اجماع ہے۔ اور یہ کہ جب تک معلوم نہو تب تک عمل فرض نہیں ہے۔ اور یہ کہ باندی اگر نماز میں سر کھلی ہو اُسکو آقا نے آزاد کیا پس اگر اُسی وقت ڈھک لے تو نماز پوری ہو گی۔ اور یہ کہ قبلہ کے بارہ میں ایک کی خبر پر عمل درست ہے۔ مع۔ پھر تواتر تعامل تو ہوا اور حکم اجماع سے فرضیت ثابت ہوئی رہا یہ کہ جو عمداً توجہ قبلہ چھوڑ دے اسپر کفر ہونا بنا بر قول ابی حنیفہ رح تو یہ کفر اُسوقت کہ اُسنے استہزا اور استخفاف کیا ہو کیونکہ فرض کو عمداً ترک کرنے سے کفر لازم نہیں آتا مگر جب ہی کہ اُس سے انکار کرے۔ اور یہی نماز بے طہارت کا اور نماز نجس کپڑے میں پڑھنے کا حال ہے مگر قاضی ابو علی سعدی نے بغیر طہارت نماز پڑھنے میں کفر ہونا اختیار کیا اور یہی صدر شہید نے لیا ہے۔ ف۔ اور حق یہ کہ کسی میں بدون استہزا و استخفاف کے کفر نہیں ہے۔ م۔ اگر قبلہ کی طرف سے چہرہ پھیر دیا تو نماز فاسد نہو گی اور سینہ پھیر دیا تو فاسد ہو گئی۔ کہا گیا کہ یہ صاحبین کا قول ہوگا نہ امام رح کا کیونکہ جب تک منھ پھیر لینا بقصد ترک نہو تو نماز نہ ٹوٹیگی جب تک مسجد میں ہے چنانچہ اگر نماز تمام کرنے کے گمان سے قبلہ کی طرف سے پھرا اور ظاہر ہوا کہ ہنوز تمام نہیں کی تو جبتک مسجد میں ہے امام رح کے نزدیک اسی پر بنا کرے بر خلاف قول صاحبین کے۔ حق یہ کہ یہ تو عذر کی وجہ ہے کہ اُسکو گمان اتمام کا تھا بخلاف اسکے قبلہ کی طرف سے سینہ پھیر دینا عمدی حرکت ہے تو باتفاق مفسد نماز ہے۔ من الفتح۔ بالجملہ استہزا سے استقبال قبلہ چھوڑنا کفر ہے اور بدون اسکے چھوڑنا حرام اور استقبال قبلہ فرض ہے۔ خواہ عین کعبہ ہو یا جہت کعبہ ہو اس تفصیل سے کہ۔ ثم من کان بمکۃ ففرضہ اصابۃ عینہا۔ پھر جو شخص کہ مکہ میں ہو اُسکا فرض یہ کہ عین کعبہ کو پاوے۔ ف۔ اسپر اتفاق ہے پس مکہ والے کو عین کعبہ کی طرف توجہ لازم ہے ستا ضیخان۔ خواہ اسکے اور کعبہ کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل ہو یا نہو۔ التبیین۔ حتی کہ اگر مکی نے اپنے گھر میں نماز پڑھی تو واجب ہے کہ ایسے طور پر پڑھے کہ اگر دیوار دور کر دیجاوے تو شطر الکعبہ کا سامنا ہو۔ الکافی۔ اور حطیم کی طرف متوجہ ہو کر پڑھنا نہیں جائز ہے المحیط۔ ومن کان غائباً۔ اور جو کوئی کہ مکہ سے غائب ہو۔ ف۔ یعنی باہر ہو بایں طور کہ اُسکو نظر نہ آوے۔ ففرضہ اصابۃ جہتہا تو اسکا فرض یہ کہ جہت کعبہ کو پاوے۔ ف۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے۔ التبیین۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح قول ہے۔ ف۔ پس جو شخص کعبہ کے معائنہ پر ہو تو شرط عین کعبہ پانا اور جو معائنہ پر نہو تو شرط جہت کعبہ ہے اور یہی مختار ہے۔ التجنیس للصدر رح۔ لان التکلیف بحسب الوسع۔ کیونکہ اللہ تعالی نے بندوں کو بقدر اُنکی طاقت کے مکلف فرمایا ہے۔ ف۔ اور دور والوں کی وسعت میں اسی قدر ہے کہ کوشش سے سیدھ کعبہ کی پاویں مگر یہ وسعت نہیں کہ وہ ٹھیک عین کعبہ ضرور ہو۔ م۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے جنمیں ثوری وابن المبارک واحمد واسحق وداؤد ومزنی وشافعی ہیں اور یہی ترمذی رح نے حضرت عمر وعلی وابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے۔ مع۔ بالجملہ جو مکہ میں ہے اُسکے لیے عین کعبہ کی اصابت شرط ہے اور یہی متون میں مذکور ہے۔ م۔ اور درایہ میں کہا کہ جسکے اور کعبہ کے درمیان میں کچھ حائل ہو تو اصح یہ کہ وہ بمنزلہ غائب کے ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو بحر الرائق میں قوی کہا ہے۔ پھر جو غائب کہ ہو اُسپر فرض جہت کعبہ ہے پس عین کعبہ کے استقبال کی نیت کرنا لازم نہیں ہے۔ م۔ پھر جہت کعبہ کا پہچاننا بدلیل ہے اور دلیل اسکے شہروں وغیرہ میں وہ محرابیں ہیں جنکو صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین نے قائم کیا ہے تو ہم پر اُنکی اتباع لازم ہے اور اگر نہوں تو وہاں کے لوگوں سے پوچھیں۔ رہا جنگلوں و پہاڑوں وغیرہ میں تو قبلہ کی دلیل ستارے ہیں ستا ضیخان۔ اور معتبر توجہ اس جگہ کی طرف ہے جہاں بیت کعبہ کی عمارت ہے یعنی فضائے خالی ساتویں زمین سے لیکر عرش تک تو اونچے نیچے جہاں پڑھے سامنا ہوگا کما فی المضمرات۔ پس عمارت وغیرہ کی طرف توجہ مفسد نماز ہے حتی کہ اگر عمارت اُٹھا کر کہیں اور رکھی جاوے تو اُسکی طرف توجہ نہو گی بلکہ اس میدان کی طرف ہو گی۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ اگر کسی نے عمارت وغیرہ کی طرف توجہ کا قصد کیا تو اُسنے استقبال قبلہ کو نشانہ بنایا پس نماز نہو گی۔ م۔ جوف کعبہ یا اُسکی چھت پر ہر طرف منھ کرکے نماز ہو گی اور دیوار کعبہ پر صرف اُسکی اندرونی جہت کی طرف منھ کر کے روا ہے۔ المحیط۔ ومن کان خائفاً یصلی الی ای جہۃ قدر۔ اور جو شخص خوفناک ہو تو وہ جس طرف کو قدرت پاوے نماز پڑھے۔ ف۔ خوف جان ہو یا مال سے۔ خواہ خوف دشمن ہو یا درندہ کا یا رہزن و چور وغیرہ کا۔ التبیین۔ اور [illegible]

شخص جس سے ارکان نماز کے ساقط ہوگئے بوجہ پڑجانے وغیرہ کے ۔ ش ۔ د ۔ لتحقق العذر فاشبہ حالۃ الاشتباہ ۔ تو حالت اشتباہ کے مانند اسکا بھی عذر متحقق ہوگیا پس اسکو بھی تحقیقی توجہ کی پابندی نہیں ہے ۔ مع ۔ کشتی ٹوٹ کر تختہ پر رہگیا اور قبلہ رخ پھرنے میں غرق کا خوف ہے تو جدھر قادر ہو نماز پڑھے ۔ التبیین ۔ فع ۔ بیمار بستر پر لگ گیا اور خود قبلہ کی طرف نہیں پھر سکتا اور اس وقت کوئی نہیں جو اسکو پھیر دے تو جدھر چاہے نماز پڑھے جائز ہے ۔ الخلاصہ ۔ اور اگر کوئی موجود ہو جو اسکو پھیر سکتا ہے مگر پھیرنے سے اُسکے واسطے ضرر ہے تو بھی یہی حکم ہے ۔ الظہیریہ ۔ سواری پر اگر فریضہ کو عذر سے اور نفل کو بغیر عذر پڑھے تو جدھر متوجہ ہو جائز ہے ۔ المنیہ ۔ کیچڑ وغیرہ کا عذر مقبول نہیں ہے وہ استقبال کرے اور ظہیریہ میں کہا کہ میرے نزدیک یہ اُسوقت ہے کہ جانور ٹھہرا ہو اور اگر رواں ہو تو جدھر چاہے پڑھے ۔ کہہ سکتے ہیں کہ اگر نماز کے لیے ٹھہرانے میں سفر کے ساتھیوں سے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو جائز اور اگر نہو تو نہیں جائز ہے جیسے ابو یوسف رح سے ایسے خوف میں تیمم کا جواز مروی ہے اور اسکو مشائخ نے مستحسن کہا ہے ۔ مف ۔ جو کشتی میں فرض یا نفل پڑھنا چاہیے تو قبلہ کا استقبال واجب ہے ۔ الخلاصہ ۔ حتی کہ نماز میں اگر کشتی گھومی تو وہ بھی قبلہ کی طرف گھوم جاوے ۔ شرح المنیہ للامیر ۔ فان اشتبہت علیہ القبلۃ ولیس بحضرتہ من یسالہ عنہا اجتہد پھر اگر مصلی پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے کہ کس طرف ہے اور سامنے کوئی حاضر نہیں جس سے قبلہ کا رخ پوچھے تو دلی کوشش کرے ف ۔ یعنی دل سے ہر طرح علامات وغیرہ سے کوشش کرے کہ کس طرف ہے ۔ لان الصحابۃ رض تحروا وصلوا ولم ینکر علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ اس دلیل سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی طرح تحری سے نماز پڑھی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنپر انکار نہیں فرمایا ۔ ف ۔ اور چونکہ ممنوع پر آنحضرت علیہ السلام کو انکار واجب تھا تو عدم انکار گویا اقرار ہوا ۔ و لان العمل بالدلیل الظاہر واجب عند انعدام دلیل فوقہ ۔ اور اس دلیل سے کہ ظاہر دلیل پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے جبکہ اُس سے بڑھکر دلیل نہو ۔ ف ۔ پس تحری واجب ہے جبکہ کسی سے دریافت نہ کر سکے ۔ والاستخبار فوق التحری اور دریافت کرنا تحری سے بڑھکر ہے ۔ ف ۔ لیکن اُسی کی خبر مقدم ہوگی جو وہان کا رہنے والا ہے نہ مسافر کی اگرچہ عادل ہو چنانچہ خاتمہ فروع میں آویگا ۔ پس تحری اسوقت کہ اول تو قبلہ مشتبہ ہو دوم کوئی وہان کا آدمی حاضر نہ ملے جس سے پوچھے ۔ اور جوہرہ نیرہ میں ہے کہ وہان حاضر ہونے کی حد یہ کہ اتنی دور ہو کہ اگر اُسکو آواز دے تو وہ سن لے ۔ انتہی ۔ اور تبیین میں قید لگائی کہ جو حاضر ہے وہ وہان کا رہنے والا اور قبلہ پہچاننے والا ہو ۔ اور یہ قید اچھی ہے ۔ سوم یہ کہ دلیل نجوم سے بھی نہ پہچانے تب تحری کرے پھر اگر وہان کا آدمی حاضر ہے مگر بغیر اُس سے دریافت کے تحری کرکے نماز پڑھی تو اگر ٹھیک جہت پائی تو جائز ورنہ نہیں ۔ شرح الطحاوی والمنیہ ۔ اور اگر کسی نے بدون تحری وکوشش کے نماز پڑھی تو روا نہیں بلکہ امام رح سے روایت تکفیر ہے ۔ اور نوازل میں ہے کہ اگر عمداً غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھنے کا عزم کرکے پڑھی تو امام نے کہا کہ کافر ہے اگرچہ وہی جہت قبلہ ہو اور فقیہ ابواللیث نے کہا کہ یہی صحیح ہے بشرطیکہ بطریق اعتقاد ایسا کیا ہو ۔ ع ۔ ابن الہمام رح نے ذکر کیا کہ محراب موجود ہو تو بھی تحری روا نہیں ہے پھر اگر اس مقام کا کوئی نہو یا قبلہ جاننے والا نہو یا مسجد بلا محراب ہو یا وہان والون نے خبر نہ دی تو تحری کرے ۔ اور مصنف نے وہان حاضر نہونے کے لفظ میں اشارہ کیا کہ حاضر کے سوا کسی کو تلاش کرنا اسپر واجب نہیں ہے ۔ فع ۔ لیکن اوجہ یہ کہ اگر اس مسجد کے لوگ اس مکانون میں مقیم ہون اگرچہ وہان حاضر نہون تو تلاش کرکے دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ تحری کا روا ہے کہ دریافت قبلہ سے عاجز ہو ۔ کذا قال ابن الہمام اور ایک مسئلہ ذکر کیا کہ جسمین امام محمد رح نے تحری کی یہی شرط عاجز ہونے کی ذکر کی ہے اور مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہیں کیونکہ امام محمد رح نے حاضرین سے نہ پوچھنے پر یہ دلیل ذکر کی اور جب لوگ غائب ہیں تو یہ شخص عاجز اعتبار کیا گیا پس تحری اسکی ایسے ہی وقت واقع ہوئی کہ وہ عاجز ہے ۔ اور قاضیخان نے ذکر کیا کہ ایک شخص نے مسجد محلہ میں اندھیری رات میں تحری سے نماز پڑھی جو خلاف قبلہ واقع ہوئی تو جائز ہے کیونکہ اسکو

قبلہ پوچھنے کے لیے لوگوں کے دروازے بجانا واجب نہیں ہے۔ انتہی۔ اس مسئلہ میں افادہ ہوا کہ جاڑے کی ایسی رات میں گھر والے لوگ باوجودیکہ آواز سن سکنے کی حد میں ہوں تو بھی بمنزلہ غائب کے ہیں م۔ پس تحری سے نماز جائز ہے۔ فان علم انہ اخطأ بعد ما صلی لا یعیدہا۔ پھر اگر نماز پڑھنے کے بعد اسکو معلوم ہوا کہ میں قبلہ کی سمت میں چوک گیا تو نماز کو اعادہ نہیں کریگا۔ ف۔ کیونکہ اسوقت قبلہ اسکا وہی جہت تحری تھی بحکم شرع تو اپنے شرعی حکم پر نماز پوری کی م۔ لہذا اگر بلا تحری پڑھی ہو تو اسپر اعادہ واجب ہے۔ اگر بلا تحری میں بعد فراغت کے یہ جہت ٹھیک معلوم ہوئی تو نماز ہو گئی کیونکہ جو چیز کسی دوسری چیز کے واسطے مفروض ہوتی ہے تو اسمیں خالی پایا جانا کافی ہوتا ہے جیسے نماز جمعہ کے واسطے سعی کرنا۔ ف۔ یوں ہی اگر غشی ہو سوا ہو جو جامع مسجد کو جاتی ہے تو خرید فروخت کرتا جاوے م۔ اور اگر تحری کی پھر جس جہت پر تحری واقع ہوئی اسکو چھوڑ کر دوسری طرف پڑھی تو جائز نہیں ہے اگرچہ بعد نماز کے معلوم ہو کہ یہی ٹھیک جہت ہے۔ جیسے نمازی کو یہ زعم ہے کہ وہ بے وضو ہے یا اسکا کپڑا نجس ہے یا ابھی وقت فرض نہیں آیا ہے مگر نماز پڑھی تو جائز نہیں اگرچہ اسکے خلاف ظاہر ہو۔ اور فتاویٰ عتابی میں ہے کہ اگر اپنے تحری کی مگر اسکی تحری کسی جہت پر واقع نہ ہوئی تو ایک قول میں وہ تاخیر کرے اور بقول دوم چاروں طرف پڑھے اور بقول سوم مختار ہے۔ الفتح۔ یعنی پڑھے یا نہ پڑھے م۔ اور صواب یہ کہ نماز ادا کرے۔ المضمرات۔ پھر اگر کسی طرف نماز پڑھے پس اگر ظاہر ہوا کہ قبلہ ٹھیک تھا تو روا ہے اور یوں ہی اگر ظاہر ہوا کہ ٹھیک نہ تھا یا کچھ ظاہر نہ ہوا تو بھی روا ہے۔ الظہیریہ۔ وقال الشافعی رح یعیدہا اذا استدبر لتیقنہ بالخطاء۔ اور شافعی رح نے کہا کہ جب تحری سے نماز پڑھنے میں یہ ثابت ہو کہ پیٹھ قبلہ کی طرف پڑھی ہے تو اعادہ واجب ہے کیونکہ خطاء کا یقین ہو گیا۔ ف۔ یہی امام شافعی کا ظاہر مذہب ہے اور دوسرا قول انکا مثل ہمارے قول کے ہے اور یہی انکے مذہب میں مختار ہے۔ کما فی الحلیۃ للشافعیہ۔ اور جب تیقن خطاء ہوا اور اعادہ ممکن تو اعادہ کرے جیسے دو کپڑوں میں یا دو برتنوں میں جنمیں ایک نجس ہے تحری کی اور بعد نماز کے معلوم ہوا کہ تحری میں نجس کپڑا یا نجس پانی آیا تھا تو بالاجماع نماز کا اعادہ ہے ایسے ہی امر قبلہ کی تحری میں ہے۔ ونحن نقول۔ اور ہم کہتے ہیں۔ ف کہ قبلہ کی صورت میں تحری سے مین قبلہ پانے کا اعتبار ہے اور۔ لیس فی وسعہ الا التوجہ الی جہۃ التحری والتکلیف مقید بالوسع۔ اسکی وسعت میں کچھ اور نہیں سوائے اسکے کہ تحری کی جہت کا استقبال کرے اور تکلیف بقدر وسعت ہے۔ ف۔ تو اپنے جہاں تک وسعت تھی بندگی بجا لایا پس اعادہ نہیں ہے م۔ اور کپڑے و برتن میں اسکی تحری میں جو واقع ہو وہ پاک نہیں ہو جاتا بلکہ اسکی بندگی کے حق میں پاک قرار دیا جاتا ہے حتی کہ اسپر گناہ نہیں مگر جب ظاہر ہوا تو اعادہ ہے علاوہ بریں بجائے وضو کے تیمم موجود تھا تو ہر ایک کی خلافت میں یہ تحری صرف قدرت کے واسطے تھی ع م۔ علاوہ ازیں برتن و کپڑے میں اسکی غفلت وجہ تقصیر تھی برخلاف امر قبلہ کے کہ وہ بے اختیاری ہے تو ان دونوں پر اسکا قیاس نہیں ہو سکتا۔ پھر جیسے پیٹھ ہونے میں تیقن خطاء ہے ایسے ہی داہنے و بائیں ہونے میں ظاہر ہے۔ مف۔ وان علم ذلک فی الصلوٰۃ استدار الی القبلۃ۔ اور اگر تحری کو جہت میں خطاء ہونا نماز کے اندر معلوم ہوا تو قبلہ کے رخ پھر جاوے۔ لان اہل قباء لما سمعوا بتحول القبلۃ استداروا کما ہم فی الصلوٰۃ واستحسنہ النبی علیہ السلام۔ کیونکہ شام بیت المقدس سے خانہ کعبہ کی طرف قبلہ بدلنے کا حکم جب اہل قبا نے سنا تھا تو نماز ہی میں جس ہیات پر تھے یعنی رکوع میں جانب کعبہ گھوم گئے اور حضرت علیہ السلام نے اس فعل کو بہتر رکھا یعنی انکار نہیں فرمایا۔ ف۔ جیسا کہ حدیث صحیحین میں بیان سابق میں گذرا ہے م۔ اور گھوم جانے کی کیفیت یہ کہ غیر طرف سے گھومے نہ بائیں جانب۔ الکافی۔ وکذا اذا تحول رائہ الی جہۃ اخری توجہ الیہا۔ اور یوں ہی اگر نماز میں اسکی رائے کسی دوسری طرف کو بدل گئی یعنی جم گئی تو اسی طرف پھر جاوے۔ ف۔ حتی کہ اگر پھرنے میں عمدا کچھ تاخیر کی تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ بوجوب العمل بالاجتہاد فیما یستقبل من غیر نقض المودی قبلہ۔ کیونکہ آیندہ حصہ نماز میں اپنے اجتہاد

کے مطابق عمل کرنا واجب ہے بغیر اس حصہ کے توڑ دینے کے جسکو پہلے ادا کیا ہے۔ ف۔ اگر سجدہ سہو باقی ہو اور رائے بدلے تو پھر جائز
حتی کہ اگر ہر رکعت ایک ایک طرف ہو جاوے تو جائز ہے۔ ع۔ فروع۔ اگر آسمان صاف ہو اور وہ قبلہ پہچاننے میں ستاروں کا علم
جانتا ہو تو تحری روا نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر ایک مسجد میں گیا جہاں محراب نہیں اور قبلہ مشتبہ ہے اُسنے تحری سے نماز پڑھی پھر خطا
ظاہر ہوئی تو اعادہ واجب ہے کیونکہ وہاں والوں سے پوچھ سکتا تھا اور اگر صواب ظاہر ہوا تو ادا ہو گئی۔ قاضیخان۔ اور اگر پوچھا
اور اُنھوں نے نہ بتلایا پس تحری کی نماز پڑھی تو روا ہے اگرچہ خطا ظاہر ہو۔ محیط السرخسی۔ ایک رکعت تحری سے ایک طرف پڑھی
پھر رائے دوسری طرف بدلی تو اُس طرف دوسری رکعت پڑھی پھر رائے پہلی طرف بدلی تو مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے
کہا کہ از سر نو نماز پڑھے اور بعض نے کہا کہ اول طرف تمام کرے۔ قاضیخان۔ یہی قول اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ایک نے تحری سے ایک
طرف نماز پڑھی پس دوسرے نے بلا تحری کے اُسکی نماز اقتدا کی پس اگر قبلہ ٹھیک ہوا تو دونوں کی نماز جائز ہے اور اگر چوک ہوئی
تو امام کی نماز جائز ہے نہ مقتدی کی۔ الخلاصہ۔ مکہ میں ایک پر قبلہ مشتبہ ہوا مثلاً وہ تاریکی میں قید ہے اور کوئی حاضر نہیں جس سے پوچھے
پس تحری سے نماز پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ اِس سے چوک ہوئی ہے تو امام محمد رح سے مروی ہے کہ اسپر اعادہ نہیں ہے اور یہی اقیس ہے
یوں ہی اگر مدینہ میں ہوا الظہیریہ۔ اگر تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی پھر رائے بدلی اور دوسری طرف دوسری رکعت پڑھی
اسی طرح تیسری طرف وچوتھی طرف تو روا ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر دوسری رکعت یا تیسری یا چوتھی میں اُسکو یاد آیا کہ میں اپنی
پہلی رکعت میں ایک سجدہ چھوڑ گیا ہوں تو مشائخ میں اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ اُسکی نماز فاسد ہوگی۔ القنیہ۔ اظہر یہ کہ فاسد نہو
م۔ ایک نے تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی مگر اُسکی تحری میں چوک تھی پھر وہ جان گیا اور اُسنے قبلہ کی ٹھیک سمت
پر منہ کر لیا پھر ایک شخص آیا جسکو اُسکا پہلا حال معلوم ہے اُسنے اقتدا کر لی تو امام کی نماز درست اور مقتدی کی فاسد ہے۔ اور
اور ایسے ہی اندھے نے اگر غیر قبلہ کی طرف ایک رکعت پڑھی پھر ایک نے آکر اُسکو قبلہ کی طرف پھیر کر اقتدا کر لیا تو مقتدی
کی نماز فاسد ہے اور اندھے نے اگر وہاں کسی کو پایا مگر بغیر اِس سے پوچھے شروع کر دی ہو تو اُسکی نماز بھی فاسد ہے ورنہ اُسکی نماز
جائز ہے۔ قاضیخان۔ اگر اندھیری رات میں ایک قوم پر قبلہ مشتبہ ہوا اور وے ایسے گھر میں ہیں جہاں کوئی عادل نہیں جس سے
دریافت کریں اور نہ کسی علامت سے قبلہ کا رخ معلوم کر سکتے ہیں یا وے لوگ جنگل میں ہیں پس سب نے تحری کی پس اگر ہر ایک
نے تنہا نماز پڑھی تو سب کی نماز جائز ہے خواہ جہت قبلہ ٹھیک پائی ہو یا نہیں اور اگر سب نے جماعت سے پڑھی تو بھی روا ہے
مگر اُسکی نماز نہو گی جو اپنے امام سے آگے بڑھ گیا ہو یا نماز میں اپنے امام کے ساتھ مخالفت جان گیا ہو۔ اسی طرح اگر اُسکے یقین
میں یہ بات ہو کہ وہ امام سے آگے بڑھ گیا یا امام کے مخالف دوسری طرف نماز پڑھی ہے۔ ایک قوم نے تحری کر کے جنگل میں نماز
پڑھی اور انہیں مسبوق ولاحق بھی ہیں پھر جب امام نماز سے فارغ ہوا تو مسبوق ولاحق کھڑے ہوے تاکہ باقی نماز قضا کریں مگر
اُنکو امام کی رائے کے خلاف قبلہ کا رخ معلوم ہوا تو مسبوق کی نماز درست ہو سکتی ہے اِس طور سے کہ قبلہ کی طرف پھر جاوے اور
لاحق کی نماز فاسد ہو گی۔ الخلاصہ۔ ومن ام قوما فی لیلۃ مظلمۃ۔ اور اگر ایک شخص نے امامت کی ایک قوم کی اندھیری رات میں
ف۔ خواہ کسی مکان میں یا جنگل میں بدون کسی ایسے حاضر کے جس سے قبلہ دریافت کریں اور بدون کسی علامت نجوم وغیرہ
کے جیسا کہ خلاصہ میں گذرا حتی کہ تحری کرنا جائز ہوا۔ فتحری القبلۃ وصلی الی المشرق۔ پس امام نے تحری کر کے قبلہ قرار
دیکر اُسنے مشرق کی طرف پڑھی۔ ف۔ خواہ وہ مقام ایسا ہی کہ درحقیقت قبلہ وہاں سے بجانب مشرق ہے یا نہیں ہے۔ وتحری
من خلفہ۔ اور تحری کی ان لوگوں نے جو امام مذکور کے پیچھے ہیں۔ ف۔ کیونکہ ہر ایک پر تحری لازم ہے اور باوجود اُسکے
وے سب پیچھے امام کے رہے ہیں۔ فصلی کل واحد منہم الی جہۃ۔ پس ہر ایک نے اُنمیں سے ایک طرف نماز پڑھی۔
ف۔ یعنی جس طرف اُسکی تحری واقع ہوئی ہے مگر امام کی اقتدار کے ساتھ۔ وکلہم خلفہ۔ اور حال یہ کہ ہیں یہ سب امام کے پیچھے

ف- کوئی آگے نہین ہوا ہو خواہ جانین یا نہ جانین مگر اتنا جانتے ہین کہ امام آگے ہو- ولا یعلمون ما صنع الامام- مگر یہ نہین
جانتے کہ امام نے کیا کیا ہو- ف- اگر کہو کہ نماز تو رات کی ہو پھر آواز جہر سے کیون نہین جانتے ہین تو جواب یہ کہ شاید قضا نماز
ہو یا جہر کرنا بھول گیا یا آواز سے اسقدر پہچانا ہو کہ آگے ہو اور پہچانا کہ رخ کدھر ہو ع- اظہر یہ کہ دشمن کی وجہ سے یا درندون
کے خوف سے امام نے جہر نہین کیا اور سب نے اخفا مین کوشش کی م- اجزاہم- تو انکی نماز جائز ہو- لوجود التوجہ
الی جہۃ التحری- کیونکہ تحری کے رخ پر انکی توجہ پائی گئی- ف- اور یہی ضروری تھی- وہذہ المخالفۃ- اور رہی یہ مخالفت
ف- کہ امام کا رخ کسی طرف اور قوم کا کسی طرف ہو- غیر مانعۃ- تو یہ مانع نہین ہو- کما فی جوف الکعبۃ- جیسے جوف کعبہ
کے مسئلہ مین ہو- ف- کیونکہ فرض و نفل ہمارے نزدیک کعبہ کے اندر جائز ہو اور جب کہ لوگون نے کعبہ کے اندر جماعت سے
نماز پڑھی اور امام کے گرد اقتدا کی پس جس نے اپنی پیٹھ کو امام کی پیٹھ کی طرف کیا ہو یا اپنا منہ امام کی پیٹھ کی طرف کیا ہو اسکی
نماز جائز ہو اور جس نے اپنا منہ امام کے منہ کی طرف کیا تو بھی روا ہو مگر کراہت ہو جبکہ اسکے اور امام کے درمیان کوئی
سترہ نہو مگر جس نے اپنی پیٹھ کو امام کے منہ کی طرف رکھا اسکی نماز نہین جائز ہو- الجوہرہ والسراج- اور جو امام کے داہنی
یا بائین ہو اسکی نماز جائز ہو بشرطیکہ جس دیوار کی طرف امام کا رخ ہو ادھر کی صف مین سے کوئی شخص امام کی بہ نسبت دیوار سے
زیادہ نزدیک نہو- الزاہدی مبسوط السرخسی- اور جب کسی نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی اسطرح کہ ایک رکعت ایک طرف اور
دوسری رکعت دوسری طرف تو روا نہین کیونکہ اول طرف یقینی قبلہ تھا تو اس سے بلا ضرورت پھرا- البدائع- بالجملہ
جماعت جوف کعبہ مین امام کے رخ سے دیدہ و دانستہ بعضے مقتدیون کے رخ مخالف ہوتے ہین اور بلا کراہت نماز صحیح ہو
تو ہمارے مسئلہ مذکورہ مین بھی ایسی مخالفت بلا قصد کے مانع نہوگی- م- ومن علم منہم بحال امامہ تفسد صلوتہ- اور جس نے
ان مقتدیون مین سے اپنے امام کا حال جان لیا ہو تو اسکی نماز فاسد ہوگی- ف- کیونکہ جس رخ پر تحری کی اسی کو صحیح جانا
اور باقی کو غلط تو امام کے ساتھ اقتدا درست نہوگی- لانہ اعتقد امامہ علی الخطاء- کیونکہ اسنے اپنے امام کو خطا پر اعتقاد
کیا- ف- اور اگر امام کا حال نہ جانا مگر اسکے دل مین یہ جم گیا کہ وہ امام سے مخالف واقع ہوا ہو تو بھی نماز فاسد ہوگی یہ سب
نماز کی حالت مین ہو اور بعد اسکے یہ جانتا یا گمان کر لینا کچھ مضر نہین ہو- وکذا لو کان متقدما علی الامام- اور اسی طرح اگر
وہ امام سے آگے ہوا ہو تو بھی نماز فاسد ہو- لترکہ فرض المقام- کیونکہ اسنے فرض مقام یعنی اپنی جگہ کھڑے ہونے کا فرض
چھوڑ دیا- فروع- جیسے نماز کے لیے تحری ہو ویسے ہی سجدہ تلاوت کے لیے تحری قبلہ روا ہو- السراج- اگر قبلہ رخ مین بدون
شک کے ایک جہت پر نماز شروع کی پھر اسکے بعد اسکو شک ہوا تو وہ جواز پر ہو یہانتک کہ اسکو خلاف جہت کا یقین ہو
تب اعادہ نماز واجب ہوگا- الخلاصۃ- پھر اگر درمیان نماز مین اسکو ظاہر ہوا کہ خطا کی تو از سر نو پڑھے اور اگر ظاہر ہوا کہ
جہت قبلہ ٹھیک ہو تو صحیح یہ کہ پوری کر لے- قاضیخان- اور اگر شک ہوا اور تحری نہ کی بلکہ بغیر تحری پڑھ لی پھر اگر نماز کے
اندر شک زائل ہو گیا بایں طور کہ ٹھیک کیا یا خطا کی تو نماز از سر نو پڑھے اور اگر نماز مین شک زائل نہوا لیکن اگر بعد
فراغت کے خطا ظاہر ہوئی یا کچھ ظاہر نہوا تو اعادہ کرے اور اگر ٹھیک ہونا ظاہر ہوا تو نماز پوری ہو چکی- الخلاصۃ- اور اگر
جنگل مین اسنے تحری سے ایک طرف قرار دی اور اسکو دو عادل آدمیون نے خبر دی کہ قبلہ دوسری طرف ہو پس اگر دونون
مسافر ہون تو انکی بات پر التفات نہ کرے اور اگر دونون وہین کے لوگ ہون تو سوا اسکے کچھ نہین جائز ہو کہ ان
کے قول پر عمل کرے- الخلاصۃ- یہ مسئلہ صحیح ہو کہ عادل کی خبر جو تحری پر مقدم ہو جب ہی کہ مخبر اسی مقام کا رہنے والا ہو
فتاوی مین ہو کہ قبلہ سے منحرف ہونا جس سے نماز فاسد ہوتی ہو وہ انحراف ہو کہ مغرب کا مشرق ہو جاوے- ف- نیت
ہمارے نزدیک کل عبادات مین شرط ہو رکن نہین ہو اور جو نیت خالص سے خالی ہو وہ عبادت نہین ہو اگرچہ اسند

ے کہ مفتاح نماز ہو جاتا ہے اصطلاح صحیح ہو جاوے سم و ش - ریار کا دخل فرائض مین نہین ہے - الخلاصہ - پس فرائض سنجو دنیا یا
ے ترک نہین ہو سکتے ہین سم - اگر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے شروع کیا پھر اُسکے دل مین ریا رسمائی تو وہ اسی شان پر ہے جس
شروع کیا تھا - یعنی خلوص پر ہے - اور ریا یہ کہ اگر لوگون سے تنہا ہو تو نہ پڑھے اور اگر لوگون مین ہو تو دکھلانے کو پڑھے -
اور اگر یہ حالت ہو کہ لوگون کے درمیان مین اچھی طرح پڑھتا ہے اور تنہائی مین اچھی طرح نہین پڑھتا تو اُسکو اچھی طرح کا ثواب
نہین اور خالی نماز کا ثواب ہے - المضمرات عن العتابیہ - ایک نے کہا کہ تو ظہر پڑھ اور تیرے واسطے ایک روپیہ ہے اُسنے اس
نیت سے پڑھی تو چاہیے کہ جائز ہو اور روپیہ کا مستحق نہوگا - و - کیونکہ نماز اُسپر واجب تھی جیسے باپ نے بیٹے کو خدمت
کے لیے نوکر رکھا تو کچھ اجرت واجب نہین ہے - ش - مختارات النوازل مین ہے کہ نماز اس نیت سے پڑھنا کہ خدا تعالیٰ
میرے حقداروں کو راضی کردے بدعت ہے درست نہین - ش - دو نیتین جمع کین ایک نماز مین تو دونون مین سے جسکو
ترجیح ہو نیت اُسی کی ہوگی اور اگر برابر ہون تو لغو ہو جائیگی اور نفل شروع ہوگا - ط - مثلاً نماز فرض وقتی و نماز جنازہ دونون
کی نیت مین نیت واسطے فرض وقتی کے ہوگی اور فرض و نفل مین فرض کی اور دو پنجگانہ مین سے جسکا وقت ہے اور
دو قضا مین سے جو مقدم ہے - فافہم واللہ تعالیٰ اعلم

باب صفۃ الصلوٰۃ

یہ باب نماز کی صفت کے بیان مین ہے - ف - اور یہان صفت سے مراد نماز کی ذاتی اوصاف ہین - ف - جنمین فرض و
واجب و سنت سب شامل ہین - فرائض الصلوٰۃ ستۃ - نماز کے فرائض چھ ہین - ف - تحریمہ و قیام و قرأت و رکوع
و سجود و قعدہ وغیرہ - پھر ان فرائض مین سے بعض تو رکن ہین جو نماز کی ماہیت مین داخلی جزو ہین اور بعض شرائط فرضی
ہین ہر ایک کی دلیل فرضیت و تفصیل یہ ہے - م - اول - التحریمۃ - جو عامہ مشائخ کے نزدیک شرط ہے نہ رکن ع - مگر نماز جنازہ
مین رکن ہے - ش - اور اسکو شرائط مین ذکر نہ کیا تھا اس جہت سے کہ بہت متصل بقیام ہے اور نماز مین اُسکے معنی مراد اپنے
اوپر مباح چیزون کو حرام کر لینا - یہ فرض ہے - لقولہ تعالیٰ وربک فکبر - اور خاص اپنے رب کی تکبیر یعنی بزرگی بیان کر
والمراد بہ تکبیرۃ الافتتاح - اور مراد تکبیر سے نماز شروع کرنے کی تکبیر ہے - ف - چنانچہ اسپر مفسرین نے اجماع کیا ہے ع -
اور تکبیر کو تحریمہ کہنا مجازی ہے اسواسطے کہ تحریم خود تکبیر نہین ہے بلکہ اس سے تحریم ثابت ہو جاتی ہے اور تقریر دلیل یہ کہ تکبیر کا
حکم بالاجماع خارج نماز مفروض نہین ہوا تو نماز مین فرضیت مراد ہے پس جہانتک ممکن ہے نص کو اپنی حقیقت پر رکھا گیا اور یہی لازم
ہے اور دیگر دلیل اسکی حدیث ابو داؤد ہے کہ مفتاح الصلوٰۃ الطہور و تحریمہا التکبیر و تحلیلہا التسلیم - یعنی نماز کی کنجی تو طہور ہے اور تحریم
اسکی تکبیر ہے اور تحلیل اسکی تسلیم ہے - نووی نے احکام مین کہا کہ اسکی اسناد اچھی ہے - ف - پس تکبیر تحریمہ مفروض شرط ہے ہر
نمازی پر خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا منفرد ہو جبکہ اسپر قدرت ہو تو گونگے و مصمت اُمی پر کہنا واجب نہین ہے اور معتبر یہ کہ اس
تعظیم کے معنی قصد کرے اور فرائض مین جب قیام کی قدرت ہو تو جب ہی معتبر ہوگی کہ کھڑے ہونے کے ساتھ ہو اور بدون
قدرت کے یا نفل مین بیٹھے جائز ہے خواہ عربی مین ہو یا فارسی وغیرہ مین علی الاصح - مگر نام الٰہی منفرد ہے اگرچہ خالی نام پاک ہو
علی الاصح - اور عربی مین خواہ بلفظ تکبیر ہو یا بعد سوا ہو بلفظ تسبیح و تہلیل کے اگرچہ مکروہ ہے اور ہر نام پاک اللہ تعالیٰ کا کافی ہے علی الاصح
اگرچہ صرف اللّٰہم ہو لیکن اللّٰہم اغفر لی یا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سو جس سے خالص ذکر مراد نہین ہے اور مسائل انشاء اللہ تعالیٰ
بیان ہونگے سم - دوم - القیام - دوسرا فرض قیام ہے - ف - یعنی کھڑے ہو کر پڑھنا جو اسپر وسجدہ کرنے پر قادر ہو -
ست - نماز مفروض مین ع - اور وتر مین - الجوہرہ - اور جو ملحق بفرض ہو جیسے نماز نذر مین - د - اور فجر کی سنتون مین بالاتفاق

کما فی الخلاصہ۔ ش۔ جو قیام کر سکتا اور سجدہ نہیں یا سجدہ کر سکتا ہے مگر زخم بہتا ہے اور معذور نہیں ہے تو اسکے لیے بیٹھکر اشارہ بہتر ہے اور کبھی بیٹھنا واجب ہو جاتا ہے جیسے کھڑے ہونے سے معذور کی طہارت جاتی ہے اور بدون اسکے نہیں مثلاً کھڑے ہونے سے پیشاب بہتا ہے یا کھڑے ہونے میں چہارم جسم عورت کھلتا ہے یا کوئی شخص کھڑے ہو کر قرأت کچھ نہیں کر سکتا یا اس سے وہ رمضان کا روزہ نہیں رکھ سکتا تو اسپر بیٹھکر پڑھنا واجب ہے۔ اگر جماعت کے واسطے نکل کر جانے کی وجہ سے وہ قیام سے عاجز ہو جاوے یعنی تھک کر جماعت میں کھڑا نہیں ہو سکتا تو گھر میں کھڑے ہو کر پڑھے اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ د۔ مگر مجتبیٰ میں کہا کہ صحیح یہ کہ جماعت میں جا کر بیٹھے پڑھے۔ ط س۔ بالجملہ اصل قیام فرض ہے۔ لقولہ تعالیٰ وقوموا للہ قانتین۔ بدلیل اس قول الٰہی عز و جل کے۔ معنی یہ کہ اور کھڑے ہو اللہ تعالیٰ کے واسطے بحالت خضوع یا خاموشی۔ ف۔ پس حکم قیام فرض ہے اور چونکہ باہر نماز کے بالاجماع فرض نہیں تو نماز ہی میں فرض ہوا اور نفل اس میں داخل نہیں کیونکہ وہ بندہ پر لازم نہیں ہے۔ زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ نماز میں باتیں کرتے حتیٰ کہ نازل ہوا قولہ وقوموا للہ قانتین۔ پس ہمکو سکوت کا حکم ہوا اور کلام سے منع کیے گئے۔ رواہ الستۃ الا ابن ماجہ۔ مع۔ قیام کی حد یہ ہے کہ اگر دونوں ہاتھ دراز کرے تو گھٹنے نہ پاوے۔ بغیر عذر کے ایک پاؤں پر قیام مکروہ ہے اور بعذر مکروہ نہیں۔ الجوہرہ والسراج۔ سوم۔ **القراءۃ**۔ تیسرا فرض قرأت ہے۔ **لقولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن**۔ بدلیل اس کلام کے یعنی پڑھو جسقدر کہ آسان ہو قرآن سے۔ ف۔ اس میں دو باتیں ثابت ہوئیں ایک یہ کہ پڑھو۔ پس پڑھنا نماز میں فرض ہوا کیونکہ نماز سے باہر بالاجماع فرض نہیں ہے۔ دوم یہ کہ فرض اسی قدر کہ آسان ہو۔ م۔ فرضیت قرأت اسپر جو قادر ہو اور یہ امام و منفرد کی نماز میں رکن ہے اور مقتدی کی نماز میں جائز ہے کیونکہ اسکا خلیفہ بھی نہیں۔ کما فی الشامی۔ اور قدر آسان امام اعظم رح کے نزدیک بقول اصح ایک چھوٹی آیت ہے۔ کما فی الخلاصہ مگر ایک کلمہ ہو مانند قولہ مدہامتان۔ ورنہ بقول اصح روا نہیں ہے۔ کما فی الظہیریہ وشرح المجمع لابن الملک والسراج والفتح۔ پھر قدر فرض پر اکتفا کرنے سے گنہگار ہوگا۔ الصدر۔ کیونکہ پوری فاتحہ مع دیگر واجب ہے۔ م۔ اگر آیۃ الکرسی کے مانند دراز ایک آیت کو دو رکعت میں تھوڑا تھوڑا کر کے پڑھے تو عامہ مشائخ کے نزدیک علی الاصح جائز ہے۔ الکافی والمنیہ۔ حد القراءۃ یہ کہ صحیح حروف زبان سے ادا کرے اور آپ آسکو سُن بھی لے ورنہ عامہ مشائخ کے نزدیک نہیں جائز۔ المحیط۔ اور یہی مختار السراجیہ اور یہی صحیح ہے۔ النقایہ۔ اسی حد پر ہر ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا اور طلاق و عتاق میں انشاء اللہ تعالیٰ کہنا اور ایلاء و بیع ہے حتیٰ کہ اگر صحیح حروف ہوں اور خود نہ سُنے تو ذبیحہ وغیرہ واقع نہ ہوگا۔ م۔ پھر محل قراءۃ نماز فرض میں دو رکعت ہیں۔ المحیط۔ خواہ فجر کی ہو یا مغرب یا باقی اور خواہ پہلے دو ہوں یا آخر کی یا ایک اول و ایک آخر۔ ابو المکارم۔ حتیٰ کہ اگر ایک ہی رکعت میں قرأت کی تو نماز فاسد ہے۔ الشمنی۔ اور وتر و نفل میں کل رکعات میں قرأت فرض ہے۔ المحیط۔ سونے میں قرأت بقول اصح نہیں روا ہے۔ الظہیریہ۔ قرأت بزبان فارسی وغیرہ سوائے عربی کے باتفاق محققین بالاجماع روا نہیں۔ یہی اصح اور اسی پر فتویٰ ہے۔ کما فی المجمع وغیرہ۔ پھر ظاہر المذہب میں فرض قرأت صرف دو رکعت میں ہے اور باقیوں میں نہیں ولیکن نظر دلیل مقتضی وجوب باقیوں میں ہے اور کلام آویگا۔ م۔ چہارم و پنجم۔ الرکوع والسجود۔ لقولہ تعالیٰ ارکعوا واسجدوا۔ اور فرض چہارم و پنجم رکوع کرنا اور سجدہ کرنا بدلیل قولہ تعالیٰ ارکعوا واسجدوا۔ یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو۔ ف۔ بعض نسخوں میں وارکعوا ہوا ہے اور یہ سہو کاتب ہے اور حکم بالاتفاق فرضیت کا نماز میں ہے۔ م۔ حد رکوع یہ کہ ہاتھوں کو بڑھاوے تو گھٹنے پا جاوے۔ السراجیہ۔ اور بیٹھے رکوع میں سر محاذی زانو ہو جاوے۔ ابو السعود۔ ش۔ اور سجود کامل یہ کہ پیشانی و ناک دونوں رکھے سو اگر عذر سے کسی ایک کو رکھ سکے تو بلا کراہت روا ہے اور اگر بغیر عذر کے فقط پیشانی رکھے تو بالاتفاق مکروہ جائز ہے اور فقط ناک پر بقول صاحبین نہیں جائز اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور اگر کوئی نہ رکھ سکے تو سجدہ ساقط اور اشارہ کرے۔ کما فی خزانۃ المفتین

سجدہ میں شرط ہے کہ دونوں پاؤں میں سے کم از کم ایک انگلی زمین پر رہے۔ د۔ ورنہ بالکل باطل ہوگا۔ م۔ دوسرا سجدہ کا فرض ہونا مثل اول کے باجماع امت ثابت ہے۔ الزاہدی۔ جیسے تعداد رکعات ہر نماز کی یوں ہی ثابت ہے۔ البحر۔ گھاس روئی وغیرہ جسپر اعضا فناک سکے اگر اسکا حجم محسوس ہو سجدہ روا ہے ورنہ نہیں۔ عراب۔ اگر بیل پر ہو تو اسپر سجدہ نہیں اور زمین پر ہو تو روا ہے جیسے تخت ہے۔ کمافی الخلاصہ۔ گیہوں و جو پر سجدہ روا ہے اور کاکن و چاول وکودوں پر نہیں مگر جبکہ بورے میں ہوں۔ کما فی السراج۔ جو نماز میں ہے اسکی پیٹھ پر سجدہ روا ہے ورنہ نہیں۔ اور نمازی کی ران پر سجدہ کرنا اصح یہ کہ بعذر جائز و بلا عذر نہیں۔ نمازی کے گھٹنے پر کسی طرح روا نہیں ہے۔ کمافی الخلاصہ۔ نمازی کی ہتھیلی پر اگر زمین پر ہو تو بقول اصح جائز ہے تھیں مردہ کی پشت پر نمدہ ہے اسپر سجدہ کیا اگر میت کا حجم محسوس ہوا تو روا نہیں ورنہ روا ہے۔ محیط السرخسی۔ مقام سجدہ کا اگر قدموں کی جگہ سے اونچا ہو ایک یا دو اینٹوں خام تک اونچا ہو تو روا ہے اور زیادہ نہیں۔ الزاہدی۔ خام اینٹ کی حد چارم ہاتھ ہے۔ السراج۔ یعنی کسی ملک کا چارم۔ م۔ مجتبیٰ میں ہے کہ اگر سجدہ گاہ پر کانٹے یا شیشہ کے ٹکڑے بہت تھے اسنے سر اٹھا کر دوسری جگہ سجدہ کیا تو روا ہے اور یہ ایک ہی سجدہ شمار ہوگا۔ التاتارخانیہ۔ میں کہتا ہوں کہ جب اسنے سجدہ پورا نہ کیا ہو تین تسبیح تک ورنہ دوسرا ہونا چاہیے۔ م۔ اگر سجدہ میں دونوں پاؤں زمین پر نہ رکھے تو روا نہیں یعنی جبکہ انگلی بھی نہو۔ اور اگر ایک رکھا تو بغیر عذر مکروہ ہے۔ شرح المنیہ للامیر۔ قدم رکھنا قدم کی انگلیوں کے ساتھ ہے اگرچہ ایک ہی انگلی ہو۔ اور اگر پشت قدم رکھے نہ انگلیاں بوجہ تنگی مکان کے پس اگر ایک رکھے نہ دوسری تو جائز ہے جیسے ایک قدم پر قیام۔ الخلاصہ۔ یعنی بوجہ عذر کے ورنہ مکروہ ہے کمافی السراج۔ م۔ اگر سونے میں سجدہ کیا تو سجدہ اعادہ کرے اور اگر رکوع یا سجدہ میں سو گیا تو کچھ اعادہ نہیں۔ محیط السرخسی فرض ششم۔ والقعدۃ فی آخر الصلوٰۃ مقدار التشہد۔ اور چھٹا فرض وہ قعدہ ہے جو آخر نماز میں ہو بقدر تشہد کے۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ یعنی التحیات سے قولہ عبدہ ورسولہ تک۔ اور یہی صحیح ہے۔ یعنی خالی شہادتین کی مقدار نہیں ہے حتی کہ اگر مقتدی عبدہ ورسولہ تک امام سے پہلے پڑھکر بول دیا تو اسکی نماز پوری ہے۔ الجوہرہ۔ لقولہ علیہ السلام لابن مسعود رضہ حین علمہ التشہد اذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلاتک۔ اس دلیل سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ابن مسعودؓ کو التحیات سکھلائی یعنی عبدہ ورسولہ تک تو فرمایا کہ جب تونے یہ کہہ لیا یا اسکو کرلیا تو تیری نماز تمام ہو گئی۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ یہ کہہ لیا تو پوری ہو گئی یا یہ کرلیا تو بھی پوری ہو گئی۔ علق التمام بالفعل قرأ او لم یقرأ۔ پس حضرت صلعم نے تمام کا پورا اس کرنے پر معلق کیا خواہ کچھ پڑھا ہو یا نہ پڑھا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ پڑھنے کی قدر بیٹھنا فرض ہے۔ واضح ہو کہ امام مصنف نے جزم کیا کہ قولہ اذا قلت ہذا او فعلت ہذا۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے اور بعض نے زعم کیا کہ حضرت صلعم نے صرف التحیات پڑھائی ہے اور یہ جملہ تو ابن مسعود رضہ نے لوگوں سے حدیث بیان کرنے کے وقت اپنی طرف سے بڑھایا ہے۔ ولیکن ہم بیان کرینگے کہ اول تو بڑھانا دلیل نہیں کہ حدیث میں نہیں۔ دوم کچھ مضر نہیں ہے۔ اسکا بیان یہ ہے کہ ابوداؤد کی حدیث عبد اللہ بن محمد النفیلی میں اور امام احمد کی حدیث الفضل بن دکین میں حضرت ابن مسعود کی حدیث التحیات کا خاتمہ ہے کہ اذا قلت ہذا او قضیت ہذا فقد قضیت صلاتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد یعنی التحیات مسعود نصلی سے عبدہ ورسولہ تک کے بعد ہے کہ جب تونے یہ کہہ لیا یا یہ کرلیا تو اپنی نماز پوری کرلی اگر چاہے کہ کھڑا ہو تو کھڑا ہو اور اگر چاہے کہ بیٹھے تو بیٹھ۔ اس حدیث میں کوئی اشارہ اس امر کا نہیں کہ اذا قلت ہذا او قضیت الخ یہ حضرت ابن مسعود رضہ کا کلام ہے اور دارقطنی کی روایت میں او قضیت کی جگہ او فعلت ہے جیسے مصنف رحہ نے لکھا اور ہاں شبابہ بن سوار نے زہیر بن معاویہ سے اور عبد الرحمن بن ثابت نے حسن سے منفصل روایت کی کہ یہ جملہ از کلام ابن مسعود رضہ ہے اور خود ہی رحم نے کہا کہ حفاظ رحم متفق ہیں کہ یہ جملہ مدرج یعنی کلام ابن مسعود رضہ متصل بکلمات حدیث ہو گیا ہے۔ یعنی اور رحم نے جواب دیکر یوں

کیون نہین ہوسکتا کہ یہ کلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا اور ابن مسعود رضہ نے کبھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
کلام بیان فرمایا اور کبھی اسکو اپنی طرف سے بیان کر دیا۔ مترجم کہتا ہی کہ اس بیان سے روایات مین اچھا اتفاق ہوجاتا ہی
اور خلاف ظاہر کوئی تکلف نہین رہتا ہی۔ ابن الہمام نے کہا کہ اگر مدرج بھی ہو تو حق یہ کہ غایۃ الامر یہ ہوگا کہ یہ جملہ موقوف
یعنی کلام ابن مسعود رضہ ہی اور ایسے مسئلہ مین موقوف بمنزلہ مرفوع کے ہی۔ ف۔ پھر وجہ استدلال یہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اس جملہ پر نماز کا تمام ہونا معلق کیا یعنی یہ جب ہو جاوے تب تمام ہی اور معنی یہ کہ اذا قلت ہذا وانت قاعد او فعلت القعود
ولم تقل فقد تمت صلاتک۔ یعنی جب تو نے التحیات للہ والصلوات الخ کو کہا اس حالت مین کہ تو بیٹھا ہوا ہی یا تو نے بیٹھنا
کیا حالانکہ کچھ نہین کہا تو تیری نماز پوری ہوگئی۔ پس معلوم ہوا کہ (لفظ یا) متعلق بقول ہی یعنی کہا یا نہ کہا اور متعلق بہ فعل
نہین ہی کیونکہ فعل تو خواہ پڑھے یا نہ پڑھے بہرحال ثابت ہی پس تمام ہونا نماز کا دو باتون پر ہی پڑھے یا بیٹھے ولیکن بیٹھنا تو پڑھنے
کی حالت مین بھی موجود ہی پس درحقیقت مشروط فقط یہی بیٹھنا ہوا کیونکہ یہ قرأت کو لازم ہی بدلیل اجماع۔ پھر تمام ہونا نماز کا
اس فعل پر موقوف ہوا اور نماز کا تمام کرنا واجب ہی تو یہ فعل یعنی قعدہ اخیرہ بھی واجب یعنی فرض ہی۔ اور فرض ہونا کچھ اس
حدیث مذکور کی وجہ سے نہین کیونکہ فرض تو وہ جو قطعی ثبوت ہو اور یہ خبر واحد ہی بلکہ فرضیت بقولہ تعالیٰ۔ اقیموا الصلوٰۃ
سے ہی جسکے معنی یہ کہ نماز کو اپنے سب ارکان و شرائط سے پورا کرو۔ چونکہ یہ مجمل ہی تو یہ حدیث مذکور ایک جزو قعدہ کا بیان
ہوئی اور مجمل قرآن کا بیان جب حدیث واحد سے ہوتا ہی تو حکم بعد اسکے قرآن ہی کی طرف منسوب ہوتا ہی۔ یہی صحیح ہی تو
قرآن سے بھی ثابت ہوا کہ قعدہ نماز مین فرض ہی۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر التحیات پڑھنی بھی فرض ہو جائیگی جواب یہ کہ نہین
اسلیے کہ قرأت کا فرض قرآن مین مجمل نہین ہی بلکہ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ مین من بیانیہ خود موجود ہی یعنی صرف قرآن کا پڑھنا
فرض ہی۔ مع۔ رہا پہلا قعدہ تو جب ثبوت ہو چکا کہ سہواً اسکے چھوٹ جانے مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی طرف عود
نہین کیا تو معلوم ہوا کہ وہ فرض نہین ہی اور علیٰ ہذا اگر قرأت فاتحہ و طمانینت میں نسخ قرأت ببینہ لازم نہ آتا تو یہ بھی قطعی فرض
ہو جاتے اور دیگر افعال مین دلائل سنت ہونے کے نہوتے تو وہ بھی فرض ہو جاتے۔ مف۔ پھر واضح ہو کہ ہر رکن تو فرض ہوتا ہی
مگر ہر فرض کچھ ضرور نہین کہ رکن بھی ہو۔ اب کلام اس قعدہ اخیرہ مین ہی اور محیط و ایضاح مین کہا کہ یہ قعدہ منجملہ فروض کے ہی
نہ رکن اور یہی قول امام شافعی و احمد وغیرہ کا ہی اور امام مالک نے کہا کہ وہ سنت ہی۔ کیونکہ رکن الشئی وہ ہوتا ہی جس سے اس
شئی کی تفسیر ہو اور نماز کی تفسیر مین یہ قعدہ نہین آتا بلکہ صرف قیام و قرأت و رکوع و سجود پر ہی۔ کمافی العینی۔ اور نہایہ مین کہا
کہ اسی جہت سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ نماز نہ پڑھیگا تو قیام و قرأت و رکوع پھر سجدہ سے سر اٹھاتے ہی حانث ہو جائیگا۔
قعدہ کرنے پر موقوف نہوگا۔ اور سراجیہ مین کہ جو کوئی اس سے منکر ہو تو کافر نہین ہوگا۔ مگر بدائع مین کہا کہ صحیح یہ کہ وہ رکن
مگر رکن اصلی نہین بلکہ زائد ہی۔ اور صحیح واللہ اعلم یہ کہ وہ فرض ہی بلکہ نہایہ مین کہا کہ فرضیت مین بھی اسکا درجہ کمتر ہی بدلیل مسئلہ
قسم کے اور عینی رح نے کہا کہ تحقیق مقام یہ ہی کہ قعدہ اخیرہ از راہ عمل کے فرض ہی اور براہ اعتقاد نہین کیونکہ اسکا ثبوت بخبر واحد
ہی جیسے امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر ہی اور چونکہ قعدہ بدرجہ واجب ہی لہذا اسکا منکر کافر نہین ہوتا ہم نہین دیکھتے کہ مالک
و زہری و ابو بکر الاصم کے نزدیک وہ سنت ہی سوائے قعدہ سلام کے۔ مع۔ پھر بعض متون مین بعض مسائل سے استنباط کر کے
امام کے نزدیک خروج بصنعہ کو فروض مین شمار کیا یعنی بعد تمام ہونے نماز کے کسی اپنے اختیاری فعل سے باہر ہو جانا۔
تنویر مین بھی اسکو مذہب لیا ولیکن ہمارے نزدیک یہ ہی کہ خروج بصنع المصلی کچھ بھی فرض نہین اور یہی صحیح ہی۔ التبیین والعینی
و اکثر الکتب۔ اور عینی وغیرہ نے ذکر کیا کہ امام و صاحبین سب کے نزدیک باتفاق یہ فرض نہین اور عینی مین کہا کہ
محققین اسی قول پر ہین۔ د۔ پھر بیان چند فرائض اور بھی باقی رہے مین ایک یہ کہ قیام کو رکوع پر مقدم اور رکوع کو

سجود پر مقدم یعنی فرائض مین ترتیب کرنا فرض ہے۔ دوم نماز کو تمام کرنا۔ سوم ایک رکن سے دوسرے رکن کو منتقل ہونا کیونکہ نماز کا وجود بدون اسکے نہیں تو یہ بھی فرض ہین۔ مع۔ چہارم مقتدی پر فرض ہے کہ فروض مین اپنے امام کے تابع رہے۔ د۔ مگر فرض و سنت مین اگر متابعت چھوٹی تو نماز فاسد نہوگی۔ بش۔ پنجم مقتدی اپنی راے مین امام کی نماز صحیح جانے۔ د۔ حتی کہ اگر امام کی راے صحیح ہو مگر مقتدی غلط جانے تو مقتدی کی نماز فاسد ہوگی مثلا امام نے تحری کر کے ایک رخ نماز پڑھی اور مقتدی کی راے مین یہ غلط ہے تو فقط مقتدی کی نماز فاسد ہے۔ اور اقتدا ے حنفی بشافعی کی بحث انشاء اللہ تعالی آویگی۔ ششم مقتدی اپنے امام سے آگے نہ بڑھ جاوے یعنی ایڑیان امام سے آگے بڑھی نہون۔ ہفتم۔ وقت اقتدا کے امام کا رخ اپنے رخ کے خلاف نجانتا ہو۔ د۔ یہ اوپر آگیا ہے۔ ہشتم یہ کہ جو نماز وقتی پڑھتا ہے اسوقت اسپر قضا کا پہلے ادا کرنا لازم نہو۔ نہم۔ عورت ایسے طور پر محاذی نہو کہ جس سے نماز فاسد ہوتی ہے۔ دہم تعدیل ارکان رکوع مین و اس سے کھڑے ہونے اور سجدہ مین اور دونون سجدون کے درمیانی جلسہ مین فرض عملی ہے بقول امام ابو یوسف و شافعی و مالک و احمد اور عینی رح وغیرہ نے کہا کہ یہی قول مختار ہے اور اسی پر ابن الہمام رح کا جزم ہے۔ اور تعدیل کی مراد یہ کہ اعضاء سکون پاوین اور جوڑ بند مطمئن ہو جاوین اور کمتر مقدار ایک تسبیح ہے یعنی سبحان ربی الاعلی مثلا کما فی العینی والنہر اور امام اعظم و محمد کے نزدیک رکوع و سجدہ و ہر رکن اصلی مین اعتدال واجب۔ اور یہی صحیح ہے۔ المنیۃ اور رکوع سے اٹھنے و سجدون کے درمیانی جلسہ مین انکے نزدیک واجب نہین اسی پر فقہاء نے اتفاق کیا ہے۔ کما فی الظہیریہ والکافی۔ مگر محیط مین رکوع سے قیام ترک کرنے مین سجدہ سہو واجب کہا بدون بیان خلاف کے۔ م۔ پس مترجم کے نزدیک اکثر انہین سے واجبات ہین اور انکے فروض ہونے پر نظر استدلال مشکل ہے اور کچھ بیان آویگا۔ فرائض ہو تنویر وغیرہ مین مذکور ہے کہ ان فروض کے ادا کرنے مین اختیار شرط ہے یعنی بیدار و ہوشیار ہو حتی کہ اگر سوتے مین کسی فرض کو ادا کیا تو اسکا شمار نہین ہے اگرچہ اصح قول پر وہ قرأت ہو یا قعدہ اخیرہ ہو۔ در مختار مین ہے لیکن غفلت مضر نہین حتی کہ اگر بالکل غفلت کے ساتھ کوئی رکن ادا کر گیا تو کافی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ وعلی ہذا اگر کل ارکان ہون تب بھی یہی ہے لیکن یہ فتوی بنظر حکم ہے یعنی ظاہر مین اسکے ذمہ سے فرض ساقط ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ اگر دیانت مین آدمی کو اسکی نماز مین سے اسی قدر ہے کہ جو اسنے تعقل کے ساتھ ادا کی یعنی سمجھکر جیساکہ فتح القدیر مین حدیث سے استدلال کیا ہے اور احادیث اس بارہ مین بہت ہین پس صواب یہ کہ غفلت کے ساتھ جواز کے حکم مین تفصیل کیجاوے یا یہ حکم نہ دیا جاوے۔ م۔ پھر جو رکن سونے مین ادا کیا اسکا اعادہ کرے ورنہ نماز باطل ہوگی پس اگر سونے مین رکوع یا سجدہ کیا تو اعادہ کرے اور اگر سجدہ و رکوع مین سو گیا تو اعادہ نہین ہے جیساکہ محیط السرخسی سے مذکور ہوا۔ اور حدیث مین ثبوت ہوا کہ جو بندہ نماز مین بے اختیار سو جاتا ہے تو اللہ عزوجل ملائکہ پر مباہات فرماتا ہے۔ اور واضح ہو کہ رکن ترک ہونے اور واجب ترک ہونے دونون مین اعادہ ہے مگر رکن کو نماز مین اعادہ کرے ورنہ نماز باطل ہے اور واجب کا جبر نقصان سجدہ سہو سے ہو جاتا ہے اور اگر جبر نقصان نہوا تو نماز کا کچھ وجود بوجہ ارکان کے ہے اگرچہ اعادہ کرنا واجب ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔ م۔ یہ سب بیان تو فروض کا ہوا۔ قال وما سوی ذلک فہو سنۃ۔ اور فرمایا کہ جو افعال نماز کے سواے ان مذکورات کے ہین تو وہ سنت ہین۔ ف۔ یعنی ارکان و فروض نہین ہین بلکہ سنت سے ثابت ہین اگرچہ واجب و سنت ہون۔ لہذا امام مصنف نے فرمایا۔ اطلق اسم السنۃ وفیہا واجبات۔ اطلاق کیا سنت کا نام حالانکہ ان افعال مین واجبات بھی ہین۔ ف۔ جنکے ترک سے نماز نہین جاتی مگر سجدہ سہو واجب ہوتا ہے خواہ ترک عمدا کیا یا بھول کر اور اگر سجدۂ سہو نہ کیا تو نماز کا اعادہ واجب ہے اور یہی مکروہ تحریمی مین ہے پھر دوبارہ پڑھنا فرض اول کا پورا کرنا ہوتا ہے یہی مختار ہے وعلی ہذا اگر دوبارہ اعادہ مین کسی نئے مقتدی نے اقتدا کی تو درست نہین ہے۔ کقرأۃ الفاتحۃ۔ جیسے واجب ہے بعینہ سورۂ فاتحہ پڑھنا۔ ف۔ امام و منفرد کو پس اگر قرآن کہین سے رکوع یا زیادہ پڑھا مگر سورۂ فاتحہ نہ پڑھی تو سجدۂ سہو

واجب ہے۔م۔ اگر فاتحہ میں سے ایک آیت چھوڑے تو بھی سجدہ سہو واجب ہے۔ المجتبیٰ۔ اور کہا گیا کہ صاحبین کے نزدیک نصف سے
سے زائد واجب ہے تو اقل ترک کرنے سے سجدہ سہو نہیں ہے ولیکن اول اولیٰ ہے۔م۔ د۔ وضم السورة معها۔ اور واجب ہے
فاتحہ کے ساتھ کوئی سورہ ملانا۔ ف۔ پھر سورہ ہو تو بہتر ہے اور اگر چھوٹی تین آیتیں ہوں یا انکے برابر ایک آیت ہو تو بھی کافی
ہے۔ کما فی النہر۔ اور اس سے کم ملانا مکروہ تحریمی ہے۔ش۔ اور فاتحہ کو کل سورہ پر مقدم کرنا واجب ہے۔ النہر۔ د۔ حتی کہ اگر الحمد سے
سورہ کا کوئی حرف اتنی دیر مقدم ہوا کہ ایک رکن ادا ہو جاوے تو سجدہ سہو لازم ہوگا۔ش ط۔ پھر سورہ فاتحہ و دیگر سورہ
کے لیے فرض کے اول دو رکعتوں میں متعین کرنا واجب ہے اور نفل و وتر کی سب رکعتوں میں واجب ہے۔ البحر۔ د۔ و فرائض کی
پچھلی دو رکعتوں میں سورہ ملانا مکروہ تحریمی نہیں اور یہی مختار ہے۔ د۔ پہلی دو رکعتوں فرض میں اگر سورہ سے پہلے الحمد کو مکرر کیا
تو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ ط۔ لیکن بضرورت امامت جائز ہے جیسا کہ اسی فصل میں مسئلہ آئندہ آتا ہے۔م۔ اور اگر الحمد کو سورہ کے
بعد مکرر کیا یا پچھلی دو رکعتوں میں سورہ سے پہلے مکرر کیا تو سجدہ سہو نہیں ہے۔ ط۔ اگر پہلی یا دوسری رکعت میں سورہ فاتحہ
بھول کر خالی سورہ پڑھ گیا پھر یاد آیا تو فاتحہ شروع سے پڑھے پھر سورہ پڑھے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ المحیط۔ جس نے
عشاء کی دونوں پہلی رکعتوں میں سورہ پڑھا اور فاتحہ نہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے اور اگر پہلیوں میں خالی
فاتحہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ و سورہ کو جہر کے ساتھ پڑھے یہی صحیح ہے۔ الہدایہ۔ اگر پہلیوں میں کچھ نہ پڑھا ہو تو بھی بالاتفاق
یہی حکم ہے و سہو کا سجدہ کرے۔ قاضیخان۔ و مراعاة الترتیب۔ اور واجب ہے رعایت رکھنا ترتیب کی۔ ف۔ درمیان
قراۃ اور رکوع کے۔ د۔ اور۔ فیما شرع مکررا من الافعال۔ ان افعال میں جو مکرر مشروع ہوئے ہیں۔ ف۔ خواہ ہر رکعت
میں مکرر ہوں اور وہ سجدہ۔ ف ت ط۔ خواہ کل نماز میں جیسے نماز کی رکعتوں کا شمار کہ ترتیب واجب ہے مگر اقتدار کی ضرورت
میں ساقط ہے جیسے مسبوق۔ الفتح۔ اور مسبوق جو بعد فراغت امام کے قضا کرتا ہے ہمارے نزدیک اسکی پہلی نماز ہے اور اگر ترتیب
فرض ہوتی تو آخر نماز ہوتی۔ التبیین۔ پس مثلاً چار رکعت والی میں سے ایک رکعت لے تو کھڑا ہو کر پہلے بھرے دوگانہ کو پڑھے
پھر ایک خالی رکعت کو پڑھے۔ش۔ حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک اصل اسمیں چار انواع ہیں۔ نوع اول جو کل نماز میں
ایک ہے وہ قعدہ اخیرہ ہے۔ دوم جو ہر رکعت میں ایک ہے جیسے قیام۔ سوم جو کل نماز میں متعدد ہے جیسے رکعات۔ چہارم جو ہر رکعت
میں متعدد ہے جیسے سجود۔ پس قسم اول میں ترتیب شرط یعنی فرض ہے حتی کہ قعدہ کے سلام سے پہلے یا بعد سلام کے قبل اسکے
کہ کلام وغیرہ کوئی چیز نماز کی مفسد کرے اسکو یاد آیا کہ میں سجدہ کی آیت پڑھکر سجدہ تلاوت چھوڑ گیا ہوں تو اسکو ادا کرے
اور قعدہ کا بھی اعادہ کرے اور سہو کا سجدہ کرے اور اگر رکوع یاد آیا تو اسکو مع اسکے بعد کے سجود کے ادا کرے اور اگر قیام
یاد آوے یا قرأت تو پوری رکعت ادا کرے۔ الفتح۔ اور قعدہ کے بعد یاد کرنے میں قعدہ کا اعادہ لازم ہے کیونکہ جو سجدہ نماز
کے اندر کا ہے خواہ جزو نماز ہو یا سجدہ تلاوت نمازی ہو اسکے طرف عود کرنے سے تشہد جاتا رہتا ہے اور رہا سہوی سجدہ تو وہ تشہد
کو اٹھا دیتا ہے اور قعدہ کو باطل نہیں کرتا حتی کہ اگر سہوی سجدہ سے سر اٹھاتے ہی سلام پھیر دے تو نماز فاسد نہوگی بخلاف سجدہ
جزو نماز اور سجدہ تلاوت نمازی کے کہ اگر انسے سر اٹھاتے ہی بدون قعدہ کیے سلام پھیر دے تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ د۔ کیونکہ
قعدہ اخیرہ جو فرض ہے نہ پایا گیا۔ش۔ اور قسم دوم کہ ہر رکعت میں واحد ہیں انمیں بھی ترتیب شرط ہے یعنی فرض ہے جیسے قیام و
رکوع مگر جبکہ ایک پہلی رکعت میں بے ترتیبی ہوتی ہو اور اگر رکوع ایک رکعت کا اور سجدہ دوسری رکعت کا ہو مثلاً دوسری
رکعت کے رکوع میں یاد آیا کہ پہلی رکعت کا سجدہ چھوٹا ہے اور ہنوز رکوع سے سر نہیں اٹھایا تو پہلا سجدہ قضا کرے اور بہتر ہے کہ رکوع جسمیں یاد آیا
اسکو بھی دوہراوے اور اگر بعد سر اٹھانے کے یاد آیا ہو تو رکوع ہو چکا۔ کما فی قاضیخان ملخص الفتح۔ الحاصل جو افعال کہ
ہر رکعت میں مکرر نہیں جیسے قیام و رکوع یا تمام نماز میں مکرر نہیں جیسے اخیر کا قعدہ تو انمیں باہم ترتیب رکھنا فرض ہے کہ

قیام سے پہلے رکوع یا رکوع سے پہلے سجدہ جائز نہین ہوتا اور اسی طرح اگر تشہد کی قدر بیٹھا پھر یاد آیا کہ اسپر ایک سجدہ یا مثل اسکے
واجب ہے تو قعدہ مذکور باطل ہو جائیگا۔ التبیین۔ اور جو افعال کہ مکرر مشروع ہین خواہ کل نماز مین مثل رکعات کے یا ہر رکعت
مین مثل سجدون کے اُنمین البتہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ بیان ہوا م۔ والقعدۃ الاولیٰ۔ اور واجب ہے پہلا قعدہ۔ ف
اور کہا گیا کہ سنت ہے اور یہی اقیس ہے اور وہ قول طحاوی وکرخی ہے اور متاخرین کے نزدیک واجب ہے اور محیط مین کہا کہ یہی اصح ہے
ع۔ نفل نماز مین بھی اصح قول پر واجب ہے۔ د۔ یعنی اگر چار یا چھ رکعت نفل کی ایک ساتھ نیت کی اور سب کو ادا کیا تو سوائے
اخیر کے درمیانی دونون قعدہ بقول اصح واجب ہین۔ وبقول امام محمد رح ہر دو رکعت کے بعد قعدہ فرض ہے کیونکہ نفل تمام دوگانہ
نماز علٰحدہ ہے اور اگر وہم ہو کہ نفل خود نفل ہے اور شروع کرنے سے واجب ہوگئی پھر فرض قعدہ اسمین کہان سے آیا جواب یہ کہ
معنی فرضیت کے یہ ہین کہ نفل کا وجود نہوگا اگر یہ فرض یا رکن نہو اور وجود ہونا اس نماز کا ضرور نہین ہے م۔ پھر امام مصنف رح نے
قعدہ اول مین قرأت کا ذکر بیان نہین کیا اور سجدہ سہو کے بیان مین افادہ فرمایا کہ قرأت التحیات بھی اس قعدہ مین واجب ہے
اور سراج مین کہا کہ یہی صحیح ہے اور محیط السرخسی مین کہا کہ یہی اصح ہے ۔ حتی کہ اگر التحیات عبدہ ورسولہ تک پڑھکر اسپر بقدر اللہم
صل علی محمد کے زیادہ کیا تو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ اگر مسافر امام ہوا اور اُسکو حدث ہوگیا اُسنے مقیم مقتدی کو اپنا خلیفہ کیا تو
مقیم کا درمیانی قعدہ بہ سبب نیابت اپنے امام کے فرض ہوگیا اور یہ بوجہ عذر کے ہے۔ د۔ وقراءۃ التشہد فی الاخیرۃ۔ اور واجب
ہے تشہد پڑھنا یعنی التحیات آخر رسولہ تک پڑھنا قعدہ اخیرہ مین واجب ہے۔ ف۔ جیسے اصح قول پر قعدہ اولیٰ مین بھی واجب
ہے۔ زاہدی نے کہا کہ تشہد سے اُسکے معانی اپنی طرف سے قصد کرنا ضرور ہین گویا وہ التحیات واسطے اللہ تعالیٰ کے کہتا ہے اور
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اور اولیاء اللہ پر اپنی جانب سے سلام کہتا ہے۔ حدیث مین ہے کہ جب اسنے کہا کہ السلام علینا وعلی عباد اللہ
الصالحین تو آسمانون وزمین مین جو کوئی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہونچ گیا پس صالحین مین ملائکہ وغیرہ سب شامل ہین۔ اس سے
معلوم ہوا کہ حضرت صلعم کو سلام ضرور پہونچتا ہے پس حد ادب ملحوظ رکھنا چاہیے۔ م۔ پھر تشہد اگر نصف سے کم چھوڑا تو سجدہ سہو
واجب ہوگا اور ہر قعدہ مین اگرچہ نفل کا ہو یہی حکم ہے یہی اصح ہے۔ البحر طدح۔ واضح ہو کہ لفظ السلام واجب ہے۔ الکنز۔ ف۔ حتی کہ
جب السلام علیکم کہنے پر قادر ہو تو دوسرا لفظ اُسکے قائم مقام نہین۔ ش۔ دوسرا سلام واجب ہے علی الاصح۔ البرہان۔ اور پہلا لفظ السلام
کہنے پر بدون علیکم کہنے کے تحریمہ نماز منقطع ہوجاتا ہے تو اندر اصح کبیر۔ یہی مشہور روایت پر جوہرہ وبرہان مین جزم ہے۔ اور شارح تکملہ
نے دوسرے سلام پر انقطاع تحریمہ کو صحیح کہا ہے م د۔ والقنوت فی الوتر۔ اور واجب ہے قنوت پڑھنا وتر مین۔ ف۔ اور
قنوت مطلق دعا ہے۔ د۔ حتی کہ اگر اللہم انا نستعینک الخ یاد نہو تو اللہم اغفرلی۔ کافی ہے یا کوئی دعا ہو م ش۔ قنوت کے واسطے
تکبیر بھی واجب ہے حتی کہ ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا۔ الزیلعی بش۔ وتکبیرات العیدین۔ اور واجب ہین عیدین کی
تکبیرین۔ ف۔ جو علی المختار چھ ہین۔ م۔ اور اُنکا وجوب قول صحیح ہے حتی کہ اُنکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا۔ التبیین
اسی طرح ہر تکبیر اُنمین سے واجب جداگانہ ہے۔ د۔ اور تکبیرات ایام تشریق بھی واجب ہین۔ افادہ الطحاوی۔ والجہر فیما یجہر فیہ
اور واجب ہے جہر کرنا ان چیزون مین جنمین جہر واجب ہے۔ ف۔ امام کے لیے تو فریضہ فجر اور پہلی دو رکعتین مغرب وعشاء مین اور
ادا سے اسکی قضاء مین حتی کہ اخفاء کرے تو سجدہ سہو واجب ہے۔ کما فی قاضیخان۔ اور جمعہ وعیدین مین اور جماعت سے
تراویح ووتر مین جہر واجب ہے۔ اور کمتر جہر یہ ہے کہ دوسرے کو سنادے موافق عادت کے اور کمتر اخفاء یہ ہے کہ خود سنے۔ یہی معتمد
ہے۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ الوقایہ۔ اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے۔ الزاہدی۔ اور مترجم نے موافق عادت کے قید
اسواسطے لگائی کہ اگر دوسرا خود اُسکے منھ کے پاس کان لگا کر سنے تو یہ کچھ نہین ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ والمخافتۃ فیما
یخافت فیہ۔ اور واجب ہے اخفاء ایسی چیزون مین جنمین اخفاء واجب ہے۔ ف۔ امام کے لیے مغرب کی تیسری رکعت

اور عشاء کی اخیر دو میں اور ظہر و عصر میں اگرچہ مقام عرفہ حج میں ہو اور انکی قضاء میں حتی کہ اگر جہر کرے تو سہو کا سجدہ واجب ہوگا
فاضیخان - اور دن کے نوافل میں اخفاء واجبی ہے - الزاہدی - یہ تو امام کا بیان ہوا اور رہا منفرد یعنی تنہا پڑھنے والا تو جن
امام پر اخفاء ہے ان میں اسپر بھی اخفاء واجب ہے اور جن میں اسپر جہر ہے ان میں منفرد مختار ہے اگرچہ جہر افضل ہے یہی صحیح ہے کما فی قاضیخان
اور خلاصہ میں اصل سے نقل ہے کہ ایک شخص جہری نماز تنہا آہستہ پڑھتا تھا اسنے فاتحہ سب یا تھوڑی پڑھی تھی کہ دوسرے نے
آکر اقتدا کی تو دوبارہ فاتحہ جہر کے ساتھ پڑھے - البحر - یہ مسئلہ دلیل ہے کہ فرائض کے اول دو رکعتوں میں سورہ سے پہلے فاتحہ
مکرر پڑھنا ایسی صورت میں روا ہے - فاحفظہ - م - بالجملہ یہ سب چیزیں جو مذکور ہوئیں واجبات سے ہیں خالی سنت نہیں ہیں
ولہذا یجب علیہ سجدتا السہو بترکہا ہذا ہو الصحیح - اور اسی واسطے مصلی پر انمیں سے ہر ایک کے ترک سے سہو کے دو سجدے
واجب ہوتے ہیں اور یہی صحیح ہے - ف - پس غیر صحیح قول مبسوط کا قیاس ہے کہ عیدین کی تکبیروں و قنوت کے ترک سے
سجدہ سہو نہیں اور ایسے ہی قعدہ اولی کا تشہد چھوڑنے سے کیونکہ یہ اذکار ہیں تو منع کر دیا کہ قیاس اس مقام پر متروک ہے
اور صحیح استحسان ہے کہ یہ واجبات ہیں اور اسکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہے - اور محیط میں صریح کہا کہ رکوع سے اٹھنا
چھوڑنے میں سجدہ سہو واجب ہے اور کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا - مع - یہ روایت بھی موافق اس اختیار کے ہے کہ تعدیل
ارکان واجب ہے اسمیں قومہ رکوع و جلسہ درمیان دو سجدہ بھی داخل ہے اور اسکا بیان گذر چکا - پھر جمعہ و عیدین کے سجود
سہو میں بسبب ازدحام کے منع کیا گیا ہے چنانچہ آویگا - م - اگر اعتراض ہو کہ متن میں ان چیزوں کو سنت کیوں کہا تو
جواب یہ کہ سنت کے اصطلاحی حقیقی معنی نہیں لیے - وتسمیتہا سنۃ فی الکتاب لما انہ ثبت وجوبہا بالسنۃ - اور
کتاب میں انکا سنت نام رکھنا بطور عموم المجاز کے ہے - ف - کیونکہ انکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا ہے - ف - لہذا
انکو سنت کی طرف منسوب کر دیا - اب حاصل کلام یہ ہوا کہ کتاب میں اول جو فروض تحریمہ وغیرہ شمار کیے جو کہ قرآن و
حدیث سے قطعی ثابت ہیں پھر انکے سوا باقی افعال کو سنت کہا یعنی باقی افعال نماز کے بدلیل سنت ثابت ہوتے
ہیں پس بعض تو سنت کی دلیل سے واجب ثبوت ہوئے کہ انکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا ورنہ اعادہ کرے تاکہ
اول ناقص پڑھی ہوئی کامل ہو جاوے ورنہ فاسق گنہگار ہوگا اور بعض افعال مسنون و آداب ثبوت ہوئے کہ انکے کرنے
میں ثواب جمیل ہے اور نہ کرنے میں گناہ نہیں بشرطیکہ عادت نہ کرلے اور نہ ہلکا خیال کرے - پھر واضح ہو کہ یہاں مسنون افعال کا
بیان نہیں اور نیز ابھی واجبات دیگر باقی رہ گئے ہیں اور مترجم انکو ذکر کیے دیتا ہے تاکہ آئندہ جو پوری کیفیت نماز کی ذکر فرمائی
ہے اسمیں ہر فعل کو فرض و واجب و سنت و ادب سمجھ لیا جاوے - واضح ہو کہ باقی واجبات میں سے ایک یہ کہ ہر فرض
اور ہر واجب کو اپنے موقع و محل پر ادا کرنا واجب ہے پس اگر فرض قرأت کو پورا کرکے سہو سے سوچتا رہگیا پھر رکوع کیا
تو سجدہ سہو بسبب تاخیر رکوع کے واجب اور اگر رکوع کیا اور یاد آیا کہ سورہ نہیں ملایا ہے پھر کھڑے ہو کر سورہ ملایا تو رکوع کا اعادہ
اور سہو کا سجدہ کرے - دوم یہ کہ رکوع دو اور سجدہ تین نہوں ورنہ سجدہ سہو واجب ہوگا - ولیکن جو رکوع پورا نہو اوسکا اعادہ
میں ایک ہے اور اگر جائے سجدہ پر کانٹے ہونے سے سر اٹھا کر دوسری جگہ سجدہ کیا تو یہ ایک ہے - سوم دو رکعت یا چار ہونے
سے پہلے قعدہ نکرنا ورنہ سجدہ سہو ہے بقدر ادائے رکن - چہارم دو فرض یا واجب و فرض کے درمیان زیادتی نکرنا حتی کہ
چپ نہ رہنا یعنی بقدر معتبر - پنجم مقتدی کو چپ رہنا واجب ہے یعنی قرأت نکرے اور اگر عمداً پڑھے تو علی الاصح نماز فاسد
نہیں اور اگر سہواً پڑھے تو اسپر سجدہ سہو نہیں ہے - ششم جو امور ایسے ہیں کہ ائمہ کے درمیان اجتہادی فرق کی
راہ ہے تو انمیں مقتدی پر امام کی متابعت واجب ہے جیسے امام نے تکبیرات عیدین ہر رکعت میں پانچ پانچ کہیں یا سلام دینے
سے پہلے سہو کے سجدے کیے یا وتر میں رکوع کے بعد قنوت پڑھی تو ایسے امور میں امام کی متابعت واجب ہے مگر جو امور میں

منسوخ ہونے کا قطعی ثبوت ہوا نہین متابعت واجب نہین جیسے امام نے نماز جنازہ مین پانچ یا زیادہ تکبیرین کہین تو چار سے
زائد مین متابعت نہ کرے یا اسکی سنت نہونے کا قطعی ثبوت ہو جیسے نماز فجر مین امام نے قنوت پڑھی تو متابعت نہ کرے تصریح
کہتا ہے کہ یہ اسوقت کہ کوئی حادثہ نازل نہوا ہو چنانچہ اپنے باب مین آویگا۔ ہفتم ہاتھون و گھٹنون کو رکھکر سجدہ کرنا مجتبیٰ س
ابن الہمام و البحر۔ رہا بیان سنت افعال کا تو وہ بہت ہین۔ ایک یہ کہ تحریمہ کے واسطے دونون ہاتھ اٹھانا اور خلاصہ مین ہے کہ
اگر چھوڑنے کی عادت کرلے تو گنہگار ہوگا۔ دوم انگلیان اپنے حال پر کھلی چھوڑنا۔ سوم تکبیر سے سر نہ جھکانا۔ چہارم امام کو
بقدر حاجت کے جہر سے تکبیر کہنا و سمع اللہ لمن حمدہ و سلام کہنا۔ چلانے مین مبالغہ مکروہ ہے۔ اور تکبیر افتتاح کے جہر مین اگر
فقط مقصود صرف لوگون کا آگاہ کرنا ہو تو نماز نہو گی بلکہ مقصود تحریمہ ہو۔ مقتدی و منفرد انکو آہستہ کہے۔ پنجم ثنا یعنی سبحانک
اللہم و بحمدک الخ۔ ششم۔ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا۔ ہفتم بسم اللہ الرحمن الرحیم کہنا۔ ہشتم آمین کہنا۔ نہم ثنا و سے
لیکر ان چارون کو آہستہ کہنا۔ دہم۔ داہنا ہاتھ کو بائین پر رکھنا۔ یازدہم۔ ہاتھون کو اسطرح زیر ناف باندھنا۔ دوازدہم
تکبیر رکوع۔ سیزدہم۔ رکوع مین دونون گھٹنون کو پکڑنا۔ چہاردہم انگلیان کھلی رکھنا۔ پانزدہم سجود کی تکبیر و اس سے اٹھنے
کی تکبیر۔ شانزدہم ہاتھون کی انگلیان سجدہ مین ملی رکھنا۔ ہفدہم مرد کو تشہد مین بایان پانون بچھانا اور ہیزدہم درود
پڑھنا و بقول شافعی رح ادنی مقدار فرض ہے۔ نوزدہم دعا جو بندون سے مانگنا مستحیل ہو۔ بستم۔ سلام کے وقت داہنے
و بائین منہ پھیرنا۔ دیگر اور بھی سنن ہین۔ پھر نماز کے آداب ہین جنکے نہ کرنے مین کچھ نہین اور کرنا افضل ہے چنانچہ نظر رکھنا
قیام مین سجدہ گاہ پر اور رکوع مین پشت قدم پر اور سجود مین ناک کے نتھنون پر اور نشست مین اپنی گود پر اور سلام کے وقت
ادھر ادھر مونڈھون پر۔ اور جمائی روکنا اگرچہ دانتون سے ہونٹھ پکڑ کر ہو ورنہ بائین ہاتھ کی پشت کو منہ پر رکھے اور تحریمہ
کے واسطے مرد ہاتھون کو آستین سے نکالے مگر جبکہ سردی ہو۔ اور کھانسی روکنا بقدر امکان۔ کیونکہ بلا عذر کھانسنا مفسد نماز
ہے تو عذر مین احتیاط کرکے روکے۔ اور امام اسوقت شروع کرے جب اقامت پوری ہوجاوے اور یہی اعدل المذہب ہے
شرح المجمع المصنف۔ اور یہی اصح ہے۔ الخلاصہ البحر وغیرہ۔ ت م د۔ اب تمام افعال نماز ابتدا سے آداب و سنن و فرائض و واجبات
کو جمع کرکے اپنے محل مین انکے کی کیفیت مع اثبات کے ذکر فرمائی بقولہ۔ واذا شرع فی الصلوۃ کبر۔ اور جب نماز شروع
کرے خواہ فرض ہو یا نفل رح۔ تو تکبیر کہے۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے ع۔ اور دونون قدم کے درمیان چار انگل کا
فاصلہ رکھے۔ الخلاصہ۔ لما تلونا و قال علیہ السلام تحریمہا التکبیر۔ بدلیل اس آیت کے جو ہم نے پڑھی تھی یعنی و ربک فکبر
اور بدلیل اسکے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مین ہے کہ تحریم نماز کی تکبیر ہے۔ ف۔ یہ حدیث پانچ صحابہ رض سے مروی
ہے از انجملہ حدیث ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث علی رض سے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث اس باب
مین اصح و احسن ہے اور عبد اللہ بن عقیل کی توثیق امام بخاری رح سے نقل کی اور نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ یہ حدیث حسن ہے
و رواہ الحاکم من حدیث ابی سعید الخدری رض و قال صحیح علی شرط مسلم مع۔ پھر اگر امام ہو تو تکبیر جہر سے کہے سم۔ و ہو شرط
عندنا خلافا للشافعی رح۔ اور تکبیر مذکور ہمارے نزدیک شرط ہے یعنی خارج نماز مقرر عمل ہے برخلاف امام شافعی کے۔ ف۔
کہ انکے نزدیک رکن ہے۔ مگر ہم رکن ہونے کی دلیل نہین پاتے تو فرض شرط قرار دیتے ہین۔ حتی ان من تحرم للفرض کان
لہ ان یودی بہا التطوع۔ حتی کہ جو کوئی فرض کا تحریمہ باندھے اسکو روا ہے کہ اس تحریمہ سے نفل ادا کرے۔ ف۔ اگرچہ
فرض سے اسطرح خارج ہونا مکروہ ہے۔ السراج۔ اور نفل کی تحریمہ پر دوسری نفل ادا کرنا با کراہت جائز ہے۔ و لیکن فرض کی
تحریمہ پر دوسرا فرض ادا کرنا باجماع نہین یا نفل کی تحریمہ پر فرض ادا کرنا نہین جائز ہے۔ السراج۔ یعنی اگر تحریمہ رکن ہوتا تو
فرض کی تحریمہ سے نفل ادا ہوتا۔ تو تحریمہ رکن داخل نہین ہے و لہذا اگر تکبیر کہی اس حالت مین کہ اسکے ہاتھ مین نجاست تھی

جو اسنے تکبیر سے فراغت کرکے پھینکدی یا ستر کھلا تھا جو بعد فراغت تکبیر کے خفیف عمل سے ڈھانک لیا یا زوال آفتاب ظاہر
ہونے سے پہلے تکبیر شروع کی اور فارغ ہوکر زوال ظاہر ہوگیا یا قبلہ سے منحرف تھا کہ اس سے فارغ ہوتے ہی قبلہ رخ ہوگیا تو روا ہے
اور شمس الائمہ رح نے کہا کہ ظہر کی تحریمہ پر عصر کی بناء اور نفل کی تحریمہ پر فرض کی بنا روا اور برعکس اور ادا کی تحریمہ پر قضا کی بنا
جائز ہے۔ع۔ اور شافعی رح کے نزدیک رکن ہونے کی وجہ سے کوئی نہیں جائز ہے۔ وہو یقول انہ یشترط لہا ما یشترط لسائر الارکان
شافعی رح کہتے ہیں کہ تکبیر مذکور کے لیے شرط ہے ہر وہ چیز جو دیگر ارکان کے لیے شرط ہے۔ ف۔ جیسے استقبال قبلہ و ستر عورت
وطہارت ونیت ووقت ع۔ وہذا آیۃ الرکنیہ۔ اور یہ بات اسکے رکن ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ اور جواب یہ کہ یہ شرائط واسطے
تحریمہ کے نہیں ہیں چنانچہ مسائل ذکر ہوچکے۔م۔ ولنا انہ عطف علی الصلوۃ علیہ فی قولہ تعالے وذکر اسم ربہ فصلی
ومقتضاہ المغایرۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تکبیر مذکور پر نماز کا عطف کیا گیا قولہ تعالے وذکر اسم ربہ فصلی۔ یعنی ذکر کیا نام
اپنے رب کا یعنی اللہ اکبر کہا پھر نماز پڑھی۔ اور مقتضائے عطف یہ کہ معطوف علیہ دیگر اور معطوف دیگر ہو۔ ف۔ کیونکہ ایک ہی
چیز کا عطف بیفائدہ ہے مثلاً زید اور زید آیا۔ تو زید اول معطوف علیہ اور زید دوم معطوف ہے مگر بیفائدہ کلام ہے۔ بلکہ دونوں الگ الگ
ہونا چاہیے۔ اور خاص پر عام کا عطف یہاں نادر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تکبیر الگ اور نماز الگ ہے۔ مگر شرط ہے۔ ولہذا لا یتکرر کتکرار
الارکان۔ اور اسی جہت سے تکبیر مذکور مکرر نہیں ہوتی مانند تکرار ارکان کے۔ ف۔ یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں ہے۔ اعتراض
ہوا کہ رکن کا مکرر ہونا ضرور نہیں جواب مترجم کی طرف سے یہ کہ ارکان ہر رکعت میں قیام و رکوع و سجود اپنے محل پر مکرر ہوتے ہیں
اور تکبیر باوجود اپنا محل پائے جانے کے مکرر نہیں ہوتی تو یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں اور رہا یہ کہ اسمیں شرائط کی نگہداشت
دلیل رکنیت ہے تو جواب گذرا کہ اسکے لیے کچھ نہیں ہے۔ ومراعاۃ الشرائط لما یتصل بہ من القیام۔ اور شرائط کی نگہداشت
صرف اسکے واسطے جو تکبیر سے متصل ہے یعنی قیام نماز۔ ف۔ پس اگر پہلے سے طہارت و ستر عورت وغیرہ شرائط کا لحاظ نہ کرلیا
ہو تو بعد تکبیر کے قیام نہیں ہوسکتا تو فاصلہ و فرق کرنا پڑے لہذا قیام کے واسطے پہلے سے وہ شرائط ملحوظ ہوئی ہیں تکبیر کے لیے
ملحوظ نہیں ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ تکبیر رکن نہیں بلکہ شرط ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ تکبیر ہمارے نزدیک شرط ہے اس شخص پر جو
قدرت رکھتا ہو۔ اور محیط میں ہے کہ امی و گونگے نے اگر نیت سے نماز شروع کی تو جائز ہے کیونکہ جو انکے امکان میں تھا بجا لائے
انتہی۔ اور دونوں پر زبان ہلانا واجب نہیں اسواسطے کہ زبان ہلانا تو الفاظ مخصوصہ کے ساتھ واجب ہے اور جب وہ ان
دونوں سے متعذر ہوا تو بجائے اسکے دوسری بات یعنی خالی زبان ہلانا واجب ہونے کا حکم بدون کسی دلیل کے نہیں دیا
جائیگا۔ الفتح۔ حاصل یہ کہ واجب تو نیت کے ساتھ اللہ اکبر کہنا تھا اور جب امی و گونگا اسکو نہیں کہہ سکتے تو صرف نیت رہ گئی
اور رہا نیت کے ساتھ خالی زبان ہلانا واجب نہیں کہہ سکتے کیونکہ اسکے واسطے دوسرا حکم چاہیے اور وہ موجود نہیں ہے۔ مترجم
کہتا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ نیت بفعل قلبی واجب ہے اور جبتک قلبی عزم مجتمع نہو تو بجائے اسکے زبان سے الفاظ کہنے کے
جواز کا حکم جیسا کہ مجتبیٰ سے درمختار وغیرہ میں لیا ہے بلادلیل ہے۔ فافہم۔ پھر تکبیر نہیں جائز مگر کھڑے ہونے کی حالت میں یعنی
فرض میں بصورت قدرت۔ اگر امام کو رکوع میں پایا اور جھکتے تکبیر کہتا ہوا رکوع میں گیا پس اگر اسقدر جھکاؤ میں تکبیر پوری کی
کہ قیام سے زیادہ قریب تھا بہ نسبت رکوع کے تو صحیح ورنہ نہیں۔ الفتح۔ اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی ہو تو نیت لغو اور
وہ تحریمہ رکھی جائیگی۔ د۔ اور اگر اللہ بحالت قیام کہا اور اکبر رکوع میں پہونچکر پورا کیا تو نماز شروع نہوئی بالاتفاق۔ بح۔ اگر
اللہ امام کے ساتھ اور اکبر اس سے پہلے کہا تو اصح قول پر صحیح نہیں ہے۔ د۔ امام کی تکبیر سے بیخبری میں تکبیر کہی تو اگر اسکے غالب
گمان میں امام سے پہلے ہوئی تو روا نہیں ورنہ روا ہے۔ المحیط۔ عمداً اللہ کے یا اکبر اول مد کرنا کفر ہے ورنہ مفسد جیسے اصح قول
میں باء اکبر کو مد کرکے اکبار کرنا۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ کفر کا حکم مشکل ہے جبکہ عامی ہندی کو اسکے معنی نہیں معلوم اور جب معلوم ہیں

تو مقصود خوش آوازی وغیرہ فہو اگرچہ مکروہ تحریمی ہے اور نہ ہو تو اس وقت کفر ہے اگر اسکو اللہ تعالیٰ میں شک ہو یا اسکے اکبر ہونے یعنی
بالکل اسی ہونے مین شک ہو پس صواب یہ کہ یون کہا جاوے کہ اگر کسی نے یہ معنی شک کیا تو کفر ہے ورنہ عمداً یا خطأ ہو مفسد ہے
واللہ تعالیٰ اعلم م - اور نماز کا شروع ہوجانا نیت وتکبیرہ دونون کے ساتھ ہوتا ہے تنہا کسی کے ساتھ نہین ہوتا ہے جو قادر با استثناء
عاجز مانند گونگے وامی کے - ت - گونگے وامی کو قرأت کے بارہ مین بھی زبان ہلانا لازم نہین اور یہی صحیح ہے - و - اور جب نماز کا
ارادہ کرے تو نیت کے ساتھ بروجہ مذکور تکبیر کہے - ویرفع یدیہ مع التکبیر - اور ہوا بہے دونون ہاتھ اُٹھاوے تکبیر کے ساتھ
وہو سنۃ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ - اور یہ رفع الیدین سنت ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر
مواظبت فرمائی ہے - وہذا اللفظ - اور یہ لفظ یعنی مع التکبیر کا لفظ - یشیر الی اشتراط المقارنۃ - اشارہ کرتا ہے کہ مقارنت
شرط کی گئی ہے - ف - یعنی ہاتھ اُٹھانا اور تکبیر کہنا دونون ملے ہوے ساتھ ہون - اسپر خواہرزادہ وامام صفار نے تنصیص
کی ہے ع - وہو المروی عن ابی یوسف - اور یہی مروی ہے ابو یوسف سے - ف - یعنی یعقوب بن ابراہیم شاگرد
امام ابو حنیفہ رح سے - والمحکی عن الطحاوی - اور یہی حکایت کیا گیا طحاوی سے - ف - یعنی امام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامہ
ازدی الطحاوی رح سے اور محکی سے مراد یہ کہ نقل کیا گیا کہ طحاوی یون ہی کرتے تھے کہ تکبیر کے ساتھ ہاتھ اُٹھاتے تھے - اور یہی
قول امام احمد کا اور مشہور مذہب مالک رح کا ہے - والاصح انہ یرفع یدیہ اولا ثم یکبر - اور مذہب مین اصح یہ کہ پہلے دونون
ہاتھ اُٹھاوے پھر تکبیر کہے - ف - اسی پر عامہ مشائخ ہین - مع - مبسوط مین کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہین ع - لان فعلہ
نفی الکبریاء عن غیر اللہ تعالیٰ - کیونکہ اسکا فعل ہاتھ اُٹھانے کا یہ سواے اللہ تعالیٰ کے سب سے کبریائی کی نفی ہے
ف - یعنی کانون پر ہاتھ لایا کہ سواے اللہ تعالیٰ کے جو چیز ہے کسی مین کبریائی نہین - پھر قول تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے سے اللہ
کے واسطے کبریائی کا اثبات ہے ع - والنفی مقدم - اور نفی مقدم ہوتی ہے - ف - پھر اثبات ہوتا ہے جیسے کلمہ توحید مین پہلے
لا الٰہ سے نفی ہے پھر الا اللہ سے اثبات ہے - اسی طرح یہان ہے مگر اسمین یہ اعتراض ہے کہ کلمہ توحید مین تو سب زبان سے بولنا پڑا
تو بضرورت نفی مقدم ہوئی کیونکہ ساتھ ہی بولنا ممکن نہین ہے اور یہان فعل سے نفی اور قول سے اثبات ہے تو دونون جمع ہوسکتے
ہین - مع - اور جواب یہ کہ امام مصنف کی مراد یہ ہے کہ نفی کا اثبات پر مقدم ہونا بہتر ہے تاکہ اول بندہ ماسواے الٰہی سب سے
خالی ہوجاوے اور سب اسپر حرام ہوجاوین کسی چیز کا اسمین دخل نہ رہے پھر تکبیر سے اللہ تعالیٰ کی کبریائی وعظمت بھر جاوے
اور اسی کی حضوری مین طاعت ادا کرے - اور واضح رہے کہ یہان کلام صرف اسمین کہ اولیٰ کون طریقہ تھا ورنہ جواز مین کچھ
کلام نہین ہے چنانچہ معلوم ہوگا - اب یہان چند مقام ہین اول آنکہ یہ ہاتھ اُٹھانا سنت ہے - دوم اسکی کیفیت - سوم مرد کہانتک
اور عورت کہانتک اُٹھاوے - چہارم الفاظ تکبیر پنجم - زبان عربی مین مخصوص ہے یا نہین ششم کیسے الفاظ سے تکبیر نہین
جائز ہے - اور اس مقام پر اسقدر توضیح اسواسطے کہ اسی تکبیر سے نماز کا شروع ہے پس اگر اسی مین فساد ہو تو نماز جاتی رہیگی م
بیان اول کہ وہ سنت ہے - یہی صحیح - اور ابو حنیفہ سے منصوص ہے اور یہی جمہور علماء کا قول ہے اور بعض اسکے وجوب کے قائل ہوے
حتی کہ ہمارے مذہب مین بھی اختلاف ہے چنانچہ ابن الہمام نے خلاصہ سے نقل کیا کہ اسکے ترک سے بعض کے نزدیک گنہگار
ہوگا اور مختار یہ کہ ترک کی عادت کرے تو گنہگار ورنہ نہین - انتہی - گویا دونون قولون مین یہی توفیق ہے - عف - پھر دلیل مین نظر کرنے سے معلوم ہوا
کہ جمیع احادیث جو نماز رسول اللہ صلعم کے بیان مین مروی ہین سب مین ہاتھ اُٹھانا مذکور ہے حتی کہ ابن المنذر رح نے ادعاء کیا
کہ اہل علم سب متفق ہین کہ ہمیشہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھ اُٹھاتے تھے - پھر اس مواظبت کے باوجود وہ واجب نہین ہوا
بتقریر امام سرخسی رح کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کو واجبات نماز مین رفع الیدین نہین سکھلایا ع - اور اصول
ٹھہرا ہے کہ حاجت کے وقت سے بیان مین تاخیر کرنا روا نہین ہے - پس اگر یہ واجب ہوتا تو اسکو سکھلاتے - مف - مترجم کہتا ہے

یعنی رح نے اس استدلال کو ضعیف ٹھہرایا ہے لیکن وجہ ضعف ظاہر نہیں ہی پس مواظبت دلیل سنت ہی جبکہ بطریق وجوب نہو
لیکن عنقریب فتح القدیر مین کافی سے مرجح وجوب مذکور ہوگا - امر دوم اسکی کیفیت تو ہاتھون کو مقابل کانون تک اٹھاوے
حتی کہ دونون انگوٹھے دونون لو کے محاذی مقام پر ہوجاوین - التبیین - اسوقت تکبیر کہے اور اسی پر عامہ مشائخ ہین المحیط
اور انگلیون کے سرے محاذی کانون کے فروع سے ہون - التبیین - اور تکبیر کے وقت سر نہ جھکا دے - الخلاصہ - اور ہتھیلیون
کو قبلہ رخ رکھے اور انگلیان اپنے حال پر کھلی چھوڑ دے - المحیط - بدلیل حدیث ابوہریرہ رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جب تکبیر کہتے تو انگلیان کشادہ رکھتے تھے - رواہ الترمذی فی الجامع وابن خزیمہ فی صحیحہ - اور معنی یہ کہ انگلیان نہ ملاوے بلکہ
اپنی حالت پر چھوڑ دے - کما قال شیخ الاسلام خواہرزادہ رح - ع - یہی معتمد ہی المحیط - اور اگر تکبیر کہکر ہاتھ اٹھائے تو ادا نہوا
اگر مسنون ممکن نہو تو اونچا یا نیچا جسقدر ممکن ہو اٹھاوے - التبیین - پھر حدیث مین آیا کہ کان یکبر عند کل خفض ورفع - یعنی
حضرت صلعم ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت تکبیر کہتے تھے - یہ حدیث مؤید روایت ابو یوسف ہی کہ رفع الیدین و تکبیر ساتھ ہی ہون
اسی کو شیخ الاسلام اور صاحب التحفہ اور قاضیخان نے اختیار کیا ہی - اور نسائی کی حدیث ابن عمر رض مین یون ہی کہ کان یرفع
یدیہ حذو منکبیہ ثم یکبر - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مونڈھون کے محاذی تک دونون ہاتھ اٹھاتے پھر تکبیر کہتے تھے - یہ دلیل
ہی کہ ہاتھ اٹھانا مقدم اور تکبیر موخر ہی اور یہی عامہ مشائخ کا قول اور اسی کو امام مصنف نے صحیح کہا ہی - حدیث انس رض مین مرج
یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے تکبیر کہی پھر ہاتھ اٹھائے - اور یہی ظاہر حدیث براء بن عازب و ابو وائل رض ہی ابن الہمام رح
نے کہا کہ توفیق یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تینون مین سے ہر ایک کو کیا ہی مگر جو معنی امام مصنف نے ذکر کیے اس سے
دوسری صورت اولی ٹھہری - انتہی ملخصا - اور نیز ترجیح کی وجہ یہ بھی ہی کہ حدیث ابن عمر رض صحاح ستہ وغیرہ مین مروی ہی اگرچہ اس سے
صریح رفع الیدین کی تقدیم نہین نکلتی مگر روایت نسائی کے بیان سے باقیون کی روایت مین بھی یہی مراد ظاہر ہوگئی - فتامل فیہ
اور حاصل یہ کہ ہر ایک تینون صورتون سے جائز مسنون ہی ولیکن جو صورت امام مصنف نے بیان کی اولی ہی واللہ تعالی اعلم - م

امر سوم یہ کہ ہاتھ کہان تک اٹھاوے اسمین مرد و عورت مین فرق ہی چنانچہ فرمایا - ویرفع یدیہ حتی یحاذی بابہامیہ
شحمتہ اذنیہ - اور اپنے دونون ہاتھ اٹھائے جاوے یہانتک کہ محاذی کردے دونون انگوٹھون کو دونون کانون کی لو سے
ف - محاذی سے یہ غرض کہ کان کی لو سے انگوٹھا چھو جاوے - د - واضح ہو کہ بعض احادیث سے محاذات سر کے ساتھ
اور بعض سے کان اور بعض سے کندھے کے ساتھ ظاہر ہوتی ہی اور توفیق یہ کہ انگوٹھا جب محاذی لو کے ہو تو انگلیان مقابل
سر کے اور ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے کے ہو - اور تفصیل آتی ہی لیکن اس سے ظاہر ہوا کہ محاذی اپنے معنی پر ہی اور چھونا
مراد لینا غیر موجہ ہی - م - وعند الشافعی رح یرفع الی منکبیہ - اور شافعی رح کے نزدیک دونون کندھون تک اٹھاوے
وعلی ہذا تکبیرۃ القنوت والاعیاد والجنازۃ - اور اسی اختلاف پر ہی ہاتھ اٹھانا تکبیر قنوت کا اور عیدون و جنازہ
کا - لہ حدیث ابی حمید الساعدی قال کان النبی صلے اللہ علیہ وسلم اذا کبر رفع یدیہ الی منکبیہ - دلیل امام شافعی رح
کی حدیث ابو حمید ساعدی رض ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونون ہاتھ دونون کندھون تک اٹھاتے تھے
ف - دوسری روایت مین ہی کہ جعل یدیہ حذاء منکبیہ - یعنی کر دیتے اپنے ہاتھون کو مقابل اپنے کندھون کے اور جب رکوع
کرتے تو اپنے ہاتھون کو اپنے گھٹنے پکڑنے کا قابو دیتے پھر پشت کو مصر کرتے پھر جب سر اٹھاتے تو ٹھیک راست ہوجاتے
کہ ریڑھ کی ہر ایک گرہ اپنی جگہ عود کرتی پھر جب سجدہ کرتے تو دونون ہاتھ رکھتے بغیر بچھائے ہوے اور نہ سمیٹے ہوے
اور پانون کی انگلیون کے سرون کو قبلہ رخ رکھتے پھر جب دو رکعت پر بیٹھتے تو بائین پانون پر بیٹھتے اور دایان پانون کھڑا
رکھتے تھے پھر جب اخیر رکعت پر بیٹھتے تو آگے کرتے بایان پانون اور دوسرا کھڑا رکھتے اور سرین پر بیٹھتے تھے - کذا فی الفتح

اِس حدیث کو سوا ے مسلم کے باقی صحاح والون نے روایت کیا ہی پھر اگر مراد اِس حدیث سے یہ لی کہ ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے
کے تھا تو صحیح ہی اور اگر یہ مراد کہ انگوٹھا مقابل کندھے کے تھا تو معارض دوسری احادیث ہین جنسے امام مصنف نے استدلال
کیا - ولنا روایۃ وائل بن حجر - اور ہماری دلیل روایت وائل بن حجر رضہ ہی - ف - جسمین ہی کہ آپ نے تکبیر کہی اور دونون
ہاتھون کو مقابل دونون کانون کے رکھا - رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی والطبرانی والدارقطنی - ع و ذ آلبراء - اور روایت براء
بن عازب رضہ ہی - ف - جسمین ہی کہ جب نماز پڑھتے تو دونون ہاتھون کو اُٹھاتے یہانتک کہ دونون انگوٹھے مقابل دونون
کانون کے ہوجاتے - رواہ احمد واسحٰق والدارقطنی والطحاوی - ع - و انس رضہ - اور روایت انس رضہ ہی - ان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم کان اذا کبر رفع یدیہ حذاء اذنیہ - کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونون ہاتھون کو اُٹھا
کرتے مقابل دونون کانون کے - ف - یہ درحقیقت روایت براء رضہ ہی اور روایت انس رضہ یون ہی کہ تکبیر کہی پس محاذی
کردیا اپنے انگوٹھون کو دونون کانون کے ساتھ - رواہ الحاکم - اور حاکم نے کہا کہ شیخین کی شرط پر صحیح ہی مین اِسمین کوئی علت
نہین جانتا ہون یع - اور بیہقی نے سنن کبریٰ مین حدیث انس رضہ روایت کی کہ کان اذا افتتح الصلوٰۃ کبر ثم رفع یدیہ حتی یحاذی
بابہامیہ اذنیہ - یعنی جب نماز کا افتتاح کرتے تو تکبیر کہا کرتے پھر دونون ہاتھون کو بلند کرتے یہانتک کہ انگوٹھے محاذی کرتے
دونون کانون کے ساتھ - ابو الفرج نے کہا کہ اِسکی اسناد کے راوی سب ثقہ ہین اور درحقیقت ان روایات مین معارضہ نہین
کیونکہ انگوٹھون کا کان کی لو سے محاذی کرنا کبھی اسطرح حکایت ہوسکتا ہی کہ ہاتھون کو کندھون سے محاذی کیا اور کبھی اسطرح
کہ کانون سے محاذی کیا کیونکہ ہتیلی کا آخری حصہ مع پہونچے کے کندھے سے محاذی یا قریب ہوگا اور خود ہتیلی مقابل کان
کے ہوگی پس جس نے انگوٹھون کو کانون کی لو سے مقابل کہا اُسنے تحقیق کے ساتھ روایتون مین توفیق دیدی تو اِسی کا
اعتبار واجب ہی اور معارضہ ساقط ہی - ف - و لان رفع الید لاعلام الاصم وہو بما قلناہ - اور اِسوجہ سے ہمارا قول
جید ہی کہ ہاتھ اُٹھانا واسطے آگاہ کرنے بہرے کے ہی اور یہ آگاہی اِس طریقہ کے ساتھ ہوگی جو ہم نے کہا ہی - ف - پس جب
امام کان تک ہاتھ لایا تو بہرے نے جان لیا کہ تکبیر کہی گئی پس اُسنے بھی تکبیر کہی - اگر وہم ہو کہ اول مین مصنف نے ہاتھ اُٹھانیکا
فائدہ ماسواے اللہ تعالیٰ کے سب سے نفی کبریائی بیان کیا اور اب یون فرمایا تو جواب یہ ہی کہ نفی کبریائی تو اِسکا فائدہ معنوی ہی
اور بہرے کو آگاہی دینا اُسکے مشروع ہونے کا ظاہری بھید ہی اِسی واسطے خود بہرے پر بھی ہاتھ اُٹھانا مشروع ہی شاید کہ وہ امام
ہو اور تاکہ دوروالے اُسکو دیکھین جیسے تکبیر بلند کرنا اللہ تعالیٰ کے واسطے کبریائی کا اظہار بلند ہی باوجود اِسکے فائدہ یہ کہ مقتدی
جانین کہ امام نے تحریمہ باندہ لیا ولیکن یہ فعل صرف اِسی غرض سے نہین ہوتا حتی کہ اگر یہی غرض ہو تو تحریمہ نہوگا جیساکہ بیان
گذرا اِس بیان سے نہایہ و معراج الدرایہ کے سوالات و اعتراضات ساقط ہوگئے - فاحفظہ م - و ما رواہ محمول علی حالۃ
العذر - اور حدیث ابو حمید رضہ جس سے شافعی رح نے استدلال کیا کہ کندھے تک اُٹھاوے وہ عذر کی حالت پر محمول ہی -
ف - یعنی بوجہ عذر کے اُٹھانے مین کمی کی اور کامل کانون تک ہی م - طحاوی رح نے کہا کہ وائل بن حجر رضہ نے بیان کیا
کہ پھر مین دوسرے سال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین آیا تو لوگ گاڑھی چادرین کمل کی قسم سے دوستانہ پہنے تھے
تو وے لوگ کملون کے اندر ہی سے ہاتھ اُٹھاتے تھے پس وائل رضہ نے اِس حدیث مین آگاہ کردیا کہ ان لوگون کا مونڈھون
تک ہاتھ اُٹھانے مین اختصار کرنا اُنکے لباس کی وجہ سے تھا ع - ولیکن ہمنے احادیث مین توفیق دیدی جس سے معارضہ
نہین رہا تو اب عذر پر محمول کرنے کی حاجت نہین ہی - ف - اور مین کہتا ہون کہ ان تکلفات کی کچھ حاجت نہین ہی اور
اخبار دونون صحیح ثابت ہین بلکہ ابن عبد البر رح کے بیان مین ہی کہ کانون سے اوپر تک بھی ثبوت ہی اور آثار صحابہ و تابعین
بھی ہر ایک طور پر محفوظ مشہور ہین تو معلوم ہوا کہ اِسمین سے ہر طور کی گنجایش ہی مع - مترجم کہتا ہی کہ یہی اظہر ہی لیکن الغ

طریقوں میں اولیٰ کون طریقہ ہے تو ہمارے نزدیک جو مذکور ہوا ایک تو اس وجہ سے اولیٰ ہے جو مصنف نے توجیہ کی اور دوم اس وجہ سے
کہ یہ ایسی صورت ہے کہ سب صورتیں اسمیں داخل ہو جاتی ہیں۔ پھر آستینوں وغیرہ سے ہاتھ نکالنا مستحب ہے بدلیل
روایت طحاوی از وائل رضی اللہ عنہ مع۔ رہا عورت کا بیان تو فرمایا۔ والمرأۃ ترفع یدیہا حذاء منکبیہا۔ اور عورت
اٹھاوے اپنے ہاتھوں کو مقابل اپنے مونڈھوں کے۔ ف۔ یہ محمد بن مقاتل رح نے ہمارے اصحاب سے روایت کی
اور یہی شافعیہ کا قول ہے ع۔ ہو الصحیح لانہ استر لہا۔ یہی صحیح ہے کیونکہ یہ طریقہ عورت کے واسطے زیادہ پردہ کا ہے۔ ف
اور غیر صحیح روایۃ الحسن عن الاعظم کہ عورت مانند مرد کے کان تک اٹھاوے۔ اور تحفہ میں ہے کہ عورت کا مسئلہ ظاہر الروایۃ میں
مذکور نہیں ہے۔ مع۔ بیان امر چہارم الفاظ تکبیر۔ فان قال بدل التکبیر اللہ اجل او اعظم۔ پھر اگر اسنے تکبیر کے بدل
یعنی اللہ اکبر کے بدل میں اللہ اجل یا اللہ اعظم۔ کہا۔ ف۔ یعنی اسم ذات کو مبتدا بحالہ رکھا اور اکبر خبر کی جگہ کوئی اور
تعظیمی کلمہ مانند اجل واعظم واعلیٰ وغیرہ کے لایا تو طرفین کے نزدیک جائز ہے۔ او الرحمن اکبر۔ یا اسنے بدلی اللہ اکبر کے
الرحمن اکبر کہا۔ ف۔ یعنی اللہ جو اسم ذات ہے بجائے اسکے الرحمن یا الرحیم وغیرہ اسماے صفات میں سے لایا اور اکبر کو
جو ذکر صفت ہے بحالہ رکھا تو بھی طرفین کے نزدیک جائز ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ مبتدا و خبر موجود ہے یعنی اللہ اکبر، اللہ اعظم
الرحمن اکبر۔ یعنی اللہ برتر ہے یا الرحمن برتر ہے۔ اور اگر اسنے فقط اللہ یا الرحمن یا الرب یعنی رب العالمین کہا اور اس سے
زیادہ کچھ نہ کہا تو در المختار میں لکھا کہ نماز شروع نہ ہوگی یہی مختار ہے۔ اور ہندیہ میں لکھا کہ امام اعظم رح کے نزدیک شروع ہو جائیگی
التبیین۔ اور یہی صحیح ہے۔ الزاہدی۔ تجرید میں یہ حسن رح کی روایت امام اعظم رح سے قرار دی ہے اور بنا بر ظاہر الروایۃ کے خبر ہونا معتبر ہے
اور اگر حائضہ عورت پاک ہوئی اور وقت میں صرف اسقدر گنجایش ہے کہ فقط اللہ کہہ سکے تو بنا بر ظاہر الروایۃ کے یہ نماز اسپر
نہ ہوگی اور بنا بر روایۃ الحسن رح کے امام رح کے نزدیک واجب ہوگی۔ معت۔ اور اگر اسنے خالی اکبر یا اعظم یا اجل کہا بدون مبتدا
کے تو بالاجماع نماز شروع نہ ہوگی۔ الجوہرہ۔ او لا الٰہ الا اللہ۔ یا اسنے تکبیر کے بدلے لا الٰہ الا اللہ کہا۔ ف۔ تو بھی طرفین کے
نزدیک جائز ہے۔ یوں ہی تسبیح و تحمید سے یعنی سبحان اللہ سے یا الحمد للہ سے اور دیگر کلمات سے جو خالص اللہ تعالیٰ کی بزرگی میں
ہیں یہی حکم ہے۔ التبیین وغیرہ۔ پھر کیا سواے تکبیر کے کلمہ تہلیل و تسبیح و تحمید و تبارک اللہ و مانند اسکے کلمات خالص تعظیم سے
نماز شروع کرنا مکروہ ہے یا نہیں۔ تو امام سرخسی رح نے کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہیں ہے اور تحفہ و ذخیرہ میں کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ ہے کیونکہ
اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا۔ ابن الہمام نے کہا یہی قول اولیٰ ہے اور عینی نے کہا کہ قدوری نے بھی مکروہ کہا اور یہی ہندیہ
میں مبسوط و ظہیریہ سے نقل کیا اور قاضیخان میں اسکو حسن رح کی روایت امام اعظم رح سے بیان کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ ذخیرہ کی دلیل
کہ اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا؛ قابل نظر ہے اسواسطے کہ ترک نہیں کیا بلکہ اسکا بدل جائز ادا کیا ہے۔ پھر اگر مکروہ ہے تو کیسا
تحریمی ہے پس در مختار میں بنظر ظاہر دلیل کے اسکو کراہۃ تحریمی کہا اور تبیین میں خلاف اولیٰ قرار دیا یعنی مکروہ تنزیہی ہے اور یہی
اوفق و اظہر ہے۔ واللہ اعلم مع۔ او غیرہ من اسماء اللہ تعالیٰ اجزاہ عند ابی حنیفۃ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ۔ یا اسنے
مذکورہ بالا کے سواے دیگر اللہ تعالیٰ کے ناموں سے شروع کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک کافی ہے۔ ف۔ اور ظاہر مذہب
یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہر نام سے نماز شروع ہو جاتی ہے خواہ اسماے خاصہ ہوں یعنی جیسے اللہ والرحمن وغیرہ یا اسماے مشترکہ
ہوں جیسے الرحیم والکریم وغیرہ۔ یہی کرخی رح نے ذکر کیا اور عینی رح نے اسی کا فتویٰ دیا ہے۔ الزاہدی۔ اور مصنف رح کا یہ قول
کہ او غیرہ من اسماء اللہ تعالیٰ۔ عام ہے کہ نام خواہ مفرد ہو یعنی فقط اللہ تعالیٰ کا کوئی نام خاصہ یا مشترکہ ذکر کیا اس سے زیادہ کچھ
نہیں کہا اور خواہ مبتدا و خبر دونوں ہوں جیسے الرحیم اعظم۔ یا اللہ اکبر۔ پس یہ مقتضی ہے کہ اگر اسنے خالی اللہ کہا یا خالی الرب کہا
بدون زیادتی کے تو بنا بر قول ابی حنیفہ رح نماز شروع ہو جائیگی برخلاف قول صاحبین کے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف کے

کلام میں یہ معنی ہیں تاکہ ہو وہ نام مفرد ہو یا مع خبر ہو نماز شروع ہو جائیگی۔ بعید ہے اسواسطے کہ مفرد نام سے صرف امام رح کے نزدیک
پھر ظاہر الہدایہ کے موافق نماز شروع ہوتی ہے نہ ظاہر الروایۃ پر اور صاحبین دونوں اسمیں مخالف ہیں اور مصنف رح نے کہا کہ امام
اعظم و امام محمد کے نزدیک جائز ہے تو قطعاً مصنف رح نے یہ معنی مفرد کے مراد نہیں رکھے کیونکہ مفرد تو امام محمد کے نزدیک نہیں
روا ہے۔ پھر رہا یہ کہ مفرد نام سے شروع ہوتی ہے یا نہیں تو زاہدی رح نے جواز کو صحیح کہا اور در مختار میں عدم جواز کو مختار ذکر کیا
اور یہی اقوی ہے ولیکن ہندیہ میں ہے کہ اگر کسی نے اللھم کہا تو فقہاء کے نزدیک نماز شروع ہو جائیگی۔ الخلاصہ وقاضیخان اور
یہی اصح ہے۔ المحیطین۔ تو شاید اللھم اسم جامع واسطے تعظیم کے فی المعنی مرکب جملہ قرار دیا گیا ہے لہذا محیط السرخسی میں ہے کہ اگر اللھم
اغفرلی۔ کہا تو یہ خالص تعظیم نہیں بلکہ بندہ کی حاجت ملی ہوئی ہے تو شروع صحیح نہیں ہے۔ اور محیط میں کہا کہ اگر استغفر اللہ
یا اعوذ باللہ یا انا للہ یا لا حول ولا قوۃ الا باللہ یا ماشاء اللہ کہا تو نماز شروع نہو گی۔ ح۔ پھر کلمہ تعظیم خالص ہونے کیساتھ باوجود شرط
ہے کہ اسکی مراد بھی معنی تعظیم ہوں ہندیہ۔ یہ ہیں ہے کہ اگر سبحان اللہ بطور تعجب کے بدون ارادہ خلوص تعظیم کہا یا مراد تکبیر وغیرہ سے
جواب موذن ہے تو کافی نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور اگر بسم اللہ الرحمن الرحیم کہا تو نماز شروع نہو گی۔ التبیین۔ اور اگر اللہ اکبر
اول میں مد کے ساتھ کہا تو بالاتفاق شروع نہو گی۔ التاتارخانیہ عن الصیرفیہ۔ اور اگر اللہ اکبر فارسی کاف کے ساتھ کہا
تو شروع صحیح ہے۔ المحیط۔ پھر تکبیر میں جو قیام شرط ہے تو فرائض میں بحالت قدرت ورنہ نوافل میں باوجود قدرت کے بیٹھے تکبیر درست
ہے۔ کمافی محیط السرخسی۔ اور مقتدی کو چاہیے کہ امام کی تحریمہ کے ساتھ تحریمہ باندھے بقول اعظم رح اور صاحبین کے نزدیک بعد
تحریمہ امام کے باندھے اور فتوی صاحبین کے قول پر ہے المعدن۔ اور صحیح یہ کہ بالاتفاق دونوں طریقہ جائز ہیں اور یہ اختلاف
اولی ہونے میں ہے۔ التبیین۔ اگر مقتدی نے امام کے ساتھ اللہ کہا ولیکن اکبر امام سے پہلے کہہ گیا تو فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اصح یہ کہ
بالاتفاق نماز شروع نہوگی اور یونہی اگر امام کو رکوع میں پایا اور اللہ کہنا تو قیام کی حالت میں ہوا اور اکبر رکوع میں پڑا تو اسکی
نماز شروع نہو گی۔ اور اجماع ہے کہ اگر اللہ امام کے کہنے سے پہلے مقتدی کہہ چکا تو اظہر الروایات میں اسکی نماز شروع نہوگی۔
الخلاصہ۔ اگر امام سے پہلے تکبیر کہی پس صحیح یہ کہ اگر نیت اقتداء ہو تو نماز شروع نہوئی اور اگر نہو تو اسکی ذاتی نماز شروع ہوگی
محیط السرخسی۔ پھر جن کلمات سے تکبیر کا جواز مذکور ہوا یہ سب امام اعظم و امام محمد کا قول تھا۔ **وقال ابو یوسف ان کان**
یحسن التکبیر لم یجز الا قولہ اللہ اکبر۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ اگر اچھی طرح تکبیر کہہ سکتا ہو تو نہیں جائز ہے سوائے تین الفاظ
تکبیر کے۔ **اللہ اکبر۔ او اللہ الاکبر۔ یا اللہ الاکبر۔ او اللہ الکبیر۔ یا اللہ الکبیر**۔ ف۔ اور اگر اچھی طرح انکو نہ کہہ سکے تو ہر نام سے
اور تہلیل و تسبیح وغیرہ سے روا ہے۔ پھر مصنف رح نے امام ابو یوسف کے قول پر صرف تین الفاظ تکبیر کے بیان کیے اور یہی ہدایہ
و مفید و اسبیجابی و تحفہ و ینابیع میں مذکور ہیں اور مبسوط میں ان تین کے ساتھ چوتھا لفظ اللہ کبیر زیادہ کیا اور یہی تحقیق ہے اور
بنا بر قول امام ابو حنیفہ رح کے بھی کہا گیا کہ اصح یہ کہ اگر تکبیر کہہ سکتا ہو تو اسکو چھوڑ کر تسبیح وغیرہ سے کہنا مکروہ ہے اور سرخسی رح نے
کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہیں ہے ع۔ **وقال الشافعی لا یجوز الا بالاولین**۔ اور شافعی رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر اول کے
دونوں لفظ سے۔ ف۔ یعنی ابو یوسف کے چار لفظ میں سے فقط اول دو لفظ یعنی اللہ اکبر یا اللہ الاکبر سے جائز ہے باقی کسی لفظ
سے نہیں جائز ہے اور یہی مذہب شافعیہ میں اصح ہے اور اگر کہا کہ اللہ اجل یا اعظم یا اللہ اکبر کبیرا یا اللہ اکبر من کل شئی۔ تو شافعیہ
کے نزدیک روا ہے اور یونہی اصح وجہ پر اللہ الجلیل اکبر جائز ہے اور اگر کہا کہ اللہ الذی لا الہ الا ہو الملک القدوس الاکبر
تو شافعیہ میں بلا خلاف نہیں روا ہے ع۔ **وقال مالک لا یجوز الا بالاول**۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ صرف اول لفظ یعنی
اللہ اکبر سے جائز اور کسی دوسری لفظ سے نہیں جائز ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد و داؤد ظاہری کا ہے ع۔ **لانہ ہو المنقول**
والاصل فیہ التوقیف۔ کیونکہ یہی منقول ہے اور اصل اسمیں توقیف ہے۔ ف۔ یعنی منقول میں واقف کرانے سے

معلوم ہوتا یہی اصل ہو اور نقل سے وقوف صرف اللہ اکبر کا ہوا ہو پس اسی لفظ سے جواز ہو اور مؤید اسکی روایت طبرانی از حدیث
رفاعہ بن رافع رضہ ہو کہ ایک شخص مسجد مین داخل ہوا پس اُسنے نماز پڑھی آخر تک - یہ حدیث وہ ہو جس سے بُری طرح نماز پڑھی
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو تعلیم دی پس اس روایت مین ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پوری نہین
ہوتی کسی آدمی کی نماز یہانتک کہ وہ وضو کرے پس وضو کو اپنے مواضع مین رکھے یعنی جہان جہان جسطرح دھونا چاہیے ہو
دھووے پھر قبلہ کے سامنے ہو پھر کہے کہ اللہ اکبر اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کرے اور قرآن مین سے جو چاہے پڑھے پھر کہے کہ
اللہ اکبر آخر تک - ع - عینی رح نے جواب دیا کہ اس سے نماز قبول ہونے کی نفی ہو مگر جواز ثابت ہو کیونکہ اُسکو نماز قرار دیا - م ع -
مین کہتا ہون کہ علی ہذا تکبیر واجب ہو گی اور کلام آتا ہو - م - والشافعی یقول - اور شافعی فرماتے ہین - ف - کہ بیشک
منقول تو اللہ اکبر ہو ولیکن اللہ الاکبر بھی جائز ہو کیونکہ - ادخال الالف واللام ابلغ فی الثناء فقام مقامہ - داخل کرنا
الف لام کا اکبر پر ثنا مین زیادہ مبالغہ کرتا ہو تو الاکبر بھی قائم مقام اکبر ہوا - وابو یوسف یقول ان افعل وفعیلا فی صفات
اللہ تعالیٰ سواء - اور ابو یوسف فرماتے ہین کہ افعل اور فعیل اللہ تعالیٰ کی صفات مین برابر ہین - ف - یعنی افعل کے
وزن پر اسم تفضیل ہو اور فعیل بمعنی فاعل ہو تو اکبر بروزن افعل اور کبیر بروزن فعیل مین یہ فرق ہو کہ اکبر سب سے بڑا اور
کبیر بمعنی بزرگ ہو لیکن اللہ تعالیٰ جل شانہ کی صفات مین افعل سے یہ مراد نہین ہو سکتی کہ اورون مین بزرگی ہو اور اللہ تعالیٰ مین
ان سب پر زیادتی ہو اسلیے کہ اللہ تعالیٰ جل شانہ کی صفات سے کسی کو نسبت نہین ہو اور یہ زیادتی کے معنی تو مخلوق مین ایک
دوسرے کی نسبت ہوتے ہین جیسے زید افضل ہو یعنی بکر سے افضل ہو اور اللہ تعالیٰ کی صفات مین سے جو صفت ہو اُس سے
یہ مراد ہو کہ اسمین یہ صفت ایسی ہو کہ کسی کو اسکی صفت مین نہ شرکت ہو نہ مشابہت ہو تو جب کسی چیز کو اس سے کچھ نسبت نہوئی
تو اُسکی شان مین افعل التفضیل کے صیغہ سے بھی یہی مراد ہو کہ اسمین یہ صفت ہو کہ اسمین خاص ہو کسی مخلوق کو اسمین اُسکے
ساتھ کچھ نسبت ہی نہین ہو اور یہی معنی جب فعیل یعنی کبیر علیم خبیر وغیرہ کہا تو مراد ہوتے ہین کہ بزرگی و علم و آگاہی اُسکی ایسی ہو
کہ کسی مخلوق کو اُسکی اس صفت مین اُسکے ساتھ کچھ نسبت نہین ہو پس دونون لفظ کے معنی اللہ تعالیٰ کی صفات مین یکسان
ٹھہرے - اگر کہا جاوے کہ عالم و کریم و عظیم و حکیم وغیرہ یہ الفاظ مشترک ہین کہ اللہ تعالیٰ کی شان مین بھی بولتے ہین اور مخلوقات
کے حق مین بھی بولتے ہین - جواب یہ ہو کہ مشترک ہونے سے یہ مراد کہ لفظ مشترک ہو اور ہرگز یہ معنی نہین کہ معنی مین بھی کچھ
شرکت ہو حتی کہ جو کوئی معنی مین شرکت خیال کرے کفر ہو پس جب کسی مخلوق کو علیم کہتے ہین کما قال تعالیٰ وفوق کل ذی علم
علیم - تو یہ علم مراد ہوتا ہو جو ہمارے درمیان شائع ہو اور جب اللہ تعالیٰ کی شان مین علیم کہتے ہین تو یہ اُسکی ایک صفت ہو
کہ اس صفت مین اُسکے ساتھ کسی مخلوق کو مشابہت نہین ہو اور یہی حق حقیق ہو جسپر اولیاے الٰہی سلف و خلف گذرے
ہین - پس یہی مراد امام ابو یوسف رح کی ہو کہ اللہ تعالیٰ کی صفات یکسان ہین اُنمین کمی بیشی نہین اور نہ کسی مخلوق سے
کچھ مشابہت ہو تو اُسکی شان مین اکبر سے جو صفت مراد ہو وہی کبیر سے مراد ہو بلا فرق و تفاوت کے بخلاف مخلوق مین جب کہا
کہ زید کی تین اولاد مین سے عمرو اکبر ہو تو مراد یہ کہ اس صفت مین وہ اپنے بھائیون مین سب سے بڑا ہو حالانکہ اپنے
باپ زید کی بہ نسبت وہ اکبر نہین بلکہ اصغر ہو اور جب یہ معلوم ہوا تو اللہ تعالیٰ کی شان مین اکبر و کبیر برابر ہین
پس دونون جائز ہین - بخلاف ما اذا کان لا یحسن - برخلاف اسکے جب وہ شخص اچھی طرح نہین کہہ سکتا - ف -
یعنی اللہ اکبر یا الاکبر یا کبیر یا الکبیر نہین کہہ سکتا تو وہ لفظ کہنے پر قادر نہوا تو اُسکے حق مین صرف معنی معتبر ہین - لانہ لا یقدر
الا علی المعنی - کیونکہ اسکو کچھ قدرت نہین مگر معنی پر - ف - اور اللہ تعالیٰ نے اسی قدر واجب کیا جس قدر قدرت
ہو تو اسپر یہی لازم ہو کہ معنی تعظیم کے ادا کر دے جسطرح اس سے ہو سکین تو اس حالت مین تسبیح و تہلیل وغیرہ جو امام ابو حنیفہ

وامام محمد کے قول پر مذکور ہوئے ہیں جائز ہو جاوینگے اور جب تک قدرت ہو تب تک سوائے تکبیر کے نہیں جائز ہیں اور
صاحبین رح کے نزدیک قدرت کے باوجود بھی جائز ہیں اگرچہ کراہت ہو۔ ولہما ان التکبیر ہو التعظیم لغۃ۔ اور دلیل
ان دونوں کی یہ ہے کہ تکبیر لغت میں فقط تعظیم ہے۔ ف۔ چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا۔ فلما رأینہ اکبرنہ۔ یعنی جب مصری
عورتوں نے یوسف کو دیکھا تو اسکی تکبیر کی یعنی اسکی تعظیم کی اور بہت بزرگ جانا۔ اور فرمایا۔ وربک فکبر یعنی اپنے
رب کی خالص تعظیم کر۔ وہو حاصل۔ اور یہ تعظیم حاصل ہے۔ ف۔ یعنی ہر ایسے لفظ سے جو مفید تعظیم ہو یہ معنی حاصل
ہیں پس اس سے شروع جائز ہے اور بات یہ بھی ہے کہ تکبیر کا وجوب کچھ ذاتی نہیں ہے تاکہ فقط اکبر پر اقتصار ہو بلکہ واجب تو
اللہ تعالے کی تعظیم تمام جسم وجان وزبان سے ہے تو ہمنے جان لیا کہ تمام الفاظ جو ثنا وعظمت کو مفید ہیں اُنسے نماز شروع
ہوگی اور اللہ تعالے نے فرمایا۔ وذکر اسم ربہ فصلی۔ یعنی اللہ تعالے کا نام ذکر کیا پھر نماز پڑھی۔ اور نام کا ذکر کرنا اسمین
کوئی مخصوص اللہ اکبر کے ساتھ نہیں ہے بلکہ عام ہے خواہ اللہ اکبر ہو یا الرحمن اکبر ہو خواہ الرب اعظم ہو کیونکہ سب ہی پر یہ بات
صادق آتی ہے کہ اللہ تعالے کا نام ذکر کیا وقال تعالے وللہ الاسماء الحسنی فادعوہ بہا۔ یعنی اللہ تعالی کے واسطے اسماء
حسنی ہیں پس اُنسے پکارو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ۔ مجھے
حکم دیا گیا کہ میں لوگوں سے قتال کروں اسوقت تک کہ وے کہیں۔ لا الہ الا اللہ تمام حدیث صحاح میں ہے پھر اگر کسی نے
لا الہ الا الرحمن۔ کہا تو وہ مسلمان ہے تو جب اصل ایمان میں جائز ہے تو فروع میں کیوں نہیں جائز ہے۔ اور مصنف ابو بکر بن ابی شیبہ
میں ہے کہ ابو العالیہ رح سے پوچھا گیا کہ انبیاء علیہ السلام کس چیز سے نماز شروع کرتے تھے فرمایا کہ توحید سے وتسبیح سے وتہلیل
سے۔ شعبی سے روایت کی کہ اللہ تعالی کے ناموں میں سے جس نام سے تو نماز شروع کرے تجھے کافی ہے۔ اور اسی کے مثل
ابراہیم نخعی سے روایت کی اور ابراہیم تیمی سے کہ تہلیل کی یا تکبیر کی یا تسبیح کی افتتاح نماز میں کافی ہے اور حکم رح نے زیادہ
کیا کہ بجائے تکبیر کے کافی ہے۔ مع۔ ولیکن پوشیدہ نہیں کہ اس سے افادہ جواز ذاتی کا نکلتا ہے جیسے قولہ تعالی فاقرؤا ما تیسر
من القرآن۔ سے جواز مطلق قرأت ہے باوجودیکہ قرأۃ فاتحہ واجب ہے لہذا کافی میں ہے کہ نص سے کوئی خصوصیت اللہ اکبر کی
نہیں ہے مگر حدیث سے البتہ یہ لفظ مخصوص ثابت ہے تو اسپر عمل واجب ہے حتی کہ جو عربی میں کہہ سکتا ہو اُسکا ترک کرنا مکروہ ہے جیسے
قرأۃ کے ساتھ فاتحہ کا اور رکوع وسجود کے ساتھ تعدیل کا حال ہے انتہی ما فی الفتح۔ اور اس کلام سے ظاہر ہے کہ تکبیر اس لفظ سے واجب
ہے بتقاضائے مواظبت بدون ترک کے تو اسی پر اعتماد لائق ہے۔ الفتح۔ وعلی ہذا اعتقد یہ ہوا کہ تکبیر بلفظ مخصوص واجب ہے و اسکا
ترک مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ بیان امر مبہم۔ یعنی کس زبان میں تکبیر روا ہے تو ابو یوسف رح کا قول اسمین ظاہر ہے جبکہ تکبیر کی خصوصیت
کرنے میں اور مصنف رح نے فرمایا۔ فان افتتح الصلوۃ بالفارسیۃ۔ پس اگر نماز شروع کی فارسی زبان میں۔ ف۔
مثلاً خدا اے بزرگ کہا۔ او قرأ فیہا بالفارسیۃ۔ یا نماز میں قرأت کی بزبان فارسی۔ ف۔ یعنی قرآن کا ترجمہ لفظاً بلفظ
مع روابط کے فارسی میں کیا مثلاً ختمک کا ترجمہ تنگ اور جزاء کی جگہ پاداش وآفرین وغیرہ کیا۔ او ذبح وسمی بالفارسیۃ
یا جانور ذبح کرنے میں تسمیہ فارسی میں کہا۔ ف۔ مثلاً بنام خدا اے بزرگ۔ وہو یحسن العربیۃ۔ حالانکہ وہ شخص عربی میں
ادا کر سکتا ہے۔ ف۔ یعنی عربی میں تکبیر وقرأت وتسمیہ سے عاجز نہیں ہے تو اس حالت میں آیا جائز ہے یا نہیں تو اسمیں اختلاف
ہے۔ اجزاہ عند ابی حنیفۃ۔ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکو کافی ہے۔ وقالا لا یجزیہ الا فی الذبیحۃ۔ اور امام ابو یوسف و
محمد رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر ذبیحہ میں۔ ف۔ یعنی تکبیر وقرأت نہیں جائز ہے مگر ذبیحہ فارسی میں بلکہ ہر زبان میں بالاتفاق
جائز ہے۔ م۔ یہ اختلاف اسوقت کہ عربی میں کہہ سکتا ہو۔ وان لم یحسن العربیۃ اجزاہ۔ اور اگر عربی زبان میں ادا نہیں کر سکتا
تو بالاتفاق فارسی میں سب جائز ہیں۔ ف۔ پھر کلام اسمیں کہ امام ابو حنیفہ رح اسی قول پر ہیں یا اُنھوں نے رجوع کیا ہے

عنقریب مذکور ہوگا۔ اما الکلام فی الافتتاح فمحمد مع ابی حنیفۃ فی العربیۃ ومع ابی یوسف فی الفارسیۃ لان لغۃ العرب لہا من المزیۃ ما لیس لغیرہا۔ رہا تفصیلی کلام درباره افتتاح کے یعنی تکبیر تحریمہ میں تو امام محمدؒ عربی زبان میں ادا کرنے میں امام ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں حتی کہ ہر کلمۂ تعظیم کے ساتھ عربی میں افتتاح امام محمدؒ کے نزدیک بھی جائز ہے اور فارسی زبان میں ادا کرنے میں امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں حتی کہ سوائے عربی کے دوسری زبان میں تکبیر کہنا امام محمدؒ کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ زبان عرب کو ایک خاص فضیلت ہے جو کسی اور زبان کو حاصل نہیں ہے۔ ف۔ محیط میں ہے کہ قرآن کی نظم پر اسکو فارسی میں پڑھنا جنب وحائض کو روا نہیں ہے۔ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ کوئی شخص سوائے عربی کے فارسی وغیرہ میں بے اختیار پڑھ گیا تو امامؒ کے نزدیک روا ہے اور اگر کوئی شخص عمداً نظم عربی کو چھوڑ کر فارسی وغیرہ میں قرأت کرے تو وہ زندیق ہے کہ قتل کیا جاوے یا مجنون ہے کہ علاج کیا جاوے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تاویل نفیس ہے اور فخر الاسلامؒ نے کہا کہ وہ شخص اپنے دین میں متہم بھی نہو فعلی ہذا حاصل مسئلہ اختلافی یہ ہوا کہ اگر ایک شخص نماز میں قرآن پڑھتا ہے اور بے اختیار اُسکی زبان پر نظم قرآن کے موافق فارسی زبان کے الفاظ جاری ہو گئے تو امام اعظمؒ کے نزدیک اُسکی نماز فاسد نہوئی بشرطیکہ یہ شخص سچا مسلمان معلوم ہو اسکی نسبت تہمت نفاق وغیرہ کی نہو اور صاحبین کے نزدیک اُسکی نماز فاسد ہے۔ م۔ اور اماموں نے اجماع کیا کہ ایمان کا اقرار اور ذبح کا تسمیہ وسلام وجواب سلام ہر زبان میں جائز ہے۔ کما فی الینابیع۔ اور یوں ہی حج کا تلبیہ اور آمین ہے۔ ت۔ چھینکنے والے کا جواب جس زبان میں دیدے باتفاق روا جائز ہے۔ م۔ واضح ہو کہ عینیؒ نے روضہ سے نقل کیا کہ اگر توریت وانجیل وزبور میں سے مقام تسبیح وتحمید وتہلیل کو پڑھا تو کافی ہے ورنہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی کو در مختار میں لے لیا ولیکن یہ عاجزی کے وقت شافعیہ کا قول ہے اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جو عینیؒ نے نقل کیا کہ توریت وانجیل وزبور سے مطلقاً نہیں جائز ہے خواہ عربی میں پڑھ سکتا ہو یا نہیں کیونکہ وہ قرآن نہیں ہے یوں ہی امام محمدؒ نے اُسکی تعلیل بیان فرمائی ہے۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ ہمارے علماء اصول متفق ہیں کہ اصح قول پر قرآن نظم ومعنی دونوں کا نام ہے اور خاص ہی جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا تو اب کسی دوسری کتاب سے جواز نہیں رہا۔ پھر اب تو ان کتابوں میں سے کسی پر اعتماد نہیں رہا بوجہ تحریف کے تو ہرگز روا نہیں ہے۔ م۔ کافی میں ہے کہ اگر شاذ قرأت پڑھے تو بالاتفاق نماز فاسد نہو گی۔ فع۔ کیونکہ اسکے قرآن ہونے میں شک ہے تو شک سے فساد نہوگا۔ النہر۔ لیکن وہ قرأت نہوئی لہذا قرأت اسکے علاوہ ہو۔ من الفتح۔ اور اگر ایسی قرأت پڑھے جو مصحف عامہ میں نہیں ہے جیسے قرأۃ ابن مسعود وقرأۃ ابی بن کعب تو اصح یہ کہ نماز فاسد نہیں ولیکن یہ قرأت میں شمار نہوگی ع۔ یعنی قرأت اس سے علاوہ ہونا چاہیے۔ پھر قرأت سبعہ بلکہ عشرہ تو متواتر ومشہور ہیں انکا پڑھنا بالاتفاق جائز ہے اور انکے سوائے قرأت شاذہ ہیں اور اُنپر حکم کا مدار باتفاق نہیں ہے۔ بالجملہ اگر امامؒ سے رجوع ثابت نہو تو اُنکے قول پر قرأت فارسی ودیگر اذکار میں یہ تفصیل ہے جو مذکور ہوئی لیکن تحقیق یہ کہ امامؒ نے رجوع کر لیا ہے۔ واما الکلام فی القرأۃ فوجہ قولہما ان القرآن اسم لمنظوم عربی کما نطق بہ النص۔ اور رہا کلام قرأت میں تو صاحبین کے قول کی دلیل یہ کہ قرآن نام ہے کلام عربی کا جیساکہ اُسکے ساتھ نص ناطق ہے۔ ع۔ یعنی قولہ تعالیٰ۔ قرآناً عربیاً غیر ذی عوج۔ اور مانند اسکے دیگر آیات ہیں اور اصرح قولہ تعالیٰ لسان الذی یلحدون الیہ اعجمی وہذا لسان عربی مبین۔ تو اسمیں قرآن کو خلاف اعجمی بیان فرمایا ہے پھر مفروض تو نماز میں قرأت قرآن ہے اور وہ عربی فصیح ہے تو وہی مفروض ہے۔ الا ان عند العجز یکتفی بالمعنی کالایماء۔ مگر بات یہ کہ عاجزی کے وقت معنی پر اکتفا کیا جائیگا جیسے اشارہ پر اکتفا ہوتا ہے۔ ف۔ جب رکوع وسجدہ سے عاجز ہو۔ بخلاف التسمیۃ لان الذکر یحصل بکل لسان۔ بخلاف ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام مذکور کرنے

کرے تو جائز ہے اگرچہ قدرت ہو کیونکہ ذکر تو ہر زبان میں حاصل ہو جاتا ہے۔ ف۔ خواہ عربی جانتا ہو یا نہیں اور یوں ہی حاکمون کے حضور میں گواہی دینا اور باہمی معاملات شرعی اور لعان جو قرآن میں مذکور ہے۔ و لابی حنیفۃ قولہ تعالے و انہ لفی زبر الاولین ولم یکن فیہا بہذہ اللغۃ و لہذا یجوز عند العجز الا انہ یصیر مسیئا لمخالفۃ السنۃ المتوارثۃ۔ اور ابو حنیفہ کے واسطے دلیل ہے قولہ تعالے و انہ لفی الآیہ۔ یعنی یہ قرآن موجود تھا اگلوں کی کتابوں میں۔ اور معلوم ہے کہ انمیں اس زبان عربی مین نہ تھا اور اسی واسطے عاجزی کے وقت بالاتفاق جائز ہے پس بوقت قدرت بھی جواز ہوا لیکن وہ مکروہ تحریمی سے کم برا کرنے والا ہوگا کیونکہ اسنے سنت متوارثہ کے خلاف کیا۔ ف۔ اور حق یہ کہ وہ براہ معنی انمیں تھا اور قرآن نظم و معنی دونون ہین۔ حق اس مسئلہ مین یہی کہ امام رح نے صاحبین کی طرف رجوع کیا ہے۔ الفتح۔ پھر بقول اعظم رح کیا فارسی کی خصوصیت ہے۔ جواب نہین۔ و یجوز بای لسان کان سوی الفارسیۃ ہو الصحیح لما تلونا۔ اور جائز ہے ہر زبان کے ساتھ کوئی ہو سوائے فارسی کے بھی۔ اور یہی قول صحیح ہے بدلیل اسکے جو ہمنے تلاوت کردی۔ ف۔ یعنی قولہ انہ لفی زبر الاولین۔ و المعنی لا یختلف باختلاف اللغات۔ اور معنی تو زبانون کے اختلاف سے بدلتے نہین ہین۔ ف۔ پس ترکی و ہندی وغیرہ سب زبان مین روا ہے۔ع۔ یہی حسامی رح وغیرہ نے ذکر کیا ہے اور محققین اسی پر ہین لہذا مصنف رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ و الخلاف فی الاعتداد و لاخلاف فی انہ لا فساد۔ اور خلاف اسکے شمار مین آنے مین ہے اور خلاف نہین کہ نماز مین فساد نہوگا۔ ف۔ یعنی امام و صاحبین مین جو اختلاف جواز و عدم جواز غیر زبان مین قرأت کا ہے یہ اختلاف اس بارہ مین ہے کہ غیر زبان مین قرأت معتبر ہوگی یا نہین حتی کہ فرض قرأت امام کے نزدیک ادا ہو جائیگا مع اسارت کے۔ اور صاحبین کے نزدیک ادا نہوگا اور اسمین کچھ اختلاف نہین کہ غیر زبان مین قرأت سے نماز فاسد نہوگی۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ نجم الدین نسفی و قاضیخان نے لکھا کہ صاحبین کے نزدیک نماز فاسد ہو جائیگی۔ الفتح۔ و یروی رجوعہ فی اصل المسئلۃ الی قولہما و علیہ الاعتماد۔ اور شیخ ابو بکر الرازی وغیرہ نے روایت کیا کہ امام رح نے اصل مسئلہ مین صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا اور اسی پر اعتماد ہے۔ ف۔ اور اسرار مین ہے کہ یہی میرا مختار ہے اور تحقیق مین ہے کہ یہی عامہ محققین نے اختیار کیا اور اسی پر فتوی ہے۔ ابو المکارم اور یہی اصح ہے۔ المجمع۔ کیونکہ اسمین قول ابو حنیفہ رح ظاہر مخالف قرآن ہے کیونکہ خود نص مین قرآن کا وصف عربی مذکور ہے۔ التلویح۔ و الخطبۃ و التشہد علی ہذا الخلاف۔ اور خطبہ اور التحیات مین بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ف۔ امام کے نزدیک سوائے عربی کے دوسری زبان مین جائز اور صاحبین کے نزدیک نہین۔ و فی الاذان یعتبر التعارف۔ اور اذان مین تعارف معتبر ہے۔ ف۔ اگر لوگ فارسی اذان کو جانین کہ یہ اذان ہے تو جائز ورنہ نہین۔ رواہ الحسن عن ابی حنیفۃ و لیکن اصح یہ کہ اذان مطلقاً صحیح نہین ہے۔ اور خطبہ کے مانند دعائے قنوت و جمیع اذکار نماز مین اختلاف ہے۔ کما فی العینی وغیرہ۔ درمختار مین رقم کیا کہ تاتارخانیہ سے تکبیر کا جواز ہر زبان مین نکلتا ہے مانند تلبیہ کے اور یہی اظہر ہے مگر تحریمی مکروہ ہے جیسا کہ فتح القدیر مین کافی سے مذکور ہوا۔ اور معتمد یہ ہوا کہ قرأت زبان فارسی مین بالاجماع جائز نہین ہے اور اظہر و اصح یہ کہ نماز فاسد ہو جائیگی اگر پڑھے الا اس صورت مین کہ عربی پر قدرت نہو سد (مرح) اگر فارسی مین مصحف لکھنا چاہے تو روکا جاوے مگر ایک دو آیت مین نہین اور اگر قرآن لکھا اور اسکے نیچے ہر حرف کا ترجمہ لکھا تو جائز ہے۔ الفتح من الکافی۔ پھر اصل کلام بیان تکبیر مین تھا۔ و ان افتتح الصلوٰۃ باللہم اغفرلی لا یجوز۔ اور اگر اللہم اغفرلی سے نماز شروع کی تو نہین جائز ہے۔ ف۔ جیسے استغفر اللہ و اعوذ باللہ و انا للہ و ماشاء اللہ و لاحول و لاقوۃ الا باللہ و بسم اللہ المیطرع ت ت وغیرہ لانہ مشوب بحاجتہ فلم یکن تعظیما خالصاً۔ کیونکہ وہ اسکی حاجت سے مخلوط ہے تو خالص تعظیم نہوا۔ ف۔ و لہذا ذبح کے وقت بھی اگر اپنی حاجت سے مخلوط کرے تو جائز نہین ہے۔ ت۔ و ان افتتح بقولہ اللہم فقد قیل یجزیہ۔ اگر خالی اللہم

شروع کیا تو کہا گیا کہ کافی ہے۔ ف۔ جیسے یا اللہ سے۔ ت۔ وقد قیل لا یجزیہ لان معناہ یا اللہ امنا بخیر۔ اور یہ بھی کہا گیا کہ نہیں کافی ہے اسواسطے کہ اُسکے معنی ہیں اے اللہ ہمارا قصد فرما خیر کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ہمارے واسطے بھلائی کا ارادہ فرما۔ فکان سوالا۔ پس یہ سوال ہوا۔ ف۔ تو خالص تعظیم نہوئی۔ ولیکن قول اول اصح یعنی جائز ہے۔ کما فی المبسوط۔ قال و۔ کہا مصنف رح نے کہ بعد فراغت رفع یدین اور تکبیر کے۔ یعتمد۔ اعتماد کرلے یعنی ٹیک وتکیہ کرلے۔ ف۔ تاکہ راحت ہو پہنچ ہو جیسے ہی تکبیر سے فارغ ہو۔ المبسوط ن۔ بیدہ الیمنی علی الیسری تحت السرۃ۔ داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر اس حال سے کہ زیر ناف رکھے۔ ف۔ مصنف رح نے اعتماد کا لفظ کہا اور مفید یہ ہے کہ بہت سے مشائخ نے گرفت کو اور رکھنے کو جمع کرلینا مستحسن جانا ہے الخلاصہ اور یہی صحیح ہے۔ المصفی۔ اور اسکا طریقہ یہ ہے کہ داہنی ہتیلی کو بائیں کی پشت پر رکھے اور داہنے انگوٹھے وکلمہ کی انگلی سے پہونچا پکڑ لے۔ الخلاصہ ن ع۔ لقولہ علیہ السلام ان من السنۃ وضع الیمین علی الشمال تحت السرۃ۔ بدلیل قول حضرت علیہ السلام کہ سنت سے ہے رکھنا داہنے ہاتھ کا بائیں پر زیر ناف۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہرا عبارت یوں تھی کہ لقول علی ان من السنۃ الخ۔ اسکو نادان لکھنے والوں نے علی حرف پڑھکر بے ربط جانا اور لقولہ علیہ السلام کر دیا کیونکہ صحابی کا یہ کلام خود ظاہر ہے کہ سنت سے یہ بات ہے یعنی پیغمبر علیہ السلام کی سنت سے ہے نہ آنکہ خود پیغمبر م نے فرمایا۔ اب رہا بیان اس قول کا جو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے تو یہ سنن ابو داؤد کے اس نسخہ میں جو ابن داسہ رح کی روایت سے ہے موجود ہے۔ زیلعی۔ اور اسکو امام احمد و دارقطنی وبیہقی نے روایت کیا ہے۔ نووی رح نے کہا کہ اس روایت کے ضعیف ہونے پر ائمہ حدیث متفق ہیں۔ مع۔ ولیکن مصنف ابن ابی شیبہ میں بطریق ابراہیم بن ادہم البلخی جو اولیائے مشائخ میں سے معروف ہیں زیر ناف ہاتھ باندھنا مرفوع حدیث سے ثابت ہے اور اُسکی اسناد میں کچھ کلام نہیں سوائے اسکے کہ علقمہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سنا یا نہیں تو اسمیں ترمذی رح کی شہادت کافی ہے کہ سماع ثابت ہے پس روایت صحیح ہے اور حق یہ کہ مسنون صرف ہاتھ باندھنا ہے اور رہا یہ کہ باندھکر انکو زیر ناف رکھے یا سینہ پر تو یہ بوجہ مختار ہے اور ترمذی رح نے حدیث قبیصہ بن ہلب عن ابیہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہماری امامت فرماتے پس بائیں ہاتھ کو داہنے سے پکڑ لیتے تھے۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اسپر صحابہ وتابعین و اُنکے بعد والوں سے اہل علم کا عمل ہے کہ اُنکے نزدیک نماز میں آدمی اپنے داہنے ہاتھ کو بائیں پر رکھے اور انہیں سے بعض نے دیکھا کہ دونوں ہاتھوں کو ناف سے اوپر رکھے اور بعض نے دیکھا کہ انکو ناف کے نیچے رکھے اور یہ سب انکے نزدیک واسع ہے۔ انتہی مترجما۔ اور ترمذی رح نے گویا شہادت دی کہ صحابہ وتابعین میں سے اہل العلم کا اسطرح عمل تھا کہ اپنے علم سے وے زیر ناف ہاتھ باندھنا دیکھتے تھے۔ م۔ وہو حجۃ علی مالک فی الارسال۔ اور یہ اثر علی رضی اللہ عنہ کا حجت ہے امام مالک پر ہاتھ چھوڑنے میں۔ ف۔ کیونکہ امام مالک کا مشہور مذہب یہ کہ ہاتھ چھوڑے اور ابن المنذر رح نے مالک رح سے ہاتھ باندھنا حکایت کیا ہے پس اُنکے نزدیک مختار چھوڑنا اور جواز باندھنا ہے اور اوزاعی کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور عامۂ اہل علم کے نزدیک باندھنا مختار ہے۔ پھر باندھنے کے واسطے مرفوع احادیث صحیحہ دیگر ہیں مثل حدیث سہل بن سعد رضی اللہ عنہ عند البخاری اور حدیث عباس وابن عباس عند الدارقطنی وغیرہ وحدیث قبیصہ بن ہلب عند الترمذی وابن ماجہ۔ وغیر ذلک۔ وعلی الشافعی رح فی الوضع علی الصدر۔ اور یہ اثر مذکور شافعی رح پر بھی حجت ہے سینہ پر ہاتھ باندھنے میں۔ ف۔ کیونکہ اس اثر سے مسنون ہونا منصوص ہے جسکی تائید بشہادت اہل علم صحابہ وتابعین موجود علاوہ اسکے حدیث ابن ابی شیبہ صحیح الاسناد ہے اور اثر مذکور میں کوئی ایسا ضعف نہیں جو دفع نہو حتی کہ امام احمد رح نے اسکو روایت کیا ہاں یہ بھی ثبوت ہے کہ سینہ پر باندھے چنانچہ احمد حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی پس آپ نے اپنے داہنے ہاتھ

کو بائین پر کیے ہوئے اپنے سینہ پر رکھا۔ رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ۔ ولیکن ظاہر ہو کہ حدیث وائل رضی اللہ عنہ میں فقط اگرچہ نماز کا فعل ہو اور صرف اسقدر سے سنت ہونا ثبوت نہیں ہوتا ہو اور اثر مذکور میں سنت ہونے کی تصریح ہو لیکن حدیث الصحیح کی اسناد قوی ہو چنانچہ معمولات مظہریہ میں مذکور ہو کہ شیخ علیہ الرحمہ سینہ پر ہاتھ باندھتے اور کہتے کہ اسکی حدیث قوی ہو لان الوضع تحت السرۃ اقرب الی التعظیم وہو المقصود۔ کیونکہ زیر ناف رکھنا تعظیم کی جانب بڑھا ہوا ہو اور تعظیم ہی یہان مقصود ہو۔ ف۔ عورت کے واسطے باتفاق چھاتیون پر یا سینہ پر ہاتھ باندھنا چاہیے۔ کمافی الہنیہ ع ت وغیرہ۔ اور یہی حکم خنثی مشکل کا ہو۔ مع۔ بالجملہ دونون ثابت ہین اور دونون پر عمل صحابہ وتابعین بھی ثابت ہو پس جس کے نزدیک جو زیادہ تعظیم معلوم ہو اختیار کرے۔ ہان اکثر ائمہ حنفیہ سے انکا مختار زیر ناف معلوم ہوا ہو پس رکھنے مین مختار ہو اور اصل سنت اعتماد مذکور ہو اور اسی طرف اشارہ کرتا ہو کلام امام مصنف رح کہ فرمایا۔ ثم الاعتماد سنۃ القیام عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح حتی لا یرسل حالۃ الثناء۔ پھر اعتماد مذکور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک قیام کی سنت ہو۔ حتی کہ ثناء پڑھنے کی حالت مین ہاتھون کو نہ چھوڑ دیگا۔ ف۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ سنت قرأت کی ہو تو قرأت سے پہلے ہاتھ چھوڑے رہے۔ والاصل فیہ ان کل قیام۔ اور اصل اس ہاتھ باندھنے مین یہ کہ ہر قیام۔ ف۔ خواہ حقیقی ہو جیسے کھڑے نماز پڑھتا ہو یا حکمی ہو جیسے معذور یا متنفل بیٹھے پڑھتا ہو مگر وہ کھڑے ہونے کے حکم مین ہو پس ہر قیام۔ فیہ ذکر مسنون۔ جسمین کوئی ذکر مسنون ہو۔ ف۔ اور اس قیام کو قرار بھی ہو۔ ت۔ یعتمد فیہ۔ تو ایسے قیام مین ہاتھ باندھے۔ وما لا فلا۔ اور جو قیام اس صفت کا نہو اسمین نہین مسنون ہو۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہو۔ ف۔ یہی شمس الائمہ حلوائی نے بیان کیا ہو۔ فیعتمد فی حالۃ القنوت۔ پس ہاتھ باندھے حالت قنوت مین۔ ف۔ کیونکہ وہ قیام ہو اور اسکو قرار بھی ہو اور اسمین دعاے قنوت ذکر مسنون ہو لیکن اگر قنوت کسی کو نہ آتی ہو وہ صرف اللہم اغفرلی پر کفایت کرے تو اس صورت مین اس قیام کو قرار نہین ہو پس چاہیے کہ چھوڑے سم۔ وصلوٰۃ الجنازۃ۔ اور باندھے نماز جنازہ مین۔ ف۔ یعنی برابر چارون تکبیرات کے درمیان باندھے رہے۔ ویرسل فی القومۃ۔ اور ہاتھ چھوڑ دے قومہ مین۔ ف۔ یعنی رکوع سے سر اٹھانے مین اگرچہ اسمین ذکر خفیف ہو مگر قرار نہین ہو۔ اسپر وارد ہوتا ہو کہ صلوٰۃ التسبیح مین قومہ دراز ہو تو اسمین ظاہر یہی کہ باندھے۔ ط۔ وبین تکبیرات الاعیاد۔ اور چھوڑے درمیان مین عید کی تکبیرون کے۔ ف۔ یعنی چھ تکبیرات زائد کہنے مین ہر دو تکبیر کے درمیان ہاتھ چھوڑے۔ کیونکہ ذکر نہین ہو لیکن طول قیام ہو تو بدون ذکر کے بھی باندھے۔ السراج وع۔ یہ صلوٰۃ التسبیح کی قومہ مین ہاتھ باندھنے کی مؤید ہو اور خطبہ جمعہ مین ہاتھ باندھنا بغیر حدیث واثر ہو اگرچہ طحطاوی نے وصل کیا ہو۔ م۔ بالجملہ ہاتھ اٹھا کر تکبیر کہکر ہاتھ باندھے۔ ثم یقول سبحانک اللہم وبحمدک الی آخرہ پھر پڑھے سبحانک اللہم وبحمدک آخر تک۔ ف۔ تمام یہ ہو۔ وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک۔ اور بعض روایات مین آیا وتعالی جدک وجل ثناءک ولا الہ غیرک۔ لیکن جل ثناءک اصل مین نہین اور نوادر مین ہو۔ المحیط۔ پس اسکو فرائض مین نہ کہے سہ۔ لیکن امام محمد نے کتاب الحجج علی اہل المدینۃ مین جل ثناءک بڑھایا ہو ع۔ اسی کو ثناء کہتے ہین پھر یہ ثناء ہر ایک پڑھے خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا منفرد ہو۔ کمافی التاتارخانیہ۔ لیکن اگر امام نے قرأت شروع کردی تو مقتدی ثناء نہ پڑھے عت۔ پھر یہی قول اکثر ائمہ علماء کا ہو جنمین سے حضرت ابو بکر الصدیق وعمر وابن مسعود ونخعی واحمد وغیرہم ہین وترمذی رح نے کہا کہ اسی پر تابعین وغیرہم مین سے اہل علم کا عمل ہو ع۔ وعن ابی یوسف انہ یضم الیہ قولہ انی وجہت وجہی الی آخرہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہو کہ مصلی اس ثناء کے ساتھ ملادے یہ دعاء انی وجہت وجہی آخر تک۔ ف۔ اسکا تمام توجہ ہوا پورا ذکر اسکا آتا ہو۔ پھر امام مصنف کے کلام مین اشارہ ہو کہ بقول ابو یوسف اولی یہ کہ اول ثناء کہے پھر توجہ ملادے

اور صاحب الہدایہ نے اسکی تصریح کر دی ہے۔ لروایتہ علی رض ان النبی علیہ السلام کان یقول ذلک۔ بدلیل حدیث
علی رضی اللہ عنہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو کہا کرتے تھے۔ ف۔ لیکن اسکے کہنے سے جمع کرنا لازم نہین آتا فغ
مین کہتا ہون کہ جب روایت ہوا کہ ثنا ربھی کہنی چاہیے اور توجہ بھی کہا کرتے تھے تو جمع کرنا خود لازم آگیا۔ ہان یہ البتہ واضح
ہوتا ہے کہ فرائض مین کہنا مذکور نہین تو شاید تہجد مین کہا کرتے ہون۔ جیساکہ امام مصنف رح نے محمول کیا چنانچہ حدیث محمد بن مسلمہ
کہ جب تطوع پڑھنے کھڑے ہوتے تو کہتے اللہ اکبر انی وجہت وجہی الخ۔ رواہ النسائی۔ ولیکن صحیح ابن حبان وسنن ترمذی
وطبرانی مین حدیث ابو رافع رض سے اسکو نماز مکتوبہ یعنی فریضہ مین نقل کیا۔ کما فی الحصن پس یہ صریح ہے کہ کوئی خصوصیت نفل
کی نہ تھی اور یہ تمام حدیث مسلم و ترمذی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اسطرح روایت کی کہ بعد تکبیر کے کہتے۔ وجہت وجہی
للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین ان صلوتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العالمین لا شریک لہ وبذلک
امرت وانا من المسلمین۔ (بعض روایات مین وانا اول المسلمین) اللہم انت الملک لا الہ الا انت ربی وانا عبدک ظلمت نفسی
واعترفت بذنبی فاغفرلی ذنوبی جمیعا انہ لا یغفر الذنوب الا انت واہدنی لاحسن الاخلاق لا یہدی لاحسنہا الا انت واصرف
عنی سیئہا لا یصرف عنی سیئہا الا انت لبیک وسعدیک والخیر کلہ فی یدیک والشر لیس الیک انا بک والیک تبارکت وتعالیت
استغفرک واتوب الیک۔ بعض مشائخ نے کہا کہ (انا اول المسلمین) کہنے سے نماز فاسد ہوگی کیونکہ کذب ہے۔ بحر الرائق مین کہا
کہ یہ قول مردود ہے اسواسطے کہ صحیح روایت مین انا اول المسلمین بھی آیا ہے۔ اور فتح القدیر مین حدیث صحیح سے ذکر کیا کہ اور جب حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کرتے تو فرماتے۔ اللہم رکعت وبک آمنت ولک اسلمت خشع لک سمعی وبصری ومخی وعظمی وعصبی۔ ف۔ اسکو
مسلم وابو داؤد ونسائی نے روایت کیا ہے۔ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولک الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ کہتے
م ح۔ اور فرماتے اللہم ربنا لک الحمد ملاء السموات وملاء الارض وملأ ما بینہما وملاء ما شئت من شیء بعد۔ ف۔ اہل الثناء والمجد احق ما قال
العبد وکلنا لک عبد لا مانع لما اعطیت ولا معطی لما منعت ولا ینفع ذا الجد منک الجد۔ اسکو بھی مسلم وابو داؤد ونسائی سے روایت
کیا ہے۔ اور جب سجدہ کرتے تو تین بار کمتر مرتبہ تسبیح کرتے۔ م۔ اور فرماتے۔ اللہم لک سجدت وبک آمنت ولک اسلمت سجد وجہی
للذی خلقہ وصورہ وشق سمعہ وبصرہ تبارک اللہ احسن الخالقین۔ ف۔ مسلم وابو داؤد ونسائی عن علی رض ہے۔ مین کہتا ہون
کہ بعد تکبیر افتتاح کے یہ بھی وارد ہے کہ اللہم باعد بینی وبین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب اللہم اغسل خطایای بالماء
والثلج والبرد۔ بخاری ومسلم وابو داؤد ونسائی وابن ماجہ اور آئندہ آتا ہے۔ بعض روایات صحیح مین زائد ہے کہ۔ اللہم نقنی من الذنوب
کما ینقی الثوب الابیض من الدنس ہم۔ اور جب دونون سجدون کے بیچ مین بیٹھتے تو فرماتے کہ اللہم اغفرلی وارحمنی
وعافنی واہدنی وارزقنی واجبرنی۔ ترمذی وغیرہ ہے مم۔ بعد اسکے التحیات اور درود وتشہد والفاظ سے صحاح مین مروی ہین
پھر آخر مین سلام سے پہلے کہتے کہ اللہم اغفرلی ما قدمت وما اخرت وما اسررت وما اعلنت وما اسرفت وما انت اعلم بہ منی انت
المقدم وانت المؤخر لا الہ الا انت۔ مع ح۔ مسلم وابو داؤد ونسائی از حدیث علی رضی اللہ عنہ۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ بعض
کلمات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تبرک کے لیے اسواسطے ذکر کرتا ہون کہ فرائض نہین تو نوافل مین انسے تبرک لیا جاوے
بالجملہ ثناء و توجہ مین جمع کرنا تو ثبوت نہین لیکن بیہقی نے حضرت جابر رض سے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جب نماز شروع کرتے تو کہتے۔ سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک وجہت وجہی الی اللہ رب العالمین۔
پس اولی یہ کہ یون ہی کہے۔ انتہی۔ اور مانند قول ابو یوسف رح کے اسحق رح کے نزدیک بھی ثناء و توجہ مین جمع کرنا
ہے۔ فلما رواہ انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ کبر وقرأ سبحانک اللہم وبحمدک الخ
ولم یزد علی ہذا۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل روایت انس رض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے

سبحانک اللھم وبحمدک آخر تک پڑھتے اور اسپر زیادہ نہیں کیا۔ ف۔ یعنی انس رض نے اس سے زیادہ کچھ بیان نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ توجہ اسکے بعد نہیں ہی پھر اسمین دو وجہ سے کلام ہی اول یہ کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اگر زیادہ نہ کیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ نہ پڑھتے تھے۔ دوم یہ کہ حدیث کو دارقطنی نے مرفوع روایت کیا اور کہا کہ اسکے راوی ثقہ ہیں ولیکن رد کیا گیا کہ اسنادمین حسن بن علی بن الاسود راوی ضعیف ہی اور ابن ابی حاتم نے اپنے باپ ابو حاتم الرازی سے نقل کیا کہ یہ حدیث جھوٹ ہی اسکی کچھ اصل نہیں ہی لیکن اسکی متابعت کتاب الدعاء طبرانی میں موجود اور ابن حجر رح نے کہا کہ یہ متابعت جیدہ ہی۔ م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسکو بیہقی نے انس وعائشہ وابو سعید خدری و جابر وعمر وابن مسعود رضی اللہ عنہم سب سے مرفوع روایت کیا سوائے عمر وابن مسعود رض کے کہ انسے موقوف روایت کی اور دارقطنی رح نے کہا کہ عمر رض سے انھیں کا قول محفوظ ہی اور صحیح مسلم مین مروی ہی کہ عمر رضی اللہ عنہ جہر سے سبحانک اللھم الخ پڑھتے تھے اور ابوداؤد والترمذی نے عائشہ رض سے مرفوع روایت کرکے ضعیف کہا اور دارقطنی نے حضرت عثمان رض سے وقفاً اور سعید بن منصور نے حضرت ابوبکر سے وقفاً روایت کیا۔ الفتح۔ پس حق یہ کہ یہ موقوف ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے صحیح ہوا ہی اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ابوداؤد نے ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رات مین اٹھتے تو تکبیر کہتے پھر کہتے سبحانک اللھم وبحمدک۔ تین بار۔ وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک پھر کہتے لا الہ الا اللہ۔ تین مرتبہ۔ پھر اللہ اکبر کبیرا۔ تین مرتبہ۔ پھر اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم من ہمزہ ونفخہ ونفثہ پھر قرأت پڑھتے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجۃ اور ترمذی نے کہا کہ اس باب مین یہ حدیث اصح وزیادہ مشہور ہی۔ انتہی۔ علی بن علی بن نجاد بن رفاعہ کو وکیع وابن معین وابو زرعہ نے ثقہ کہا ہی اور انکی توثیق کافی ہی۔ الفتح۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اصل مین سبحانک اللھم وبحمدک الخ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہی اگرچہ تہجد مین ہو۔ م۔ اور جب اکابر مثل حضرت ابوبکر وعمر رض وغیرہم صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثبوت ہوا کہ سبحانک الخ سے شروع فرماتے حتی کہ حضرت عمر رض اسکو تعلیم کرنے کے قصد سے جہر سے پڑھتے تو یہ دلیل ہی کہ حضرت صلعم سے یہی آخری امر تھا اور یہی آپ کا اکثری فعل تھا پس اسی پر اعتماد ہی اگرچہ اسناد کے طریقہ سے دیگر اذکار اقوی ثبوت پر ہون پس کبھی اسناد کی راہ سے مرفوع پر غیر مرفوع کو ترجیح ہوتی ہی جبکہ اسکے ساتھ ایسے قرائن ہون جنسے ثابت ہو کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اور استمراری فعل تھا چنانچہ حضرت ابوہریرہ رض سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد تکبیر کے خفیف سکتہ کرتے پھر قرأت کرتے تو مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہون مین نے دیکھا کہ آپ تکبیر وقرأت کے درمیان سکوت کرتے ہین تو کیا پڑھتے ہین فرمایا کہ مین کہتا ہون اللھم باعد بینی وبین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب اللھم نقنی من خطایای کما ینقی الثوب الابیض من الدنس اللھم اغسلنی من خطایای بالماء والثلج والبرد۔ اسکو بخاری ومسلم نے روایت کیا پس یہ ذکر تو سب سے زیادہ قوی ثابت ہی کیونکہ صحیحین کی روایت ہی باوجود اسکے چارون امامون مین سے کسی نے اس ذکر کو معین کرکے سنت نہیں کیا ہی۔ من الفتح۔ وما رواہ محمول علی التہجد۔ اور جو ابو یوسف نے روایت کیا وہ تہجد پر محمول ہی۔ ف۔ یعنی نفل مین انی وجہت وجہی الخ پڑھتے تھے۔ ف۔ پھر تحقیق یہ کہ اسمین کلام نہیں کہ سوائے ثناء مذکور کے جو اذکار صحیح ثابت ہوئے ہین انکے پڑھنے مین جواز ہی اگرچہ فرائض مین پڑھے لیکن کبھی کبھی ورنہ انپر مواظبت کرنا تا جماعت مین مکروہ ہی۔ کچھ اسوجہ سے کراہت نہیں کہ انکا ثبوت نہیں ہی بلکہ اسوجہ سے کہ تخفیف کا جو حکم مسنون ثابت ہی اس سے مخالفت لازم آتی ہی وعلی ہذا اگر تنہا فرض مین پڑھے تو مضائقہ نہیں ہی پس جس شخص نے سمجھا کہ حنفیہ انکو فرائض مین پڑھنے سے بوجہ عدم ثبوت کے منع کرتے ہین محض وہم ہی بلکہ جسطرح ثبوت ہی کہ کبھی پڑھتے تھے اسکو ملتے ہین اور دوامی

التزام کو خلاف سنت سمجھکر منع کرتے ہین - ہان سنن و نوافل مین مستحب ہے صحیح ابو عوانہ اور سنن نسائی مین ثابت ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نفل پڑھتے کھڑے ہوتے تو کہتے اللہ اکبر وجہت وجہی للذی الخ - مغ - صحیح ابن حبان
و ترمذی کی حدیث ابو رافع رضہ مین فرض کا لفظ ہے یعنی جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز مکتوبہ یعنی فریضہ پڑھنے کھڑے
ہونے تو وجہت وجہی للذی الخ پڑھتے تو ثابت ہوا کہ فرض و نفل دونون مین پڑھتے تھے - اور جو مین نے تحقیق بیان کر دی
اُس سے کل اوہام دور ہو گئے اور حاصل تحقیق یہ ہے کہ ہمکو احادیث صحیحہ سے کئی اذکار معلوم ہوے تو جو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم بعد تکبیر کے پڑھتے تھے پس ہم نے تلاش کیا کہ انمین سے کون ذکر آپ کا معمول تھا تو خلفاے راشدین و دیگر
صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول و فعل سے ہمکو سبحانک اللہم الخ فقط ملا اور حدیث ابی سعید رضہ مین یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی زبان مبارک سے صریح مل گیا تو معلوم ہوا کہ اسی پر معمول تھا تو دیگر اذکار ضرور اسکے ساتھ دائمی نہ تھے اور ہمارا معمول
یہ بھی نہین ہو سکتا کہ ہم انکو ملالین کیونکہ قرأت جماعت مین تخفیف کرنا احادیث کثیرہ سے ثبوت ہوا ہے تو جب قرأت مین
تخفیف ہے تو ذکر مین تطویل خلاف سنت اور مکروہ ہوا لیکن بعضے صحیح احادیث مین آپ کا وجہت وجہی آہ پڑھنا بھی فرائض
مین ثبوت ہوا ہے تو نکل آیا کہ کبھی کبھی جماعت مین پڑھ لینا مضائقہ نہین ہے ولیکن سبحانک الخ کے ساتھ جمع کرنا ثبوت نہین
ہے تو اولی یہ کہ خالی وجہت وجہی الخ یا فقط اللہم باعد بینی الخ پڑھے اور جب جماعت نہو تو جمع کرنا بہتر ہے - واللہ تعالی اعلم
م - پھر واضح ہو کہ ظاہر اتن کے کلام مین پوری ثنا یون تھی سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک وجل ثناؤک
ولا الہ غیرک - لہذا فرمایا - وقولہ وجل ثناؤک لم یذکر فی المشاہیر - اور قول اسکا - وجل ثناؤک - مشہور روایتون
مین مذکور نہین ہے - ف - بلکہ امام محمد رح نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ مین ذکر کیا ہے - فلا یاتی بہ فی الفرائض - پس
اسکو فرائض مین نہ لاوے - ف - یعنی فرائض کی ثنا مین یہ لفظ نہ پڑھے کیونکہ اسمین قدر سنت معتمد مع رعایت
تخفیف اولی و احوط ہے لیکن نماز جنازہ مین لانا جائز ہے - کما فی الدر - والاولی ان لا یاتی بالتوجہ قبل التکبیر لتتصل
النیۃ بہ - اور تکبیر سے پہلی اولی یہی کہ توجہ کو نہ پڑھے تاکہ نیت کا تکبیر سے اتصال ہو جاوے - ف - درمیان مین انی وجہت
وجہی فاصل ہو - ہو الصحیح - یہی صحیح ہے - ف - اور بعض متاخرین کے نزدیک جائز اور یہی مختار فقیہ ابو اللیث رح ہے -
وفیہ نظر - م - اور فقہاے متفق ہین کہ نفل مین بالاجماع اُسکو پڑھے - ع - پھر بعد ثنا مذکور پڑھنے کے فرمایا - ویستعیذ باللہ
من الشیطان الرجیم - اور پناہ ڈھونڈھے اللہ تعالی کے ساتھ یعنی اللہ تعالی کی طرف کو شیطان مطرود سے - ف - گویا اشارہ
ہے کہ اسمین کوئی خاص لفظ نہین ہے بلکہ معروف و معلوم طور سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے - لقولہ تعالی فاذا قرأت
القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم - بدلیل اس قول الٰہی کے یعنی پھر جب تو قرآن پڑھے تو پناہ ڈھونڈ اللہ تعالی
کے ساتھ شیطان لعنت مارے سے - معناہ اذا اردت قرأۃ القرآن - معنی اذا قرأت - کے یہ ہین کہ جب تو ارادہ کرے
قرآن پڑھنے کا - ف - پھر کن الفاظ سے استعاذہ ہے تو ائمہ قرأت مین سے ابو عمرو اور عاصم و ابن کثیر نے اختیار کیا - اعوذ باللہ
من الشیطان الرجیم - اسی کو ہمارے اصحاب نے اور اکثر اہل علم نے لیا اور شافعی نے کہا کہ یہی افضل ہے - حفص رح نے کہا کہ
اعوذ باللہ العظیم من الشیطان الرجیم - اور یہی امام احمد نے لیکر آخر مین انہ ہو السمیع العلیم بڑھایا - اور نافع و ابن عامر و کسائی
نے قول اول پر ان اللہ ہو السمیع العلیم بڑھایا - اور یہی سفیان ثوری کا قول ہے اور حمزہ رح نے استعیذ باللہ من الشیطان الرجیم
لیا اور یہ ابن سیرین رح کا قول ہے اور ان اقوال مین سے ہر ایک کے واسطے اخبار وارد ہین - اور مجتبی مین ہے کہ حمزہ رح کے قول
پر فتوی ہوگا اسی امام مصنف رح نے کہا - والاولی ان یقول استعیذ باللہ - اور اولی لفظ استعاذہ مین یہ کہ کہے استعیذ باللہ
من الشیطان الرجیم - لیوافق القرآن - تاکہ قرآن سے موافق پڑ جاوے - ف - کہ فاستعذ باللہ فرمایا ہے - لیکن اکثر اخبار

وآثار مین اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم - وارد ہی لہٰذا کہا کہ - ویقرب منہ اعوذ باللہ - اور استعیذ کے قریب اعوذ باللہ بھی ہی
ف - یہی مذہب مختار الخلاصہ اور اسی پر فتوی دیا جاوے - الزاہدی - اور یہ حدیث ابو سعید رض مین گذرا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم پڑھا - اور بعض مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہی - پھر اس مین
اخفاء سنت ہی اور اگر شاگرد نے استاد کو سنایا تو اسکو استعاذہ مسنون نہین - الذخیرہ - پھر یہ عابد سلف کے نزدیک
سنت ہی - ثم التعوذ تبع للقرأۃ دون الثناء عند ابی حنیفۃ ومحمد لما تلونا - پھر تعوذ یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم
پڑھنا یہ قرأت کا تابع ہی نہ ثناء کا امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بدلیل اس آیت کے جو ہم پڑھ چکے - ف - یعنی فاذا قرأت
القرآن الآیہ - یعنی جو پڑھنے کا قصد کرے وہ تعوذ پڑھے تو پڑھنے کا تابع ٹھہرا - حتی یاتی بہ المسبوق دون المقتدی
حتی کہ مسبوق اسکو پڑھیگا نہ مقتدی - ف - مقتدی سے مراد وہ کہ اسکی کوئی رکعت امام کے پیچھے جاتی نہین رہی پھر چونکہ
مقتدی پر ہمارے نزدیک قرأت نہین ہی تو وہ تعوذ بھی نہین پڑھیگا مگر ثناء پڑھکر خاموش ہو جائیگا - اور مسبوق وہ
کہ امام کے پیچھے شریک ہوگیا اسوقت کہ اسکی کوئی رکعت جاتی رہی اور اسپر سبقت کرگئی تو وہ بعد سلام امام کے کھڑا ہوکر
باقی خود پڑھیگا تو قرأت کے واسطے تعوذ پڑھیگا - ویؤخر عن تکبیرات العید - اور امام تعوذ پڑھنے کو تاخیر کرے عید کی
تکبیروں سے - ف - کیونکہ ان تکبیروں کے بعد قرأت شروع کریگا تو اسوقت تعوذ پڑھے - یہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کا قول
جیسے مصنف رح نے بیان کیا بعض کتب مین ہی اور عامہ کتب مانند مبسوط و منظومہ وغیرہ مین ابو حنیفہ رح کا ذکر نہین ہی صرف
امام محمد کا قول مذکور ہی اور متون اسی قول پر ہین - ھ - خلافا لابی یوسف - ابو یوسف کا قول اس سے خلاف ہی - ف -
کیونکہ انکے نزدیک تعوذ ثناء کا تابع ہی یعنی جو کوئی سبحانک اللہم الخ پڑھے وہ تعوذ پڑھے اور یہ اس بنا پر کہ تعوذ کا مشروع ہونا
وسوسہ دفع کرنے کے واسطے ہی اور بعض مشائخ نے قول ابو یوسف کو اصح کہا جیسے خلاصہ کے مصنف نے - اور علی ہذا مقتدی
بھی پڑھیگا اور مسبوق دومرتبہ پڑھیگا ایک تو شامل ہوتے وقت اور دوم جب باقی قضاء کرے یہ خلاصہ مین مذکور ہی - الفتح
مین کہتا ہون کہ یہ محل نظر ہی کہ دوبارہ مسبوق اسکو کیون پڑھے اور صحیح تو یہ ہی کہ جو ہندیہ مین نقل کیا کہ تعوذ کا محل افتتاح
نماز ہی نہ دیگر پس اگر نماز شروع کی اور تعوذ بھول گیا حتی کہ سورہ فاتحہ پڑھنے لگا تو پھر تعوذ نہین پڑھیگا - الخلاصہ - خارج
نماز کی قرأت مین تعوذ کو بالاتفاق جہر کرے - ع - پھر تعوذ پڑھنے کے بعد فصل نکرے - بلکہ تسمیہ لاوے - ت - ویقرأ بسم اللہ
الرحمن الرحیم - اور پڑھے بسم اللہ الرحمن الرحیم - ف - سوائے مقتدی کے یعنی یہی لفظ پڑھے اسمین تغیر نہ کرے
م - ہکذا نقل فی المشاہیر - یون ہی مشہور حدیثون مین مروی ہی - ف - کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ اسکو پڑھتے تھے
اور واضح ہو کہ آیندہ جو بحث آتی ہی کہ آپ جہر سے اسکو پڑھتے یا آہستہ پڑھتے یہی احادیث اس امر کو مزور ثابت کرتی ہین کہ آپ
پڑھتے تھے لہٰذا یہان علحدہ احادیث نقل کرنے کی ضرورت نہین ہی - پھر تسمیہ مین کلام چار مسائل مین ہی - اول یہ کہ بسملہ قرآن
مین سے ہی یا نہین - دوم وہ فاتحہ مین سے ایک آیت ہی یا نہین - سوم وہ ہر سورت مین سے ہی یا نہین - چہارم اسکو فاتحہ کے ساتھ
جہر سے پڑھے یا نہین - ع - اور یہ درحقیقت مسئلہ دوم کی شاخ ہی کیونکہ اگر وہ فاتحہ مین سے ہی تو جب فاتحہ کا جہر کرے تو اسکا بھی
جہر ہوگا کیونکہ اسکے کچھ معنی نہین کہ تمام سورہ کا جہر کرے سوائے ایک آیت کے - واضح ہو کہ سورہ نمل مین آیا - وانہ من سلیمان
وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم - تو بالاتفاق یہان بسملہ آیت کا جزو واقع ہوئی ہی پوری آیت نہین ہی اور یہ بالاجماع قرآن مین
ہی اسکے سوائے بسملہ ہر سورہ کے اول مین مکتوب ہی تو ملخص کلام عینی یہ کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہی کہ وہ بھی قرآن مین ہی
لیکن یہ ایک آیت ہی جو ہر سورہ کے اوپر فصل کے لیے نازل ہوئی ہی اور کسی سورہ کا جزو نہین ہی - التفسیریہ - اور چونکہ یہ احتمال
پیدا ہوگیا کہ شاید یہ پوری آیت نہو لہٰذا اسی پر اکتفا کرنے سے امام رح کے نزدیک بھی فرض قرأت ادا نہوگا - اسی طرح بوجہ شک کے

اور جنب وحائض کو بہ نیت قرآن اسکے پڑھنے سے ممانعت بنظر احتیاط وحرمت کی ترجیح کے ہو۔ مین کہتا ہون کہ اسی کو تنویر مین مذہب قرار دیا اور یہی بنظر تحقیق صحیح متحقق ہو جیسا کہ آیندہ تجھے ظاہر ہوگا۔ پس مسئلہ اول ودوم وسوم کا جواب ہوگیا کہ وہ ایک آیت ہو قرآن مین سے۔ علی الصحیح۔ اور فاتحہ سے یا کسی سورت مین سے نہین ہو اور شافعیہ کے نزدیک صحیح مذہب پر وہ فاتحہ اور ہر سورہ کا جزو ہو اور یہی قول عطار وزہری وابن المبارک وابن کثیر وعاصم وکسائی کا ہو اور حمزہ رح نے کہا کہ وہ خاصۃً فاتحہ کا جزو ہو۔ ذکرہ العینی۔ اور حاصل مذہب حمزہ رح یہ ہوا کہ بسملہ ایک آیت ہو اور وہ فاتحہ کا جزو ہو اور باقی سورتون پر واسطے فصل کے ہو جزو نہین ہو۔ اور مجتبیٰ مین ذکر کیا کہ اسبیجابی رح نے کہا کہ ہمارے اکثر مشائخ بھی اس قول پر ہین کہ وہ فاتحہ کا جزو ہو۔ مع۔ لیکن یہ خلاف تحقیق اور غیر صحیح ہو اور صحیح وہی جو ہم نے اوپر ذکر کیا م۔ اور بسملہ کو ہر رکعت کے اول مین پڑھے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہو۔ الحجہ۔ اور فاتحہ وسورہ کے بیچ مین نہ پڑھے الوقایہ۔ اور یہی صحیح ہو۔ البدائع والجوہرہ۔ کیونکہ یہ فصل کے لیے ہو اور سورہ ملانے کا حکم ہو۔ کذا قیل۔ پس سورہ پر بسملہ لانا نہین کیونکہ سورہ کا امتیاز کرنا مقصود نہین ہو ولیکن کلام اسمین آویگا م۔ رہا جواب مسئلہ چہارم تو خود نکل آیا کہ ہمارے نزدیک بسملہ کو مانند تعوذ کے جہر نہ کرے اور شافعی رح کے نزدیک جہر کریگا۔ لہٰذا امام مصنف رح نے کہا۔ ویسر بہما۔ اور خفیہ پڑھے بسملہ وتعوذ کو۔ لقول ابن مسعود اربع یخفیہن الامام وذکر من جملتہا التعوذ والتسمیۃ وآمین۔ بدلیل قول ابن مسعود رضہ کے کہ چار چیزین ہین جنکو امام خفیہ پڑھے اور منجملہ چار کے بیان کیا تعوذ اور تسمیہ وآمین کو۔ ف۔ اور چہارم تحمید ہو یعنی ربنا ولک الحمد۔ ولیکن یہ قول ابن مسعود کا نہین ملا مگر ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود سے روایت کی کہ ابن مسعود خفیہ پڑھتے تعوذ وبسملہ وربنا لک الحمد کو۔ زیلعی۔ ہان ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے چارون چیزون کا اخفار روایت کیا ہو۔ ف۔ اور عبد الرزاق نے پانچوین چیز سبحانک اللہم الخ کو زیادہ روایت کیا۔ پھر واضح ہو کہ اثبات کے لیے اس اثر کے سوائے صحاح احادیث موجود ہین چنانچہ معلوم ہوگا م۔ وقال الشافعی یجہر بالتسمیۃ عند الجہر بالقراءۃ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ تسمیہ کو جہر سے پڑھے جب قرارت کو جہر سے پڑھے۔ ف۔ مبسوط مین کہا کہ یہ اس بنا پر کہ تسمیہ انکے نزدیک فاتحہ کا جزو ہو اور باقی سورتون کا جزو ہو یا نہین دو قول ہین۔ ن۔ اور انکے مذہب مین اصح یہ ٹھہرا کہ باقیون کا بھی جزو ہو۔ کما فی العینی۔ لہٰذا مصنف رح نے مطلقاً قرأت خواہ فاتحہ ہو یا سورہ ہو بسملہ کا جہر بیان کیا اور مین کہتا ہون کہ علامہ سیوطی نے اتقان مین اور ابن حجر نے فتح الباری مین بہت سی روایات ذکر کین جنمین سورہ الحمد کی سات آیتون مین ایک بسملہ آیت شمار کی گئی ہو ولیکن حق یہ کہ انمین یہ تنصیص نہین کہ آیت بسملہ ساتوین آیت ہو بلکہ یہ بھی ایک آیت ہو تو ضرور ہوا کہ یہی تاویل کیجاوے کہ بسملہ ایک آیت ہو اور سورہ فاتحہ سات آیات علٰحدہ ہین کیونکہ جہر واخفار کی احادیث سے جب آیہ بسملہ کا اخفاء اور سورہ الحمد کا جہر ثابت ہوا تو یہ صریح ہو کہ بسملہ اسکا جزو نہین ہو ولیکن امام شافعی رح نے بسملہ کا جہر کیا۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جہر فی صلوتہ بالتسمیۃ۔ کیونکہ مروی ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز مین بسملہ کے ساتھ جہر کیا۔ ف۔ لیکن اگر یہ صحیح بھی ہو جاوے تو اس سے دوام نہین نکلا پس اگر ایکمرتبہ بھی اخفار ثبوت ہو تو لازم آگیا کہ بسملہ سورہ فاتحہ مین داخل نہین۔ حالانکہ یہان تو جہر بسملہ کی روایت ثابت ہونے مین کلام ہو اور دار قطنی نے کہا کہ جہر بسملہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا اور ابن حجر نے اسکا اقرار کر لیا ہو۔ اور تحقیق مقام یہ ہو کہ جہر کے بارہ مین چند احادیث ابوہریرہ وابن عباس وحضرت علی وام سلمہ وعائشہ وابن عمر وبریدہ وعمار وجابر رضی اللہ عنہم سے نیچے طبقہ کی کتابون مین ہین اور عینی رح نے بسط کے ساتھ ذکر کر کے سب مین کلام کیا ہو اور ابن حجر رح نے بھی انکو نصب الرایہ وغیرہ مین ذکر کیا۔ اور ترمذی رح نے کہا کہ جہر بسملہ پر صحابہ رضہ مین سے چند اہل علم کا عمل ہو الخ۔ اور ابن الہمام رح نے لکھا کہ صحیح ابن خزیمہ وابن حبان ونسائی مین نعیم المجمر سے روایت ہو کہ مین نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز

پڑھی پس ابوہریرہ رضہ نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی پھر ام القرآن یعنی سورہ فاتحہ پڑھی حتی کہ ولا الضالین پر پہونچے
آمین کہی پھر بعد سلام کے کہا کہ قسم اُسکی جسکے قبضہ مین میری جان ہے کہ مین نماز مین زیادہ مشابہ ہون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے ہون - اقول اس حدیث کو حاکم و دارقطنی نے روایت کر کے صحیح کہا - کمافی العینی م - اور ابن خزیمہ نے کہا کہ اہل معرفت کے
نزدیک اسکی صحت مین کچھ شک نہین ہے - ف - عینی رح نے جواب دیا کہ نعیم المجمر نے ابوہریرہ کے قریب آٹھ سو شاگردون
مین سے ثقات کے خلاف یہ روایت کی - مع - ابن الہمام نے کہا کہ اس حدیث مین یہ ضرور لازم نہین کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
نے جہر کے ساتھ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی کیونکہ اخفار بھی قریب کے مقتدی کو سنائی دیتا ہے - ف - جیسے ظہر کی نماز کی حدیث
صحیح مسلم مین ہے کہ راوی نے کہا کہ آپ نے سبح اسم ربک الاعلی پڑھی اور فرمایا اسپر یہ کہ بعض نے پیچھے کچھ پڑھا تھا تو فرمایا
خالجنیہا - پس صریح ہے کہ آپ نے مقتدی کی قرأت سنی م - اور صریح جہر کی دوسری روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے
ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز مین بسملہ کا جہر کیا - حاکم و دارقطنی نے اسکو صحیح کہا ہے - ف - ولیکن یہ مرسل صحیح ہے
ورنہ مرفوع مین عبد اللہ بن عمرو بن حسان راوی ضعیف ہے اور دوسرے طریق دارقطنی مین ابو الصلت ضعیف ہے اور
بہر تقدیر اس سے مواظبت کا یہ فعل ثابت نہین ہوتا صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ کبھی کبھی جہر کرنا جائز ہے اب کلام یہ کہ تعلیم
کی غرض سے جائز ہے یا عادت کے طور پر تو جب آپ کا معمولی طریقہ ہمکو عدم جہر ملگیا تو اسکو تعلیم کے قصد پر محمول کرنا اولی ہے
م - اور بعض حفاظ نے تو فرمایا کہ جہر بسملہ مین کوئی حدیث ایسی نہین جسکی اسناد مین گفتگو نہو اسی واسطے چارون مسانید والون
و امام احمد نے جہر بسملہ کی کوئی حدیث نہین روایت کی باوجودیکہ انکی کتابون مین ضعیف احادیث بھی ہین - شیخ ابن تیمیہ نے
کہا کہ ہم کو روایت سے دارقطنی کا یہ قول پہونچا کہ جہر بسملہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث نہین صحیح ہوئی ہے -
اور دارقطنی سے مروی ہے کہ مصر مین انھون نے جہر بسملہ کے بارہ مین ایک رسالہ تصنیف کیا تو بعض علماے مالکیہ نے انکو
قسم دلائی کہ جو حدیث اُنمین سے صحت کو پہونچی ہے وہ مجھے بتلا دیجیے تو کہا کہ جہر بسملہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تو کوئی حدیث
صحیح نہین ہے رہا صحابہ رضہ سے جو روایات ہین اُنمین سے بعض صحیح اور بعض ضعیف ہین - عف - ابن حجر نے اُن آثار کو
بیان کیا اور قول دارقطنی کو برقرار رکھا ہے م - حازمی رح نے کہا کہ جہر کی روایات اگرچہ چند نفر صحابہ رضہ سے مروی ہین مگر
اکثر اُنمین سے علت سے خالی نہین ہین - اور طحاوی و ابن عبد البر نے ابن عباس رضہ سے روایت کی کہ بسملہ کا جہر کرنا اعراب
کی قرأت ہے اور ابن عباس رضہ سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بسملہ کا جہر نہ کیا یہانتک کہ وفات فرمائی
پس ابن عباس کے دونون روایتین متعارض ہوئین - ف - ولیکن ہم کہتے ہین کہ آپ نے قرأت کے لیے کبھی جہر نہین کیا
اور تعلیم کے لیے کبھی کبھی جہر کیا ہے تو تعارض دفع ہوگیا لہذا مصنف رح نے کہا - قلنا ہو محمول علی التعلیم - ہم کہتے ہین کہ
جہر بسملہ محمول ہے تعلیم پر - ف - یعنی اگر جہر کا ثبوت پورا ہو جاوے تو اسپر محمول ہوگا کہ کبھی کبھی واسطے تعلیم کے جہر کیا تاکہ معلوم
ہو جاوے کہ نماز مین بسملہ پڑھی جاتی ہے اور اسکا یہ موقع ہے - ف - اگر کہا جاوے کہ تم جہر کو کیون اسپر محمول کرتے ہو بلکہ اخفار کو
جواز پر کیون محمول نہین کرتے - جواب یہ کہ اخفار تو معمولی طریقہ اور نہایت صحیح احادیث سے ثبوت ہوتا ہے پھر اسمین کیونکر
تاویل کرین - حازمی رح نے کہا کہ اخفار بسملہ کی احادیث ایسی صریح نصوص ہین کہ انمین تاویل کی گنجایش نہین ہے - لان الراوی
اخبر انہ علیہ السلام کان لا یجہر بہا - کیونکہ انس رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسملہ کا جہر نہین کیا
کرتے تھے - ف - صحیح مسلم مین انس رضی اللہ عنہ سے صحیح روایت ہے کہ مین نے نماز پڑھی پیچھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے اور حضرت ابوبکر و حضرت عمر و حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے پس مین نے انمین سے کسی کو نہ سنا کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم
پڑھتا ہو - متفق علیہ و تمامہ للبخاری ایضا م - اس سے مراد یہ نہین کہ وے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو پڑھتے ہی نہ تھے بلکہ مراد

یہ کہ ایسے نہیں پڑھا کرتے تھے یعنی جہر نہیں کیا۔ بدلیل اسکے کہ دوسری روایت میں انس رضہ نے تصریح کی کہ فکانوا لا یجہرون
بسم اللہ الرحمن الرحیم یعنی پس یہ لوگ نہیں جہر کیا کرتے تھے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ یہ امام احمد ونسائی کی روایت
بشرط صحیح بخاری ہے۔ اور اس سے زیادہ صریح یہ کہ کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے وابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما
کے پیچھے نماز پڑھی پس یہ سب اخفاء کرتے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں
ہے کہ انس رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر بسم اللہ الرحمن الرحیم کو اسرار کرتے تھے یعنی خفیہ پڑھتے
تھے اور طبرانی نے کہا کہ حدثنا عبداللہ بن وہیب حدثنا محمد بن ابی السری حدثنا معتمر بن سلیمان عن ابیہ عن الحسن عن انس رضہ
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسر ببسم اللہ الرحمن الرحیم وابابکر وعمر وعثمان وعلی رضہ یعنی انس رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلعم
خفیہ پڑھتے بسملہ کو اور ابوبکر وعمر وعثمان رضہ۔ ف۔ یہ اسناد جید ہے۔ م۔ ابن عبدالبر وابن المنذر نے کہا کہ یہی قول ابن مسعود وابن الزبیر
وعمار بن یاسر وعبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہم اور حکم وحسن بن ابی الحسن وشعبی ونخعی واعمش وزہری ومجاہد وقتادہ وعمر
بن عبدالعزیز واوزاعی وحماد وعبداللہ بن المبارک وابوعبید واحمد واسحق کا ہے۔ ف۔ اور ترمذی نے عبداللہ بن مغفل
رضی اللہ عنہ کی حدیث عدم الجہر کے بعد کہا کہ اسی پر اہل علم میں سے اکثر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جن میں ابوبکر و
عمر وعثمان وعلی وغیرہم ہیں اور اکثر تابعین کا عمل ہے۔ الخ اور عبداللہ بن مغفل رضہ نے اپنے بیٹے کو بسملہ جہر کرتے سنا تو فرمایا کہ خبردار
اسلام میں بدعت مت نکال کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے وابوبکر وعمر وعثمان کے پیچھے نماز پڑھی پس میں نے
انمیں سے کسی کو جہر بسملہ کرتے نہیں سنا۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور واضح ہو کہ حاکم ودارقطنی نے حدیث انس رضہ
مخالف صحیحین کی روایت کی کہ حضرت صلعم وخلفاے اربعہ سب بسملہ کا جہر کیا کرتے تھے۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ اگر اسناد صحیح ہوتی
تو وہ معارض ہوتی حدیث انس رضہ عدم الجہر کے ساتھ جو شیخین ونسائی واحمد وصحیح ابن خزیمہ وابن حبان ودارقطنی وطبرانی و
ابویعلی وغیرہم نے صحاح اسانید کے ساتھ متعدد طرق سے روایت کی ہے کیونکہ جہر کی اسناد ہی معلول ہے۔ پس محقق ہوا کہ
بسملہ کا جہر نہ کرنا یہی تحقیق ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بسملہ جزو سورہ فاتحہ یا کسی سورت کا نہیں ہے۔ اور ابن عباس رضہ سے
روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورتوں کا فصل نہیں پہچانتے تھے یہانتک کہ آپ پر بسم اللہ الرحمن الرحیم نازل ہوئی۔
اس اثر صحیح سے معلوم ہوا کہ نزول اس آیت کا ہوا تو یہ ایک آیت قرآن میں سے ہے اور چونکہ سورتوں کی فصل یعنی باہم جدا
امتیاز کرنے کو نازل ہوئی تو کسی سورت کا جزو نہیں ہے اسی واسطے اسکا جہر بھی نہیں ہے۔ عینی رح میں ہے کہ احادیث جیسے استدلال
ہے بہت ہیں از انجملہ حدیث صحیح مسلم از ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ تقسیم
کی گئی صلوۃ یعنی سورہ فاتحہ میرے درمیان اور میرے بندہ کے درمیان نصفا نصف پس اسکا نصف میرا اور نصف میرے بندہ
کا ہے اور میرے بندہ کے لیے وہ ہے جو اسنے مانگا بندہ کہتا ہے الحمد للہ رب العالمین۔ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ میرے بندہ نے میری حمد
کی بندہ کہتا ہے الرحمن الرحیم۔ اللہ تعالی فرماتا ہے بندہ نے میری ثنا کی۔ بندہ کہتا ہے مالک یوم الدین۔ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ
میرے بندہ نے میری بندگی کی۔ بندہ کہتا ہے کہ ایاک نعبد وایاک نستعین۔ اللہ تعالی فرماتا ہے یہ میرے ومیرے بندہ کے درمیان
ہے۔ بندہ کہتا ہے۔ اہدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین۔ اللہ تعالی فرماتا ہے یہ سب آیات
میرے بندہ کے واسطے ہیں۔ ابن عبدالبر رح نے کہا کہ اس حدیث نے ثابت کر دیا کہ بسملہ جزو فاتحہ نہیں بلکہ خارج ہے اور یہ نص
صحیح ہے جو محتمل تاویل نہیں اور مجھے بسملہ کے خارج از فاتحہ ہونے میں اس سے زیادہ واضح نہیں معلوم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ طریقہ
استدلال یہ کہ جو سورہ الحمد سے شروع ہے نہ بسملہ سے اور نصف کو ایاک نعبد پر رکھا تو تین آیات [illegible] اللہ تعالی کی ثنا ہیں اور
درمیان میں ایک آیت مشترک ہوئی اور آخر کی تین آیات بندے کی ہوئیں اور دلیل اسپر قول ہو [illegible]

آیات میرے بندے کے واسطے ہیں۔ جو اکثر صحیح میں ہیں اور یونہی روایت ابو داؤد و نسائی میں باسناد صحیح مذکور ہے اور امام
شافعی رح کی تقسیم جاری نہیں ہوتی کیونکہ اگر انعمت علیہم پر ایک آیت شمار نہ کریں تو بندہ کے واسطے صرف دو اور باری تعالےٰ
کے واسطے باقی ہونگی۔ اور اگر انعمت علیہم پر آیت شمار کریں تو کل آیات آٹھ ہوجاوینگی۔ بہرحال حدیث میں تو نصفا نصف کی تصریح ہے
پس سب اسکے خلاف صورتیں ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ دارقطنی کی روایت میں بسملہ سے شروع ہے اسطرح کہ جب بندے نے بسم اللہ
الرحمن الرحیم پڑھی تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندے نے مجھے یاد کیا۔ آخر تک۔ عینی نے جواب دیا کہ اس روایت میں عبداللہ بن زیاد
بن سمعان۔ راوی کذاب موجود ہے مالک و ہشام بن عروہ و احمد و ابن معین و ابن حبان و ابو داؤد و نسائی وغیرہم ائمہ نے اسکو
کذاب و متروک کہا پھر کیونکر حلال ہے کہ صحیح مسلم وغیرہ کی روایت کو اس سے تغیر دیا جاوے۔ منجملہ استدلال کے سورہ تبارک
الذی کی فضیلت ہے جو صحیح میں روایت ہے کہ ایک سورہ تیس آیت ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی طرف سے یہانتک جھگڑا
کیا کہ اسکو چھڑا لیا۔ وجہ استدلال یہ کہ سب شمار کرنے والوں میں یہ سورہ تیس آیت ہے بدون بسملہ کے تو معلوم ہوگیا کہ بسملہ
اسکا جزو نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ احادیث اخفائے بسملہ اور روایات جہر میں اسطرح توفیق نہ دی کہ جہر بھی جائز ہے یعنی بدلیل
قصد تعلیم کے اسواسطے کہ یہ توفیق ایسے موقع پر ہے کہ جہر میں کوئی حدیث صریح درجہ صحت پر پہونچتی اصول اور کثرت طرق جنکو
ابن حجر وغیرہ نے استیفاء کیا ہے یہاں اسواسطے مفید نہیں کہ وے صریح مخالف صحاح کے ہیں اس طور پر کہ مثلاً انس رضہ نے
خلفائے راشدین سے عدم جہر دائمی اشارہ پر روایت کیا اور یہ صحیح ہے اور وہی حاکم و دارقطنی نے انس رضہ سے انہیں بزرگوں
سے جہر کرنا دائمی اشارہ سے روایت کیا حالانکہ راوی کذاب ہیں تو کیونکر قوت ہوگی حالانکہ روافض کا غلو اور کذب انہیں
شائع ہوگیا۔ اور حاکم کا تساہل ظاہر ہے حتی کہ ابن وہیہ رح نے حاکم سے احتراز کی تاکید کی کروہ صریح غلط کرتے اور موضوعات
کی تصحیح کر جاتے ہیں پس تقلید کرنے والا آفت میں پڑ جاتا ہے اور دارقطنی رح نے بھی اپنی کتاب میں ایسی ہی احادیث بھری
ہیں جو اور کہیں نہیں پائی جاتی ہیں اور مصر میں بعض کی درخواست پر جہر بسملہ کا ایک رسالہ تصنیف کیا جب بعض مالکیہ نے
قسم دلائی کہ انہیں سے حدیث صحیح بتلا دیجیے تو کہا کہ حضرت صلعم سے جہر میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے حالانکہ یہ وہی احادیث
انس و ابن عباس و علی و عمار و ابن عمر و ابوہریرہ و ام سلمہ و جابر و عائشہ رضی اللہ عنہم سے تھیں جو معارض صحاح احادیث
انس رضہ وغیرہ سے ہیں۔ اور خطیب رح نے تو تجاہل و تعصب میں حد کر دی کہ جان بوجھکر موضوعات احادیث کو تعیمہ
بیان کے معارضہ میں پیش کر دیا۔ سروجی رح نے ابن الجوزی سے نقل کیا کہ خطیب کی جرح و تعدیل کسی پر اعتبار نہیں ہے۔ اور نووی رح
سے عجب ہے کیونکر ان احادیث سے حجت پکڑی حالانکہ اس طبقہ کی احادیث کے حق میں خوب کہا گیا ہے ٭ ان کنت لا تدری
فتلک مصیبۃ ٭ وان کنت تدری فالمصیبۃ اعظم ٭ یعنی ان روایات مجہولہ سے آگاہ نہونا تو ایک ہی مصیبت ہے اور اگر
تجھے خبر ہو گئی تو مصیبت بہت بڑھ گئی۔ ہذا الملخص ما فی العینی۔ اور مترجم نے مقدمہ میں طبقات حدیث بیان کر دیے ہیں
اُنسے ظاہر ہوگا کہ خبر ہونے پر مصیبت بڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ اگلے محدثین نے انکی علتیں و باطنی خرابیاں جانکر ترک کیا تھا
اور پچھلے لوگ اس سے غافل اگر چھوڑیں تو مشکل و نہ چھوڑیں تو مشکل ہے لہذا الشیخ المشائخ مولانا عبدالعزیز نے و انکے
والد شاہ ولی اللہ رح نے تنبیہ کر دی کہ اس طبقہ کی احادیث کو لیکر مسائل احادیث صحیحہ میں تغیر نہ کرنا چاہیے خصوص اعتقادات
میں انسے کوئی امر ثابت کرنا بڑی غلطی ہے اور علامہ سیوطی وغیرہ کے ماخذ یہی کتب ہیں۔ بالجملہ عدم الجہر بسملہ میں ثابت ہے
حتی کہ طحاوی رح نے نخعی رح سے روایت کی کہ بسملہ کا جہر کرنا بدعت ہے میں کہتا ہوں کہ حدیث عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ
میں بھی یہی مذکور ہے و لہذا ہم نے کہا کہ اگر جہر کرنا ثبوت بھی ہو تو محمول ہے کہ کبھی تعلیم کے واسطے کیا تھا اور سنت علی التحقیق
اخفا میں اختفا ہے۔ فاحفظہ۔ پس حاصل ائمہ تحقیق یہی کہ بسملہ جزو فاتحہ نہیں اور نہ جزو سورہ ہے مگر قرآن سے ایک آیہ ہے اور

بسملہ مین سنت اخفا ہی۔ ثم عن ابی حنیفۃ۔ پھر امام ابوحنیفہ سے روایت ہی۔ ف۔ یہ روایۃ حسن۔ ف۔ کہ بسملہ کو نماز شروع
کرنے مین صرف ایک مرتبہ پڑھے۔ انہ لا یاتی بہا فی اول کل رکعۃ کالتعوذ۔ اور بسملہ کو ہر رکعت کے اول مین نہ لاوے
جیسے تعوذ کا حکم ہی۔ وعنہ انہ یاتی بہا احتیاطا۔ اور بروایت ابو یوسف رح۔ امام اعظم سے یہ بھی مروی ہی کہ بسملہ کو احتیاطاً
ہر رکعت کے اول مین لاوے۔ ف۔ کیونکہ احادیث و آثار مختلف وارد ہین کہ وہ فاتحہ مین سے جزو ہی یا نہین حتی کہ
اجتہادات علماے بھی مختلف ہین پس اگر وہ فاتحہ سے ہوئی تو پورا سورہ فاتحہ نہوا حتی کہ اعادہ واجب رہا۔ ف۔ اگرچہ صحیح
و محقق یہ کہ وہ جزو فاتحہ نہین مگر اجتہادی ہی حتی کہ ضعیف احتمال خطاء اجتہادی سے اُسکے خلاف باقی ہی۔ وہو قولہما۔ اور
یہی صاحبین کا قول ہی۔ ف۔ اور عینی نے قنیہ زاہدی سے نقل کیا کہ اِسکا پڑھنا بالاتفاق ہی لیکن صاحبین کے نزدیک
احتیاطاً واجب ہی اور یہی ایک روایت امام سے ہی اور یہی صحیح ہی اور روایۃ الحسن مین واجب نہین ہی مع۔ لیکن بحر الرائق مین
اِسکو بوجہ مخالفت متون کے ضعیف کہا ہی اور مجتبی زاہدی مین ہی کہ خارج نماز بھی صحیح یہ کہ بسملہ پڑھ لینا واجب ہی۔ مین کہتا ہون
کہ مقتضاے دلیل تو یہی کہ احتیاط مذکور واجب ہو۔ کما لا یخفی۔ پھر مین نے نہر الفائق کو دیکھا کہ کہا حق یہ کہ ارجح ہی بنظر دلیل اور
وجوب نہونا بنظر ظاہر مذہب و متون کے ارجح ہی۔ پھر ابن الہمام نے کہا کہ بتقتضاے دلیل سورۃ کے ساتھ بھی بسملہ پڑھنا مسنون
ہی۔ عینی رح نے کہا کہ یہی حسن کی روایت اعظم رح ہی کیونکہ سورہ ابتدا سے سب پڑھنا متعین نہین مثل فاتحہ کے تو سورہ مین سے
ترک بعض کا کچھ مضر نہین لیکن بنظر اختلاف ہو مصحف کی رعایت سے مستحب ہی۔ اور تنویر مین کہا کہ اول ہر رکعت مین بسملہ پڑھے
اگرچہ جہری نماز ہو اور فاتحہ و سورہ کے درمیان مسنون نہین اگرچہ نماز سری ہو مگر پڑھے تو بالاتفاق مکروہ نہین ہی۔ و لا یاتی
بہا بین السورۃ والفاتحۃ۔ اور بسملہ کو نہ لاوے درمیان مین فاتحہ و سورہ کے۔ الا عند محمد رح فانہ یاتی بہا فی صلوۃ
المخافتۃ۔ لیکن امام محمد رح کے نزدیک خفیہ نماز مین پڑھے۔ ف۔ اور حسن رح نے اعظم رح سے روایت کی کہ سورہ پر پڑھنا
اولی ہی۔ کما فی العینی۔ اور یہ عام ہی کہ نماز جہری ہو یا سری ہو سب مین اولی ہی یہ سب اُسوقت کہ سورہ شروع سے پڑھے۔
ولیکن ابوہریرہ رض سے روایت ہی کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت مین اُٹھتے تو الحمد للہ سے قرأت شروع
کرتے اور سکوت نہین کرتے تھے۔ رواہ مسلم۔ ظاہراً اِس سے مراد یہ کہ سبحانک وغیرہ پڑھنے کی قدر سکوت نہ کرتے اور بسملہ
کے واسطے کوئی مقدار سکوت کی نہین ہی۔ واللہ اعلم۔ م۔ ثم۔ پھر جب ہی بسملہ سے فارغ ہوبے توقف۔ ت۔ یقرأ فاتحۃ
الکتاب۔ پڑھے سورہ فاتحہ۔ ف۔ جبکہ مقتدی نہو۔ بقرأت واجب تمام و کمال حتی کہ کوئی تشدید نہ چھوڑے اور اگر
ایاک نعبد مین تشدید چھوڑے تو عامہ مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی اور مختار یہ کہ فاسد نہوگی۔ الخلاصۃ ع۔ پھر آمین کے
اور سنت آمین آہستہ ہی اور آمین بالمد والتشدید خطاء فاحش ہی مگر قرآنی لفظ ہونے سے نماز فاسد نہوگی علیہ الفتوی۔ خواہ
نماز فرض ہو یا نفل و امام ہو یا مقتدی۔ التبیین السراج م۔ وسورۃ۔ اور پڑھے کوئی سورہ۔ ف۔ وجوباً اور چھوٹا سورہ
پورا پڑھے رکوع سے افضل ہی۔ او ثلث آیات من ای سورۃ شاء۔ یا پڑھے تین آیتین جس کسی صورت مین سے
چاہے۔ ف۔ اور اگر چھوٹی تین آیتون کے برابر بڑی ایک یا دو آیتین ہون تو کراہت تحریمی نہ رہیگی ولیکن کراہت تنزیہی
اُسوقت دور ہوگی کہ جب قدر مسنون پڑھے ح د۔ فقراءۃ الفاتحۃ لا تتعین رکنا عندنا وکذا ضم السورۃ الیہا۔
پس ہمارے نزدیک قرأۃ الفاتحہ رکن ہونے کو متعین نہین ہی اور یہی حال اِسکے ساتھ سورہ ملانے کا ہی۔ ف۔ بلکہ یہ دونون
واجب ہین حتی کہ اُن کے ترک سے اعادہ واجب ہی برخلاف رکن کے کہ جب رکن جاتا رہے تو نماز فاسد ہو جاتی ہی کیونکہ
رکن تو جسکا رکن ہو اُسکی ذات کا قوام ہی جب نہ ہوا تو وہ چیز بھی گئی۔ اور ترک واجب سے وہ چیز بالکل جاتی نہین رہتی
بلکہ ایسے ناقص ہوتی ہی کہ اُسکو دوہرانا ضرور ہوتا ہی تاکہ پوری ہو جاوے۔ م۔ شیخ ابوبکر الرازی حنفی نے کہا کہ مقتدا کے درمیان

کچھ خلاف نہین کہ اکیلے سورہ فاتحہ سے نماز جائز ہو جاتی ہی ع- مین کہتا ہون کہ ابو ہریرہ رض سے تنہا فاتحہ پر اکتفا کرنا پوچھا گیا تو کہا کہ یہ حضرت صلعم سے پوچھا گیا تھا تو فرمایا کہ جب فاتحہ پوری کرے تو کافی ہی اور اسپر زیادہ کرلے تو افضل ہی جیسا کہ مزین کی روایت میسر مین ہی پس ہمارے نزدیک فاتحہ یا سورہ کوئی رکن نہین - خلافاً للشافعی فی الفاتحۃ- فاتحہ مین شافعی نے خلاف کیا - ف - حتی کہ ایاک کی تشدید اگر چھوڑے تو عمداً معنی جاتکر کفر ہی کیونکہ بلا تشدید سورج یا دھوپ کے معنی مین اور سہواً یا جاتا تو اسپر سجدہ سہو ہی- تتمۃ الشافعیہ ع- اور واضح ہو کہ شافعیہ فاتحہ کا رکن ہونا اسی معنی مین لیتے ہین جسکو ہم وجوب کہتے حتی کہ وے ثبوت فاتحہ کو قطعی نہین کہتے مگر بات اتنی ہی کہ وے فرض یا رکن کو کچھ قطعی سے مخصوص نہین کرتے تو محل خلاف علی التحقیق یہ ہی کہ جس چیز کے ترک سے نماز فاسد ہوتی ہی ایسی چیز ہونا ضرور ہی جسکا ثبوت قطعی دلیل سے ہی یا نہین تو شافعیہ نے کہا کہ یہ ضرور نہین ہی کیونکہ نماز مجمل ہی تو جس حدیث سے کوئی امر اسمین ثبوت ہو اور کوئی دوسری دلیل ایسی نہو جس سے معلوم ہو کہ یہ امر اسکی حقیقت مین سے نہین ہی تو وہ اسکی حقیقت مین سے رکن ٹھہرایا جائیگا - اور ہم کہتے ہین کہ نماز اصلی قطعی ہی تو اسمین جو قطعی ہی اسکے ساتھ رکن وہی کہا جائیگا جو قطعی ثبوت ہو برخلاف اسکے جسکی اصل ظنی ہو یعنی جو نماز مین سے مظنون ہی تو اسکے ساتھ مظنون ملایا جائیگا اور جو چیز کہ قطعی ثبوت نہین تو اسکے ترک سے فساد ہونا ظنی ہی حالانکہ نماز صحیح شروع ہوئی و یقینی افعال ادا ہوے تو ظنی سے اسکا بطلان نہوگا - مف- ولمالک فیہما - اور خلاف کیا امام مالک نے فاتحہ و سورہ دونون مین - ف - یہ نقل صحیح نہین ہی کیونکہ مذہب مالکیہ کی کتاب الجواہر مین ہی کہ فاتحہ کے ساتھ امام مالک کے نزدیک سورہ ملانا سنت ہی اور مجھے معلوم نہین ہوا کہ کسی نے سورہ ملانا رکن ٹھہرایا ہو- مع- لہ قولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب وسورۃ معہا - دلیل امام مالک رح کی یہ حدیث ہی کہ نماز نہین مگر بقرأت فاتحہ و اسکے ساتھ کسی سورہ کے - ف - اسکو ابن عدی رح نے کامل مین ابو سعید خدری رض سے مرفوع روایت کیا اور ایک روایت مین فاتحہ اور جو میسر ہو اور ایک بقرأت مین کہ کافی نہین ہوتی نماز مگر بفاتحہ کتاب و اسکے ساتھ اور ہو اور ایک روایت مین فاتحہ و سورہ خواہ فریضہ ہو یا اور ہو- اسکو ترمذی نے بھی روایت کیا مگر عبد الحق نے اسکو بوجہ طریف بن شہاب السعدی راوی کے ضعیف کہا اور ابو داؤد کی روایت مین ابو سعید رض سے مرفوع یون ہی کہ ہمکو حکم دیا کہ ہم پڑھین فاتحۃ الکتاب اور جو میسر ہو- ورواہ ابن حبان واحمد وابو یعلی والدارقطنی اور اسی معنی مین ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ و طبرانی وغیرہ نے روایت کیا اور اسی کے مانند طبرانی نے عبادۃ بن الصامت سے اور ابن عدی نے عمران بن حصین سے اور ابو نعیم نے تاریخ اصبہان مین ابو مسعود انصاری سے روایت کین اور ابو داؤد کی حدیث رفاعہ بن رافع جسمین اس اعرابی کی نماز کا بیان جس نے بری طرح مسجد مین آکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی مین پڑھی اور آپ نے پھر اسکو تعلیم فرمائی بیان ہی کہ پھر تکبیر کہہ پھر پڑھ ام القرآن اور جو چاہے - ورواہ احمد ایضاً مع- اور صحیح مین فاتحہ کے بعد واو نہین ہی بلکہ ام القرآن فصاعداً یعنی فاتحہ پس اس سے زیادہ ہی- بالجملہ حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ بعض طرق سے خود درجہ حسن پر ہی اور کثرت طرق سے قوی ہو کر صحت پر ہو گئی ہی ولیکن شافعی رح مانند فاتحہ کے سورہ رکن نہین کرتے حتی کہ اسکے ترک ہونے سے فساد نہین کہتے ہین م- وللشافعی رح قولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب - اور شافعی کی دلیل یہ حدیث کہ نماز نہین مگر بفاتحۃ الکتاب - ف - یہ حدیث صحاح ستہ و ابن حبان و سنن دارقطنی وغیرہ مین باسانید صحیحہ مروی ہی- ولنا قولہ تعالے - اور ہماری دلیل قول الٰہی ہی - ف - یعنی اس مسئلہ مین ہم نے اول قطعیات کو دیکھا تو ہم کو قرآن مین یہ آیت ملی - فاقرؤا ما تیسر من القرآن - پس پڑھو جو آسان ہو قرآن مین سے - ف - تو نکلا کہ قرآن ہی مین سے قرأت چاہیے ہی نہ کسی اور جگہ سے - دوم یہ کہ جو آسان ہو اور وہ ایک آیت یا تین آیات ہین حتی کہ قرآن معجز ہو- پس اسمین کوئی بات مجمل نہین ہی پھر ہمکو حدیث سے معلوم ہوا کہ پورے فاتحہ

وزائد کے بغیر نماز ناقص ہوتی ہے لیکن یہ حدیث مشہور قطعی نہیں ہے۔ والزیادۃ علیہ بخبر الواحد لا یجوز۔ اور زیادتی کرنا
قرآن پر خبر واحد یعنی غیر مشہور سے جائز نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ قرآن متغیر ہوا جاتا ہے تو حکم سے قرآن ہی کی مقدار فرض ہے
لکنہ یوجب العمل۔ لیکن عمل کو حدیث نے واجب کیا۔ ف۔ کہ پوری قرأت فاتحہ پڑھنے پر عمل رکھو۔ فقلنا بوجوبہا۔ تو
ہمنے کہا کہ پوری فاتحہ وزیادہ سورت پڑھنا واجب العمل ہے حتی کہ یہ واجب ترک ہو تو سجدہ سہو کر کے نقصان پورا کرو اور
شافعی رح نے کہا کہ ثابت پورے فاتحہ اگرچہ بطریق ظنی ہے لیکن وہ رکن قرأت ہو گئی تو اسکے ترک سے نماز نہوگی اور ہم کہچکے
کہ ظنی رکن سے قطعی کیونکر باطل ہو سکتا ہے علاوہ ازین حدیث ابو سعید رضہ سے تو فاتحہ سے زائد بھی واجب ہے وہ کیون رکن
نہو ایس حق یہ کہ فرض بقدر آسان ہے خواہ فاتحہ مین سے ہو یا کہین قرآن سے ہو اور واجب العمل پورے فاتحہ وبقدر تین
آیت کے ہے۔ اگر وہم ہو کہ حدیث ابو ہریرہ رضہ مین آیا۔ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ نہین نماز اُسکی جسنے کہ نہ پڑھی فاتحۃ
الکتاب۔ دلالت کرتی ہے کہ نماز ہی نہ ہوئی۔ جواب یہ کہ وہ نماز پوری نہوئی حتی کہ اُسکا اعادہ کرنا واجب ہے ورنہ فاسق ہوگا پس
پڑھے یا نہ پڑھے برابر ہے تو اِس راہ سے وہ نماز نہین ہے نظیر اِسکی سلا ایمان لمن لا عہد لہ اُسکا ایمان نہین جسکا عہد نہو حالانکہ اہل السنۃ کا
اجماع ہے کہ عہد توڑنا بلکہ قتل کرنے سے بھی کافر نہین ہوتا۔ تو نماز مین بھی نقصان مراد ہے۔ اور یہ معنی صحیح نہین کہ وہ ناقص بھی نہ ہوئی
کیونکہ صریح مخالفت حدیث صحیح مسلم وابو داؤد ہے کہ ابو ہریرہ رضہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ من صلی صلوٰۃ
لم یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج غیر تمام الخ۔ یعنی جس نے نماز پڑھی اسمین سورہ فاتحہ نہین پڑھی تو وہ ناقص ہے پوری نہین ہے
ہم نے پوچھا کہ ای ابو ہریرہ ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہین تو ابو ہریرہ رضہ نے کہا کہ ای فارسی اپنی نفس مین پڑھلے
کیونکہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تقسیم کی گئی صلوٰۃ یعنی سورہ فاتحہ درمیان
میرے اور درمیان بندہ میرے کے نصفا نصف آخر حدیث تک جو ہمنے بسملہ کے جزو فاتحہ نہونے مین بیان کی ہے اِس حدیث کو
سوا ئے بخاری کے باقی پانچون نے روایت کیا ہے۔ اِس حدیث سے تین باتین ثابت ہوئین اول یہ کہ ترک فاتحہ سے نماز ناقص
ہوتی ہے پالکل باطل نہین ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ بسملہ جزو فاتحہ نہین ہے۔ سوم یہ کہ اِس طبقہ صحابہ وتابعین مین معروف تھا کہ امام سے
پیچھے فاتحہ نہین پڑھتے ہین اور ابو ہریرہ رضہ کا جواب یہ نہ ہوا کہ امام کے پیچھے ہونے سے کیا نقصان ہے امام کے پیچھے تو پڑھا
کرتے ہین۔ بلکہ یہ کہا کہ اسوقت اپنے جی مین پڑھ لیا کر اور ہم عنقریب اسمین بحث کرینگے ومن اللہ التوفیق۔ اگر کسی کو فاتحہ
وسورہ ا۔ یاد ہو تو وہ اگر یاد کرنے مین کوشش نہ کرے تو معذور نہوگا لیکن جب تک یاد نہ ہو جاوے اُسوقت تک ظاہر جواب
یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ والحمد للہ واللہ اکبر پڑھے بدلیل بعض روایات ابو داؤد کے حدیث اعرابی مین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ تو وضو کر جیسے تجھے اللہ تعالیٰ نے حکم دیا پھر نماز شروع کر پس تکبیر کہہ پھر اگر تیرے پاس کچھ قرآن ہو تو اُسکو پڑھ ورنہ
اللہ تعالیٰ کی حمد کر وتکبیر کر اور تہلیل کر۔ الحدیث م۔ واذا قال الامام ولا الضالین قال آمین۔ اور امام جب ولا الضالین
کہے تو خود آمین کہے۔ ف۔ بلا توقف آہستہ سے۔ ویقولہا المؤتم۔ اور آمین کہے مقتدی۔ ف۔ آہستہ اگرچہ نماز سری مین سنے
المحیط اگرچہ مانند جمعہ وعیدین با واسطہ یا دوسرے مقتدی سے سنے۔ السراج۔ لقولہ علیہ السلام اذا امن الامام فامنوا
یعنی بدلیل اِس حدیث کے۔ ف۔ پوری حدیث یہ ہے۔ اذا امن الامام فامنوا فانہ من وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم
من ذنبہ۔ یعنی جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو کیونکہ جسکا آمین کہنا موافق میرے ملائکہ کے آمین کہنے کے اُسکے اگلے گناہ
بخشے جاوینگے۔ رواہ السنۃ۔ سہ امام مالک رح نے کہا کہ آمین فقط مقتدی ہی کہے نہ امام کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا انما جعل
الامام لیؤتم بہ فلا تختلفوا علیہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین۔ یعنی امام تو اسی واسطے کیا گیا ہے کہ
تم اُسکے ساتھ اقتدا کیجاوے سو تم اِس سے اختلاف مت کرو پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ پڑھے تو تم خاموش رہو

اور جب وہ ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اس سے امام مالکؒ نے استدلال کیا کہ یہ تقسیم ہے پس امام کے حصہ مین قرأت کا اتمام ہے اور مقتدی کے حصہ مین آمین ہے۔ امام مصنف رح نے اسکو رد کردیا بدلیل اذا امن الامام فامنوا۔ کہ صریح امام کے آمین کہنے پر دلیل ہے۔ ولا تمسک لمالک فی قولہ علیہ السلام اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین من حیث القسمۃ لانہ قال فی آخرہ فان الامام یقولہا۔ اور مالک رح کے واسطے کوئی تمسک اس حدیث مین نہین جسمین فرمایا اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین۔ کہ یہ تقسیم ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر مین فرمایا۔ فان الامام یقولہا یعنی امام بھی آمین کہتا ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوگیا کہ بٹوارہ مراد نہین ہے۔ ابن الہمام رح نے مناقشہ کیا کہ پھر اسی طرح جو حضرت صلعم نے فرمایا۔ واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا ولک الحمد یعنی جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم کہو ربنا ولک الحمد۔ اسمین بھی تقسیم مراد نہین جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ربنا ولک الحمد کہنا خود ثابت ہے تو امام دونون کہے اور مقتدی فقط ربنا ولک الحمد کہے حالانکہ وہان کہتے ہو کہ بٹوارہ ہے اور عنقریب آویگا۔ بالجملہ آمین کہے بعد ختم فاتحہ کے خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا تنہا پڑھنے والا ہو۔ ویخفونہا۔ اور یہ سب لوگ آمین کو آہستہ کہین۔ ف۔ یعنی آمین کہنا تو بالاجماع ہے اختلاف یہ کہ ہمارے نزدیک مطلقاً اسکا آہستہ کہنا سنت ہے یعنی دوامی فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور حکم آپ کا آہستہ کے لیے ہے اور یہی اصل ہے م۔ اور یہی امام شافعی کا جدید قول ہے اور ایک روایت امام مالک سے ہے ع۔ لما روینا من حدیث ابن مسعود۔ بدلیل اسکے جو ہمنے ابن مسعود کا کلام روایت کیا۔ ف۔ بسملہ کے آہستہ کہنے مین۔ لیکن ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے اسکو روایت کیا ہے اور امام محمد نے آثار مین باسناد ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن ابن مسعود روایت کیا کہ جو شخص بسملہ کا جہر کرے ابن مسعود رض نے فرمایا کہ یہ گنوارون کا فعل ہے اور نہین جہر کرتے بسملہ کو ابن مسعود اور نہ کوئی انکے اصحاب سے۔ یہ اثر مشعر ہے کہ ابراہیم رح نے اسکو ابن مسعود رض سے لیا ہے اور واضح ہو کہ ابن مسعود رض نے جہر بسملہ کو گنوارون کا فعل اسواسطے کہا کہ اعراب کو سکھلانے کے لیے حضرت صلعم نے کبھی جہر کردیا تاکہ موقع ومحل سیکھ جاوین تو گنوارون مین وہی برتاو رہا۔ اور عبد الرزاق نے بھی مصنف مین ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ پانچ چیزین ہین جنکو امام اخفاء سے پڑھے سبحانک اللہم الخ اور تعوذ اور تسمیہ اور آمین و ربنا ولک الحمد یہ اثر صحیح قولی ہے اور اس امر کو مشعر ہے کہ امام کے لیے اصل ان چیزون مین یہی ہے اگرچہ دوسرے آثار اسکے مخالف بھی ہین جیسے بخاری نے تعلیقاً عطاء سے ذکر کیا کہ ابن الزبیر وانکے بعد کے امامون سے مین نے آمین کا جہر سنا۔ یہ اثر فعلی ہے لیکن جواز جہر مین کسی کو کلام نہین ہے۔ مگر اصل آہستہ ہے م۔ ولانہ دعاء فیکون مبناہ علی الاخفاء۔ اور اسوجہ سے کہ آمین دعا ہے تو اسکی بناء خفیہ پر ہوگی۔ ف۔ اور شافعی کے قدیم قول مین اور وہی شافعیہ کے نزدیک مذہب ہے کہ امام ومقتدی سب آمین کا جہر کرین اور یہی قول احمد کا ہے اور واضح ہو کہ ابن الہمام رح نے صرف وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث جسمین شعبہ کی روایت سے آمین کا اخفاء آیا اور سفیان کی روایت سے آمین کا جہر آیا ہے ذکر کرکے روایت شعبہ کا خطا ہونا اور دارقطنی کا روایت سفیان کو ترجیح دینا ذکر کرکے کہا کہ اگر اجتہاد مین مجھے کچھ حق ہوتا تو مین اصلح توفیق دیتا کہ شعبہ کی روایت مین جو خفض کر نا مذکور ہے اسکے معنی آہستہ کہنے کے نہین ہین بلکہ آواز پست کرنے کے ہین یعنی آمین پست آواز سے کہے جسکو اول صف والون نے سنا اور زور سے نہین چلائے اور روایت سفیان مین رفع الصوت سے یہ غرض کہ اخفاء کے ساتھ نہین کہی بلکہ آواز سے کہی جسکو اول صف والون نے سنا تو دونون روایتون کے معنی واحد ہین اور دونون صحیح ہین ہذا الملخص الفتح۔ اور اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ وائل رض کی دونون حدیثون سے جہر ثابت ہے لیکن مین کہتا ہون کہ یہ توفیق صرف (خفض بہا صوتہ) مین جاری ہے کہ خفض بمعنی پست ہے اور دوسری روایت (اخفی بہا صوتہ) مین جاری نہین کہ یہ صریح اخفاء ہے پھر کہتا ہون کہ اس مسئلہ مین آجکل افسوس کے قابل فساد پھیلا ہوا ہے اور بجاے الفت ایمانی اور واجب فعل اتفاق کے صرف

جہر و اخفاء پر حرام نفاق و اشد مضر اسلام جیسپر غیر اقوام اسکی ہتک کرین و تکفیر باہمی و عداوت پھیلی ہر اور مین چاہتا ہون کہ بتوفیق الٰہی عزوجل اس مسئلہ کی تحقیق کرون - واضح ہو کہ آمین کہنے مین خلاف نہین بلکہ اسکے جہر و اخفاء جائز ہونے مین بھی خلاف نہین بلکہ اگر جاہلون گنوارون وغیرہ کے تعلیم مقصود ہو تو جہر بلا خلاف ہر پس اختلاف صرف اس صورت مین ہر کہ بدون قصد تعلیم وغیرہ کے آیا اصل آمین و دائمی فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اکابر صحابہ رض کا جہر آمین تھا یا اخفاء - تو جاننا چاہیے کہ کچھ خلاف نہین کہ آمین کا لفظ قرآن نہین ہر حتی کہ علماء کا قول ہر کہ جو کوئی لکھے کہ آمین داخل قرآن ہر تو وہ مرتد ہر اور کچھ خلاف نہین کہ وہ مسنون ہر اور خارج نماز بلکہ ہر دعاء کے بعد کہنا طریقہ سنت ہر اور وہ مرغوب ہر نہ واجب حتی کہ اگر کوئی نمازی اسکو بالکل چھوڑ گیا تو خلاف نہین کہ اسکی نماز جائز ہوگی لیکن اسکا کہنا قابل اہتمام مسنون ہر اور وہ دعاء مین سے ہر بلکہ دعاء ہر کیونکہ اسکے معنی قبول کرلے بلکہ سورہ فاتحہ بھی دعاء ہر بدلیل قولہ علیہ السلام ولعبدی ما سال الحدیث القدسی - یعنی حدیث قدسی مین گذرا کہ فاتحہ کی تقسیم مین اللہ تعالے نے فرمایا اور میرے بندہ کے لیے وہ ہر جو اسنے مانگا یعنی دعاء کی اور فاتحہ کے خاتمہ پر آمین ایک مہر قبولیت ہر چنانچہ حدیث مین ہر کہ ایک شخص بالحاح دعاء کرتا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسپر مہر کرلے تو عرض کیا گیا کہ کس چیز سے مہر کرے فرمایا کہ آمین کے ساتھ کہ جب اسنے آمین پر ختم کیا تو واجب ہوگئی - پھر دعاء کی اصلیت مین نص قولہ تعالے ادعوا ربکم تضرعا وخفیہ - صریح ہر کہ بناے دعاء تضرع و خفیہ پر ہر - اور ہم ایسے اہل تفسیر کی طرف التفات نہین کرسکتے جو اپنے مذہب کی تائید کے واسطے معنی قرآن مین تکلفات کرین کیونکہ آیت ظاہر ہر اسمین کوئی اجمال نہین ہر پس اگر آمین کے بارہ مین صرف یہی آیت مدار ہو تو کچھ شبہہ نہین کہ آمین آہستہ ہر اور نیز حدیث مین ان لوگون کو جنھون نے حج مین زور سے تکبیر کہتے تھے بطریق انکار منع فرمایا اس تعلیل کے ساتھ کہ - انکم لا تدعون اصم و لا غائبا - تم نہین پکارتے دعاء مین کسی بہرے کو اور نہ غائب کو - حالانکہ بمقام حج مین تلبیہ عام اعلان و اشعار ہر تاکہ محرم و غیر محرم مین امتیاز رہے اور جہر اسمین مطلوب ہر باایں ہمہ زور سے کہنے کو روک دیا - اور مناجات خفیہ کئی آیات سے ظاہر ہر اور احادیث اسمین بہت ہین جنکا طول دینا ضرور نہین کہ اسی قدر کافی ہر - لیکن آمین کے بارہ مین سواے اس آیت کے احادیث بھی ہین اور ان احادیث سے آمین کا جہر نکالا جاتا ہر تو لازم ہوا کہ انمین باہم توفیق دیجاوے - اور پوشیدہ نہین کہ دعاء کا قبول ہونا بڑے اہتمام کی بات ہر خصوص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کمال شفقت و رحمت سے ہر ایک اپنی امت کے واسطے اسکی قبولیت و اسکے اہل جنت ہونے کو چاہتے تھے پس انکو تمام انکی طاعات بلکہ عادات مین امور خیر تعلیم فرمائے - از انجملہ آمین کے بارہ مین بھی ترغیب و تحریض و تعلیم بقول و بفعل سب کو جمع کر دیا چنانچہ صحاح ستہ مین ابوہریرہ رض سے روایت ہر کہ قال رسول اللہ صلعم اذا امن الامام فامنوا - ق - فان الملائکۃ تقول آمین - ن - فان الامام یقول آمین - ا - عبد الرزاق - فانہ من وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ - یعنی جب امام آمین کہے تو تم آمین کہو کیونکہ ملائکہ آمین کہتے ہین سو جسکا آمین کہنا موافق پڑتا ہر ملائکہ کے آمین کہنے سے اسکے اگلے گناہ بخشے جاتے ہین - اس حدیث مین قولی ارشاد و حکم ہر اور فائدہ اسکا ایک نعمت عظیم ہر - پھر اماموں مین اجتہاد علم دو طرح ہوا بعض نے جانا کہ اس ارشاد سے آپ کی مراد یہ کہ آمین آہستہ کہو اور بعض نے جانا کہ نہین بلکہ زور سے کہو اور دلیل اسپر یہ کہ حدیث مین صریح فرمایا کہ - اذا امن الامام - جب امام آمین کہے - یہ اسی وقت معلوم ہوگا کہ امام زور سے آمین کہے - تحقیق یہ کہ اس حدیث سے آمین کا آہستہ کہنا ثابت ہوتا ہر - غور سے سنو کہ یہ حدیث صحیحین وغیرہ مین من طریق الزہری عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مروی ہر اور سنن نسائی و مصنف عبد الرزاق و صحیح ابن حبان مین باسناد صحیح اسی طریق یعنی الزہری عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ یون ہر کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین فان الملائکۃ تقول آمین وان الامام یقول آمین فمن وافق تامینہ تامین

الملائکۃ غفرلہ ما تقدم من ذنبہ - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام کہے غیر المغضوب علیہم ولا الضالین - تو تم کہو
آمین کہ ملائکہ آمین کہتے ہیں اور امام آمین کہتا ہے سو جس کا آمین کہنا ملائکہ کے آمین کہنے سے موافق پڑ جاتا ہے اُسکے اگلے گناہ
بخشے جاتے ہیں - اس سے معلوم ہوا کہ ولا الضالین تک جہر سے پڑھیگا اور بعد ہی آمین آہستہ کہیگا تو ولا الضالین جب وہ
کہے تو بعد ہی تم آمین کہو اور بتلا دیا کہ امام بھی آمین کہیگا اور چونکہ امام کا آمین کہنا مخفی تھا تو دوسری روایت میں تصریح ہے
کہ وقت اسکا وہ ہے کہ جب وہ ولا الضالین پورا کرلے - حاصل یہ کہ مقتدیوں کا آمین کہنا اسوقت پر رکھا کہ جب امام سے ولا
الضالین سن لیں تو اس صورت میں امام کا آمین کہنا اور مقتدیوں کا متوافق پڑ جائیگا کہ وہ آمین آہستہ کہیگا - اور یہی مراد
اول روایت سے ہے کہ جب وہ آمین کہے تو تم آمین کہو - پس معلوم ہوا کہ اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ زور سے آمین کہیگا تو تم بھی
سنکر آمین کہو بلکہ یہ مراد کہ امام کے آمین کہنے سے موافقت کرو جسوقت وہ کہے اُسی وقت تم بھی کہو پھر چونکہ وہ آہستہ کہتا
تو کیونکر معلوم ہوتا لہٰذا بتلا دیا کہ جب وہ ولا الضالین کہے - اگر یہ مراد نہو تو دونوں حدیثیں باہم ایک دوسرے سے مخالف
ہو جاوینگی اسطرح کہ اذا امن الامام سے یہ نکلیگا کہ جب اسکی تامین آواز سے سن لو تب تم کہو - اور ولا الضالین سے یہ نکلیگا
کہ جب ولا الضالین سن لو تو آمین کہو - اور ان دونوں پر عمل ایک آمین میں متعذر ہے تو قطعی یہ ہی بات ٹھہری جو ہم نے بیان
کی اور جب یہ فرمایا کہ وان الامام یقول آمین - تو معلوم ہو گیا کہ امام بھی کہیگا اگرچہ سنائی نہ دے - اور اگر ظاہری لفظ اذا
امن الامام فامنوا ہو تو امام کی متابعت آمین کے کہنے میں مراد ہو جائیگی اور یہ خلاف دوسری حدیث کے ہے جسمیں فرمایا - انما
جعل الامام لیوتم بہ الخ - اور آخر میں ہے کہ واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین - اور جب وہ ولا الضالین کہے پیچھے تم آمین کہو - یہ
حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور اوپر گذری - پس قطعی یہ حجت ساقط ہو گئی کہ آمین بالجہر کہنا امام کا اس حدیث سے صریح ثابت ہے
بلکہ تحقیق کے ساتھ اس - سے امام کا آمین باخفاء کہنا ثابت ہے کیونکہ امام کی آواز آمین کے ساتھ موافقت کرنا نہیں بیان کیا
حالانکہ مد آمین کے سننے ہی موافقت ہو سکتی ہے اور یہ معلوم کہ امام سے آمین میں سبقت کرنا بے ادبی ہے پس امام اخفاء کریگا تو
ولا الضالین کے بعد مقتدی آمین کہیگا اگرچہ امام سے پہلے فارغ ہو جاوے اور نیز اسپر تصریح سے تنبیہ کردی کہ امام کی خاموشی
نہیں بلکہ وہ آہستہ آمین کہتا ہے ورنہ جہر سے ہوتا تو اُسکی تامین بیان کرنے کی خود کچھ حاجت نہ تھی صرف ملائکہ کا آمین کہنا بیان
فرماتے - پس حدیث سے تو اظہر یہ ہوا کہ آمین آہستہ کہے اور مع اصل آیت کے تحقیق ہو گیا - اور یہی اصل ہے - اور اس سے
انکار نہیں کہ جہر کرنا جائز ہے خصوص تعلیم کے وقت حتی کہ اگر مقتدیوں کی متعدد صفیں ہوں اور سب کو تعلیم دینا اور سنانا
مقصود ہو تو ایسے زور سے کہے کہ سب سنیں چنانچہ ابن ام الحصین نے ایک صحابیہ عورت سے روایت کی کہ اس عورت نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی تو جب آپ نے ولا الضالین پڑھا تو آمین اسقدر آواز سے کہی کہ اس عورت نے
جو عورتوں کی صف میں تھی سن لیا - رواہ اسحٰق بن راہویہ - اور یہ ظاہر ہے کہ چھوٹی مسجد میں کثرت جماعت سے عورتوں کی
صفیں بہت دور تھیں - حدیث ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تلاوت کیا غیر المغضوب علیہم
ولا الضالین کو تو کہا آمین - حتی کہ سنتا تھا جو صف اول میں ہے - رواہ ابوداؤد وابن ماجہ نے اسقدر زیادہ روایت کیا کہ پس آنکے
آمین سے مسجد گونج جاتی تھی - رواہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم ورواہ الدارقطنی - اور کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور بیہقی نے سب
پڑھکر کہا کہ اسناد صحیح ہے - ولیکن ہم اوپر ذکر کر چکے کہ عینی رح نے بشر بن رافع راوی کے ضعف سے اس حدیث میں کلام کیا ہے
نسائی رح نے بسند صحیح حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ روایت کی پھر جب اس سے فارغ ہوئے تو کہا آمین اور بلند کیا اُسکے
ساتھ اپنی آواز کو - رواہ ابوداؤد والترمذی - یہ بعض اوقات موافقت شریف اور تعلیم ہے - اور خود وائل رضی اللہ عنہ نے آمین کا
اخفاء روایت کیا چنانچہ ترمذی نے اسکو بروایت شعبہ رح عن سلمۃ بن کہیل عن حجر ابی العنبس - روایت کی کہ وائل رضی اللہ عنہ نے

آمین مین کہا کہ پست کی اپنی آواز آمین کے ساتھ - اور ایک روایت مین ہے کہ اخفا کیا اپنی آواز کو آمین کے ساتھ - ترمذی رح
نے بعد روایت اس حدیث کے بخاری سے حدیث سفیان کا اصح ہونا اور شعبہ کا کئی جگہ خطا کرنا بیان کیا اول اعتراض
یہ کہ حجر ابی العنبس کہا اور صحیح حجر بن عنبس ہے جیسا کہ روایت سفیان مین ہے - عینی نے جواب دیا کہ حجر بن عنبس کی کنیت
ابو العنبس و ابو السکن دونون ہین اور ابن حبان نے کتاب الثقات مین جزم کیا کہ حجر بن عنبس کی کنیت مثل اپنے باپ
کے نام کے ہے - مین کہتا ہون کہ ابن حجر رح نے اصابہ فی اسماء الصحابہ مین اسکا اقرار کر لیا ہے - چنانچہ کہا کہ حجر کو ابن قیس سکتے ہین
اور کنیت ابو السکن تھی اور اسکو حجر ابی العنبس بھی کہتے تھے وہ حضرمی کوفی ثقہ ہے اسکو ابن حبان نے ثقات مین لکھا اور ابن معین
نے کہا کہ وہ کوفی شیخ ثقہ ہے اس سے ابو داؤد و ترمذی و بخاری نے روایت لی ہے اور محدثین متفق ہین کہ وہ صحابی نہین ہے انتہی
ملخصا - پس ثابت ہوا کہ شعبہ نے اسمین کچھ خطا نہین کی - اعتراض دوم کہ شعبہ نے درمیان مین حجر ابو العنبس اور وائل بن حجر
رضی اللہ عنہ کے علقمہ بن وائل کو زیادہ کیا حالانکہ علقمہ نہین ہے - جواب دیا گیا کہ جب حجر ابو العنبس کی ملاقات خود وائل رض
سے ثبوت ہے تو علقمہ کو زیادہ کرنا ایک ثقہ کی زیادت ہے اور اسمین کوئی ضرر نہین ہے ابن الہمام رح نے کہا کہ ترمذی نے علل کبیر مین
بخاری رح سے نقل کیا کہ علقمہ اپنے والد کی وفات سے چھ مہینہ بعد پیدا ہوا ہے ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت ہے تو لازم
اس سے انقطاع ہے - مین کہتا ہون کہ وہ بھی مضر نہین اور علقمہ ثقہ ہے اور عامۂ علماء اسکو حجت لیتے ہین بلکہ یہ خود مثبت ہے
کہ شعبہ رح سے ابو العنبس نے یہ دوسری روایت بواسطہ علقمہ کے وائل رضی اللہ عنہ سے اخفاء آمین کی بیان کی - اور
مؤید اسکی یہ کہ ابو داؤد طیالسی نے شعبہ سے دوسری روایت مثل روایت سفیان ثوری کے روایت کی پس خلاصہ
کلام یہ نکلا کہ ایک تو ابو العنبس نے وائل رضی اللہ عنہ سے بے واسطہ آمین بالجہر کی روایت کی جسکو شعبہ نے ابو داؤد
طیالسی کی روایت مین اور سفیان نے ترمذی و ابو داؤد سجستانی کی روایت مین ذکر کیا اور دوم ابو العنبس نے بواسطہ
علقمہ کے وائل رض سے آمین باخفاء کی روایت کی - اسکو شعبہ نے ترمذی کی روایت مین اور احمد و دارقطنی و حاکم و ابو یعلی
الموصلی و طبرانی و ابو داؤد طیالسی کی روایات مین ذکر کیا پس صریح ثابت ہوا کہ وائل رضی اللہ عنہ کا مطلب آمین بالجہر کی روایت
سے یہ ہے کہ کبھی حضرت صلعم کو بالجہر کہتے سنا اور کبھی باخفاء کہتے سنا - اور شعبہ نے کوئی خطا نہین کی - اعتراض سوم یہ کہ شعبہ نے
(و اخفی بہا صوتہ) کہا حالانکہ وہ تو (مد بہا صوتہ) ہے - جواب یہ کہ اسکا معلوم ہونا تو روایات ہی پر موقوف ہے پھر یہ دعوی کہان سے
ہوا کہ وہ صرف جہر ہے نہ اخفاء - اور ہمنے ابھی ذکر کر دیا کہ دونون ہین یہ کیون کہا جاوے کہ صرف ایک ہی ہے - ہان ایک ہی
نماز مین دونون نہین ہو سکتے اور وائل رضی اللہ عنہ نے اپنی مختلف اوقات حاضری و متعدد نمازون کا حال کبھی جہر اور کبھی
اخفاء بیان کیا ہے اور رہا بیان ابن الہمام کہ دارقطنی وغیرہ نے سفیان رح کی روایت کو ترجیح دی باین طور کہ سفیان کا حفظ
بہ نسبت شعبہ کے بڑھا ہوا ہے - مین کہتا ہون کہ یہ دو وجہ سے غلط ہے اول یہ کہ یہان تعارض کون ہے جس سے ترجیح کی ضرورت
پیش آئی ہان جو مذہب اختیار کرے اسکی حمیت کے لیے زبردستی تعارض کر لینا علماء ربانی سے بہت بعید ہے دین تو صرف
اللہ تعالی کا اسکے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت سے ہے اور یہ اجتہادات مجتہدون کے صرف حضرت سرور عالم
صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت و سنت معلوم کرنے کے لیے ہین تو ہر ایک مجتہد کا ماخذ معلوم کیا جاتا ہے حتی کہ اگر کسی مسئلہ
مین ماخذ صحیح نہ نکلے تو جو صحیح ہے وہی بسر و چشم اور یہی راہ ائمہ و اولیاء و مشائخ و علماء متقدمین و متاخرین کی ہے اور باقی
تعصب حمیت تو اپنے نفس کی خوشنودی و خود رائی ہے اسی کو نہ پہچانا تو رب عزوجل کو کیا پہچانیگا - نعوذ باللہ من شرور
انفسنا - دوسری وجہ یہ کہ شعبہ حدیث مین امیر المؤمنین ہین دیکھو علل ترمذی مین اقوال وکیع وغیرہ پس سمجھے تو یہ بات مخفی
نہین ظاہر ہوتی ہے واللہ تعالی ہو العلیم الخبیر - پس حاصل کلام یہ نکلا کہ آیت کریمہ سے آمین کا اخفاء نکلتا ہے اور صحاح ستہ کی

حدیث قولی اذا امن الامام فامنوا۔ اور حدیث قولی صحیح مسلم وغیرہ اذا قال ولا الضالین فقولوا آمین سے اخفاء اظہر ہے اور حدیث فعلی وائل بن حجر رضی اللہ عنہ اور اثر قولی ابراہیم نخعی وغیرہ سے بھی۔ ہاں آمین کے جہر مین حدیث فعلی ابوہریرہ ووائل بن حجر مین اور اثر فعلی ابن الزبیر مرحز ہے اور مجھے عند التحقیق کوئی حدیث قولی ایسی نہین ملتی۔ پس بنظر انصاف یہی ارجح ہے کہ آمین باخفاء ہو ہان جہر کا جواز ہے خصوص جبکہ بے پڑھون کی تعلیم مقصود ہو یا امام صالح اپنی موافقت چاہے۔ یہ مجھے ظاہر کیا گیا واللہ تعالےٰ خالق کل شئی وہو الاعلم بالصواب۔ م۔ والمد والقصر فیہ وجہان۔ آمین مین مد وقصر دو وجہ ہین ف یعنی لغت مین آمین دو وجہ پر صحیح ہے آمین بمد الف بروزن یاسین۔ خلاصہ مین کہا کہ اسی کو فقہاء نے اختیار کیا ہے ع۔ دوم امین بدون مد کے بروزن قرین۔ اور کہا گیا کہ میم کا امالہ کر دینا آواز الف ویاء کے درمیان قرأت جائز ہے۔ والتشدید فیہ خطاء فاحش۔ اور میم کا تشدید دینا فاحش غلطی ہے۔ ف۔ آمین بمد الف وتشدید میم بمعنی قاصدین ہے۔ کما فی قولہ تعالیٰ آمین البیت الحرام (شروع سورہ انعام) اس سے سنت آمین ادا نہوئی لیکن کیا نماز فاسد ہوگی تو میم کا تشدید دینا جب کہ الف ممدود ہو بروزن ضالین اس سے صاحبین کے نزدیک نماز فاسد نہوگی اور اسی پر فتوی ہے ع۔ اور جب کہ الف بغیر مد ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی جیسے الف مد کے ساتھ میم بلا تشدید کا کسرہ اور یاء حذف کرنے مین بروزن ضامن نماز فاسد نہین اور الف بے مد کے ساتھ فاسد ہے۔ یون ہی حذف یاء مین اگر میم مشدد کیا خواہ الف کو مد ہو یا نہو نماز فاسد ہے م دش۔ چاہیے کہ مصلی اپنے ایک قدم پر بوجھ رکھے پھر دوسرے قدم پر اور یہی افضل ہے بہ نسبت اسکے کہ دونون کو کھڑا رکھے چنانچہ صلوٰۃ الاثر مین یہ امام ابوحنیفہ ومحمد سے منصوص ہے اور ابو یوسف سے اسکے خلاف روایت نہین ہے ع۔ اور یہی اصح ہے علی المذہب م۔ قال۔ مصنف رح نے کہا۔ ثم۔ پھر یعنی بعد قرأت تمام کرنے کے علی الاصح مجتبیٰ بدون توقف کے۔ یکبر تکبیر کہے۔ ویرکع۔ اور رکوع کرے۔ ف۔ سیدھے تکبیر کہنا اور بعد کو رکوع کرنا یہی مذہب صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وفی الجامع الصغیر ویکبر مع انحطاط۔ اور جامع صغیر مین ہے کہ تکبیر کہے جھکاؤ کے ساتھ۔ ف۔ تو تکبیر کی ابتداء شروع جھکاؤ کے ساتھ اور تمام ہونا ٹھیک رکوع مین ہو جانے پر ہوگا۔ المحیط۔ طحاوی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ معراج الدرایہ۔ لان النبی علیہ السلام کان یکبر عند کل خفض ورفع۔ ف۔ یہ حدیث ابن مسعود رض نے روایت کی بلفظ کان یکبر فی کل خفض ورفع وقیام وقعود وابوبکر وعمر۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کہا کرتے ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ اور کھڑے ہونے اور بیٹھنے مین اور ابوبکر وعمر بھی۔ رواہ النسائی والترمذی وقال حسن صحیح ورواہ احمد واسحق والدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی۔ اور مؤید اسکی صحیحین مین حدیث ابوہریرہ اور مؤطا مین مرسل علی بن الحسین یعنی امام زین العابدین ہے جو مؤید ہے کہ بلا تغیر آپکے تا وفات یہی طریقہ رہا۔ مع۔ اور یہ نص ہے کہ قول جامع صغیر صحیح جیسا کہ طحاوی رح نے کہا اور اسی پر اعتماد ہے اور مین نے دیکھا کہ اسی پر در مختار مین جزم کیا۔ اور اگر قرأت کا کوئی حرف باقی تھا اسکو جھکاؤ مین تمام کیا تو مکروہ ہے علی الاصح ش۔ اور آخر حرف قرأت کو اللہ اکبر سے نہ ملاوے اور اگر ملایا تو مکروہ نہین ہے۔ التاتارخانیہ۔ پھر امام اس تکبیر رکوع وغیرہ کا جہر کرے یہی ظاہر الروایۃ واصح ہے۔ الخلاصہ۔ ویحذف التکبیر حذفا۔ اور حذف کرے تکبیر کو اچھی طرح۔ ف۔ یعنی اللہ اکبر اول خفیف فتحہ دے اور لام اللہ کو مد کرے یہی صواب ہے ت اور ہاء کو رفع دے۔ جزم خطاء ہے۔ اور اکبر کے اول خفیف فتحہ اور باء سے موحدہ کو خفیف فتحہ وآخر راء کو جزم دے م۔ لان المد فی اولہ خطاء من حیث الدین لکونہ استفہاما کیونکہ مد کرنا اول تکبیر مین یعنی اللہ کے اول مین براہ دین خطاء ہے کیونکہ وہ استفہام ہے۔ ف۔ آاللہ اسکی دکیا اللہ یہی معنی ہونگے کہ کیا اللہ بزرگ ہے اگر عمداً کہے تو مشائخ مین اس کے کفر مین کلام ہے جیسے اکبر کے اول ہمزہ کو مد کرنے مین ہے اور نماز فاسد ہو جائیگی۔ الخلاصہ۔ حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ خطاء ہے نہ کفر۔ عینی۔ مین کہتا ہون کہ یہی صواب ہے جیسا کہ

مین نے اوپر بحث کی والحمد للہ علی الوفاق م ۔ وفی آخرہ لحن من حیث اللغۃ ۔ اور تکبیر کے آخرین مد کرنا براہ لغت لحن ہی ف ۔ یعنی خطا ہی کیونکہ اکبار
اکبار ۔ پڑھے اور نماز فاسد ہوگی ۔ علی الاصح م ع ۔ اور ساری یا را ہ کو کھینچنا خطا ہی ۔ ت ۔ پھر واضح ہو کہ یہ تکبیرات جمہور صحابہ وتابعین رضہ واتباع علماء رحمہم کے
نزدیک سنت ہین مگر ایک روایت مین احمد وظاہریہ کے نزدیک واجب ہین ۔ بغوی رحمہ نے کہا کہ باتفاق الائمہ سنت ہین ۔ مع ۔ ویعتمد
بیدیہ علی رکبتیہ ۔ اور اعتماد کرے مانند عمود کے اپنے دونون ہاتھون سے اپنے دونون گھٹنون کو ۔ ف ۔ یہی سنت ہی
م ۔ یہی صحیح ہی ۔ البدائع ۔ ویفرج بین اصابعہ ۔ اور اپنی انگلیون مین کشادگی رکھے ۔ ف ۔ یہ مستحب ہی اور حضرت
ابن مسعود رضہ کے نزدیک دونون ہاتھ ملا کر دونون گھٹنون کے بیچ مین رکھے اور جمہور کے نزدیک یہ کسی وقت کا فعل
تھا کہ منسوخ ہوگیا ۔ بقولہ علیہ السلام لانس رضہ اذا رکعت فضع یدیک علی رکبتیک وفرج بین اصابعک ۔
وارفع یدیک عن جنبیک ۔ یعنی انس رضہ کو جو خدمت کیا کرتے تھے فرمایا کہ ای پسر جب تو رکوع کرے تو رکھ اپنے دونون
ہاتھون کو اپنے دونون گھٹنون پر اور کشادگی دے اپنی انگلیون مین م ۔ اور اٹھا لے اپنے ہاتھون کو اپنے دونون پہلو
سے ۔ رواہ الطبرانی مطولاً ۔ اور یہ طریقہ حدیث ابو مسعود مین عند احمد والترمذی وابی داؤد ۔ اور حدیث ابن عمر رضہ مین عند ابن
وابن حبان اور حدیث ابی حمید الساعدی مین عند البخاری اور حدیث ابن رافع مین عند ابی داؤد ۔ اور اسمین ائمہ اربعہ
وغیرہم کے درمیان خلاف نہین ہی اور مصعب بن سعد نے کہا کہ مین نے اپنے دونون ہاتھون کو دونون گھٹنون کے
درمیان رکھا تو مجھے میرے باپ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے منع کیا اور کہا کہ ہم لوگ ایسا کرتے تھے پھر ہمکو اس سے
منع کر دیا گیا اور حکم دیا گیا کہ اپنے ہاتھون کو اپنے گھٹنون پر رکھا کرین ۔ رواہ البخاری ومسلم ولا یندب الی التفریج
الا فی ہذہ الحالۃ لیکون امکن من الاخذ ۔ اور نہین ترغیب دی گئی بجانب تفریج کے یعنی انگلیان کھلی رکھنے کے
کسی حالت مین سوائے اس حالت رکوع کے گھٹنے پکڑنے کے تاکہ گرفت کا قابو خوب ہو ۔ ولا الی الضم الا فی حالۃ السجود
اور نہ ترغیب دی گئی بجانب انگلیان ملائے رکھنے کے کسی حالت مین سوائے حالت سجدہ کرنے کے ۔ وفیما وراء
ذلک یترک علی العادۃ ۔ اور ماسوائے مذکور کے سب صورت مین انگلیون کو اپنی عادت پر رکھنے کے لیے چھوڑا
جاتا ہی ۔ ف ۔ یعنی انگلیان جیسے اسکی عادت پر رہتی ہین ویسے ہی رہین ۔ ملانے یا کھولنے کی بہتری پر ترغیب نہین
دی گئی ہی ۔ اور وہ جو تکبیر تحریمہ کے وقت حدیث مین آیا کہ انگلیان کھلی رکھتے تھے تو مراد یہ کہ مٹھی نہین باندھتے تھے ۔ مع ۔
ویبسط ظہرہ ۔ اور ہموار رکھے اپنی پیٹھ کو ۔ ف ۔ حتی کہ اگر اسکی پیٹھ پر پانی بھرا پیالہ رکھین تو ٹھہرا رہے ۔ الخلاصہ
لان النبی علیہ السلام کان اذا رکع بسط ظہرہ ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع کرتے تو پیٹھ کو مبسوط یعنی
برابر ہموار کرتے تھے ۔ ف ۔ وابصہ ابن معبد کی حدیث مین ہی کہ یسوی ظہرہ حتی لو صب علیہ الماء لاستقر ۔ یعنی ہموار
کرتے اپنی پیٹھ کو حتی کہ اگر اسپر پانی بہایا جاوے تو ٹھہر جاوے ۔ رواہ ابن ماجہ وحدیث براء رضہ مین ہی کہ اذا رکع بسط
ظہرہ واذا سجد وجہ اصابعہ قبل القبلۃ ۔ یعنی جب رکوع کرتے تو مبسوط کرتے اپنی پیٹھ کو اور جب سجدہ کرتے تو اپنی انگلیان
جانب قبلہ متوجہ کر لیتے تھے ۔ رواہ ابو العباس محمد بن اسحق السراج ۔ اور طبرانی نے ابن عباس وابو برزۃ الاسلمی سے مثل
حدیث وابصہ رضہ روایت کی ۔ فع ۔ انگلیان خواہ پانون کی ہون یا ہاتھ کی ۔ م ۔ اس حالت مین سر کیونکر رہے تو فرمایا ۔
ولا یرفع راسہ ولا ینکسہ ۔ اور سر نہ اونچا رکھے اور نہ جھکا دے ۔ ف ۔ یعنی چوتڑون سے سطح ہموار رکھے ۔ الخلاصہ
لان النبی علیہ السلام کان اذا رکع لا یصوب راسہ ولا یقنعہ ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع فرماتے
تو اپنا سر مبارک نہ جھکائے رکھتے اور نہ اٹھائے ۔ ف ۔ یہ ابو حمید ساعدی رضہ کی حدیث طویل مین ہی ۔ رواہ الترمذی
وصححہ وابن حبان اور صحیح مسلم کی حدیث ام المومنین صدیقہ رضہ وصحیح بخاری مین بھی یہ معنی موجود ہین ۔ مع ۔ اور مکروہ ہی کہ

مرد اپنے گھٹنوں کو کمان کی شکل پر منحنی کرے - رہی عورت تو وہ رکوع میں خفیف منحنی ہو جاوے اور ہاتھوں کو عمود کی طرح
سیدھا نہیں رکھے اور نہ انگلیاں کھول کر گھٹنے پکڑے بلکہ ہاتھوں کو اپنی طرف بچھا دے اور گھٹنوں پر ہاتھ رکھ لے اور انکو
منحنی کرے اور بازوؤں کو پہلو سے جدا نہ کرے - الزاہدی وغیرہ - ویقول سبحان ربی العظیم ثلثاً - اور کہے حالت رکوع
میں تین مرتبہ سبحان ربی العظیم - ف - پاک ہے میرا رب بڑی عظمت والا - یہ تسبیح ہر ایک کے واسطے ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو
وذلک ادناہ - اور یہ تسبیح کی کمتر مقدار ہے - ف - عامہ اہل علم کے نزدیک رکوع میں تسبیح ہے جو تین مرتبہ سے کمتر نہو - لقولہ
علیہ السلام اذا رکع احدکم فلیقل فی رکوعہ سبحان ربی العظیم ثلثاً وذلک ادناہ - یعنی بدلیل روایت ابوداؤد و
ترمذی و ابن ماجہ - حدیث ابن مسعود رضہ کی مرفوعاً کہ جب تم میں سے کوئی رکوع کرے تو اپنے رکوع میں کہے سبحان
ربی العظیم تین مرتبہ اور یہ اسکا ادنی مرتبہ ہے - ف - واذا سجد فلیقل سبحان ربی الاعلی ثلاث مرات وذلک ادناہ - اور
جب سجدہ کرے تو کہے سبحان ربی الاعلی تین مرتبہ اور یہ اسکا کمتر ہے - ای ادنی کمال الجمع - ای کمال جمع کا ادنی ہے
ف - مبسوط سرخسی میں ہے کہ ذلک ادناہ - جو حدیث میں ہے اس سے جواز کا کمتر درجہ مراد نہیں تاکہ اس سے کم جائز نہو
کیونکہ رکوع و سجدہ تو بدون اس تسبیح کے جائز ہے بلکہ یہی مراد کہ کمتر درجہ کا کمال ہے - مبسوط خواہرزادہ میں ہے کہ مراد اس سے
کمتر جمع ہے کیونکہ جمع کا عدد کمتر تین ہے - عینی رح نے اعتراض کیا کہ جمع کا تو حدیث میں اشارۃً و دلالۃً بھی ذکر نہیں ہے پس ٹھیک
بات تو یہی ہے کہ مراد کمال سنت کا کمتر یا کمال تسبیح کا کمتر یہ ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ بنظر تحقیق یہ ظاہر ہوتا ہے - وذلک ادناہ
کی ضمیر اضمار قبل الذکر نہیں ہے جیسے قول مذکور میں تکلف کیا بلکہ ضمیر کا مرجع رکوع یا سجود ہے یعنی تین مرتبہ تسبیح کی قدر رکوع
یہ ادنی مرتبہ ہے - ہاں اس سے یہ لازم ہے کہ اسقدر اعتدال رکوع میں واجب ہے تو ہم ذکر کر چکے صحیح قول امام ابو یوسف
رح کا بھی ہے اور یہی مختار رکھا گیا ہے اور یہ جو زعم ہوا کہ ادنی مقدار اعتدال کی ایک تسبیح ہے تو یہ سوائے رکوع و سجود کے ہے
کیونکہ ہر دو سجدہ کے بیچ میں مثلاً کوئی رکن مفروض نہیں رکھا گیا جیسے رکوع و سجدہ رکن مفروض ہے بلکہ یہ جلسہ دونوں سجدے
کے متحقق ہونے کے لیے ہے تو جب ہی ہوگا کہ ایک سجدے سے سر اٹھا کر اتنا اطمینان و اعتدال کر لے پس یہی حق بلا تکلف
ہے واللہ تعالی اعلم - اور تسبیحات تو ضرور سنت ہیں اور تین تسبیحات کتنا اندازہ ہے تاکہ اس سنت سے فرض رکوع کی مقدار
کامل ہو جاوے - م - اور اگر کسی نے بالکل تسبیح نہ کہی یا ایک ہی مرتبہ کہی تو مکروہ ہے ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے - ف ع
میں کہتا ہوں کہ یہی خلاصہ میں مذکور ہے - پس اگر یہ مراد ہو کہ وہ تین تسبیح کی قدر ٹھہرا مگر زبان سے تسبیح نہیں یا ایک ہی
دو کہی تو ترک سنت سے کراہت ہوگی - اور اگر یہ مراد کہ اسقدر نہیں ٹھہرا تو مکروہ تحریمی ہے حتی کہ اعادہ واجب ہے بنابر
قول ابو یوسف کے جو مختار ہے ولیکن درمختار میں لکھا کہ تسبیح چھوڑنے یا کم کرنے میں کراہت تنزیہی ہے - اقول یہ اسوقت
کہ رکوع قدر واجب پورا کر لیا ورنہ واجبات میں فرض طمانیت مختار کر کے بیان مخالفت ہوگی - م - اور لکھا کہ رکوع یا
قرأت کو طول دینا تاکہ آنے والا مل جاوے اگر بہ نیت تقرب الہی ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں مگر یہ نادر ہے اور ریاکاری کا مسئلہ
کہلاتا ہے - ورنہ اگر پہچانے تو مکروہ تحریمی ورنہ نہیں - د - اقول عینی رح نے اسمیں کثرت سے اختلاف نقل کیا اور یہ قول جو درمختار
میں لیا ہے فقیہ ابو اللیث کا ہے کہ اگر آنے والے کو پہچانے تو طول دینا مکروہ ورنہ مضائقہ نہیں ہے - شامی نے کہا کہ مضائقہ نہیں
کہنا مشعر ہے کہ نہ کرنا افضل ہے - ذخیرہ میں قول ابو حنیفہ و ابن ابی لیلی و محمد مطلقاً مکروہ لکھا ہے - ولیکن صحاح کے بعض احادیث
میں حضرت صلعم کی رکعت اول کو طول دینے میں صحابی راوی نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ اسواسطے فرماتے کہ آنے والے
مل جاویں - یہ بھی گویا محمول ہے کہ جب مقصود خلوص تقرب ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے - م - امام مالک سے یہ نقل کہ رکوع
و سجود میں تسبیح کے قائل نہیں - ہرگز صحیح نہیں ہے بلکہ فرضیت کے قائل ہونے کی روایت ہے - کما فی شرح الکنز للعینی

کے شاگرد ابو مطیع البلخی بھی تین تسبیح فرض ہونے کے قائل ہین۔ رکوع وسجود مین قرآن پڑھنا چارون امامون کے نزدیک مکروہ ہے۔ ذخیرہ مین ہے کہ تین تسبیح سے زیادہ کرنا افضل ہے مگر طاق شمار پر ختم کرے لیکن یہ منفرد کے حق مین ہے اور امام کو اتنا طول دینا چاہیے کہ قوم مین کوئی ملول ہوجاوے۔ امام تین چار مرتبہ کہے شرح الطحاوی۔ مین کہتا ہون کہ پانچ ہو تو طاق ہر ہو م۔ تحفہ مین ہے کہ مقتدی برابر تسبیح پڑھی جاوے جب تک امام سر اٹھاوے۔ اقول یعنی چاہیے جسقدر طاق یا جفت ہوجاوین م۔ اور اگر مقتدی تین بھی کہنے نہ پایا کہ امام نے سر اٹھایا تو ابو اللیث نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ امام کے تابع ہے یعنی فوراً سر اٹھاوے چاہیے کم ہون مع۔ اسیطرح سجود مین بھی امام کی متابعت واجب ہے۔ ت۔ اور اگر مقتدی نے پہلے سر اٹھالیا تو پھر امام کی متابعت کے لیے رکوع مین جاوے ورنہ مکروہ تحریمی کا مرتکب ہوگا اور جب دوبارہ رکوع مین گیا تو اس سے یہ دو رکوع نہونگے۔ د۔ اور اگر مقتدی نے تشہد پورا نہ کیا تھا کہ امام تیسری رکعت کو کھڑا ہوا یا آخری قعدہ مین سلام پھیرا تو مقتدی اسکو پورا کرے اور اگر اسنے ساتھ دیا تو روا ہے اور اگر مقتدی بعد تشہد کے درود و دعا مین تھا کہ امام نے سلام پھیر دیا تو فوراً متابعت کرے۔ ت د۔ اگر کوئی شریر ہو تو اسکا ظلم وشرود کرنے کو رکوع مین طول دینا مکروہ نہین ہے۔ اقول فیہ نظر جسنے امام کو رکوع مین پالیا اسکو یہ رکعت مل گئی بخلاف تورہ کے۔ اقول یہی حدیث مین ثابت ہے کما سیاتی۔ اور اسکو چاہیے کہ تکبیر تحریمہ کہکر رکوع مین امام کے ساتھ ملجانے کی دوسری تکبیر کہے اور اگر اول تکبیر تحریمہ ہی پر اکتفا کیا تو جائز یعنی تکبیر رکوع تو مستحب تھی۔ ایسا ہی ایک جماعت صحابہ مثل عمر رض وغیرہ وتابعین مثل سعید بن المسیب وغیرہ اور باقی تینون ائمہ فقہاء وغیرہم سے مروی ہے۔ یہ اسوقت کہ اول تکبیر سے اسنے تکبیر تحریمہ کی نیت کی ہو اور اگر اس سے تکبیر رکوع کا قصد کیا تو ہمارے نزدیک جب بھی روا ہے یعنی وہ نیت لغو ہے اور یہ تکبیر واسطے تحریمہ کے قرار دی جائیگی۔ المحیط والمرغینانی۔ اور امام احمد کے نزدیک نہین جائز ہے اور اگر اسنے رکوع یا تحریمہ کسی کی نیت نہ کی تو امام احمد کے نزدیک جائز ہے۔ اور اگر اسنے دونون کی نیت کی تو بالاتفاق جائز ہے۔ ذخیرہ مین ہے کہ اگر امام کو اول یا دوسرے سجدہ مین پاوے تو ثنا پڑھکر سیدھا سجدہ مین چلا جاوے مع۔ تاکہ شیطان خوار ہو۔ اور اگر رکوع مین طمانینت نہ کی تو طرفین رح کے نزدیک نماز روا ہے لیکن یہ قول مختار نہین ہے اور طمانینت واجب ہے اور اکثر ان طبقہ متقدمین کے قول پر ایک تسبیح کی قدر ہے اور یہ مباحث گذر چکے ہین اور اصح قدر تین تسبیح ہے۔ ثم۔ پھر بعد طمانینت رکوع کے۔ یرفع راسہ۔ اپنا سر اٹھاوے۔ ویقول سمع اللہ لمن حمدہ۔ اور کہے سمع اللہ لمن حمدہ ف ہاء سکتہ کے ساتھ جیسا کہ فوائد حمیدیہ مین ثقات سے نقل ہے یا ہاء کنایہ مع۔ اگر امام ہے تو بالاجماع اسکو کہے۔ المحیط۔ اور جہر کرے م۔ اور اگر مقتدی ہو تو وہ فقط ربنا لک الحمد کہے بلاخلاف۔ المحیط۔ اور آہستہ کہے۔ م۔ اور اگر منفرد ہو تو اصح یہ کہ سمع آہ اور ربنا آہ دونون ذکر جمع کرے۔ المحیط۔ یہی معتمد ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور جہر واخفاء مین مختار ہے۔ م۔ اور رکوع سے اٹھتے ہوے کہتا جب سیدھا ہوجاوے تو ربنا لک الحمد کہے یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ اور ہر ذکر کو اپنے محل مین کہے اور چھوٹ جاوے تو بے محل نہ کہے کمافی التاتارخانیہ عن التتمہ ہ۔ اگر لمن کو لمل کر دیا تو نماز فاسد ہوگئی الولوالجیہ و۔ حمدہ کے ہاء کو جزم کرے۔ تاتارخانیہ عن الحجہ ویقول المؤتم ربنا لک الحمد۔ اور مقتدی ربنا لک الحمد کہے۔ ف۔ آہستہ م۔ احادیث صحیح مین وارد ہے۔ ربنا لک الحمد اور ربنا ولک الحمد۔ اور اللہم ربنا لک الحمد واللہم ربنا ولک الحمد۔ ذخیرہ مین ہے کہ اللہم ربنا ولک الحمد افضل ہے۔ مع۔ پھر بدون واو پھر بدون اللہم۔ ولا یقولہا الامام عند ابی حنیفۃ۔ اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک امام اسکو نہ کہے۔ وقالا یقولہا فی نفسہ اور صاحبین نے کہا کہ امام بھی اسکو آہستہ کہے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ لما روی ابو ہریرۃ ان النبی علیہ السلام کان یجمع بین الذکرین۔ کیونکہ ابو ہریرہ رض نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونون ذکر کو جمع کرتے تھے۔ ف چنانچہ کہا کہ پھر وقت رکوع سے سر اٹھانے کے کہتے سمع اللہ لمن حمدہ۔ پھر سیدھے کھڑے ہونے کی حالت مین کہتے ربنا ولک الحمد۔ پھر تکبیر کہتے جسوقت کہ سجدہ کو جھکتے۔ کمافی الصحیحین۔ اور یہ معنی صحیح بخاری مین حدیث ابن عمر رض سے اور صحیح مسلم مین

حدیث عبداللہ بن ابی اوفی رضہ سے ثابت ہین۔ مع۔ ولانہ حرض غیرہ فلا ینسی نفسہ۔ اور امام اسوجہ سے کہے کہ اسنے غیر کو
تو آمادگی دلائی تو اپنے آپ کو فراموش نہ کریگا۔ ف۔ یعنی سمع اللہ لمن حمدہ۔ کہا تو یہ معنی کہ جس نے اللہ تعالے کی حمد کی اللہ تعالیٰ
نے اسکی تعریف سُنی۔ مقصود یہ کہ ایسا ضرور کرو تو خود بھی کریگا اور اپنے آپ کو محروم نہ رکھیگا ع م۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اسپر دوسرون کو تحریض فرمائی چنانچہ مثل آمین کے اسمین فضیلت مروی ہے کہ موافقت ملائکہ سے بخشش ہوتی ہے تو خود
بھی کرتے ہین۔ ت۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا لک الحمد۔ فانہ من
وافق قولہ قول الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جب امام نے سمع اللہ لمن حمدہ کہا تو تم ربنا لک
الحمد کہو بات یہ ہے کہ جسکا کہنا ملائکہ کے کہنے سے موافق پڑا تو اسکے اگلے گناہ معاف ہو جاتے ہین۔ رواہ البخاری ومسلم عن ابی ہریرۃ
ف۔ اور یہ امام ومقتدی کے درمیان تقسیم ہے۔ وانہا تنافی الشرکۃ۔ اور قسمت ہونا منافی شرکت ہے۔ ف۔ تو امام کو اسمین
شرکت نہوگی۔ ولہذا لایاتی المؤتم بالتسمیع عندنا خلافاً للشافعی۔ اور اسی وجہ سے نہین کہیگا مقتدی سمع اللہ آہ ہمارے
نزدیک برخلاف شافعی رح کے۔ ف۔ اگر کہو کہ اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین۔ یہی تقسیم ہے تو امام آمین نہ کہے جیسے انکے
کے نزدیک ہے جواب یہ کہ دوسری دلیل سے معلوم ہوا کہ امام بھی کہیگا۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر یہان بھی دوسری دلیل مذکورہ بالا سے معلوم
ہوا۔ ولانہ یقع تحمیدہ بعد تحمید المقتدی وہو خلاف موضوع الامامۃ۔ اور یہ وجہ ہے کہ امام کا حمد کہنا بعد کہنے مقتدی کے
واقع ہوگا اور یہ امامت کے موضوع سے خلاف ہے۔ ف۔ چاہیے کہ امام پہلے کہتا اور جواب ہو سکتا ہے کہ یہ متابعت کی چیز نہین ہے
جیسے سمع اللہ آہ بالاتفاق ہے تو اسمین امامت کو دخل نہوا۔ وما رواہ محمول علی حالۃ الانفراد۔ اور جو ابوہریرہ رض نے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے جمع کرنے کو روایت کیا یہ حالت تنہائی پر محمول ہے۔ والمنفرد یجمع بینہما فی الاصح۔ اور جو تنہا پڑھے وہ دونون
ذکر جمع کرے۔ اصح روایت مین۔ ف۔ یہ روایت حسن رح نے ابوحنیفہ رح سے ذکر کی جیسا کہ ہمارا مذہب ہے اور مصنف نے کہا کہ یہی
روایت اصح ہے اور ایک روایت مین فقط ربنا لک الحمد پڑھے۔ قاضیخان نے کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہین۔ اور مبسوط مین کہا کہ یہی اصح ہے
اور شرح الاقطع مین کہا کہ صحیح یہ کہ منفرد دونون کو جمع نہ کرے اور صدر شہید نے جامع صغیر کی شرح مین ذکر کیا کہ منفرد فقط سمع اللہ آہ
پڑھے۔ مع۔ مصنف رح نے امام کی طرف جمع کی روایت کو اصح کہا۔ وان کان یروی الاکتفاء بالتسمیع فقط ویروی بالتحمید
اگرچہ امام رح سے روایت کیا جاتا ہے کہ منفرد فقط سمع اللہ پر اکتفا کرے اور روایت کیا جاتا ہے کہ فقط ربنا لک الحمد پر اکتفا کرے۔
والامام بالدلالۃ علیہ آت بہ معنی۔ اور امام بھی حمد کو معنی کی راہ سے لایا جبکہ اسپر مقتدی کو دلالت کی۔ ف۔ کیونکہ دلالت کنندہ
مثل کرنے والے کے ہے پھر خلاف نہین کہ یہ ذکر مسنون ہے اور رہا یہ قیام بعد رکوع کے جسکا نام قومہ رکھا گیا ہے اور رکوع مین اعتدال
کرنا تو اسمین خلاف ہے اور اظہر قول ابی یوسف یہ کہ بقدر ایک تسبیح کے قومہ واجب واعتدال فرض ہے۔ واللہ اعلم۔ قال ثم اذا
استوی قائماً کبر۔ کہا کہ پھر جب سیدھا کھڑا ہو جاوے۔ ف۔ یعنی رکوع سے اُٹھکر جسکو قومہ کہتے ہین تو ربنا لک الحمد کہے
اگرچہ امام ہو علی الاصح ع و۔ پھر۔ کبر۔ تکبیر کہے سجود کی طرف گرتے ہوئے۔ وسجد۔ اور سجدہ کرے۔ ف۔ یعنی
پیشانی زمین پر رکھے بطور معروف۔ اما التکبیر والسجود لما بینا۔ تکبیر وسجود کی دلیل تو وہی جو اوپر بیان ہو گئی۔ ف۔ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ مین تکبیر کہتے اور۔ وارکعوا واسجدوا۔ سے سجدہ فرض ہے۔ واما الاستواء قائماً فلیس
بفرض وکذا الجلسۃ بین السجدتین والطمانینۃ فی الرکوع والسجود۔ اور رہا رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا تو یہ فرض نہین ہے
اور یونہی دونون سجدون کے بیچ مین بیٹھنا جسکا نام جلسہ ہے اور خود رکوع وسجود مین طمانینت بھی فرض نہین۔ وہذا عند ابی حنیفۃ
ومحمد رحمہما اللہ۔ اور یہ سب ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک فرض نہین ہے۔ ف۔ لیکن علی التحقیق انکے نزدیک واجبات ہین اور یہی
اصح ہے م۔ وقال ابو یوسف رح یفترض ذلک کلہ وہو قول الشافعی۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ یہ سب فرض ہین

اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ ف۔ فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ یہ اختلاف کتاب امام محمد میں مذکور نہیں اور نہ اسرار میں ہے ولیکن
ہم نے اسکو فقیہ ابو جعفر سے پایا ہے کہ یہ ابو یوسف کے نزدیک فرض ہیں ع۔ لقولہ علیہ السلام قم فصل فانک لم تصل قالہ
للاعرابی حین اخف الصلوٰۃ۔ بدلیل قول حضرت صلعم یعنی کھڑا ہو کر پھر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی۔ یہ ایک اعرابی کو فرمایا
تھا جسنے تخفیف کیا تھا نماز کو۔ ف۔ صحیحین میں ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں داخل ہو کر دو رکعت نماز پڑھی پھر آکر حضرت صلعم کو سلام کیا
تو اُس سے حضرت صلعم نے فرمایا کہ پھر جا کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی ہے پس اسنے پھر نماز پڑھی جیسے پہلے پڑھی تھی پھر آکر حضرت صلعم
کو سلام کیا پھر فرمایا کہ پھر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی ہے پھر تیسری بار اُسنے عرض کیا کہ قسم اُس پاک کی جسنے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ
میں اس سے بہتر اد نہیں جانتا تو آپ مجھے سکھلا دیں پس حضرت صلعم نے اس سے فرمایا کہ جب تو نماز کو کھڑا ہو تو تکبیر کہہ پھر جو
قرآن سے جو تجھے آسان میسر ہو پھر رکوع کر یہانتک کہ مطمئن ہو جاوے بحالت رکوع پھر سر اُٹھا یہانتک کہ اعتدال پاوے
بحالت قیام۔ پھر سجدہ کر حتی کہ تو مطمئن ہو بحالت سجود پھر سر اُٹھا حتی کہ تو مطمئن ہو بیٹھنے میں پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر
یہانتک کہ اُسکو پورا کر لے۔ الفتح۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے بھی روایت کیا اور اُنکی ایک روایت کے
آخر میں ہے۔ فان فعلت ہذا فقد تمت صلاتک وما انتقصت من ہذا فانما انتقصتہ من صلاتک۔ یعنی پس اگر تو نے ایسے کیا تو تیری
نماز پوری ہو گئی اور جو کچھ تو نے اس سے کم کیا تو وہی اپنی نماز میں سے ناقص کر ڈالا۔ الزیلعی۔ ان روایات میں سے بعض
میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس اعرابی کی نماز پڑھنے کو نگاہوں سے دیکھتے جاتے تھے اور وہ بعد سلام کے بیٹھ گیا تھا
اسی روایت پر مصنف رح نے لکھا کہ کھڑا ہو کر نماز پڑھ الخ۔ بالجملہ یہ حدیث تو صریح دلالت کرتی ہے کہ اعتدال و طمانینت فرض ہیں
پھر آیا فرض ہیں یا واجب ہیں تو قول ابو یوسف و شافعی یہ کہ فرض ہیں۔ ولہما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ف
آیت میں جو جزو نماز جانا گیا ہے وہ رکوع و سجود ہے بقولہ تعالے۔ وارکعوا واسجدوا۔ اور اس میں کچھ اجمال نہیں جو محتاج بیان ہو
کیونکہ۔ مت۔ ان الرکوع ہو الانحناء والسجود ہو الانخفاض لغۃ۔ لغت میں رکوع بمعنی جھک جانا اور سجود پست ہو جانا
ف۔ یعنی اسطرح پست ہو جانا کہ سر زمین سے لگ جاوے لہذا صراح میں ہے کہ سجود سر بر زمین نہادن۔ الہدا و پس انکے
لغوی معنی صاف معلوم ہیں الخ۔ اور خالی جھک جانے اور کچھ چہرہ زمین پر قبلہ رخ رکھ دینے سے معنی متحقق ہو جاوینگے
مت۔ فیتعلق الرکنیۃ بالادنی فیہما۔ پس رکن ہونا ان دونوں میں کمتر پر متعلق ہو گا۔ ف۔ یعنی اتنا کہ اگر وہ بھی
نہو تو معنی رکوع و سجود کے نہوں۔ اور رہی طمانینت رکوع یا سجود میں تو وہ خود رکوع یا سجود نہیں ہے بلکہ اس فعل کو تھوڑی
دیر تک کیے رہنا طمانینت ہے تو معلوم ہوا کہ فعل تو بدون طمانینت کے ہو گیا اور وہی رکن مفروض تھا اور طمانینت اسپر فالاہم ہے
تو اطلاق نص سے جسقدر ثابت ہے وہ صحیح ہو جاوے اور حدیث کی طمانینت پر موقوف نہو گا ورنہ نص کا منسوخ ہونا لازم آویگا
الفتح۔ ابو یوسف رح کہہ سکتے ہیں کہ نماز اپنے لغوی معنی پر نہیں ہے تو مراد شرعی میں اجمال رہا اور بیان حدیث سے معلوم
ہو گیا کہ رکوع و سجود سے مراد اتنی دیر تک کہ تین تسبیح کہہ لے پس حدیث نسخ نہیں بلکہ بیان لازم آیا اور جواب یہ کہ
حدیث ابن مسعود رض آسکے معارض آتی ہے اور لغت اصل تو اسی پر مدار رہا ۔ م۔ وکذا فی الانتقال اذ ہو غیر مقصود۔ اور
یہی حال انتقال کا ہے کیونکہ وہ مقصود نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رکوع سے سجدہ کو اور ایک سجدے سے دوسرے سجدے کو
منتقل ہونا خود مطلوب نہیں بلکہ وہ سجدہ و رکوع کے معنی کے واسطے ہے تو قومہ و جلسہ فرض نہوا۔ وفی آخر ما روی تسمیتہ ایاہ
صلوٰۃ حیث قال وما انتقصت من ہذا شیئا فقد انتقصت من صلاتک۔ اور خود ابو یوسف کی مروی حدیث کے آخر
میں بغیر اعتدال و طمانینت والے کا نام نماز رکھا ہے چنانچہ کہا کہ۔ وما انتقصت من ہذا الخ۔ ف۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے آخر میں اعرابی کو یہ بھی کہا جیسا کہ ابو داؤد وغیرہ کی ایک روایت ہم نے ذکر کی اور سنن کی حدیث اعرابی میں ہے کہ جب

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اعرابی کو کہا کہ واپس ہو کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی تو رفاعہ بن رافع رضہ نے کہا کہ لوگوں
پر یہ امر بہت بھاری ہوا کہ جو اپنی نماز میں خفت کرے اُسنے نماز ہی نہیں پڑھی اور جب آخر میں فرمایا۔ فاذا انتقصت منہ شیئاً انتقصا
انتقصت من صلاتک۔ تو رفاعہ رضہ نے کہا کہ یہ صحابہ پر آسان ہوا کہ جسنے نماز میں ان چیزوں میں کمی کی تو اُسکی نماز میں سے کمی ہوئی
اور کل نماز نہیں گئی۔ انتہی مترجما۔ پھر بعد اسکے عینی و ابن الہمام کی تطویل اسکو ثابت کرنے میں بے ضرورت ہے پھر تعدیل وطمانینت
کا رکن ہونا برائے شافعی رح ہوگا ورد برائے ابو یوسف رح مشکل ہے کیونکہ ثبوت اسکا بدرجہ وجوب ہے اور شافعی رح بعض وجوب کو
رکن کرتے ہیں لیکن ابو یوسف تو امام اعظم کے اصول سے متفق ہیں کہ رکن ہونا دو باتوں سے ہے ایک تو قطعی الثبوت ہو دوم کوئی
دلیل معارض ایسی نہو کہ وہ نفس فعل میں سے نہیں ہے اور یہاں اسکا ثبوت مشکل ہے اور پہلے گذرا کہ اسمیں اماموں سے صریح
روایات نہیں ہیں۔ م۔ ثم القومۃ والجلسۃ سنۃ عندہما۔ پھر قومہ بعد رکوع کے اور جلسہ درمیان دونوں سجدوں کے امام
ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ بقدر ایک تسبیح کے م۔ یعنی بالاتفاق مشائخ۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ محیط میں قومہ
ترک سے سہو کا سجدہ واجب کہا بدون بیان خلاف جیسا کہ سابق بیان واجبات میں گذرا۔ فافہم م۔ وکذا الطمانینۃ فی تخریج
الجرجانی۔ اور جرجانی کی تخریج پر طمانینت کا بھی یہی حال نکلا ہے۔ ف۔ یعنی استخراج طمانینت میں مشائخ نے اختلاف کیا چنانچہ
تخریج ابو عبداللہ الجرجانی تلمیذ ابو بکر الرازی تلمیذ الکرخی رح میں یہ بھی سنت ہے کیونکہ طمانینت تو رکن رکوع یا سجدہ کے پورا کرنے
ہی تو سنت ہے م ع۔ وفی تخریج الکرخی واجبۃ حتی تجب سجدتا السہو بترکہا عندہ۔ اور تخریج کرخی میں طمانینت واجب نکلی
حتی کہ کرخی کے نزدیک ترک طمانینت سے دو سجدہ سہو واجب ہونگے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی اولی ہے اس واسطے
کہ حدیث میں جو آیا کہ۔ انک لم تصل۔ یعنی تو نے نماز ہی نہیں پڑھی۔ یہ اگرچہ طرفین رح کے نزدیک مجازی معنی پر محمول ہے
یعنی نقص سے خالی نماز تو نے نہیں پڑھی لیکن ایسی ناقص تھی کہ گویا کچھ نہ پڑھی جبکہ اعادہ واجب ہے تو مجاز قریب بحقیقت ہے
اور اسواسطے کہ طمانینت پر مواظبت ہونا دلیل وجوب ہے اور امام محمد رح سے پوچھا گیا کہ جو نماز میں طمانینت ترک کرے تو فرمایا کہ مجھے
خوف ہے کہ اسکی نماز ہی روا نہو۔ اور امام سرخسی اور ابو اللیث نے کہا کہ ترک سے اعادہ لازم ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ ادائے فرض
اس دوسری بار سے ہوگا پھر وجوب اعادہ میں کچھ اشکال نہیں اسواسطے کہ یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو کراہت تحریمی کے ساتھ
ادا ہوئی ہو اور فرض مکرر نہوگا بلکہ دوسری ادا پہلی ادا کی نقصان پوری کرنیوالی ہو جائیگی۔ مگر بعض مشائخ نے جو ادائے دوم
کو فرض قرار دیا تو یہ مقتضی ہے کہ ادائے اول سے فرض ساقط نہوا تھا اور یہ جب ہی ہوتا ہے کہ کوئی رکن فوت ہوا ہو نہ واجب۔
پھر ابن الہمام رح نے کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک قومہ وجلسہ وطمانینت سب فرائض ہیں بدلیل مواظبت کے جو بیان واقع ہوئی ہے
انتہی۔ یعنی آیت میں اقیموا الصلوٰۃ۔ کا حکم مجمل ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قومہ وجلسہ میں اعتدال پر اور رکوع وسجود
میں طمانینت پر مواظبت کی تو بیان ہو گیا کہ یہ بھی ارکان مفروض ہیں۔ کذا قیل۔ بلکہ بیان ہو گیا کہ رکوع وسجود سے لغوی مفہوم
مقصود نہیں بلکہ شرعی مقصود ہے تو جب قولہ اقیموا صیغہ امر سے مقصود شرعی مفہوم ہوا تو یہی فرض ہوا اور یہ مفہوم شرعی باعتدال
ہے م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ طمانینت کا حال تو معلوم ہو چکا کہ اصح یہ کہ وہ واجب ہے بقول ابو حنیفہ و محمد رح۔ رہا قومہ وجلسہ تو یہ
بھی واجب ہونے چاہئیں بوجہ مواظبت کے۔ الفتح۔ اور بدلیل روایت بخاری رح کے جسکو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے دیکھا تھا
کہ اپنا رکوع وسجود پورا نہیں کرتا ہے اور مدت سے اسی طور پر اسنے پڑھنا بیان کیا تو حذیفہ رضہ نے فرمایا کہ تو نے اللہ تعالی کے واسطے
ابتک نماز نہیں پڑھی اور اگر مر جاتا تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر طریقہ پر مرتا ع۔ وعن انس ان النبی صلعم قال اقیموا الرکوع
والسجود فواللہ انی لاراکم من بعد ظہری اذا رکعتم وسجدتم متفق علیہ وعنہ مرفوعا اعتدلوا فی السجود ولا یبسطن احدکم ذراعیہ انبساط الکلب
رواہ الجماعۃ م۔ اور بدلیل حدیث ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لا تجزی صلوٰۃ لا یقیم الرجل فیہا

ظہرہ فی الرکوع والسجود - یعنی نہین ادا ہوتی کوئی نماز کہ جسمین ٹھیک قائم نکرے آدمی اپنی پیٹھ کو رکوع وسجود مین - رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی والبیہقی اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہو اور مین امید کرتا ہون کہ یہی حکم اسکا امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک بھی ہو - الفتح - یعنی برخلاف تخاریج مشائخ کے ہم امید کرتے ہین کہ طرفین کے نزدیک حکم یہی ہی جو حدیث مین آیا ہم - اور اسی پر دلالت کرتا ہو قول قاضیخان کا اگر مصلی نے رکوع کیا اور بدون سر اٹھائے اسی طور پر سجدہ مین گر پڑا تو بقول ابی حنیفہ ومحمد اسکی نماز جائز اور اسپر سجدہ سہو واجب ہین - الفتح - اگر کہا جاوے کہ پھر یہ کہان حدیث کے موافق ہوا جبکہ کہا کہ نماز جائز مع سجدہ سہو ہو حالانکہ حدیث مین تو لا یجزی صلوۃ الخ آیا - تو جواب یہ ہو کہ لا یجزی از اجزار ہو اور بیضاوی نے اصول مین کہا اجزار اس ادار کو کہتے ہین جو کافی ہو تو حدیث کے معنی یہ ہوے کہ اداے کافی نہین ہو پس سجدہ سہو سے جبر نقصان ہوا اور یہین سے معلوم ہوا کہ رکوع وسجود مین طمانینت رکن فرض نہین ہو اور مراد معنی لغوی ہین ورنہ حدیث مین لا یجوز ہوتا یعنی جائز نہین ہو اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شافعی رح کے اصول پر بھی جواز لازم ہو اور اجزار ندارد ہو پھر انکا قول اسکے خلاف مشکل ہو رہے ابو یوسف رح تو ابن الہمام نے کہا کہ فرض سے مراد عملی ہو اور وہ واجب قوی ہو پس اختلاف ہمارے تینون امامون مین نہین رہا - اور مجھے علم ہو گیا کہ بمقتضاے دلیل ہر ایک چیز طمانینت وقومہ وجلسہ مین سے واجب ثابت ہو - مف - اب خلاصہ یہ ہوا کہ اقیموا الصلوۃ وارکعوا واسجدوا - مین مطلوب رکوع وسجود ہو اور حدیث ابن مسعود سے معلوم ہوا کہ رکن بمعنی لغوی ہو اور لغت اصل ہو اور طمانینت واجب ہو تو یہی حدیث اعرابی مین مطلوب ہو پس یہ چیزین واجبات ٹھہرین یہی وہ اشکال تھا جو شروع اس فصل کے شمار فرائض مین مترجم نے کہا تھا کہ اکثر انمین سے واجبات ہین اور انکے فرائض شمار کرنے مین براہ دلیل مجھے اشکال ہو - فلیتدبر - ہم پھر رجوع ہو کر مشائخ نے فرمایا کہ جب سجدہ کرنے کا قصد کرے - ہ - تو اول گھٹنے رکھے اور اگر موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھے پھر ناک پھر پیشانی رکھے اور ہاتھون کو کانون کے مقابل رکھے اور انگلیون کو جانب قبلہ رکھے اور ہتھیلیون پر اعتماد کرے اور ہاتھون کو دونون پہلو سے جدا رکھے اور باہون کو زمین پر نہ بچھاوے - اور پیٹ کو رانون سے جدا رکھے اور عورت اپنے ہاتھون کو جدا نہ رکھے اور پیٹ کو ران پر بچھاوے - الخلاصہ وغیرہا - ولیعتمد بیدیہ علی الارض - اور دونون ہاتھون کے ساتھ زمین پر اعتماد کرے - ف - اور حق یہ کہ اول گھٹنے رکھنا اولی ہو اور جب عمر زیادہ ہو یا موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ ٹیک دے پھر گھٹنے رکھے اور یہی صحیح مسلم کی حدیث مین ہو - م - لان وائل بن حجر وصف صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد وادعم علی راحتیہ ورفع عجیزتہ - کیونکہ وائل بن حجر نے نقل کیا رسول اللہ صلعم کی نماز کو تو سجدہ کیا اور ٹیک کیا دونون ہتھیلیون پر اور سرین کو اونچا رکھا - ف - یہ حدیث وائل رض سے نہین ملی مگر ابو یعلی الموصلی نے براء بن عازب رض سے روایت کی حیث قال حدثنا محمد بن الصباح حدثنا شریک عن ابی اسحق قال وصف البراء بن عازب السجود فسجد وادعم علی کفیہ ورفع عجیزتہ وقال ہکذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسجد - یعنی ابو اسحق نے کہا کہ براء بن عازب نے سجود کو ظاہر کیا پس سجدہ کیا اور ہتھیلی پر ہاتھ کو ٹیک دیا اور عجیزہ کو اونچا کیا اور کہا کہ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ فرماتے تھے ورواہ ابوداؤد والنسائی اور خلاصہ مین نووی رح نے کہا کہ اسکو بیہقی وابن حبان نے بھی روایت کیا اور یہ حدیث حسن ہو - مع ف - ووضع وجہہ بین کفیہ ویدیہ حذاء اذنیہ - اور رکھے اپنے چہرہ کو دونون ہتھیلیون کے بیچ مین اور دونون ہاتھونکو مقابل دونون کانون کے - ف - یہی قول احمد کا ہو - ع - لما روی انہ علیہ السلام فعل کذلک - کیونکہ روایت سے ثابت ہو کہ حضرت صلعم نے ایسا کیا - ف - چنانچہ وائل رض سے ہو کہ حضرت صلعم نے سجدہ کیا تو اپنے چہرہ کا اپنی دونون ہتھیلیون کے درمیان رکھا - رواہ مسلم - اسحق بن راہویہ نے کہا کہ اخبرنا الثوری عن عاصم بن کلیب عن ابیہ عن وائل بن حجر رض قال رمقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلما سجد وضع یدیہ حذاء اذنیہ - یعنی مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتا گیا تو جب آپ نے سجدہ کیا تو

دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے مقابل رکھا۔ وقد رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ۔ اور طحاوی رح نے حفص بن غیاث عن الحجاج عن ابی اسحٰق سے روایت کی کہ ابواسحٰق نے کہا میں نے براء بن عازب رض سے پوچھا کہ نماز میں حضرت صلعم اپنی پیشانی کہاں رکھتے تو کہا کہ دونوں ہتھیلیوں کے درمیان۔ نع۔ یہ سب احادیث حجت ہیں اور شافعی رح کے نزدیک دونوں ہتھیلیوں کو کندھوں کے مقابل رکھے بدلیل حدیث ابو حمید ساعدی رض۔ کمافی صحیح البخاری وغیرہ فی ابی داؤد والترمذی۔ لیکن بخاری کی اسناد میں فلیح بن سلیمان راوی ہے اور وہ اگرچہ علماء کبار میں سے ہے اور اس سے اصحاب الستہ نے روایت کی لیکن ذہبی نے میزان میں ذکر کیا کہ اسکو ضعیف کیا نسائی وابن معین وابو حاتم وابو داؤد ویحییٰ بن سعید القطان اور ساجی رح نے۔ عف۔ چنانچہ ابن معین وابو حاتم ونسائی نے کہا کہ فلیح بن سلیمان قوی نہیں ہے اور یحییٰ سے مروی کہ وہ ثقہ نہیں اور دوسری روایت میں کہا کہ وہ ضعیف ہے۔ اور تیسری روایت میں کہا کہ اسکے ساتھ حجت نہ پکڑی جائیگی۔ ابن معین نے کہا کہ تین شخص ہیں جنکی حدیث سے پرہیز کیا جاوے محمد بن طلحہ بن مصرف اور ایوب بن عتبہ اور فلیح بن سلیمان۔ ساجی رح نے کہا کہ فلیح وہم کرتا ہے اور ابن معین نے ابوکامل سے نقل کیا کہ ہم فلیح کو متہم رکھتے تھے۔ ابوداؤد نے کہا کہ فلیح لائق حجت نہیں ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ ائمہ ثقات نے فلیح کے حق میں اختلاف کیا ولیکن اسمیں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ فلیح کے حق میں یہ کلام تو موجود ہے اگرچہ راجح یہی کہ فلیح قابل حجت ہے۔ لیکن اسی کلام کی وجہ سے یہ حدیث وائل رض کو جو صحیح مسلم میں ہے ترجیح دی گئی اور اسی کے مانند عینی رح نے کہا ہے۔ واضح ہو کہ مترجم کو یہ مشکل معلوم ہوتا ہے کہ ایسے افعال میں صرف ایک وضع پر حصر کیا جاوے کیوں نہیں جائز ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں طرح کیا ہو کبھی ہتھیلیاں مقابل کندھوں کے اور کبھی کانوں کے رکھی ہوں اور یہی کل ایسے افعال میں ممکن ہے جب تک کوئی نقل ایک وضع کے دوام کی ظاہر نہ ہو پس ابن الہمام رح نے خوب کہا کہ بہتر یہ کہ یوں کہا جاوے کہ سنت یہ ہے کہ دونوں میں جو میسر ہو وہ کرے تاکہ روایات میں اتفاق ہو جاوے بنا بر آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی یہ کرتے اور کبھی وہ کرتے تھے سوائے اتنی بات کے کہ کانوں کے مقابل رکھنے میں ہاتھوں کا پہلو سے جدا کرنا جو مسنون ہے خوب ممکن ہے۔ انتہی۔ اقول یہی معقول ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال وسجد علی انفہ وجبہتہ۔ اور سجدہ کرے اپنی ناک و پیشانی پر۔ ف۔ ناک سے مراد وہ جگہ جو سخت ہے نہ نرم۔ ف۔ اور پیشانی کی حد یہ کہ ایک کنپٹی سے دوسری کنپٹی تک اور بھنووں کے نیچے سے کاسہ سر تک۔ و۔ اور اجماع ہے کہ اس کل کا رکھنا واجب نہیں ہے۔ مفع۔ اور اکثر پیشانی رکھنا کہا گیا کہ واجب اور کہا گیا کہ فرض ہے جیسے بعض کا رکھنا بالاتفاق فرض ہے۔ مدہ۔ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مواظبت کی۔ ف۔ کہ سجدہ میں ناک و پیشانی دونوں رکھتے تھے۔ چنانچہ حدیث ابو حمید ساعدی میں ہے کہ پھر سجدہ کیا پس اپنی ناک و پیشانی کو زمین پر ٹکایا۔ صحیح البخاری وابی داؤد والنسائی۔ اور اسی کے مانند حدیث وائل رض ہے۔ رواہ الطبرانی وابویعلی۔ فان اقتصر علی احدہما۔ پھر اگر سجدہ میں فقط ناک پر یا فقط پیشانی پر اقتصار کیا۔ جاز عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ ولیکن اس قول پر فتویٰ نہیں چنانچہ شرح الوقایہ میں کہا کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ م۔ وقالا لا یجوز الاقتصار علی الانف الا من عذر۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے ناک پر اقتصار کرنا مگر بعذر۔ ف۔ مثلاً پیشانی میں زخم ہے اور اس سے ظاہر ہوا کہ پیشانی پر اقتصار کرنا صاحبین کے نزدیک بھی جائز ہے اور نہایہ میں اسکی تصریح کردی۔ کمافی الفتح۔ لیکن ظاہر تحفہ وبدائع یہ کہ امام کے نزدیک مکروہ بھی نہیں اور ظاہر المفید والمزید یہ کہ صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے برخلاف ناک کے کہ اقتصار جائز ہی نہیں ہے بلا عذر اور امام کے نزدیک جائز مکروہ ہے۔ وفی الدر۔ امام نے قول صاحبین کی طرف رجوع کیا یہی صحیح اور اسی پر فتویٰ ہے۔ امام مصنف رح نے فرمایا۔ ہو روایۃ عنہ۔ یہی امام رح سے بھی ایک روایت ہے۔ لقولہ علیہ السلام امرت ان اسجد علی سبعۃ اعظم وعد منہا الجبہۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں سجدہ کروں سات ہڈیوں پر اور انمیں سے شمار کیا پیشانی کو۔ ف

چنانچہ فرمایا پیشانی پر اور دونوں ہاتھوں اور دونوں گھٹنوں اور اطراف دونوں قدم پر۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ابن عباس رض
سے مروی ہے۔ ع۔ توجیہ یہ کہ ان اعضا میں پیشانی شمار ہے اور ناک شمار نہیں تو خالی ناک پر اقتصار روا نہیں ہے۔ پھر سجدہ نام ہے
زمین پر چہرہ رکھنے کا اور کل چہرہ مراد نہیں اور ہر جزو بھی بالاجماع جائز نہیں حتی کہ گال وغیرہ خارج ہیں تو جزو کا بیان چاہیے
پس مجمل کا اس حدیث سے بیان آگیا پس نص قرآن کا مفہوم ظاہر ہوگیا۔ اور ناک پر سجدہ کرنے میں مواظبت البتہ پائی گئی تو ترک
اسکا مکروہ ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ اس حدیث مذکور سے دونوں ہاتھ و گھٹنے بھی ان ہڈیوں میں سے ہوئے جنپر سجدہ کا حکم ہوا
غیر ازینکہ قرآن میں انکا ذکر نہیں ہے اور عنقریب کلام آتا ہے۔ م۔ ولابی حنیفۃ ان السجود یتحقق بوضع بعض الوجہ وہو المامور بہ
اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ سجود بعض چہرہ رکھنے سے متحقق ہوجاتا ہے اور یہی قرآن میں حکم دیا گیا ہے۔ ف۔ تو آیت میں اطلاق
ہے اور اجمال نہیں ہے۔ الا ان الخد والذقن خارج بالاجماع۔ لیکن چہرہ کا جزو گال و ٹھوڑی بالاجماع خارج ہیں۔ ف۔
یعنی ہرچند کہ آیت تو مطلق ہے کہ ان کو بھی شمول تھا لیکن باجماع یہ خارج ہیں یعنی بالاجماع آیت میں مراد نہیں ہیں۔ تو حاصل یہ ہوا
کہ چہرہ میں سے سوائے گال و ٹھوڑی کے باقی اجزا پر سجدہ روا ہوا اور حدیث جسمیں جبہہ مذکور ہے مشہور نہیں۔ والمذکور فیما
روی الوجہ فی المشہور۔ اور مذکور تو مشہور روایت میں وجہ یعنی چہرہ ہے۔ ف۔ پس وہ بھی موافق ہوئے کہ سوائے
گال و ٹھوڑی کے باقی چہرہ سے جائز ہے۔ حدیث عباس بن عبد المطلب میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اسکے ساتھ سات اعضا سجدہ کرتے ہیں چہرہ و دونوں ہتھیلیاں و دونوں گھٹنے و دونوں قدم
رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان والحاکم وابو یعلی والطحاوی۔ عینی رح نے کہا کہ یہ جو مصنف نے کہا کہ
مشہور روایت میں چہرہ ہے یہ ٹھیک نہیں بلکہ مشہور تو وہی جبہہ ہے اور صحیح مسلم کی حدیث میں ہے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ سات ہڈیوں پر
سجدہ کروں پیشانی و ناک و دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے و دونوں قدم۔ اس حدیث میں ناک تابع پیشانی کے ہے ورنہ شمار آٹھ
ہو جائیگا۔ اور سابق روایت صحاح ستہ حدیث ابن عباس میں بھی جبہہ کے ذکر میں ناک کی طرف ہاتھ سے اشارہ مذکور ہے۔ اور
حق یہ ہے کہ حدیث عباس بن عبد المطلب جسمیں چہرہ یا آراب کی مراد معلوم ہوگئی کہ جبہہ ہے کیونکہ کل چہرہ قطعاً مراد نہیں ہے۔ ف۔ میں
کہتا ہوں کہ جب یہ بات ہے کہ الوجہ یعنی چہرہ سے مراد وہی جبہہ کا بیان ہے تو آیت مجملہ کا بھی یہی بیان ہوا اور اسی وجہ سے کہ حق
یہ کہ آیت مجملہ ہے مشائخ نے فتوی صاحبین کے قول پر دیا اور اسی طرف امام کا رجوع کرنا موافق روایت اسد بن عمرو کے صحیح ثابت
کیا ہے اور واضح ہو کہ جب حدیث بیان ٹھہری تو لازم ہوگا کہ دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے پر بھی سجدہ فرض ہو کیونکہ کچھ معنی نہیں
کہ حدیث کا ایک جزو بیان رکھا جاوے اور باقی ترک ہو لیکن ہمارے ائمہ سے صحیح اسکے خلاف ہے چنانچہ مصنف رح نے کہا
ووضع الیدین والرکبتین سنۃ عندنا۔ اور ہاتھوں و گھٹنوں کا رکھنا ہمارے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ
یہ اس بنا پر کہ لفظ امرت ان اسجد الخ یعنی مجھے حکم دیا گیا کہ سجدہ کروں آخر تک حدیث میں حکم سے مراد یہ کہ مجھسے یہ فعل چاہا گیا
اور خصوص بطور واجب مراد نہیں بلکہ بطور استحباب سنت ہے۔ پھر ابن الہمام رح نے خود اسکو شافعیہ کے طور پر قرار دیا اور اپنے
یہاں ایسی صورت میں وجوب لیا اور کہا کہ یہاں اس وجوب سے پھیرنا اصلح ہے کہ سجدہ بدون ہاتھ و گھٹنے رکھے ہو سکتا ہے مگر
انکو رکھکر زیادہ خوب تو یہ سنت ہیں۔ پھر اعتراض کیا کہ شاید اسی خوبی سے حتماً مطلوب ہو تو وجوب رہیگا ہاں فرض نہوگا۔
اور مصنف رح نے انکی سنت ہونے پر استدلال کیا۔ بقولہ لتحقق السجود دونہما۔ کیونکہ سجود بدون ان دونوں کے ممکن ہے
ف۔ پس مع اسکے زینت ہوئی تو سنت ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عمدہ تقریر دلیل صاحبین یہ ہے کہ بقول صاحبین جبکہ چہرہ سے سجدہ
کرنا مجمل تھا اور حدیث امرت ان اسجد الخ سے جبہہ کا بیان آیا تو معلوم ہوا کہ سجدہ پر جبہہ فرض مع ناک کے کہ وہ مواظبت ن
نبویت میں واجب ہے پھر چونکہ سجود مجمل میں ہاتھ و گھٹنے داخل نہ تھے تو انکے واسطے تفسیر بھی نہیں بلکہ یہ بطور سنت ہیں۔ لیکن

لیکن وارد ہوتا ہے کہ ہیات سجدہ فطری خلقت پر مع ہاتھ و گھٹنوں کے ہے اور سر ٹیکنے کا امکان بر خلاف وضع فطری بدون اینکے
ممکن ہو تو ایسا اعتبار نہیں ہے و علی ہذا لازم ہے کہ حدیث اسکی تفسیر ہو جاوے تو ہاتھ و گھٹنے رکھنا بھی واجب ہوگا ہاں فرض
اس وجہ سے نہوگا کہ مظنون ہے۔م۔ ابن الہمام نے کہا کہ واجب کیونکر نہو حالانکہ ظاہر حدیث اور مواظبت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
اسی پر ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے اختیار کیا ہے۔ الفتح۔ اور واقعات میں ہے کہ اگر مصلی نے دونوں ہاتھ و گھٹنے نہیں رکھے
تو اداے سجود پوری نہ ہوئی اور یہی ابو اللیث کا قول ہے اور کہا کہ ہمارے مشائخ کا فتوی جواز پر ہے حتی کہ اگر اسکے ہاتھ و گھٹنے کے
نیچے نجس ہو تو روا ہے۔ ذخیرہ میں کہا کہ فقیہ ابو اللیث نے اس روایت کو صحیح نہیں کہا اور عمدۃ الفتاوی میں ہے کہ گھٹنے یا ہاتھ کے
نیچے اگر نجس ہو تو جائز نہیں ہے۔مع۔ اسی پر فتوی ہونا محتاط ہے اور ہم سابق میں ذکر کر چکے۔م۔ واما وضع القدمین فقد ذکر
القدوری انہ فریضۃ فی السجود۔ اور رہا دونوں قدم کا رکھنا تو قدوری رح نے ذکر کیا کہ یہ سجود میں فرض ہے۔ف۔
اور اگر ایک پاؤں اٹھا لیا نہ دوسرا تو جائز مگر مکروہ ہے۔ف۔ اور اگر ایک کے نیچے نجاست یعنی قدر درم سے زائد ہو تو روا نہیں
ہے۔ عمدۃ الفتاوی۔ اور اگر دونوں پاؤں کی انگلیاں سجدہ میں اٹھالیں تو جائز نہیں یوں ہی کرخی و جصاص نے مختصرات میں
ذکر کیا ہے۔ الذخیرہ۔مع۔ اور اگر ایک انگلی لگی ہو تو کافی ہے۔ف۔ گویا ہر قدم سے ایک ایک انگلی مراد ہے ورنہ مکروہ ہوگا جیسا کہ
پاؤں اٹھانے میں ہے۔ اب حاصل یہ ہوا کہ سجدہ پیشانی پر فرض اور ناک و ہاتھ و گھٹنے پر واجب اور قدموں پر فرض ہے۔م۔
فان سجد علی کور عمامتہ او فاضل ثوبہ جاز۔ پھر اگر مصلی نے عمامہ کے پیچ پر یا بڑھے کپڑے پر سجدہ کیا تو جائز ہے۔ف۔ یہی مذہب
ایک جماعت ائمہ تابعین و اوزاعی و مالک و اسحق کا اور یہی اصح روایت احمد سے ہے اور تہذیب الشافعیہ میں ہے کہ یہی عامۂ علماء
کا قول ہے اور بالاجماع شرط ہے کہ زمین کا حجم محسوس ہو ورنہ نہیں۔مع۔ لان النبی علیہ السلام کان یسجد علی کور عمامتہ۔ کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ف۔ اور یہ قید ظاہر ہے کہ عمامہ پیشانی پر ہو اگرچہ بعض پر ہو اور
اگر خالی سر پر ہو اور سجدہ اسی پر واقع ہوا کچھ پیشانی نہ لگی تو روا نہیں ہے۔ت۔ اور فتح میں تجنیس سے اسکو تنزیہی کراہت کہا ہے
بیہقی نے کہا کہ اسمیں سے کوئی حدیث صحیح نہیں ہوتی ہے حدیث ابوہریرہ میں عبد اللہ بن محرر ضعیف ہے اور حدیث جابر کی اسناد میں
عمرو بن شمر ضعیف ہے اور ابو حاتم نے کہا کہ حدیث انس منکر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابن عباس و ابن ابی اوفی دونوں کی
اسناد جید ہیں اور انکی وجہ سے جو ضعیف ہے وہ بھی قوی ہو جاتی ہے۔مع۔ ابن الہمام رح نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو نقل
کیا کہ ابو نعیم نے حلیہ میں کہا کہ حدثنا ابو یعلی الحسین بن محمد الزبیری حدثنا ابو الحسن عبد اللہ بن موسی الحافظ الصوفی البغدادی
حدثنا اوحق حدثنا الحسن بن علی الدمشقی حدثنا محمد بن نیرذر المصری حدثنا بقیۃ بن الولید حدثنا ابراہیم بن ادہم عن ابیہ ادہم
بن منصور العجلی عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور عمامتہ۔ یعنی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ اور طبرانی کی روایت ابن ابی اوفی میں ہے کہ میں نے دیکھا کہ آپ کور عمامہ
پر سجدہ کرتے تھے۔ ابن عدی نے کامل میں حضرت جابر رض سے ایسی اسناد سے روایت کی جسمیں عمرو بن شمر عن جابر الجعفی
ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں اور حافظ ابو القاسم تمام بن محمد الرازی نے فوائد میں کہا کہ حدثنا محمد بن ابراہیم بن عبد الرحمن اخبرنا
ابوبکر احمد بن عبد الرحمن بن ابی حصین الطرسوسی حدثنا کثیر بن عبید حدثنا سوید بن عبد العزیز بن عمر عن نافع عن ابن عمر رض
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور العمامتہ۔ اور مصنف رح نے فاضل کپڑے پر سجدہ کی دلیل میں کہا۔ ویروی انہ
علیہ السلام صلی فی ثوب واحد یتقی بفضولہ حر الارض و بردہا۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ایک کپڑے میں نماز پڑھی کہ اسکے فاضل سے زمین کی حرارت اور برودت کو بچاتے تھے۔ف۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ
نے روایت کی کہ حدثنا شریک عن حسین بن عبد اللہ عن عکرمۃ عن ابن عباس رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب الخ

اور اس حدیث کو احمد و اسحٰق و ابو یعلی و طبرانی و ابن عدی نے روایت کیا ولیکن ابن عدی نے حسین بن عبد اللہ کا ضعف نقل کر کے کہا کہ میرے نزدیک اسکی حدیث لکھی جاوے کیونکہ اسکی کوئی حدیث منکر نہیں پائی گئی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بیہقی نے سنن میں حسن بصری رح سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کیا کرتے ایسی حالت سے کہ اُنکے ہاتھ اُنکے کپڑوں میں ہوتے تھے اور اُنمیں سے آدمی اپنے عمامہ پر سجدہ کرتا تھا۔ بخاری رح نے تعلیقاً ذکر کیا کہ حسن رح نے کہا کہ قوم یعنی صحابہ رضہ سجدہ کرتے اپنے عمامہ اور ٹوپی پر اور اس حال سے کہ اُسکے ہاتھ اُسکی آستینوں میں ہوتے۔ اب یہ بات ظاہر ہے کہ جواز اسکا حضرت صلعم سے معلوم کیا تھا جب کہ اِسطرح اُنمیں یہ فعل فاش تھا اور صحاح ستہ میں حضرت اُنس رضہ سے مروی ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شدت گرمی میں نماز پڑھتے سو جب ہم میں سے کوئی قابو نہ پاتا کہ چہرہ کو زمین پر ٹیکے تو اپنا کپڑا بچھا کر اُسپر سجدہ کرتا۔ اب اس سبب سے وہ ضعیف حدیثیں بھی قوی ہوگئیں کیونکہ ضعیف کے معنی یہ نہیں کہ بے اصل باطل ہے بلکہ یہ معنی ہوتے ہیں کہ راوی وغیرہ میں جو شرط معتبر ہے اُسکے نہونے سے گمان اس بات پر نہیں جما کہ یہ واقع میں ہوا ہے مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کور عمامہ پر سجدہ کیا ہے اور جب کثرت طرق سے روایت آئی اور صحاح ستہ میں انس کی حدیث آئی اور حسن رح سے صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ فعل بطور فاش ثبوت ہوا تو گمان قوی ہوگیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعات ثبوت ہیں۔ کما فی الفتح - اور سابق میں گذرا کہ عامۂ علماء کا یہی قول ہے اور یہ بات اجماعی ہے کہ اگر زمین پر پاک کپڑا بچھا ہو تو زمین پر سجدہ جائز ہے پھر پہنے ہوے کپڑے کے فاصل پر جواز میں کوئی مانع نہیں ہے۔ واضح ہو کہ زمین پر متصل رکھنا اعضاے سجود میں صحیح صرف پیشانی کے حق میں ہے نہ باقی میں اسپر اتفاق ہے کیونکہ تعین میں نماز پڑھنا حدیث صحیحین میں ہے اور ابن تیمیہ نے کہا کہ اکثر اہل علم کے نزدیک مانند پانوں کے ہاتھوں کا بھی زمین سے ملصق ہونا ضرور نہیں ہے۔ پھر پیشانی میں شافعی رح کے نزدیک ضرور ہے بدلیل اول حدیث الصق جبہتک وانفک من الارض - یعنی زمین سے پیشانی وناک کو ملا دے۔ جواب یہ کہ یہاں او نجاست رکھو اس بچاؤ کے لیے کہ خاک نہ بھرے جیسے رباح کی حدیث میں یہ قصہ ہے اسکو فرمایا کہ ترب جبینک یعنی خاک آلودہ کرلے اپنی پیشانی۔ بدلیل دوم۔ حدیث خباب رضہ کہ ہم لوگوں نے ریگ کی جلن کی شکایت کی تو آپ نے شکوہ دور نہ کیا جواب یہ کہ اول وقت سے تاخیر نہ کی حالانکہ آخر میں ابراد الظہر کیا ہے اور اسکا تعلق ہاتھ یا بلا حائل لگانے سے کچھ نہیں ہے تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک کپڑا تہہ کرکے بچھا لیتے تو شافعی رح کے نزدیک بھی روا ہوتا ہے۔ اور اگر آستین سے مصحف چھوا تو نہیں روا جیسے ہاتھ سے نہیں روا ہے اور اگر آستین کو نجاست پر بچھا کر سجدہ کیا تو اصح یہ کہ نہیں جائز ہے اگرچہ مرغینانی رح نے جواز کو صحیح کہا مگر کچھ نہیں ہے اور اگر زمین پر ہاتھ رکھکر اُسپر سجدہ کیا تو جواز کی تصحیح ہوئی ولیکن عدم جواز اوفق ترجیح ہے۔ تجنیس میں ہے کہ اگر صغیر پتھر پر سجدہ کیا پس اگر زیادہ حصہ پیشانی کا زمین پر ہو تو روا ہے ورنہ نہیں اور گھٹنے کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ پیشانی میں سے قدر واجب اِسپر نہیں لگیگی۔ ملخص الفتح - ویبدی ضبعیہ - اور اظہار کرے اپنے دونوں بازو۔ ف - یعنی کشادہ کردے۔ لقولہ علیہ السلام وابد ضبعیک - بدلیل اس قول کے کہ ظاہر کر اپنے بازؤں کو۔ ف - یہ حدیث بعینہٖ لیکن عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا سفیان الثوری عن آدم بن علی البکری قال رآنی ابن عمر و انا اصلی لا اتجافی عن الارض بذراعی فقال یا ابن اخی لا تبسط بسط السبع وادعم علی راحتیک وابد ضبعیک فانک اذا فعلت ذلک سجد کل عضو منک - یعنی آدم بن علی البکری نے کہا کہ مجھے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے دیکھا اس حال میں کہ میں نماز پڑھتا کہ زمین سے اپنے ہاتھوں کو کشادگی نہیں دیتا تھا تو فرمایا کہ اے بھتیجے درندوں کی طرح مت بچھا اور اپنی ہتھیلیوں پر موقوف کردے اور کشادہ کردے اپنے بازو کیونکہ جب تونے ایسا کیا تو ہر ایک عضو سجدہ میں ہوگیا۔ اس حدیث کو ابن حبان و حاکم نے لا تبسط سے مرفوع کردیا مگر بجاے ابد ضبعیک کے جاف عن ضبعیک ہے اور معنی واحد ہیں۔ فع - ویبدی وابد من الابداء او من البدو والاول من الابداء

وھو الاظہار- اور مسئلہ مین بعض مشائخ نے نقل کیا ابد ضبعیہ یعنی ابد ادسے بمعنی کشیدن یعنی بازو اپنے کھینچے ہوے رکھے اور لفظ ادل ابدا دسے ہی بمعنی اظہار- ف- اور مراد حدیث کی روایت نہین پس عینی رح کا اعتراض ساقط ہوا کہ یہ کسی حدیث مین نہین ایا- م- ویجافی بطنہ عن فخذیہ- اور جوف دے اپنے پیٹ کو اپنی رانون سے- لانہ علیہ السلام کان اذا سجد جافی حتی ان بہمۃ لو ارادت ان تمر بین یدیہ لمرت- کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو جوف دیتے حتی کہ اگر بہمۃ چاہتی کہ آپ کے ہاتھون کے بیچ سے گذرے تو گذر جاتی- ف- رواہ مسلم اور بہمۃ چھوٹی بکری یا بھیڑی- اور حاکم و طبرانی کی روایت مین بہیمۃ بضم اول و فتح دوم تصغیر ہی یعنی بھیڑ بکری کا بچہ اور کہا گیا کہ یہی صواب ہی- مفع- وقیل اذا کان فی صف لا یجافی کیلا یوذی جارہ- اور کہا گیا کہ اگر صف کے اندر ہو تو ہاتھون کو جوف نہ دے تاکہ پڑوسی کو ایذا نہ دے- ف- اولی استدلال یہ ہی کہ براء رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تو سجدہ کرے تو دونون ہتھیلیان رکھ اور دونون کہنیان اونچی رکھ- رواہ مسلم والترمذی- عبد اللہ بن مالک یعنی ابن بحینہ نے کہا کہ جب نماز پڑھتے یعنی سجدہ کرتے تو دونون ہاتھون مین کشادگی دیتے حتی کہ دونون بغلون کی سپیدی ظاہر ہوتی- رواہ البخاری و مسلم- اور حدیث براء بن عازب ہی کہ اذا صلی جخ- اور معنی جخ کے یہ کہ پہلو سے دونون ہاتھ جدا کرکے مانند بازو کے کر دیتے تھے- رواہ ابو داؤد و النسائی- اور ابو ہریرہ رض کی حدیث ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم مین جب کوئی سجدہ کرے تو کتے کی طرح اپنی بانہین نہ بچھا دے- رواہ الترمذی- اور ہاتھون کو بغل سے کشادہ کرنا حدیث ابو حمید ساعدی مین بروایت ترمذی و نسائی مذکور ہی- اور وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرنے تو ہاتھون سے پہلے گھٹنے رکھتے اور جب اٹھتے تو گھٹنون سے پہلے ہاتھ اٹھاتے- کما فی السنن الاربعہ- اور ابو داؤد کی ایک روایت مین ہی کہ جب اٹھتے تو گھٹنون کے بل اٹھتے اور ہاتھون کو رانون پر ٹیک دیتے- اور ابو داؤد کی روایت ابن عمر رض مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ اٹھنے مین آدمی ہاتھون کو زمین پر ٹیکے- بخاری مین ایک صحابی کا حال مروی ہی کہ بوجہ مرض کے سجدہ مین گھٹنون کے نیچے گدی رکھ لیتے تھے- اور ابو داؤد و نسائی مین ابن عمر رض سے مرفوع روایت ہی کہ چہرہ کی طرح دونون ہاتھ بھی سجدہ کرتے ہین جب چہرہ رکھے تو انکو رکھے اور جب اٹھاوے تو انکو اٹھاوے- مترجم کہتا ہی کہ اس قدر اس باب مین کافی ہی- واضح ہو کہ ثبوت اوضاع متعدد طور پر ہی اور ائمہ مجتہدین کے نزدیک بھی ثبوت ہی لیکن اجتہادی علوم سے ہر ایک نے بعض وضع کو اولی قرار دیکر اختیار کیا ہی مثلاً اول گھٹنے رکھنا پھر ہاتھ رکھنا سجدہ کرنے مین اولی ہی بدلیل روایت ابن عمر رض کے اونٹ کی طرح پہلے ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا- لیکن ظاہر ہوا کہ یہ ممانعت قوی آدمی کو تنزیہی طور پر ہی کیونکہ صحیح مسلم مین خود آپ کا پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا اسوقت مین کہ سن شریف زیادہ ہو گیا تھا ثبوت ہی لہذا مختار یہ کہ قوی آدمی اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھے اور ضعیف آدمی کے حق مین دونون برابر ہین بلکہ حالت ضعف مین فعل حضرت سرور عالم اولی ہی جب یہ معلوم ہوا تو واضح ہو کہ پچھلے علمار نے بغیر اپنے معلومات کے سوائے مختار امام کے دوسرے اوضاع کو مکروہ و متروک و ناجائز کر دیا اور صرف ایک ہی وضع مین منحصر کر لیا اور یہ غلطی ہی- م- و یوجہ اصابع رجلیہ نحو القبلۃ- اور اپنے پانون کی انگلیون کو جانب قبلہ متوجہ رکھے- ف- جیسا کہ بخاری وغیرہ کی روایات ابو حمید ساعدی و ابن عمر وغیرہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ فعل ثابت ہی اور مصنف نے قول ذکر کیا- لقولہ علیہ السلام اذا سجد المومن سجد کل عضو منہ فلیوجہ من اعضائہ ما استطاع نحو القبلۃ- بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب مومن سجدہ کرتا ہی تو اسکا ہر عضو سجدہ کرتا ہی تو جہانتک قدرت ہو اپنے اعضا مین سے جانب قبلہ متوجہ کرے- ف- یہ روایت غریب ہی- واللہ تعالی اعلم- مع- ویقول فی سجودہ سبحان ربی الاعلی ثلثا

۔ ذلک اونا ہ۔ اور سجود کی حالت مین تین مرتبہ سبحان ربی الاعلی کہے اور یہ کمتر ہے۔ ف۔ علماء رح نے کہا کہ اسکا ترک کرنا یا کمی کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ لقولہ علیہ السلام واذا سجد احدکم فلیقل فی سجودہ سبحان ربی الاعلی وذلک ادناہ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اور جب تم مین کوئی سجدہ کرے تو اپنے سجدہ مین کہے سبحان ربی الاعلی اور یہ اسکا کمتر ہے۔ ای ادنی کمال الجمع۔ اسکے معنی یہ کہ کمال جمع کا کمتر ہے۔ ف۔ ولیکن اعتراض ہوا کہ جمع وکمال جمع کسی کا حدیث مین نشان نہین ہے پھر یہ تفسیر کیونکر ہوگی اور جواب مع تحقیق کے اوپر گذرا رکوع مین اور یہ حدیث ایک ٹکڑا ہے۔ واضح ہو کہ ذلک ادناہ کی ضمیر ادنی السجود کی طرف ظاہر ہے ولیکن اسواسطے نہین پھری کہ تسبیحات بالاتفاق سنت ہین وفیہ ما فیہ۔ م۔ ویستحب ان یزید علی الثلث فی الرکوع والسجود بعد ان یختم بالوتر۔ اور مستحب ہے کہ رکوع وسجود مین تین تین تسبیحات پر بڑھا دے مگر طاق پر ختم کرے۔ ف۔ یعنی یہ ختم بھی مستحب ہے اور زیادتی کے جواز مین سب متفق ہین۔ حتی کہ عمر بن عبد العزیز کی نماز زیادہ مشابہ بنماز حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیان ہوئی جنکی تسبیحات کا اندازہ دس تک ہے۔ رہا یہ کہ طاق پر ختم کرے۔ لانہ علیہ السلام کان یختم بالوتر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم طاق پر ختم کرتے تھے۔ ف۔ لیکن اس حدیث کا پتہ نہین ملا۔ فع۔ اور طاق سے استحباب مین وہ عام حدیث کافی ہے کہ اللہ تعالی طاق کو پسند کرتا ہے مع لحاظ اس امر کے کہ تین تسبیح خود طاق ہین تو جب اصل مین طاق ہے تو عام حدیث کے تحت مین داخل ہے برخلاف ایسی چیز کے جو اصل مین طاق کے تحت مین نہین جیسے نماز دو رکعت وچار رکعت فافہم۔ اور دس تک کا اندازہ دیری کا ہے نہ آنکہ عمر بن عبد العزیز دس کہتے تھے بلکہ ممکن ہے کہ دے پانچ ہی ایسی آہستگی وخشوع کے ساتھ کہتے ہون۔ م۔ وان کان اماما لا یزید علی وجہ یمل القوم۔ اور اگر خود امام ہو تو ایسے طور پر نہ بڑھا دے کہ مقتدیون کو ملال وناگواری ہو جاوے۔ حتی لا یودی الی التنفیر۔ تاکہ یہ فعل نفرت دلانے اور اٹھانے کی حد تک نہ پہونچا دے۔ ف۔ کیونکہ مقتدی کا اٹھنا اللہ تعالی کی تسبیح وتعظیم سے حرام ہے اور امام جسکی ذات سے یہ پیدا ہوا اسنے برا کیا کہ ایک مستحب کے پیچھے یہ حرام نتیجہ کر دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ وائے برحال اس زمانہ کے باہم لوگ تقلید وعدم تقلید سے مستحبات نکالکر باہمی نفرت حرام ونفاق حرام واگلے صالحین کی غیبت وباہمی غیبت حرام اور علاوہ اسکے متعدد مفاسد پیدا کرتے ہین اور اگر انکے ارشاد وہدایت کرنے کو کسی نے مانا تو اسنے مستحب کا ثواب پایا اور انکے ساتھ غیبت وباہمی عداوت وتفریق جماعت مین شریک ہوکر متعدد محرمات کا عذاب بھی اٹھایا اور یہ علم وفقاہت نہین بلکہ جہل وغباوت ہے۔ م۔ ثم تسبیحات الرکوع والسجود سنۃ پھر رکوع وسجود کی تسبیحات کہنا سنت ہین۔ ف۔ اکثر علماء کے نزدیک۔ ع۔ لان النص تناولہما دون تسبیحاتہما۔ کیونکہ نص تو رکوع وسجود کو شامل ہے نہ دونون کی تسبیحات کو۔ ف۔ تو دونون کی تسبیحات فرض نہوئین پس امام رح کے شاگرد ابو مطیع بلخی کا قول ضعیف ہو گیا کہ تین تسبیحات فرض ہین کیونکہ نص مین تو خالی رکوع وسجود ہے اور اسپر تسبیحات زائد ہین فلا یزاد علی النص۔ تو نص پر زیادتی نہ کیجائیگی۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اچھا فرض ثابت نہوئین تو اس سے یہ کیونکر نکلا کہ وہ سنت ہین کیونکہ جائز ہے کہ یہ تسبیحات واجب ہون دو دلیل سے اول یہ کہ تسبیحات پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت ثابت ہے جو دلیل وجوب ہے۔ دوم حکم دیا کہ اجعلوہا یعنی سبحان ربی العظیم کو حکم دیا کہ اسکو رکوع مین کرو۔ اور سبحان ربی الاعلی کو حکم دیا کہ اسکو سجود مین رکھو تو یہ صیغہ امر موجب وجوب ہے مگر جبکہ اس وجوب سے پھیرنے والی کوئی دلیل ہو۔ کہا گیا کہ پھیرنے والی دلیل یہ ہے کہ اعرابی کو تعلیم دینے مین اسکو نہین بیان کیا تو معلوم ہوا کہ حکم مذکور بطور استحباب ہے اور علماء نے کہا کہ اسکو چھوڑنا وکم کرنا مکروہ ہے اور چونکہ یہ تصریح کی کہ امر استحباب ہے تو ظاہر ہوا کہ کراہت سے مراد تنزیہی کراہت ہے۔ الفتح۔ اور تحقیق یہ ہے کہ قولہ ذلک ادناہ۔ یہ کمتر سجود ہے یعنی تین تسبیحات یہ کمتر سجود ہے پھر اسمین احتمال ہے کہ شمار تسبیحات ہین یا قدر تسبیحات پس جنے حدیث اعرابی کو دیکھا کہ اسمین صرف یہی مقصود ہے کہ اعتدال کرے تو معلوم ہوا کہ تین تسبیحات

بمقدار اعتدال واجب ہو پس تسبیحات خود سنت ہین اور حدیث السعدی مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکوع وسجود مین
تین مرتبہ سبحان اللہ وبحمدہ کہنے کے قدر ٹھہرتے تھے۔ کما رواہ ابوداؤد۔ والمرأۃ تخفض فی سجودہا وتلزق بطنہا بفخذیہا
اور عورت اپنے سجدہ کرنے مین پست ہو جاوے اور اپنے پیٹ کو اپنے رانون سے ملادے۔ لان ذلک استر لہا۔ کیونکہ
ایسا کرنا اُسکے حق مین زیادہ پردہ ہی۔ ف یعنی عورت کے لیے یہ وضع مقرر ہونے مین یہ حکمت ہی۔ یہانتک ایک سجدہ
ہوا۔ ثم یرفع راسہ ویکبر۔ پھر سجدہ سے اپنا سر اُٹھاوے وتکبیر کہے۔ ف یعنی اُٹھاتے ہوے۔ لما روینا۔ بدلیل
اِس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف یعنی حدیث تکبیر عند کل خفض ورفع۔ فاذا اطمأن جالسا کبر وسجد۔ پھر
جب اطمینان سے بیٹھ جاوے تو تکبیر کہے وسجدہ کرے۔ ف جھکتے ہوے تکبیر کہتا جاوے۔ لقولہ علیہ السلام
فی حدیث الاعرابی ثم ارفع راسک حتی تستوی جالسا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حدیث اعرابی مین
ثم ارفع راسک الخ یعنی اعرابی کو تعلیم کیا کہ پھر سجدہ سے اپنا سر اُٹھا یہانتک کہ تو بیٹھک مین مستوی ہو جاوے۔ ف
اور معلوم ہو چکا کہ یہ قومہ کہلاتا ہی اور صحیح یہ کہ واجب ہی ولیکن مشائخ نے اِس کو بقول ابو حنیفہ رح واجب نہین جانا وعلی ہذا
امام مصنف رح نے کہا۔ ولو لم یستو جالسا وکبر وسجد اخری اجزاہ عند ابی حنیفۃ ومحمد وقد ذکرناہ۔ اور اگر مصلے
ٹھیک بیٹھ نہ گیا اور تکبیر کہکر دوسرا سجدہ کیا تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک اسکو کافی ہو گیا اور ہم اسکو ذکر کر چکے ہین
ف بلکہ اگر تکبیر بھی نہ کہی تو بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ اِس بنا پر کہ قومہ سنت ہی۔ وتکلموا فی مقدار الرفع۔ اور مشائخ
نے اِسمین کلام کیا کہ کس قدر سر اُٹھاوے۔ ف یعنی پورا ٹھیک تو نہین بیٹھا مگر اول سجدہ سے امتیاز کے لیے کس قدر
سر اُٹھا کر دوسرا سجدہ کیا ہی تو اِسمین اختلاف مشائخ ہی۔ والاصح انہ اذا کان الی السجود اقرب لا یجوز لانہ یعد
ساجدا وان کان الی الجلوس اقرب جاز لانہ یعد جالسا فتتحقق الثانیۃ۔ اور اصح قول یہ ہی کہ اگر اتنا اُٹھا کر
سجود سے بہ نسبت بیٹھک کے زیادہ قریب ہی تو دوسرا سجدہ جائز نہوا کیونکہ وہ ہنوز سجدہ ہی مین شمار ہوگا اور اگر
وہ اِسقدر اُٹھا کہ بیٹھک سے زیادہ قریب ہی تو دوسرا سجدہ جائز ہی کیونکہ وہ اس صورت مین بیٹھا شمار ہوگا تو دوسرا
سجدہ متحقق ہو جائیگا۔ ف شرح الطحاوی مین کہا کہ امام ابو حنیفہ سے روایت بھی ہی ع۔ یہی اصح ہی۔ المحیط۔ ابن الہمام
نے کہا کہ میرا اعتقاد یہ کہ اگر قومہ یا جلسہ مین اسنے پیٹھ سیدھی نہ کی تو وہ گنہگار ہی جیسا کہ سابق مین مدلل گذرا۔ ف
اور حدیث انس رضی اللہ عنہ مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعتدال کرو سجود مین اور تم مین کوئی اپنے
ہاتھ نہین کتے کی طرح نہ بچھاوے۔ رواہ الخمسہ۔ اور حدیث براء رضی اللہ عنہ مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رکوع
کرنا و سجدہ کرنا اور دونون سجدون کا درمیان اور جب رکوع سے سر اُٹھاتے یہ سب قریب برابر کے ہوا کرتے تھے
سوائے قیام وقعدہ کے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ پس واجب یہی ہی کہ اعتدال کے ساتھ ٹھیک بیٹھکر دوسرا سجدہ کرے۔
فاذا اطمأن ساجدا کبر۔ پھر جب سجدہ کی حالت مین اطمینان کر لے تو تکبیر کہے۔ ف پھر کیونکر معلوم ہو کہ اطمینان
ہو گیا تو وہ تین تسبیح کی مقدار ہی کیونکہ یہی کمتر ہی۔ پھر جب کہ سجود اور جلسہ قریب برابر کے تھے تو بہتر یہ کہ جلسہ مین بھی
دو تسبیح تک توقف کرے اور ایک تسبیح بقول ابو یوسف ضروری ہی یہان تک ایک رکعت پوری ہوئی جسکا خلاصہ یہ کہ
نماز کے لیے تکبیر تحریمہ پھر ثنا پھر تعوذ۔ بعد اسکے رکعت کے لیے تسمیہ وقرأت پھر تکبیر کے ساتھ رکوع پھر تسبیحات رکوع
پھر تسمیع کے ساتھ سر اُٹھا کر قومہ وحمد پھر تکبیر کہتے ہوے سجدہ پھر تسبیحات پھر اُٹھکر جلسہ پھر دوسرا سجدہ پھر تکبیر کہتا ہوا
سر اُٹھاوے سا بدا یا بیٹھکر تب دوسری رکعت کو اُٹھے یا تکبیر کہتا ہوا سیدھا کھڑا ہو جاوے اور ہاتھ زمین پر ٹیک کر
اُٹھے یا نہین پس نہ ٹیکے ان دونون باتون مین ہمارے نزدیک تکبیر کہتے ہوے اُٹھے۔ واستوی قائما علی صدور قدمیہ

اور سیدھا کھڑا ہو جاوے اپنے پنجون کے بل۔ ف۔ اصلح کہ سر اٹھا کر ہاتھ گھٹنون پر رکھے اور پنجون کے بل سیدھا
ہو جاوے۔ اور یہ اچھا ادب ہے جسمین قوت ہو۔ پس بیٹھے نہین جیسے شافعیہ کے نزدیک جلسہ استراحت ہے۔ ولا یعتمد
بیدیہ علی الارض۔ اور ٹیک نہ لگاوے اپنے ہاتھون کے ساتھ زمین پر۔ ف۔ یہ مستحب ہے جبکہ عذر نہو۔ البحر۔ بلکہ ران
پر ٹیک کے لیے ہاتھ رکھ لے۔ المحیط۔ وقال الشافعی یجلس جلسۃ خفیفۃ ثم ینھض معتمدا علی الارض لان النبی
صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک۔ اور شافعی رح نے کہا کہ خفیف بیٹھک بیٹھ لے پھر زمین پر ٹیک دیے ہوے کھڑا
ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے۔ ف۔ جسکو مالک بن الحویرث رض نے روایت کیا۔ کما فی صحیح البخاری
والاربعۃ۔ اور نووی رح نے کہا کہ اکثر علماء کے نزدیک یہ مستحب نہین ہے ع۔ مین کہتا ہون کہ جواز مین کوئی اختلاف نہین اور
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا بھی کیا ہے بلکہ کلام اسمین ہے کہ دونون صورتون مین کون مختار ہے اور تحقیق یہ ہے کہ
جو شخص قوی و جوان ہے وہ سجدۂ ثانیہ کے بعد طاق رکعت مین ران پر ہاتھون کو ٹیک دیکر کھڑا ہو یہی اولی ہے نہ زمین پر
چنانچہ ابن عمر رض سے روایت ہے کہ۔ نہی ان یعتمد الرجل علی یدیہ اذا نھض فی الصلوٰۃ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
منع کیا کہ مرد ٹیک دے دونون ہاتھون پر جب نماز مین اٹھے۔ رواہ ابو داؤد۔ ولنا حدیث ابی ہریرۃ ان النبی
صلی اللہ علیہ وسلم کان ینھض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیہ۔ اور ہماری دلیل حدیث ابو ہریرہ رض ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نماز مین پنجون کے بل پر اٹھا کرتے تھے۔ ف۔ رواہ ابو داؤد اور ابن الہمام رح نے لکھا کہ ترمذی نے
اسکو خالد بن ایاس عن صالح مولی التوامۃ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کیا ہے اور خالد بن ایاس مین یہ کلام ہے کہ آخر
مین انکے حفظ مین اختلاط ہو گیا تھا۔ ترمذی نے بعد روایت کے کہا کہ اہل علم کا اسی پر عمل ہے یعنی جلسہ خفیفہ نہ کرے
یہ قول مؤید ہے کہ اصل مین یہ حدیث قوی ہے ایک تو اہل العلم کا اسی پر عمل اور دوم ابن ابی شیبہ رح نے ابن مسعود رض سے
روایت کی ابن مسعود اپنے پنجون کے بل اٹھتے اور کچھ نہین بیٹھتے۔ اسی کے مانند حضرت علی و عمر و ابن عمر و ابن الزبیر
سے روایت کی اور شعبی سے روایت کی کہ حضرت عمر و علی و اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پنجون کے بل
نماز مین اٹھا کرتے تھے اور ابو عیاش سے روایت کی کہ مین نے بہتیرے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پایا کہ
جب اول رکعت کے یا تیسری رکعت کے دوسرے سجدے سے انمین کوئی سر اٹھاتا تو کچھ نہین بیٹھتا اور ویسے ہی کھڑا
ہو جاتا۔ عبد الرزاق نے اسکو ابن مسعود و ابن عباس و ابن عمر رض سے روایت کیا اور بیہقی نے ابن مسعود رض سے روایت
کیا پس معلوم ہو گیا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب اسی پر متفق ہین اور مالک بن الحویرث کے بہ نسبت یہ لوگ زیادہ
مصاحب و ملازم رہتے تھے پس اسی کو تقدیم ہوگی اور اسی وجہ سے اہل العلم کا اسی پر عمل رہا ہے اور تو نے حدیث ابن عمر
سن لی کہ ہاتھون کو زمین پر ٹیک کر اٹھنے سے ممانعت کی گئی ہے۔ کما رواہ ابو داؤد۔ اور حدیث وائل مین حجر مین ثابت
ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھتے تو رانون پر ہاتھ ٹیکتے تھے۔ پس ان روایات کو توفیق دینا لازم ہے۔ ف۔ ومارواہ
محمول علی حالۃ الکبر۔ اور جو شافعی رح نے حدیث مالک بن الحویرث سے روایت کیا یعنی جلسہ خفیفہ وہ حضرت صلعم
کی حالت بڑھاپے پر محمول ہے۔ ف۔ اور مؤید اسکے سجدہ مین جانے کی حالت مین اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھنے کے بجاے
پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا حالت آخر مین بوجہ بیدن کے ثابت ہے م۔ اور یون ہی مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ مبادرت مت کیا کرو مجھپر رکوع مین اور نہ سجود مین کہ مین تم پر کہان سبقت کرونگا رکوع مین اور سجود مین تم پا جاوگے
کیونکہ میرا بدن ڈھیلا پڑ گیا ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ ف۔ علاوہ اصحاب و تابعین کے ابن المنذر نے فقہا مین سے ابو الزناد
و ثوری و مالک و احمد و اسحق کا یہی قول بیان کیا اور ابو اسحق مروزی و شافعی رح نے کہا کہ اگر ضعیف ہو تو استراحت کا

جلسہ کرلے اور اگر قوی ہو تو نہ بیٹھے۔ مین کہتا ہون کہ پھر کچھ خلاف نہ رہا۔ حمید الدین رح نے شمس الائمہ سرخسی رح سے نقل کیا کہ اختلاف افضلیت مین ہی نہ جواز مین حتی کہ اگر جلسہ استراحت کرلیا تو ہمارے نزدیک جائز ہی اور جو نہ کیا تو شافعی کے نزدیک جائز ہی ع۔ مین کہتا ہون کہ یہ ظہیریہ مین منصوص ہی ت۔ یہان سے معلوم ہوا کہ اس جلسہ کی وجہ سے جس نے سجدہ سہو لازم کیا بالکل ضعیف قول ہی اور کیونکر لازم آویگا حالانکہ بالاجماع حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ جلسہ ثبوت ہی اگرچہ تاویل اسکی یہ کہ بحالت ضعیفی تھا پس لازم آیا کہ ضعیف آدمی کو وہ بطور سنت روا ہی اور قوی آدمی کیواسطے عدم استراحت اولی ہی م۔ ولان ہذہ قعدۃ استراحۃ والصلوٰۃ ما وضعت لہا۔ اور اسی وجہ سے عدم جلسہ مختار ہی کہ یہ قعدہ استراحت کا ہی اور نماز واسطے استراحت کرنے کے موضوع نہین ہی۔ ف۔ ولیکن تھک جانا بے اختیاری چیز ہی تو شرع نے عام رعایت سے دو رکعت پر قعدہ استراحت دیدیا ہی۔ ہان جبکہ ضعف وغیرہ ہو تو دوسری رکعت ادا کرنے کو خفیف بیٹھ جاوے تو روا ہی تاکہ یکایک اٹھنے کی مشقت طاری نہو فلیفہم۔ اور ام قیس بنت محصن سے روایت ہی کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سن شریف زیادہ ہوگیا اور گوشت کے حامل ہوے تو اپنی جا ے نماز پر ایک عمود بنا لیا کہ اسپر ٹیک کرلیتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور یہ نوافل مین محمول مگر اس سے ضعف جسمی ظاہر ہی۔ وکذا فی حدیث السنۃ وام سلمہ وغیرہما۔ پس اعتبار نہین جس نے کہا کہ آپ کا سن شریف ایسا نہ تھا۔ فافہم م۔ پھر یہانتک ایک رکعت پوری ہوگئی اور دوسری رکعت کو کھڑا ہوگیا۔ ویفعل فی الرکعۃ الثانیۃ مثل ما فعل فی الرکعۃ الاولی۔ اور دوسری رکعت مین اسی کے مثل کرے جو پہلی رکعت مین کیا۔ لانہ تکرار الارکان۔ کیونکہ وہ تو ارکان کو دوبارہ کرنا ہوتا ہی۔ الا انہ لا یستفتح۔ لیکن اتنا فرق ہی کہ دوسری رکعت مین استفتاح نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی سبحانک اللہم آہ۔ ولا یتعوذ۔ اور تعوذ یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم نہ پڑھے۔ لانہما لم یشرعا الا مرۃ واحدۃ۔ کیونکہ یہ دونون مشروع نہین ہوے مگر ایک بار۔ ف۔ یعنی انہین تکرار مستحب نہین ہی۔ حضرت ابو ہریرہ رض سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری رکعت مین اٹھتے تو الحمد للہ رب العالمین سے قرأت شروع کردیتے اور سکوت نہ کرتے۔ رواہ مسلم۔ ظاہر اس حدیث کا یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم بھی نہین پڑھتے تھے اور ظاہر مذہب بھی یہی ہی مگر ترجیح دی گئی کہ بسملہ پڑھنا چاہیے م۔ باقی رہا یہان ایک مسئلہ جو اول ہی رکعت سے متعلق ہی چنانچہ فرمایا۔ ولا یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی۔ اور کسی تکبیر مین ہاتھ نہ اٹھاوے سواے پہلی تکبیر تحریمہ مین۔ خلافا للشافعی رح فی الرکوع وفی الرفع منہ۔ اسمین شافعی رح کا خلاف دو تکبیرون مین ایک رکوع مین جانے مین اور دوسرے اس سے سر اٹھانے مین۔ ف۔ شافعی رح کے نزدیک ان دونون تکبیرون مین بھی ہاتھ اٹھاوے۔ بدلیل احادیث جنکا ذکر آویگا اور مذہب کی دلیل مصنف رح نے ذکر فرمائی یعنی۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن تکبیرۃ الافتتاح وتکبیرۃ القنوت وتکبیرات العیدین وذکر الاربع فی الحج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہین اٹھائے جاوین ہاتھ مگر سات جگہون مین تکبیرۃ الافتتاح مین اور تکبیرۃ القنوت مین اور تکبیرات عیدین مین اور چار باقی کو حج مین ذکر کیا۔ ف۔ یعنی تکبیرۃ العرفات وتکبیر الجمرتین وتکبیر الصفا والمروۃ وتکبیرۃ الاستلام۔ والذی یروی من الرفع محمول علی الابتداء کذا نقل عن ابن الزبیر۔ اور جو حدیث کہ رفع الیدین مین روایت کیجاتی ہی وہ ابتداء مین ہونے پر محمول ہی یون ہی ابن الزبیر رح سے منقول ہی۔ ف۔ مترجم کہتا ہی کہ اس زمانہ مین اس مسئلہ پر بھی عوام مین بہت شورش وفساد ہی اور اقامت السنۃ کے بہانے سے ہدم اسلام کی بنیاد پڑتی ہی اور مضائقہ نہین کہ اس مسئلہ کو بتوفیق اللہ تعالی وضاحت سے لکھدیا جاوے جہانتک حق ظاہر ہو۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ اول محل خلاف متعین کرکے کلام کرنا چاہیے۔ واضح ہو کہ سنت کا اطلاق اس

فعل پر ہی جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا مگر کبھی ترک کیا ہو اور کبھی اُسکو بھی سنت بول دیتے ہین جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا حالانکہ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ہمیشہ کیا ہو اور یہان کلام اول مین ہو کہ آیا مسنون طریقہ یہ ہو کہ سوائے تکبیر تحریمہ کے باقی مین بغیر ہاتھ اُٹھائے دائمی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہو یا رکوع وا س سے سر اُٹھانے مین رفع الیدین کرنا دائمی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو اور ائمہ حنفیہ کو اسمین کلام نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین کرنا ثبوت ہو مگر یہ نہین تحقیق ہوتا کہ وہ ابتدا مین تھا یا آخر تک بھی رہا ہو۔ اور اسمین کسی کو خلاف نہین کہ رفع الیدین مسنون ہو واجب نہین ہو۔ اور یہ بات بھی فقہار کے درمیان مسلم ہو کہ نماز محتاط چیز ہو پس اگر کوئی چیز جو نماز مین سے نہو نماز مین داخل کرنا نقص ہو۔ اگرچہ رفع الیدین کرنے سے امام اعظم رح و صاحبین و مشائخ فقہار کسی کے نزدیک نماز فاسد نہین ہوتی اور یہی صحیح ہو پھر میرا کلام یہان مجمل دو امور مین نظر کرنے پر ہو۔ اول ثبوت رفع یدین۔ مع مقامات رفع و کیفیت رفع اور کلام اسانید و مخالفات۔ دوم عدم الرفع و کلام اسانید و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم۔ بیان اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز فریضہ کو کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے اور دونون ہاتھ مقابل کندھون تک اُٹھاتے اور جب قرأت سے فارغ ہو کر رکوع کرنا چاہتے تو ایسے ہی کرتے اور جب رکوع سے سر اُٹھاتے تو ایسے ہی کرتے اور کسی نماز کو جب بیٹھے پڑھتے تو اُسمین ہاتھ نہین اُٹھاتے تھے اور جب دونون سجدون سے سر اُٹھاتے تو یون ہی ہاتھ اُٹھاتے اور تکبیر کہتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی و صححہ۔ یون ہی ہر دو سجدہ کے درمیان رفع الیدین کی روایت بھی وارد ہو اور وہ حدیث مالک بن الحویرث ہو کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ ہاتھ اُٹھاتے جب تکبیر کہتے اور جب رکوع سے سر اُٹھاتے حتی کہ کان کی لو تک پہونچاتے۔ رواہ الخمسہ الا الترمذی اور نسائی کی روایت مین ہو ہاتھ اُٹھاتے جب سجدہ کرتے اور جب سجدہ سے سر اُٹھاتے۔ مترجم کہتا ہو کہ یون ہی عبد اللہ بن طاؤس کا فعل مع روایت کے ابو داؤد و نسائی مین مذکور ہو۔ بلکہ سیوطی و ابن حجر وغیرہ نے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رفع الیدین کرنا ہر جھکاؤ اور اُٹھاؤ مین ایک جماعت صحابہ سے جنمین عبد اللہ بن عمر و ابو موسی و ابو سعید خدری و ابو الدرداء و انس و ابن عباس و جابر رضو ہین ذکر کیا۔ اور ابن طاؤس کے اثر سے معلوم ہوتا ہو کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی بعض منفرد لوگون کا اسپر بھی عمل رہا کیونکہ نضر بن کثیر نے کہا کہ مین نے ابن طاؤس کے اس فعل سے انکار کیا یعنی نہ جانا کہ یہ کہان سے نکالا ہو تو مین نے وہیب بن خالد سے بیان کیا یعنی ظاہر کیا کہ میرے پہلو مین ابن طاؤس نے رفع الیدین کی اصطلاح حرکت کی تو وہیب نے ابن طاؤس سے کہا کہ تو نے ایسی حرکت کی جو ہم نے کسی کو نہین کرتے دیکھی تو ابن طاؤس نے جواب دیا کہ مین نے اپنے باپ طاؤس کو یون ہی کرتے دیکھا اور میرے باپ نے ابن عباس کو یون ہی کرتے دیکھا اور مین تو یہی جانتا ہون کہ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یون ہی کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و النسائی اس سے معلوم ہوا کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی کوئی کوئی اسکو کرتا تھا۔ بلکہ دوسری روایت میمون المکی حرکی شاہد ہو کہ عبد اللہ بن الزبیر نے ہمکو نماز پڑھائی تو مین نے دیکھا کہ خفیف اشارہ کے طور پر رفع الیدین کرتا جب کھڑا ہوتا اور جب رکوع کرتا اور جب سجدہ کرتا اور جب قیام کو اُٹھتا تو کھڑا ہو کر اپنے دونون ہاتھون سے اشارہ کرتا میمون مکی نے کہا کہ پھر مین ابن عباس کی طرف آیا اور مین نے اُنسے یہ کیفیت بیان کی تو ابن عباس نے کہا کہ اگر تجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو دیکھے تو عبد اللہ بن الزبیر کے پیچھے اقتدا کر۔ رواہ ابو داؤد۔ اس سے ظاہر ہو کہ اسوقت مین بھی عبد اللہ بن الزبیر نے دونون سجدون کے بیچ مین بلکہ ہر جھکاؤ اُٹھاؤ مین رفع الیدین کیا چونکہ خالی ایک ابن الزبیر کرنے والے تھے اس جہت سے میمون مکی نے انکار کیا اور ابن عباس نے اسکو برقرار

فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکھا۔ لیکن واضح رہے کہ ہر جھکاؤ و اٹھاؤ کا رفع الیدین کم ہو کر تحریمہ و رکوع و قومہ و دونوں سجدوں کے درمیان چار جگہ رہا جیسا کہ حدیث علی رضہ ہے پھر شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں کہ دونوں سجدوں کے بیچ کا بھی منسوخ ہو گیا بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلعم جب نماز کو کھڑے ہوتے تو ہاتھ اٹھاتے مقابل کندھوں تک پھر تکبیر کہتے پھر جب رکوع کرنا چاہتے تو اسی کے مثل کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اسی کے مثل کرتے اور ایسا نہیں کرتے جب سجدہ سے سر اٹھاتے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایسا نہ کرتے جب سجدہ کو جاتے۔ رواہ البخاری ومسلم واللہ لہ۔ چونکہ حدیث علی رضہ بھی صحیح تھی اور یہ حدیث ابن عمر رضہ بھی صحیح ہے تو لامحالہ سجدہ میں جانے اور سجدہ سے سر اٹھانے دونوں اور دوسرے سجدے کے دونوں بھی منسوخ ہیں۔ حالانکہ اسپر بھی عمل ابن الزبیر و تقریر و فعل ابن عباس بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پایا گیا غالباً اُنکے نزدیک نسخ ثبوت نہ ہوا ہو۔ ترمذی نے کہا کہ اس باب میں مالک بن الحویرث سے بھی روایت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مالک بن الحویرث کی روایت صحیحین و ابوداؤد و ابن ماجہ و نسائی میں تو بہت اختصار کے ساتھ صرف تکبیر تحریمہ اور رکوع سے سر اٹھانے کی مذکور ہے اور ممکن ہے کہ تکبیر رکوع بجاوے اور نسائی کی دوسری روایت میں مالک بن الحویرث سے سجدہ میں جانے اور سجدہ سے سر اٹھانے کا رفع الیدین بھی مروی ہے وہ اس روایت ابن عمر رضہ کے موافق منسوخات میں ہے اور ترمذی رح نے ایک جماعت صحابہ دیگر کو شمار کیا جنسے اس باب میں روایت ہے انا نجملہ وائل بن حجر بروایت مسلم اور علی رضہ بروایت سنن اربعہ اور سہل بن سعد و ابن الزبیر و ابن عباس و محمد بن مسلمہ و ابی اسید و ابو قتادہ و ابو حمید بروایت ابوداؤد۔ و انس رضہ و جابر و عمیر لیثی بروایت ابن ماجہ اور حکم بن عمیر بروایت احمد اور ابوبکر رضہ و براء بروایت بیہقی اور عمر و ابوموسیٰ بروایت دارقطنی اور عقبہ بن عامر و معاذ بن جبل بروایت طبرانی ہیں۔ اور مراد یہ ہے کہ ان صحابہ رضہ سے رفع الیدین کے بارہ میں روایت ہے عام اس سے کہ اس طور پر ہو جو منسوخ ہے یا جسکو ناسخ قرار دیا گیا ہے اور مجھے معلوم ہوا کہ ابن عمر اور ابن عباس سے سر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں بھی روایت آئی ہے جو منسوخ ہے تو جنسے ایسی روایت ہے سب منسوخ ہیں اور وہ ابوموسیٰ و خدری و ابوالدرداء و انس و جابر رضی اللہ عنہم ہیں اور حدیث علی رضی اللہ عنہ میں السجدتین کی منسوخ ہے اور باقی کی احادیث تتبع سے لانا بہت طوالت چاہتا ہے۔ پھر کیفیت رفع میں اختلاف ہیں چنانچہ مالک و ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ ابن عمر رضہ جب نماز شروع کرتے تو کندھوں تک ہاتھ اٹھاتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اس سے کمتر ہاتھ اٹھاتے۔ اقول تو وہ شاید سینہ تک ہونگے یا بطور اشارہ کے ہونگے۔ جیسا کہ میمون مکی کے اثر میں ابن الزبیر رح سے اشارہ کا لفظ آیا ہے۔ اور مالک کی ایک روایت میں ہے کہ ابن عمر ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں رفع الیدین کرتے تھے۔ یہ اول تو مخالف روایت اول ہے دوم یہ کہ ابن جریج نے نافع سے پوچھا کہ کیا پہلی دفعہ کے ہاتھ اٹھانے کو زیادہ اونچا کرتے تھے نافع نے کہا کہ نہیں بلکہ برابر۔ تو ابن جریج نے کہا کہ مجھے کرکے دکھلا دیجیے تو نافع نے دونوں پستان تک یا اس سے بھی نیچے تک دکھلائے۔ یہ روایت تو باسناد مالک رح صحیح ہے ولیکن کیفیت میں اضطراب شدید ہے اور ابوہریرہ وغیرہ کی روایات میں کانوں کی لو تک ہے۔ پھر واضح ہو کہ ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین منسوخ ہونا مشکل ہے کیونکہ صحیحین و باقی چاروں سنن میں ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ ابوہریرہ نے لوگوں کو نماز پڑھائی تو ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں تکبیر کہتے تو کہا گیا کہ اے ابوہریرہ یہ تکبیر کیا ہے تو کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے۔ اقول یہ تکبیر وہی رفع الیدین ہے ورنہ خالی تکبیر کا انکار نہیں ہوا اور مؤید اسکی روایت نسائی ہے کہ ابوہریرہ مسجد بنو زریق میں آئے اور کہا کہ تین چیزیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو کرتے اور لوگوں نے انکو چھوڑ دیا ہے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رفع الیدین کرتے نماز میں اور خفیف سکوت کرتے اور جب سجدہ کرتے تو تکبیر کہتے تھے۔ اقول سجدہ کی تکبیر معروف شئی نہ تھی کہ اسکا انکار ہوا علاوہ اسکے خود ابن عمر رضہ سے سر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین کرنا روایت مالک رح میں

گذرا۔ ابن الجوزی رح نے تحقیق مین طعن کیا کہ حنفیہ ابن الزبیر اور ابن عباس سے رفع الیدین کا نسخ روایت کرتے ہین حالانکہ ان دونون سے محفوظ روایت اسکے خلاف ہو چنانچہ ابوداؤد نے میمون مکی سے روایت کی کہ میمون نے ابن الزبیر کو دیکھا اور حالیکہ ابن الزبیر لوگون کو نماز پڑھاتے تھے کہ ابن الزبیر اپنی دونون ہتیلیون سے اشارہ کرتے جب کھڑے ہوتے اور جب رکوع کرتے اور جب سجدہ کرتے۔ میمون نے کہا کہ مین نے جاکر ابن عباس کو اس حال کی خبر دی تو ابن عباس نے کہا کہ اگر تجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھے تو ابن الزبیر کی اقتدا کر۔ انتہی مترجما۔ لیکن پوشیدہ نہین کہ اسمین سجدہ کے وقت بھی رفع الیدین ہو اور رکوع سے قیام کے وقت مذکور نہین اور زیادہ اس سے بھی سکوت ہو مگر سجدہ کے وقت تو ترک پر اتفاق کیا گیا ہو اور حدیث ابن عمر رض مین تصریح ہو کہ اس حالت مین نہ کرتے تھے پس یا تو ابن عباس کا یہ اثر صحیح نہین یا منسوخ ہو کہ ابن عباس وابن الزبیر نے نہین جانا۔ مترجم کہتا ہو کہ ان سب سے بڑھکر اشکال یہ ہو کہ ان سب آثار مین یہ صریح ہو کہ عموماً اسوقت صحابہ کرام وتابعین خیار مین رفع الیدین متروک تھا۔ یہ نہین کہا جاوے کہ یہ آثار ہین اور ہم نے مرفوع احادیث سے اثبات کیا ہو کیونکہ کلام احادیث اثبات کے معنی مین نہین ہو بلکہ بیشک معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا لیکن کیا وہ آخر مین معمول رہا یا نہین تو اثر ابن طاؤس مین عام انکار کہ ہم نے کسی کو ایسا کرتے نہین دیکھا اور میمون مکی نے خود اس سے انکار کیا اور سب سے زیادہ صریح قول ابوہریرہ کہ لوگون نے رفع الیدین کو ترک کیا ہو۔ کما فی النسائی۔ تو ان آثار سے یہ صاف واضح ہو کہ عموماً کوئی رفع الیدین نہین کرتا تھا اور ائمہ صحابہ امامت مین اسکو نہین کرتے تھے۔ اب کلام اسمین کہ کیا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا گمان صحیح ہو کہ لوگون نے سستی مین ترک کر دیا ہو تو مین ہرگز نہین گمان کر سکتا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب لوگ رفع الیدین ایک سنت ترک کر دین بدون اسکے کہ اسکے ترک کی وجہ ہو۔ اور ابن عباس نے تو سجدہ کے وقت رفع الیدین کو بھی باقی رکھا حالانکہ وہ بالاتفاق ترک ہو پس ضرور صحابہ رضی اللہ عنہم پر یہی گمان ہو کہ انھون نے اسکو متروک پاکر ترک کیا ہو۔ اب مین رفع الیدین کی بعض احادیث مین کلام کرتا ہون اور جن صحابہ رض سے روایت رفع الیدین ہو انھین سے ترک کے آثار ذکر کرتا ہون۔ واضح ہو کہ حدیث ابوہریرہ رفع الیدین کی اسناد مین اسمعیل بن عیاش عن صالح بن کیسان ہو اور صالح بن کیسان امام عقبہ مدنی ہین اور اسمعیل بن عیاش کی روایت سوائے شامیون کے ضعیف لائق حجت نہین۔ کما قال النسائی وابن حبان وابن خزیمہ اور یہی ابن حجر نے تقریب مین برقرار رکھا ہو۔ پس حدیث ابوہریرہ لائق حجت نہین ہو حدیث ابوحمید الساعدی کئی وجوہ کثیرہ سے مروی ہو لیکن بعض مین پورا رفع کا بیان نہین اور محمد بن عمرو بن عطاء نے ابوحمید ساعدی اور ابوقتادہ سے نہین سنا کیونکہ ہیثم بن عدی نے کہا کہ ابوقتادہ تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ مین شہید ہوئے اور حضرت علی نے انپر نماز پڑھی۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہی صحیح ہو اور محمد بن عمرو بن عطاء کی وفات سنہ ۱۲۰ھ کے بعد ہو لہذا ابن حزم نے اسکو عبد الحمید کا وہم قرار دیا۔ لیکن بیہقی نے اسکو شاذ روایت قرار دیا اور اہل تاریخ کا اجماع نقل کیا کہ وہ سنہ ۵۴ تک رہے۔ اقول ابن حجر نے بھی اسی کو اصح کہا ہو ولیکن عینی رح نے اسکو تسلیم نہین کیا اور کہا کہ شعبی وہیثم کے قول پر کسی کے قول کو ترجیح نہوگی اگرچہ بخاری ہون اور ابن حبان وطحاوی کی روایات سے محمد بن عمرو اور ابوحمید رض کے درمیان واسطہ ایک مرد مجہول کو ثابت کیا اور یہی طریق ابوداؤد کا بیان کیا اور نتیجہ نکالا کہ یہ حدیث منقطع ومضطرب ہو مین کہتا ہون کہ اسمین طول دینا بیفائدہ ہو اور حق یہ ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین ہر جھکاو اور اٹھاو مین اور پھر صرف رکوع وسجدہ مین صحیح ثابت ہو ولیکن یہ تصریح نہین ثابت ہوتا کہ آخر تک یہ طریقہ رہا اور بیہقی کی روایت ابن عمر جسکے آخر مین ہو کہ یہی آپ کی نماز رہی یہانتک کہ اللہ تعالی سے ملاقی ہوئے۔ اگرچہ صحیح الاسناد ہو لیکن یہ تو نماز ہو اور

ہر جز واحد ہر ذکر کو محیط نہیں ہوسکتی ہے بھلا کیا ثنا و تعوذ وغیرہ دوامی واجب ہوگئے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے۔ ہان
جن صحابہ کرام سے رفع الیدین مروی ہے اُنسے ترک بھی مروی ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عاصم بن کلیب نے
بواسطہ اپنے باپ کے روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ تکبیرۃ الافتتاح مین ہاتھ اُٹھاتے پھر نہین اُٹھاتے تھے۔ روایۃ
ابوبکر بن ابی شیبہ والطحاوی۔ اور عاصم بن کلیب ثقہ ہے پس اسناد طحاوی صحیح علی شرط مسلم ہے اور یہ گمان نہین ہوسکتا
کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنت کو یونہی متروک کیا ہو۔ اور طحاوی نے ابن ابی داؤد کی حدیث سے روایت کی
کہ انبانا احمد بن عبد اللہ بن یونس حدثنا ابوبکر بن عیاش عن حصین عن مجاہد قال صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع
یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی۔ یعنی مجاہد رح نے کہا کہ مین نے عبد اللہ بن عمر کے پیچھے نماز پڑھی ہے سو ابن عمر تو نہین ہاتھ اُٹھاتے
مگر پہلی تکبیر تحریمہ مین۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسی کے مانند ابن ابی شیبہ نے مجاہد عن ابن عمر روایت کی۔ طحاوی رح نے کہا کہ
دیکھو ابن عمر رض نے حدیث روایت کی اور خود اسکو ترک کیا تو اسی وجہ سے کہ آنکے نزدیک نسخ ثابت ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے
کہ نسخ کے بغیر بھی توفیق ممکن ہے وہ اصطلاح کہ رفع الیدین سنت عزیمہ مین سے نہین تو کیا یا نہ کیا۔ اور اسی پر دلالت کرتی ہین
احادیث عدم الرفع۔ اور اسی پر دلالت کرتے ہین آثار میمون المکی و ابن طاؤس و قول ابوہریرہ کہ لوگون نے اسپر عمل
چھوڑ دیا ہے۔ ہان اتنی بات ہے کہ حدیث میمون مکی دلالت کرتی ہے کہ حالت سجدہ مین بھی رفع الیدین جائز ہے اور ابن عمر رض
کی حدیث سے نکلا کہ اس حالت مین نہین کرتے تھے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ عامہ روایات یہی ہین تو کیا مراد ہے اگر یہ کہ حالت
سجود کا رفع منسوخ ہے تو دلیل نسخ چاہیے اور کیون نہین کہتے کہ اسوقت نہین کیا۔ الحاصل رفع کا ثبوت ایک تو اصطلاح
کہ ہر جھکاو اور اُٹھاو مین تھا۔ اسکے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسپر بھی ابن الزبیر کا عمل و ابن عباس کی تصدیق
پائی گئی ولیکن اسپر عام انکار پایا گیا۔ دوم صرف رکوع و قومہ و بین السجدتین کا رفع الیدین ثابت ہوا اور اسپر بھی بعد آپکے
کچھ عمل پایا گیا چنانچہ ترمذی رح نے لکھا کہ یہی قول بعض اہل علم اصحاب و تابعین کا ہے۔ لیکن عموماً اسپر عمل نہ تھا اور وہیب
بن خالد اور میمون مکی وغیرہ کے آثار۔ اور قول ابوہریرہ رض سے عام انکار ظاہر ہے اور خود رفع الیدین کی روایت کرنیوالے
صحابہ رض سے اُسکے خلاف عمل صحیح اسانید سے ثابت ہے۔ اور ترمذی رح نے کہا ہے کہ بہتیرے اہل علم اصحاب و تابعین کا عمل
اسپر کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اُٹھاوے پھر نہین۔ ابوداؤد و ترمذی نے بروایت وکیع عن سفیان الثوری عن عاصم
بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمہ روایت کی کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ کیا مین تمہین لیکر نہ پڑھون
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پھر پڑھی اور ہاتھ نہین اُٹھائے مگر اول ہی بار۔ اور ابوداؤد کی روایت ابن مسعود رض
سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو ہاتھ اُٹھایا کرتے اول تکبیر مین پھر ہاتھ نہین اُٹھاتے تھے۔ اس حدیث کو طحاوی و ابن ابی شیبہ
نے بھی روایت کیا ہے۔ ترمذی رح نے حدیث ابن مسعود رض کو حدیث حسن کہا اور نسائی نے مانند روایت وکیع کے ابن المبارک
عن سفیان روایت کی۔ اور یہ حدیث دلیل ہے کہ بغیر رفع الیدین کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے۔ ہان اس حدیث
کے ثبوت مین کلام کیا گیا۔ اول یہ کہ عاصم بن کلیب ضعیف ہے یہ اعتراض واہی ہے کیونکہ ابن معین نے توثیق کی اور مسلم نے
صحیح مین اس سے اخراج کیا پھر بعد اسکے وہان درازی محل خوف ہے۔ دوم یہ کہ عبد الرحمن نے علقمہ سے نہین سنا۔ یہ بھی
واہی اعتراض ہے اور خطیب نے سماع کی تصریح کی اور ابراہیم نخعی اور عبد الرحمن کا سن برابر اور بالاتفاق ابراہیم نے سنا
تو عبد الرحمن کے نہ سننے کی وجہ کیا ہے۔ سوم یہ کہ اسناد تو ٹھیک ہے مگر وکیع یا ثوری نے اس حدیث مین یہ جملہ کہ پھر ہاتھ نہین اُٹھاتے تھے اپنی طرف سے
بڑھا دیا ہے بقول دارقطنی و بخاری وغیرہ جواب یہ کہ خالی گمان غیر مسلم ہے اور یہ جو کہا گیا کہ بدون اس جملہ کے روایت آئی ہے تو جواب
یہ کہ ہان یہ مختصر ہے اور یہ معلول ہے اور اس بات پر اتفاق ہے کہ زیادتی ثقہ جو کچھ زیادہ کرے وہ مقبول ہے پھر کون وجہ

اعتراض کی ہے اور حق یہ کہ حدیث صحیح ہے اور ابن حزم نے محلے میں اسکی تصحیح کی۔ بلکہ قوی دلیل صحت کی یہ ہے کہ جو حضرت ابن مسعود سے رفع الیدین ذکر نا صحیح ثابت ہے بلکہ دارقطنی و ابن عدی نے محمد بن جابر عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم عن علقمہ عن عبداللہ قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وابی بکر وعمر فلم یرفعوا ایدیہم الا عند استفتاح الصلوٰۃ۔ یعنی عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے نماز پڑھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اور ابوبکر وعمر کے ساتھ سو انہوں نے کسی نے اپنے ہاتھ نہیں اٹھائے مگر افتتاح نماز کے وقت۔ دارقطنی رح نے اقرار کیا کہ ابراہیم کی روایت ابن مسعود رض سے مرسل صحیح ہے اور محمد بن جابر عند التحقیق ثقہ ہے۔ ترمذی نے ابن المبارک سے روایت کی کہ حدیث ابن مسعود مذکورہ بالا میرے نزدیک ثابت نہیں ہوئی۔ عینی وابن الہمام نے کہا کہ جس اسناد سے ابن المبارک کو ملی تھی ثبوت نہوا ہوگا اور اس سے لازم نہیں کہ ترمذی کی تصحیح نہو اور ابن حزم نے تصحیح کی۔ اور حاکم نے کہا کہ عاصم بن کلیب صحیح کے راویوں سے نہیں ہے۔ یہ قول غلط ہے بلکہ وہ صحیح مسلم میں با بلا ہی میں ہے۔ اور ابوبکر بن ابی شیبہ نے روایت کی عبداللہ بن المبارک میں الاعمش عن الشعبی کہ شعبی رح صرف اول تحریمہ میں ہاتھ اٹھاتے پھر باقی میں نہیں اٹھاتے تھے اور عن شعبہ عن ابی اسحٰق روایت کی کہ عبداللہ بن مسعود کے اصحاب اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اصحاب کوئی رفع الیدین نہیں کرتے تھے سوائے وقت تکبیر تحریمہ کے۔ وکیع نے کہا کہ پھر دوبارہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اور ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ ابراہیم کہا کرتے کہ جب تو تکبیر تحریمہ کہے تو ہاتھ اٹھا پھر باقی میں مت اٹھائیو اور دوسری روایت میں ابراہیم نے کہا کہ مت رفع الیدین کیجیو سوائے تکبیر تحریمہ میں۔ اور صرف تحریمہ کے وقت خیثمہ وقیس سے رفع الیدین کرنا اور باقیوں میں نہ کرنا روایت کیا اور عبدالملک نے کہا کہ میں نے شعبی وابراہیم نخعی وابو اسحٰق کو دیکھا کہ وے اپنے ہاتھ نہیں اٹھاتے سوائے تکبیر تحریمہ میں۔ یہ سب ابوبکر بن ابی شیبہ نے روایات کی ہیں۔ اور عینی رح نے کہا کہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر افتتاح کہتے تو رفع الیدین کیا کرتے حتی کہ دونوں کان کی لو کے قریب اٹھاتے پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ رواہ ابوداؤد وابن ابی شیبہ اور طحاوی نے اسکو تین طریق اسناد سے روایت کیا۔ ابوداؤد نے کہا کہ اس حدیث کو ہشیم اور خالد بن ادریس نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی اور اس میں یہ جملہ نہیں ہے کہ پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ خطابی رح نے کہا کہ یہ جملہ فقط شریک رح نے روایت کیا ہے۔ یعنی شریک منفرد ہے اور ابن عبدالبر نے کہا کہ نہیں بلکہ یزید منفرد ہے۔ عینی نے کہا کہ یہ صحیح نہیں اسواسطے کہ ابن عدی نے کامل میں کہا کہ ہشیم و شریک وانکے ساتھ ایک جماعت نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی اور سبھوں نے کہا کہ پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس سے ابوداؤد کا قول بھی اٹھ گیا کہ ہشیم وغیرہ نے یہ جملہ نہیں کہا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بزار وغیرہ نے کہا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور شاید جواب وہی جو ابن الہمام نے حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا کہ یہ ایک گمان ہاتھ ہوا ہے کوئی وجہ عدم صحت کی بیان ہونا چاہیے۔ یہ وجہ شاید یزید بن ابی زیاد کی تضعیف ہے۔ یا اسکا تفرد ہے۔ عینی رح نے کہا کہ شریک کا تفرد تو باطل ہوا کیونکہ دارقطنی نے یزید بن ابی زیاد سے سوائے شریک رح کے اسمٰعیل بن زکریا سے اور کوفی نے اسرائیل بن یونس سے اور طبرانی نے اوسط میں حمزۃ الزیات سے متابعات کی ہیں۔ رہا کلام یزید بن ابی زیاد میں تو عینی رح نے کہا کہ اول تو یزید بن ابی زیاد کی متابعت موجود ہے کہ عیسی بن عبدالرحمن نے بھی روایت کی جیسا کہ طحاوی رح نے روایت کی ہے اور دوم یہ کہ خود یزید ثقہ ہے کہا جاتا ہے کہ اسکی حدیث جائز ہے اور یعقوب نے کہا کہ وہ مقبول عدل ثقہ ہے ابوداؤد نے کہا کہ وہ ثقہ ہے میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث چھوڑی ہو۔ ابن حبان نے کتاب الثقات میں کہا کہ احمد بن صالح نے بیان کیا کہ یزید ثقہ ہے اور جو کوئی اسکے حق میں کلام کرتا ہے مجھے پسند نہیں ہے۔ ابن خزیمہ نے یزید بن ابی زیاد کی حدیث اپنی کتاب صحیح میں روایت کی۔ ساجی رح نے کہا کہ وہ صدوق ہے اور یہی ابن حبان نے کہا اور مسلم نے اسکی حدیث اپنی صحیح میں

روایت کی اور بخاری نے اس سے استشہاد کیا ہے مترجم کہتا ہے کہ ابن حجر نے تقریب میں لکھا کہ یزید بن زیاد بن ابی زیاد جسکو
یزید بن ابی زیاد کہتے ہیں مولائے بنو مخزوم مدنی ثقہ ہے۔ اور یزید بن ابی زیاد ہاشمی کوفی ضعیف ہے۔ اور اسی نام کا شامی ہے وہ
متروک ہے پس یہان فرق کرنا ضرور ہے اور یہان کلام دوسرے یزید یعنی ہاشمی کوفی میں ہے ولیکن تہذیب میں کہا کہ ابو داؤد نے
فرمایا کہ وہ ثقہ ہے میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث ترک کی ہو اور ابو زرعہ و ابن عدی نے بھی اسکی حدیث لکھے جانے کو کہا ہے
و علی ہذا جب اسکی حدیث دوسری حدیث ابن مسعود رضہ سے مؤید ہو گئی تو اب کسی طرح درجہ حسن سے نازل نہیں ہے خصوص جبکہ
متابعت موجود ہے۔ اب حاصل کلام یہ نکلا کہ حدیث براء و حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک
الرفع ضرور ثابت ہے اور حضرت ابن مسعود و اُنکے سیکڑون اصحاب سے ترک رفع ثابت اور حضرت علی و اُنکے بے شمار اصحاب سے
ترک رفع ثابت اور ابن عمر رضہ سے و ابن عباس سے بھی ترک رفع ثابت بلکہ موافق روایت نسائی کے بقول ابوہریرہ رضہ
سب لوگون سے عموماً ترک رفع ثابت بلکہ انکار وہیب بن خالد و میمون المکی سے بھی عموماً ترک رفع ثابت ہے اور حدیث ابن مسعود رضہ
کے موافق حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما سے ترک رفع ثابت ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود وغیرہم
رضی اللہ عنہم اکابر صحابہ ایسے نہ تھے کہ ایک سنت ثابتہ کو مع سیکڑون اصحاب کے اصلح ترک کرین اور رہا ثبوت رفع الیدین کا تو وہ
بھی متعدد صحابہ رضہ سے مروی ہے ولیکن حق یہ ہے کہ کسی روایت سے یہ ثبوت نہیں ہوتا کہ آخری فعل یہ تھا اور میں پہلے بیان کر چکا
کہ اول تو ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ پر تکبیر کے ساتھ رفع الیدین تھا وہ متروک ہو کر وقت رکوع و قومہ و سجدہ میں رہا پھر سجدہ کا بھی
متروک ہو کر صرف رکوع و قومہ کا رہا حالانکہ کیفیت رفع الیدین میں بھی اضطراب ہے اب بنظر تحقیق ضرور کہا جائیگا کہ پھر جب رکوع
و قومہ کا متروک ہونا حدیث براء و ابن مسعود رضہ سے ثبوت ہوا تو کیا وجہ ہے کہ یہ قول نہ کہا جاوے حالانکہ اسکے ساتھ ہی رفع الیدین
کی حدیث روایت کرنیوالے اکابر صحابہ رضہ سے خود ترک کرنا مع اپنے اصحاب کے بلکہ ابوہریرہ رضہ سے عموماً سب لوگون کا
ترک کرنا ثبوت ہوا ہے پس حق واللہ اعلم یہی ہے کہ رفع الیدین متروک ہے۔ ولیکن چونکہ محل اجتہاد اور اسمین اسقدر کلام ہے تو
جو کوئی رفع الیدین کرے اسکی نماز صحیح اور اُس سے کسی قسم کا مناقشہ حلال نہیں ہے بلکہ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ متروک
ہونا بطور منسوخی ہے اگرچہ یہ بات ضرور ہے کہ رفع الیدین یعنی اصطلاحی سنت نہیں رہا۔ اور واضح رہے کہ اس مقام پر صرف
اسقدر کلام کرنا کہ احادیث رفع الیدین بہ نسبت ترک رفع کے قوی ہیں لہذا ترک رفع کی احادیث ثبوت نہیں اور صرف
رفع کی ثابت ہیں اور ہمکو حدیث سے مطلب ہے آثار سے مطلب نہیں ہے۔ یہ کلام تو محض سرسری اور خود صحیح بھی نہیں ہے صرف
اوہام پر احادیث ترک نہیں ہو سکتی ہیں۔ اعتراض کیا گیا کہ حدیث ابن مسعود رضہ تو نفی پر قائم ہے اور حدیث ابن عمر رفع الیدین
کی مثبت ہے اور قرار پایا کہ مثبت کو مقدم کرتے ہیں جواب یہ کہ یہان نفی کرنا ابن مسعود رضہ کا پورے معائنہ سے نہ تھا تو یہ قطعی
ملحوظ ہے برخلاف کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے مسئلہ میں کہ بلال رضہ کی حدیث ہے کہ جس دن مکہ فتح ہوا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کعبہ کے اندر نماز نہیں پڑھی تو معنی یہ سمجھے گئے کہ بلال رضہ نے نہیں دیکھا یا فریضہ نماز نہیں پڑھی کیونکہ حضرت ابن عمر رضہ سے
صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ کے اندر پڑھی تو محمول ہوا کہ ابن عمر رضہ نے دیکھا اور بلال نے نہیں دیکھا بخلاف
رفع الیدین کے کہ جب ابن مسعود رضہ فرماتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوائے تحریمہ کے پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے
تو یہ معتبر و ملحوظ ہے تو یہان دونون باتین نہیں ہو سکتی ہیں سوائے اس توفیق کے کہ ابن عمر رضہ کی حدیث بیان سابق ہے
اور ابن مسعود رضہ کی حدیث آخری فعل ہے کیونکہ جیسے رفع الیدین ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں متروک ہوا پھر بین السجدتین
متروک ہوا ایسے رکوع و قومہ کو بھی ترک کیا کیونکہ عموماً ترک اور حضرت ابوبکر و عمر و علی و ابن مسعود اور اُنکے ہزارون اصحاب
سے ترک ثابت ہے بلکہ ابن الزبیر نے جو رفع الیدین کا خفیف اشارہ کیا تو اسپر عام انکار ہوا اور ابوہریرہ رضہ نے خود اسکا

متروک العمل ہونا بیان کیا تو معلوم ہوا کہ آخری فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ترک رفع الیدین ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ برعکس توفیق نہیں ہو سکتی اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ان حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے جو رفع الیدین کرنا بھی مروی ہے تو وہ راوی سے آسوقت کا حال بیان کیا جبکہ رفع الیدین ترک نہ ہوا تھا اور یہ بھی آثار سے محقق ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کوئی کوئی رفع الیدین کرتے بھی تھے۔ گویا انکے نزدیک یہ فعل اگرچہ سنت کے اس معنی میں کہ دوامی ہو نہیں رہا تھا مگر بطور ادب کے مستحب رہا کیونکہ انھون نے اس ترک کو نسخ کے معنی میں نہیں لیا اور مترجم کہتا ہے کہ یہ بھی ایک نوع توفیق کی ہے اگرچہ عموماً متروک ہونا مؤید اسی کا ہے کہ جمہور کی موافقت زیادہ اسلم ہے حتی کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے رفع الیدین کو چند مواقع کے ساتھ شمار کیا چنانچہ امام بخاری رح نے رسالہ رفع الیدین میں تعلیقاً ذکر کیا کہ وکیع نے ابن ابی لیلیٰ عن الحکم عن مقسم عن ابن عباس روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ اٹھائے جاوین ہاتھ مگر سات مواقع مین افتتاح نماز مین اور کعبہ کے استقبال مین اور صفا و مروہ پر اور عرفات مین اور جمع مین اور دونون مقام اور دونون جمرہ مین۔ اس حدیث کو طبرانی نے بھی روایت کیا۔ اور بزار رح نے نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم روایت کیا۔ تو یہ روایت خواہ مرفوع ثابت ہو یا موقوف ثابت ہو ضرور اس امر کی دلیل ہے کہ رفع الیدین صحابہ رضی اللہ عنہم میں معدود رہا اور یہی دلیل ہے کہ نماز کی رفع الیدین کو ذکر کرنے کے باوجود بھی صرف افتتاح تحریمہ کا ذکر کیا اور رکوع و قومہ کا نہ ذکر کیا تو رفع الیدین انمین نہ تھا ورنہ اسکے کچھ معنی نہیں ہیں کہ شمار کرین اور پھر چھوڑ دین اگرچہ انحصار مقصود نہو۔ پھر واضح ہو کہ صحیح روایت امام مالک رح سے بھی ترک رفع الیدین ہے باوجودیکہ انھون نے رفع کی روایات کین اور یہی سفیان الثوری رح کا قول ہے اور صحابہ و تابعین میں سے بظاہر قول ترمذی رح کے جمہور اسی قول پر ہین اور بنظر تحقیق یہی اصح و اقوی ہے جیسا کہ مین نے مختصر طور پر محقق کر دیا و للہ الحمد۔ پھر اس زمانہ مین اکثر تو حنفیہ اجتہاد کی تقلید کرنے اور کچھ لوگ اہل حدیث کے اجتہاد کے مقلد ہین مگر افسوس کہ انمین باہم ایک دوسرے سے عداوت رکھتے بلکہ ایک دوسرے کی تکفیر و تفسیق کرتے ہین یہ سخت تعجب ہے کیونکہ ایمان و اعتقاد اصل ہے اور یہ فروع اعمال تو ثواب کے واسطے ہین اور انکا مدار اجتہاد پر ہے جسمین کسی جانب قطعیت نہین ہوتی ہے اور اختلاف اجتہاد صحابہ رضی اللہ عنہم مین رہا اور وے باہم بھائی بھائی سے زیادہ دونون سے متفق تھے اور مومنون کی یہی شان ہے پس اگر یہ دونون فریق داخل ایمان ہین تو انمین محبت ایمانی پہچان ہے جیسے سلف مین رفع الیدین کرنے والے اور نہ کرنے والے دونون ایک قلب پر متحد تھے۔ علماے اہل سنت تو معتزلہ کو کافر نہین کہتے جو صحاح حدیثون سے انکار کرتے اور قرآن کو مخلوق کہتے ہین پھر کیونکر تم نے جہل سے اہل السنۃ کی تکفیر روا رکھی وفقنا اللہ تعالے وایاکم وہو العزیز الحکیم۔ یہانتک نماز کی ہر دو رکعتین ہو گئیں۔ واذا رفع راسہ من السجدۃ الثانیۃ فی الرکعۃ الثانیۃ افترش رجلہ الیسری فجلس علیہا ونصب الیمنی نصبا ووجہ اصابعہ نحو القبلۃ۔ اور جب اپنا سر اٹھاوے دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ سے تو بایان پانون بچھا کر اسپر بیٹھے اور دایان سیدھا کھڑا کرے اور اپنی انگلیون کو جانب قبلہ متوجہ کرے۔ ہکذا وصفت عائشۃ قعود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوٰۃ۔ یونہی ام المومنین عائشہ رض نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز مین بیٹھنا بیان فرمایا ہے۔ ف۔ صحیح مسلم مین حضرت ام المومنین کی حدیث سے صرف بایان پانون بچھانا و دایان کھڑا کرنا تو ثابت ہے اور رہا انگلیان جانب قبلہ متوجہ کرنا تو نسائی مین حضرت عمر رض سے ہے کہ کہا نماز کی سنت میں سے ہے کہ دایان پانون کھڑا کر کے اسکی انگلیان قبلہ رخ متوجہ کرے اور بائین پانون پر بیٹھے۔ ع۔ ترمذی نے کہا کہ بایان بچھا کر اسپر بیٹھنا اور دایان کھڑا کرنا اسی پر اکثر اہل علم کا عمل ہے۔ ع۔ ووضع یدیہ علی فخذیہ وبسط اصابعہ۔ اور رکھے اپنے دونون ہاتھون کو دونون رانون پر یعنی تقسیم کر کے اور اپنے ہاتھون کی انگلیان بچھاوے۔ ف۔ یعنی جس حال پر ہین چھوڑ دے اور باہم نہ ملاوے۔ ع۔

اور ہاتھوں سے گھٹنے نہ پکڑے یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ وتشہد۔ اور تشہد پڑھے۔ ف یعنی وجوباً علی الاصح۔ م۔ ویروی فی ذلک
الی حدیث وائل ولان فیہ توجیہ اصابع یدیہ الی القبلۃ۔ اور ہاتھ و انگلیوں کا اسطرح رکھنا حدیث وائل بن حجر رضہ میں
روایت کیا جاتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس وضع میں ہاتھوں کی انگلیوں کا قبلہ رخ متوجہ کرنا حاصل ہوتا ہے۔ ف۔ اور
جہانتک ہر عضو کو قبلہ رخ متوجہ کرنا ممکن ہو اولی ہے۔ م۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور ترمذی کی حدیث وائل رضی اللہ عنہ میں تو
صرف اسقدر ہے کہ جب تشہد میں بیٹھے تو بایاں پاؤں بچھایا اور دایاں ہاتھ دائیں ران پر رکھا اور دایاں پاؤں کھڑا کیا۔ ف۔
اور انگلیوں کا ذکر حدیث وائل میں نہیں بلکہ صحیح مسلم میں ابن عمر رضہ سے ہے ولیکن اسمیں انگلیاں پھیلانے کا نہیں بلکہ مٹھی
باندھنے کا ذکر ہے۔ ع۔ چنانچہ مذکور ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بیٹھتے تو دائیں ہتھیلی کو دائیں ران پر رکھتے اور
سب انگلیاں قبض کر لیتے اور انگوٹھے سے متصل جو انگلی ہے اس سے اشارہ کرتے اور بائیں ہتھیلی کو بائیں ران پر رکھتے۔ واضح
ہو کہ ہتھیلی کا ران پر رکھنا انگلیاں قبض کرنے یعنی مٹھی باندھنے کے ساتھ متحقق نہیں ہو سکتا تو مراد واللہ اعلم یہ ہو گی کہ پہلے
کھلی انگلیاں رکھتے پھر اشارہ کے وقت مٹھی باندھ لیتے تھے اور یہی امام محمد رح سے اشارہ کی کیفیت مروی ہے کہ چھنگلیا اور
اسکے پاس والی انگلی کو باندھ لے اور بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کو ملا کر حلقہ کرے اور کلمہ کی انگلی اٹھا کر اشارہ کرے اور ابو یوسف رح
سے امالی میں یہی مذکور اور یہی امام محمد رح نے ابو حنیفہ سے نقل کیا اور حلوائی نے کہا کہ لا الہ پر انگلی کھڑی کرے اور الا اللہ کے
وقت گرا دے تاکہ اٹھانا نفی کے لیے اور رکھنا اثبات کے لیے ہو اور چاہیے کہ انگلیوں کے کنارے گھٹنے کے کنارے پر ہوں
اس سے دور نہوں۔ پھر یہ سب اس بنا پر کہ اشارہ کرنا صحیح ہے اور بہتیرے مشائخ نے کہا کہ اشارہ کچھ نہ کرے لیکن یہ قول خلاف
روایت و درایت ہے۔ الفتح۔ لیکن ذخیرہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے اور منیہ و واقعات میں اسی پر فتوی ہے ع۔ اور در مختار میں
اسی کو عامہ فتاوی کی طرف نسبت کر کے کہا کہ لیکن معتمد وہ ہے جسکو شارحین نے صحیح کہا خصوصاً متاخرین مثل شیخ ابن الہمام
و حلبی۔ الخ۔ اور تتمہ میں ہے کہ مختار یہ کہ اشارہ کرے۔ الخلاصہ۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات عن الکبری۔ واضح ہو کہ اشارہ
کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حدیث ابن عمر و ابن الزبیر و وائل بن حجر اور ابو حمید ساعدی اور بہت سی احادیث و آثار میں مذکور
ہے اور اشارہ نہ کرنا مجھے کسی روایت میں نہیں معلوم ہے اور عینی و ابن الہمام نے روایت تینوں اماموں سے اشارہ کرنے کی
ذکر کی اور امام محمد کے موطا میں خود مذکور ہے پس شک نہیں کہ اشارہ کرنا سنت ہے اور ملا علی قاری رح نے کہا کہ اگر فرض کرو
کہ امام ابو حنیفہ سے خلاف قول آتا کہ اشارہ نہ کرے تو جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اشارہ کرنا ثبوت ہوتا تو کوئی شک
نہیں کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت ہوا وہی مقدم ہے اور یہی راہ علمائے متقدمین و متاخرین کی ہے۔ ملخصاً من رسالۃ۔
پھر کیفیت اشارہ دو طرح ہے یا تو سب انگلیاں مٹھی باندھ کر صرف کلمہ کی انگلی سے خواہ انگوٹھا داب کر یا چھوڑ کر جیسا کہ حدیث
ابن عمر و ابن الزبیر میں ہے یا جسطرح اوپر گذرا کہ بیچ و انگوٹھے کو حلقہ کر کے اور چھوٹی دونوں کو قبض کر کے جو عینی نے کہا کہ صورت
روا ہے۔ ع۔ انتہی۔ اور سوائے اسکے جو صورت کہ در منتخب میں نقل کی کہ سب انگلیاں کھلی رہیں اور کلمہ کی انگلی سے اٹھا کر اشارہ
کرے تو شامی نے اسکو جمہور کے مخالف قرار دیا اگرچہ عوام میں یہی صورت مروج ہے۔ عینی میں ہے کہ دونوں ہاتھوں کی دونوں
انگلیوں سے اشارہ مکروہ ہے لقولہ علیہ السلام احد احد۔ اور جب انگلی اٹھا دے تو اسکو حرکت دینا مستحب ہے۔ میں کہتا
کہ یہ حدیث میں وارد ہے اور علی ہذا یہ جو کہا کہ نفی کے وقت اٹھا دے اور اثبات کے وقت جھکا دے صریح وارد نہیں ہے
م۔ وان کانت امرأۃ جلست علی الیتہا الیسری واخرجت رجلیہا من الجانب الایمن۔ اور اگر عورت ہو تو
وہ قعدہ میں اپنے بائیں چوتڑ پر بیٹھے اور اپنے دونوں پاؤں داہنی جانب نکال دے۔ لانہ استر لہا۔ کیونکہ یہ صورت
عورت کے لیے زیادہ پردہ پوش ہے۔ ف۔ اور امام مالک رح کے نزدیک مرد کی بھی متورک نشست دونوں قعدوں میں

اور امام شافعی کے نزدیک صرف درمیانی قعدہ میں اگرچہ وارد ہے لیکن شاید کہ وہ ایسے وقت میں کہ لوگوں پاس کپڑے
کی کمی سے پردہ کی زیادہ ضرورت تھی لہذا اکثر علمائے سلف کا عمل اسی حدیث پر ہے جو ہمارا مذہب ہے۔م۔ ابن بطال رح
نے ذکر کیا کہ ام الدرداء مانند مرد کے بیٹھتی تھیں حالانکہ فقیہہ تھیں اور حضرت صفیہ اور ابن عمر کی بیبیاں چار زانو بیٹھتی
تھیں کہ انہیں زیادہ پردہ پوشی ہے اور باندی یا تو استحسانے یعنی مثل مرد کے اور رکوع وسجود اور قعدہ میں مانند عورت آزادہ
کے ہے۔مع۔ اور تشہد کا کوئی صیغہ خاص واجب نہیں ہے۔ الجمع۔ مگر ماثورہ تشہد پر زیادہ نہ کرے۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ نماز کے
اذکار محدود ہیں۔ش۔ والتشہد التحیات للہ والصلوات والطیبات السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ و
برکاتہ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ۔ اور تشہد
جسکے پڑھنے کا اس قعدہ میں حکم ہے التحیات للہ سے رسولہ تک ہے۔ ف۔ اصح قول میں اول قعدہ میں بھی اسکا پڑھنا واجب
ہے۔م۔ معنی یہ ہیں کہ التحیات للہ۔ تمام سب عبادات قولی اللہ تعالی ہی کے لیے ہیں کوئی دوسرا انکا مستحق نہیں ہے۔ والصلوات
اور تمام عبادات بدنی سب اللہ تعالی ہی کے واسطے ہیں کوئی اور انکے لائق نہیں ہے۔ والطیبات۔ اور تمام عبادات مالی اللہ ہی
کے واسطے ہیں کوئی دوسرا انکے سزاوار نہیں ہے۔ السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ السلام تجھپر اے نبی محمد
صلی اللہ علیہ وسلم واللہ تعالی کی رحمت واسکی برکتیں۔ ف۔ مروی ہے کہ جب معراج میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے التحیات للہ
والصلوات والطیبات حضور الہی میں عرض کی تو تحفہ عطا ہوا السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے عرض کیا۔ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین۔ یہ سلام ہم پر یعنی مع امت مرحومہ کے ہم سب پر اور اللہ تعالی کے
سب نیک بندوں پر۔ روایت ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہا تو جبرئیل علیہ السلام نے پڑھا۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ
واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ کوئی الٰہ نہیں مگر اللہ اور گواہی دیتا ہوں کہ بیشک محمد اسکا بندہ
ورسول ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ عینی رح نے زین الائمہ فردوسی کے ثواب عبادات سے نقل کیا اور مجھے یاد نہیں کہ کہیں احادیث
معراج میں اسکو پایا ہو حالانکہ تفسیر اردو میں مترجم نے امام عماد وغیرہ سے سبحان الذی کی تفسیر میں قریب تین جزو کلاں میں
استیفار کیا ہے۔ واللہ اعلم۔ پھر بہرحال روایت کچھ ہو لیکن اب اس تشہد پڑھنے میں واجب ہے کہ الفاظ تشہد سے انکے معانی
کا قصد اسطرح کرے کہ گویا وہ اللہ تعالی کی التحیات پڑھتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر السلام علیک اور اپنے اوپر و تمام
صالحین پر بھی یہ السلام بھیجتا ہے اور آخر میں کلمہ شہادت پر ختم کرے اور یہ نہیں چاہیے کہ ان الفاظ کو بطور خبر کے ادا کر دے۔
یہ مجتبیٰ وغیرہ میں مذکور اور تنویر میں مصرح ہے اور واضح ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی التحیات میں یوں ہی پڑھتے السلام علیک
یا ایہا النبی الخ۔ اور اشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ۔ اور یوں نہیں کہتے تھے کہ میں رسول اللہ ہوں۔ چنانچہ شیخ ابن حجر نے اسکو صحیح
کر دیا ہاں نماز سے باہر البتہ صحیح بخاری کی حدیث سلمۃ بن الاکوع رض میں مذکور ہے کہ آپ نے اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد انی رسول اللہ
کہا ہے۔ کما فی الشامی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ واجب تمام نماز میں معانی کا قصد ہے خصوص قرأت فریضہ میں سے الحمد کا اور کوئی مقدار
سورہ کا مگر جبکہ اسکو سیکھنے سے نہ آوے لہذا ہم قرأت میں اسکا ترجمہ انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے۔م۔ الحاصل تشہد کے کلمات کئی
طور سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ہوئے ہیں ان سب میں سے یہ کلمات پڑھے جو مذکور ہے اور امام ترمذی نے کہا کہ اسی پر
علمائے صحابہ وتابعین میں سے اکثر کا عمل ہے۔ت۔ اور جملہ محدثین اسی پر ہیں۔ع۔ وہذا التشہد عبد اللہ بن مسعود۔ اور یہ تشہد
عبد اللہ بن مسعود رض کا ہے۔ ف۔ یعنی حدیث کی روایت میں یہ تشہد حضرت ابن مسعود رض سے اسناد ہوا لہذا تشہد ابن مسعود
کے نام سے معروف ہوا حالانکہ یہ تو اکثر صحابہ رض کا معمول تھا۔م۔ فانہ قال اخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدی۔
چنانچہ ابن مسعود رض نے کہا کہ پکڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ۔ وعلمنی التشہد کما کان یعلمنی سورۃ من القرآن

اور سکھلایا مجھے تشہد جیسے مجھے سکھلاتے کوئی سورہ قرآن سے۔ ف۔ یعنی حرف حرف تصحیح کے ساتھ بدون کمی بیشی کے۔
وقال قل۔ اور فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ کہہ۔ ف۔ صحیح مسلم میں ہے کہ پھر فرمایا کہ جب کوئی تم میں سے نماز کے
اندر قعدہ کرے تو وہ کہے۔ نع۔ نسائی کی ایک روایت میں ہے کہ جب تم ہر دو رکعت پر بیٹھو تو کہو۔ ف۔ التحیات للہ الی
آخرہ۔ التحیات للہ آخر تک۔ ف۔ یعنی عبدہ ورسولہ تک بعینہ جیسے مذکور ہوا۔ اور علمائے تابعین جو ابن مسعود رضہ کے
شاگرد ہیں کہتے ہیں کہ ابن مسعود رضہ ہم سے ہر حرف کی تصحیح کے بغیر نہیں قبول کرتے تھے۔ اور اس حدیث میں ہے کہ جب
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہاں تک پہونچے۔ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین تو فرمایا کہ جب اسکو کہا تو سلام اللہ تعالے
کے ہر بندہ صالح کو جو آسمان میں ہے یا زمین میں ہے سب کو پہونچ گیا۔ اور بعد ختم تشہد کے فرمایا کہ پھر ہر کوئی تم میں سے ایسی دعا
اختیار کرے جو اسکو پسند ہو پس اُس سے دعا کرلے۔ کمافی سنن الترمذی وابن ماجہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے دلالت
نکلی کہ تشہد میں یہی کلمات رکھے اور دعا میں اختیار ہے اور ظاہر ہوا کہ دعا میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے درود کی دعا
کرے اور کچھ زیادہ کرکے عذاب سے پناہ مانگے اور جنت مانگے اور اسی پر جمہور علماء وفقہاء کا عمل ہے۔م۔ والاخذ بہذا اولی
من الاخذ بتشہد ابن عباس۔ اور اس تشہد ابن مسعود رضہ کو لینا اولی ہے تشہد ابن عباس کے اختیار کرنے سے۔ ف۔
اور اولی کہنے سے معلوم ہوا کہ تشہد ابن عباس لینا بھی جائز ہے اور یہی صحیح قول ہے اور بحر الرائق کی بحث کہ یہی تشہد واجب ہے
کچھ نہیں ہے بلکہ مطلقاً کوئی تشہد ہو تشہد پڑھنا واجب ہے جیسے دعاء قنوت پڑھنا واجب ہے مگر خاص کر اللہم انا نستعینک الخ کی
خصوصیت نہیں ہے علی قول الامام رح جیسا کہ شامی رح نے تصحیح کی۔ اور صیغہائے تشہد متعدد ہیں مانند تشہد حضرت عمر رضہ
وابو موسی اشعری وجابر بن عبد اللہ وغیرہم چنانچہ عینی رح نے سب کو نو مع کلمات مفصل ذکر کیا ہے ازانجملہ تشہد ابن عباس ہے
وہو قولہ التحیات المبارکات الصلوات الطیبات للہ سلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام
علینا الخ۔ اور تشہد ابن عباس یہ ہے التحیات المبارکات سے عبدہ ورسولہ تک۔ ف۔ اس تشہد کو ترمذی ونسائی نے
سلام کے لفظ سے سم۔ روایت کیا اور اسمیں ایک تو التحیات کے بعد مبارکات صلوات طیبات سب ایک ہی صفت کے طور پر
بلا واو ہیں اور دوم سلام بغیر الف ولام ہے اسی واسطے عینی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ تشہد صحیح مسلم میں نہیں ہے کیونکہ صحیح مسلم میں
دونوں جگہ السلام بالف لام ہے۔ انہیں وجوہ سے امام مصنف رح نے کہا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تشہد اختیار کرنا اولی ہے
لان فیہ الامر۔ کیونکہ اس تشہد کے پڑھنے میں صیغہ امر وارد ہے۔ ف۔ یعنی قل تو کہہ۔ یا فلیقل۔ ہر شخص کہے۔ یا قولوا تم کہو
جیسا کہ اوپر روایات گذریں کہ بصیغہ امر ہیں۔ واقلہ الاستحباب۔ اور کمتر یہ کہ صیغہ امر کا واسطے استحباب کے ہے۔ ف۔
یعنی صیغہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور وجوب نہیں تو یہاں کمتر درجہ مستحب ہے وہ ضرور ثابت ہوگا اور ابن عباس کی روایت
میں حکم مذکور نہیں ہے تو جسمیں حکم ہے وہی لینا اولی ہوا دوم وجہ ترجیح یہ کہ۔ والالف واللام وہما للاستغراق۔ اور اسمیں
الف ولام ہے اور یہ دونوں استغراق کے واسطے ہیں۔ ف۔ معنی یہ کہ تمام سلام ہر وجہ سے۔ اور تشہد ابن عباس میں سلام
ہے وہ نکرہ ہے حتی کہ ایک سلام کو شامل ہے۔ وزیادۃ الواو وہی لتجدید الکلام کمافی القسم۔ اور سوم اس تشہد ابن مسعود میں
واو کی زیادتی ہے اور وہ نئے کلام کے لیے آتا ہے جیسے قسم میں۔ ف۔ یعنی التحیات للہ کے بعد جب والصلوات ہوا تو واو سے
پھر جدید کلام سے شروع ہوا تو گویا تحیات وصلوات اور طیبات ہوئیں بخلاف اسکے جب بلا واو ہو تو موصوف وصفت ملکر
ایک ہی رہگیا جیسے قسم میں کہا کہ واللہ الرحمن الرحیم میں نماز پڑھونگا تو یہ ایک قسم ہے اور اگر کہا واللہ والرحمن والرحیم
میں نماز پڑھونگا تو یہ تین قسم ہوئیں حتی کہ اگر جھوٹی کرے تو تین کفارے واجب آویں تو معلوم ہوا کہ تشہد ابن مسعود میں
التحیات کی بہت زیادتی ہے ع م۔ وتاکید التعلیم۔ اور چہارم اس تشہد میں تعلیم کی تاکید موجود ہے۔ ف۔ یعنی تعلیم کرنا ابن مسع

وابن عباس دونون کو ہو کیونکہ تشہد ابن عباس مین بھی آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگون کو تشہد بھی ایسے تعلیم کرتے جیسے
قرآن کی سورت تعلیم کرتے پس نفس تعلیم مین تو دونون برابر ہین مگر ابن مسعود کے تشہد مین یہ طریقہ تعلیم تاکید ہو کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رضہ کا ہاتھ پکڑا چنانچہ صحیح مسلم کی روایت مین ہو کہ مجھے تشہد اس صورت سے تعلیم فرمایا کہ میری
ہتیلی آپ کی دونون مبارک ہتیلیون کے درمیان تھی۔ اگر واضح ہو کہ ابن مسعود رضہ نے یہ صورت تعلیم بھی جبر کا باقی رکھی
چنانچہ علقمہ کو اسی طرح ہاتھ پکڑ کے سکھلائی اور علقمہ نے اسی طرح ابراہیم نخعی کو اور ابراہیم نخعی نے اسی طرح حماد بن ابی سلیمان
کو اور حماد نے اسی طرح ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ کو ہاتھ پکڑ کے تشہد تعلیم کیا ہو پس اسمین زیادہ تاکید ہو اور عینی رح نے تشہد
ابن مسعود رضہ کے وجوہ ترجیح دس سے زیادہ ذکر کین اور ابن الہمام رح نے کہا کہ اور بھی وجوہ ترجیح مین سے یہ ہو کہ ائمہ صحاح
ستہ سب اس تشہد کی روایت مین لفظاً ومعنیً متفق ہین اور یہ بہت نادریات ہو اور ابن عباس رضہ کا تشہد امام مسلم کے
افراد مین شمار کیا گیا ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ صحیح مسلم مین بلفظ السلام ہو۔ م۔ پھر اگرچہ سوائے بخاری رح
کے اورون نے تشہد ابن عباس روایت کیا ہو لیکن اعلیٰ درجہ کی صحیح وہ حدیث ہو جس پر امام بخاری ومسلم متفق ہون اگرچہ
اصل معنی مین اتفاق ہو نہ لفظ مین تو پھر یہ درجہ کسقدر اعلیٰ ہو گیا کہ اسکے لفظ پر دونون امام متفق ہین بلکہ سب متفق ہین
اور علماء نے اجماع کیا کہ یہ حدیث اس باب مین سب سے زیادہ صحیح ہو چنانچہ ترمذی نے اسکی تصریح کی اور کہا کہ اسی پر
اکثر صحابہ وتابعین کا عمل ہو اور یہی خطابی وابن المنذر کا قول ہو۔ اور مثل تشہد ابن مسعود رضہ کے معاویہ رضہ نے منبر پر
تعلیم کیا۔ رواہ الطبرانی اور عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشہد بیان کیا۔ کما رواہ البیہقی
اور نووی نے روضہ مین کہا کہ اسکی اسناد جید ہو اور اس سے استفادہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس تشہد کو پڑھا
کرتے تھے۔ اور عبد اللہ رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد ایسے سکھلایا جیسے قرآن
کی سورت سکھلاتے تھے اور آپ ہم پر واو اور الف لام کا مواخذہ کرتے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ سے
بالکل موافقت رہے اور عبد الرحمن بن یزید نے کہا کہ ہم لوگ تشہد کو حضرت عبد اللہ سے اسطرح حفظ کرتے جیسے قرآن
کے حروف حفظ کرتے تھے اور یہ دلیل ہو کہ اس تشہد کے الفاظ کا ضبط بیت اعلیٰ درجہ کا ہو کہ جسکی دوسری مثال نہین
پائی جاتی ہو۔ مع۔ ولا یزید علی ہذا فی القعدۃ الاولیٰ۔ اور نہ بڑھاوے اس تشہد کے عبدہ ورسولہ پر پہلے قعدہ مین
ف۔ نماز فریضہ مین بالاتفاق۔ د۔ لقول ابن مسعود رضہ علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التشہد فی وسط الصلوٰۃ
وآخرہا۔ بدلیل قول ابن مسعود رضہ کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تشہد پڑھنا درمیان نماز اور آخر نماز مین
بتلایا۔ فاذا کان وسط الصلوٰۃ نہض اذا فرغ من التشہد۔ پس جب درمیان نماز ہوتی تو جب ہی تشہد سے فارغ
ہوتے تو اُٹھ کھڑے ہوتے۔ واذا کان آخر الصلوٰۃ دعا لنفسہ بما شاء۔ اور جب آخر نماز ہوتی تو اپنے واسطے جو
چاہتے دعا کرتے۔ ف۔ امام احمد نے مسند مین ابن مسعود رضہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رضہ
کو تشہد سکھلایا پس ابن مسعود رضہ اسکو پڑھا کرتے جب درمیان نماز مین بیٹھتے اور آخر نماز مین بائین کولے پر اسیطرح
التحیات سے تا قولہ عبدہ ورسولہ۔ کہا کہ پھر اگر درمیان نماز ہوتی تو اُٹھ کھڑے ہوتے جبدم تشہد سے فراغت ہوتی اور
اگر آخر نماز ہوتی تو بعد تشہد کے دعا کرتے جسکے ساتھ اللہ تعالیٰ چاہتا پھر سلام پھیرتے۔ ابن الہمام نے کہا کہ آخر نماز مین
بعد تشہد کے دعا کی حدیثین صحیحین وغیرہ بہت مشہور ہین۔ ف۔ اور صحیح بخاری ومسلم مین ابو ہریرہ رضہ سے ہو کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مین سے کوئی اخیر تشہد سے فارغ ہو تو پناہ مانگے اللہ تعالیٰ سے چار چیزون سے عذاب
جہنم سے وعذاب قبر سے اور فتنہ زندگی وموت سے اور شر فتنہ مسیح الدجال سے۔ ع۔ بالجملہ یہ حدیث حجت ہو کہ اول قعدہ

مین تشہد پر کچھ نہ بڑھاوے اور یہی مذہب امام احمد و اسحٰق کا ہی اور شافعی رح نے کہا کہ اللہم صلی علی محمد بھی زیادہ کرے - بدلیل اسکے جو حضرت ام سلمہ سے مروی ہی کہ ہر دو رکعت پر تشہد اور سلام رسولون اور آنکے تابعین بندگان صالحین پر ہی عینی نے کہا کہ یہ سوائے فرائض کے تطوع پر محمول ہی - مین کہتا ہون کہ اس روایت مین درود کا ذکر کہان ہی بلکہ تشہد یعنی التحیات للہ والصلوات والطیبات - اور سلام رسولون پر وہ السلام علیک ایہا النبی سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا اور السلام علینا سے رسولون کے اتباع صالحین پر اور علی عباد اللہ الصالحین سے سب رسولون پر ہو گیا حتی کہ فرشتون سمیت رسولون اتکے اتباع فرشتون پر بھی ہو گیا پھر اس سے درود کہان نکلا - اور زیادتی ذکر نا تو حدیث ابن مسعود سے معلوم ہو چکا پس دونون روایتین موافق ہین نہ متعارض - م - اور ہمارے نزدیک اگر تشہد پر کچھ زیادہ کیا پس اگر عمداً پڑھا یا تو مکروہ پس اعادہ نماز واجب ہوگا اور اگر سہو سے پڑھا یا تو سجدہ سہو واجب ہونگے خواہ درود پڑھا وے یا کچھ اور پڑھا وے بوجہ تاخیر قیام کے - ت د - پھر کس قدر پڑھانے سے سجدہ واجب ہوگا تو اختلاف ہی - در مختار مین کہا کہ مذہب مفتی بہ یہ ہی بقدر اللہم صل علی محمد - ہی + ور شامی نے لکھا کہ حلبی نے کہا کہ اکثر کے نزدیک اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد - کہے تب سجدہ ہوگا ورنہ نہین اور یہی اصح ہی اور بعضون کے نزدیک جب تاخیر بقدر اداے رکن ہو اور یہ مذہب امام اعظم ہی اور صاحبین کے نزدیک جبتک پورا درود حمید مجید تک نہو سجدہ سہو واجب نہین ہی - ش - اور سابق مین گذرا کہ قدر اداے رکن تین تسبیح ہین علی الاصح یا ایک تسبیح - م - اگر مقتدی تشہد پڑھکر امام سے پہلے فارغ ہو گیا تو بالاتفاق خاموش رہے اور مسبوق جسکی کوئی رکعت جاتی رہیگی وہ آہستہ آہستہ پڑھے تاکہ امام کے سلام کے وقت فارغ ہو اور کہا گیا کہ تمام کر کے خاموش رہے اور کہا گیا کہ کلمہ شہادت بار بار پڑھا کرے - د - اور سب اقوال کی تصحیح واقع ہوئی ہی - ش - پھر اس درمیانی قعدہ و تشہد کے بعد اُٹھے تو جلالی مین ہی کہ سجدہ سے مثل اُٹھنے کی طرح پنجون کے بل اُٹھے اور طحاوی رح نے کہا کہ زمین پر ہاتھ ٹیکنے مین مضائقہ نہین ہی - الزاہدی - مین کہتا ہون کہ اس صورت مین ہاتھ ٹیک کر اُٹھنے مین کسی کا خلاف نہین اور حدیث سے بھی ثبوت ہی - م - ویقرأ فی الرکعتین الاخریین بفاتحۃ الکتاب وحدہا - اور اخیر کی دونون رکعتون مین (یا ایک مین مغرب) اکیلے فاتحۃ الکتاب یعنی الحمد پڑھے - لحدیث ابی قتادۃ ان النبی علیہ السلام قرأ فی الاخریین بفاتحۃ الکتاب - بدلیل حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اخیر کی دو رکعتون مین فاتحۃ الکتاب پڑھی - ف - حدیث ابو قتادہ یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظہر و عصر کے پہلی دو رکعتون مین فاتحہ و سورہ پڑھا کرتے اور پچھلی دونون مین فاتحہ پڑھتے اور کبھی ہمکو کوئی آیت سنا دیتے اور پہلی رکعت مین جو طول دیتے وہ دوسری رکعت مین نہین دیتے اور یون ہی صبح کی نماز مین کرتے - رواہ الستۃ سوی الترمذی بالجملہ معلوم ہوا کہ اخیرین مین سورہ فاتحہ پڑھے - وہذا بیان الافضل ہو الصحیح - اور یہ بیان افضل کا ہی اور یہی صحیح ہی ف - اور یہی ذخیرہ مین ہی اور یہی معتمد ہی - قاضیخان - یہی اصح ہی - المحیط - یہی صحیح و ظاہر الروایۃ ہی اور خاموش رہنا مکروہ ہی - الخلاصہ ح - اور یہ احتراز ہی حسن کی روایت ابی حنیفہ رح سے کہ قراءۃ فاتحہ اخیرین مین واجب ہی کہ اسکے ترک سے سہو کا سجدہ واجب ہوگا - فع - لیکن عینی رح نے اسی کو صحیح کہا ہی کہ قرأۃ فاتحہ اخیرین مین واجب ہی - د - اور بحث انشاء اللہ تعالے قرأت مین آتی ہی - م - اور مذہب کے موافق اخیرین مین خاموشی مکروہ نہین ہی - د - لان القراءۃ فرض فی الرکعتین علی ما یاتیک انشاء اللہ تعالی - کیونکہ قرأت کرنا تو دو ہی رکعتون مین فرض ہی بنا بر آنکہ انشاء اللہ تعالے آویگا - ف - پھر رکوع و سجود بدستور مذکورہ سابق ہی پس دونون اخیر پوری کرے - م - وجلس فی الاخیرۃ کما جلس فی الاولی - اور قعدہ اخیرہ مین ویسے ہی بیٹھے جیسے قعدہ اولی مین بیٹھا تھا - ف - تمام حالات مثل اولی ہون ازانجملہ ہیئات جلوس ہی - لما روینا من حدیث وائل وعائشۃ - بدلیل ان احادیث کے جو ہم روایت کر چکے

حدیث وائل بن حجر اور ام المومنین عائشہ رض سے۔ ف۔ چنانچہ ابن جلسہ کے بعض حالات کا بیان تو حدیث وائل رض
مین تھا اور ہیات یعنی بایان پانوں بچھانا اور دایان کھڑا رکھنا حدیث عائشہ رض مین گذرا پس قعدہ اخیرہ مین بھی اسی
ہیات سے بیٹھے بدلیل حدیث مذکور۔ م ع۔ ولانہا اشق علی البدن۔ اور اس دلیل سے کہ یہ ہیات بیٹھک کی بدن
پر زیادہ شاق ہے۔ ف۔ اور حدیث سے مستنبط ہوا ہے کہ عبادت مین جو نفس پر زیادہ شاق ہو وہ افضل ہوتی ہے ع۔ فکان
پس ہوگی بیٹھک۔ اولی من التورک۔ بہتر بہ نسبت تورک کے۔ ف۔ اگرچہ تورک بھی اچھا ہے یعنی کولے پر بیٹھکر
دونون پانون دائین طرف نکالنا جیسے عورتین بیٹھا کرتی ہین۔ الذی یمیل الیہ مالک۔ یہ تورک جسکی طرف مالک
بن انس رح میل کرتے ہین۔ ف۔ بلکہ امام مالک کا یہی مذہب ہے کہ ہر قعدہ مین مرد بھی یون ہی بیٹھے کیونکہ حدیث سے ثابت
ہے اور شافعی رح پہلے قعدہ مین مثل ہمارے اور قعدہ اخیرہ مین مثل مالک کے مختار جانتے ہین مگر ہمارے نزدیک مختار
وہی ہے جو ہم نے کہا دو وجہ سے اول تو عورتون سے فرق ہوگا جو شرع مین مندوب ہے اور دوم حدیث عائشہ رض توی
ہے۔ والذی یروی۔ اور وہ حدیث جو تورک مین روایت کیجاتی ہے۔ ف۔ بطریق عبد الحمید بن جعفر عن محمد بن عمرو بن عطاء
عن ابی حمید الساعدی رضی اللہ عنہ کہ ابی حمید رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت تمام
بیان کی اور آخر مین یہ مضمون ہے کہ۔ انہ علیہ السلام قعد متورکا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم متورک بیٹھے۔ ف۔
چنانچہ یون کہا کہ پھر جب وہ سجدہ پورا کیا جسکے بعد سلام پھیرا جاتا ہے تو نکال دیا اپنا بایان پانون اور بائین دھڑ پر متورک
بیٹھے۔ ف۔ تو اس حدیث کا یہ حال ہے کہ۔ ضعفہ الطحاوی۔ اسکو طحاوی رح نے ضعیف کہا ہے۔ ف۔ کئی وجہ سے اول تو
عبد الحمید بن جعفر راوی ضعیف ہے اور عبد الحق نے احکام مین فرمایا کہ وہ مطعون ہے ابن الہمام رح نے کہا کہ یحیی القطان
وسفیان ثوری نے اسکو ضعیف کہا لیکن ابن معین وغیرہ نے توثیق کی ہے اور اس حدیث کو سوائے مسلم کے بخاری وباقی
چارون اہل السنن نے روایت کیا ہے۔ وجہ دوم تضعیف طحاوی رح کی یہ کہ محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید رض سے نہین سنا
اور محمد بن عمرو کے حق مین کہا گیا کہ وہ مرجیہ تھا اور اکثر اسکی یاد مین اسکو وہم ہوجاتا تھا اور اسے نہ سننے کی وجہ سے ابن حزم
نے شرح سنن ابوداؤد مین کہا کہ شاید یہ عبد الحمید کا وہم ہے ولیکن مترجم کہتا ہے کہ علمائے تاریخ یہان مختلف ہین چنانچہ امام بخاری وایک
جماعت کے نزدیک سننا ثبوت ہے ولیکن عینی رح نے امام بخاری رح سے مقدم رکھا قول امام ہیثم رح کو اور یہ واقعی قابل
لحاظ ہے اور ابن حزم رح نے بھی اسی پر جزم کیا ہے۔ وجہ سوم یہ کہ طحاوی رح نے دوسری اسناد سے محمد بن عمرو بن عطاء سے
روایت کی کہ ہم سے ایک بزرگ نے بیان کیا کہ ابو حمید ساعدی رضی اللہ عنہ ایک مجمع صحابہ رضی اللہ عنہم مین تھے جنکی تعداد
دس تھی آخر تک یہی حدیث روایت کی۔ پس یہ دلیل ہے کہ محمد بن عمرو رح نے خود ابو حمید رض سے نہین سنا ہے م ع۔ پھر
امام طحاوی کی تضعیف کو امام بیہقی نے تسلیم نہین کیا اور شیخ ابن حجر عسقلانی بھی لکھتا ہے کہ طحاوی کے قول پر التفات نہوگا
مین کہتا ہون کہ ایسا خیال بعید ہے چنانچہ شیخ محقق تقی الدین بن دقیق العید رح نے امام مین قول طحاوی رح کو نصرت
دی۔ کما فی الفتح۔ اور امام مسلم رح نے اس حدیث کو اخراج نہین کیا تو محصل یہ کہ اس روایت مین کلام ہے۔ اگرچہ ترجیح
دیجاوے کہ وہ ثابت ہے پھر بر تقدیر تسلیم کے شیخ مصنف نے کہا کہ۔ او یحمل علی حالۃ الکبر۔ یا یہ تورک کی بیٹھک محمول
کیجاوے بزرگی کی حالت پر۔ ف۔ یعنی جب سن شریف بڑا ہوگیا تھا۔ ف۔ مصنف رح نے ادب کی راہ سے بوڑھا
نہین کہا۔ شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ حدیث ابو حمید رض مین کچھ ذکر حالت کبر کا نہین ہے تو ظاہر اللفظ پر محمول کیا جائیگا۔
مین کہتا ہون کہ دوسری احادیث مین بیٹھک وہ ثابت ہے جو عورتون سے مخالف ہے اور تورک مین ایک طرح کا ضعف
ہے تو اس حالت مین ہم نے توفیق دی تو مرجح یہی ٹھہرا کہ مواظبت کی بیٹھک تو مردانہ تھی اور کبھی بحالت کبر اس قسم کی

بیٹھک بھی رہی جسمین آسانی و راحت ہی اور ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث مین ہی کہ نہین مقبوض فرمائے گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یہانتک کہ آپ کی اکثر نماز بیٹھے ہوے ہوتی تھی اور آپ اعمال مین سے ہمیشگی والے کو زیادہ پسند فرماتے تھے اگرچہ وہ قلیل
ہو۔ کما رواہ النسائی۔ اور یہ اگرچہ ظاہرا غیر فرائض مین ہی لیکن استراحت حالتہ اکبر کو اسوقت کام مین لانا اس سے ثبوت
ہی جیسے حدیث حفصہ رضی اللہ عنہا وغیرہ سے بھی ثابت ہی۔ اور یہ ایسی بات ہی کہ جیسے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما
وہ بیٹھک تعلیم کرتے جو ہم نے مذہب لیا ہی باوجود اسکے خود چارزانو بیٹھتے اور پوچھنے پر فرمایا کہ میرے پانون مجھے نہین اٹھاتے
ہین یعنی انمین اسقدر قوت نہین ہی کہ مین انپر بیٹھون۔ یہ روایت صحیح بخاری و مالک و نسائی مین ہی۔ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا
کہ اولی بیٹھک تو بایان پانون بچھا کر دایان کھڑا کرکے ہی لیکن اگر طول قرأت سے تھک گیا یا بڑھاپے سے برداشت نہین
ہی تو اس حالت مین تورک بمنزلہ اول کے ہی اور اگر بلا عذر کے تورک کیا تو بھی روا ہی اور حدیث مین قسم دوم ہی یعنی عذر ہی بیٹھک
جو بدرجۂ اول ہی۔ فافہم۔ وتیشھد۔ اور تشہد پڑھے۔ ف۔ یعنی قعدہ مین بیٹھکر مثل قعدہ اول کے تشہد پڑھے۔ وھو واجب
عندنا۔ اور تشہد پڑھنا ہمارے نزدیک واجب ہی۔ ف۔ یعنی دونون قعدون مین۔ الفتح۔ اور نفل کے ہر قعدہ مین بھی۔ م۔
اور یہی قول امام احمد کا ہی اور امام مالک رح نے کہا کہ دونون قعدہ مین سنت ہی۔ مع۔ اور اگر بعض تشہد پڑھے اور بعض چھوڑ دے
تو ظاہر الروایۃ مین جائز ہی اور کہا گیا کہ جواز بقول ابو یوسف ہی اور عدم جواز بقول محمد رح ہی اسکو مرغینانی رح نے ذکر کیا ہی۔
کذا فی العینی۔ مترجم کہتا ہی کہ جب تشہد واجب ہی تو ترک بعض سے سجدہ سہو واجب ہوگا تو مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ نماز باطل
نہوگی اور یہ معنی نہین کہ واجب کا ترک جائز ہی۔ م۔ پھر جب تشہد ختم کرے تو اُسکے بعد درود اور دعا مسنون ہی اور سلام کرنا
واجب ہی پھر دعا پر درود کو مقدم کرنا بہتر ہی لہذا فرمایا۔ وصلی علی النبی علیہ السلام۔ اور درود بھیجے حضرت محمد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ ف۔ یعنی بطریق سنت۔ ع۔ یہی عامۂ علماء کا قول ہی اور درود کے صیغہ متعدد ہین چنانچہ تبرکاً بیان
ہونگے اور معروف صیغہ بیان ہوتا ہی اور بعض زیادات جو دوسری روایات مین آئی ہین اُنکو جس جگہ زائد ہین تو س دیگر مترجم
بڑھا دیگا۔ تبیین الحقائق مین مانند عینی کے امام محمد سے یہ درود آیا۔ اللھم صل علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی ابراھیم وعلی
آل ابراھیم (انک حمید مجید اللھم) بارک علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی ابراھیم وعلی آل ابراھیم (فی العالمین) انک حمید مجید
یہ صیغہ صحیحین مین بھی ہی مگر اول مین انک حمید مجید بھی ہی لیکن آخر مین فی العالمین کا لفظ نہین ہی۔ پھر اگر کوئی زیادہ کرلے تو
جائز ہی۔ کما فی الدر۔ بلکہ جو صیغہ وارد ہوے ہین اولی یہ کہ ہر صیغہ اپنے طور پر رکھے اور ہر ایک جائز ہی۔ اور درمختار مین کہا
کہ سیدنا محمد اور سیدنا ابراھیم پڑھنا بھی ادب ہی۔ مین کہتا ہون کہ آپ کا سید ہونا قطعی ہی ولیکن فرائض مین اولیٰ یہ کہ جسقدر
وارد ہوا ہو اسی پر اقتصار کرے اور نوافل مین بڑھا دے۔ عینی مین ہی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہی کہ حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے ذیل کے کلمات کو میرے ہاتھ مین گن دیا اور فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے انکو میرے ہاتھ مین گن دیا
اور کہا کہ یونہی میرے رب عز وجل کے یہان سے نازل ہوے ہین۔ اللھم صل علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی ابراھیم وعلی آل ابراھیم
انک حمید مجید اللھم بارک علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی ابراھیم وعلی آل ابراھیم انک حمید مجید اللھم سلم علی محمد وعلی آل محمد
کما سلمت علی ابراھیم وعلی آل ابراھیم انک حمید مجید۔ اسناد مین نظر ہی اور حضرت علی و ابن مسعود و ابن عباس و جابر رضی اللہ عنہم
سے مرفوعاً روایت ہی کہ کہو اللھم صل علی محمد وعلی آل محمد وبارک علی محمد وعلی آل محمد وارحم محمدا وآل محمد کما صلیت وبارکت وترحمت
علی ابراھیم وعلی آل ابراھیم فی العالمین انک حمید مجید۔ اسنادمین نظر ہی۔ ان دونون صیغون مین سے اول مین سلام اور دوسرے
مین ترحم زائد ہی اور ابن الہمام نے لکھا کہ اللھم ارحم محمدا۔ یعنی الٰہی رحم کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ اسطرح کہنا بعض نے مکروہ رکھا اور
بعض نے نہین۔ الفتح۔ مبسوط سرخسی مین ہی کہ کچھ مضائقہ نہین کیونکہ اثر کی اتباع ہی اور رحمت الٰہی سے کوئی بے پروا نہین ہوسکتا

ع- اور صحیح یہی کہ کچھ کراہت نہیں ہے- التبیین کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے کہ کہو- اللھم صل علی محمد وآل محمد کما صلیت
علی ابراہیم وبارک علی محمد وآل محمد کما بارکت علی ابراہیم انک حمید مجید- یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے- ابو حمید ساعدی رضہ سے
روایت ہے کہ صحابہ رضہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ آپ پر کیونکر درود بھیجیں آپ نے فرمایا کہ کہو- اللھم صلی علی محمد وازواجہ
وذریتہ کما صلیت علی ابراہیم وبارک علی محمد وازواجہ وذریتہ کما بارکت علی ابراہیم انک حمید مجید- یہ حدیث سوائے ابن ماجہ کے
باقیوں نے روایت کی ہے- اور ابو مسعود انصاری رضہ کی روایت بمعنی حدیث کعب بن عجرہ ہے لیکن آخر میں فی العالمین زیادہ ہے
یعنی کما بارکت علی ابراہیم فی العالمین انک حمید مجید- یہ حدیث صحیح مسلم وابوداؤد وترمذی میں ہے- اور یہاں صیغہائے دیگر
بھی ہیں- پھر درود بھیجنے کا حکم آیۃ کریمہ ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی الآیہ میں بصیغہ امر وارد ہے جسکا نزول دوسرے
سال ہجرت کے ماہ شعبان میں ہوا تو اسکے موافق کمتر فرض ادا ہونا اسطرح کہ تمام عمر میں ایکبار درود بھیجے-ت- اور اگر
یہ یکمرتبہ نماز میں ہوگیا تو ادا ہونا چاہیے- کما بحثہ فی النہر- اور خود حضرت پر اپنے آپ پر درود بھیجنا واجب نہ تھا- المجتبی و- رہا
نماز میں التحیات کو ہمارے نزدیک واجب اور اسکے بعد درود پڑھنا ہمارے وجمہور علماء کے نزدیک سنت ہے- ولیس
بفریضۃ عندنا خلافاً للشافعی فیہما- اور درود پڑھنا ہمارے نزدیک فرض نہیں ہے مگر شافعی رح نے دونوں میں خلاف کیا
ف- یعنی التحیات اور درود دونوں کو فرض کہتے ہیں- اور ہمارے نزدیک التحیات کا حکم نماز میں خبر الواحد سے ثابت ہے
اور خبر الواحد سے قطعی فرض ثبوت نہیں ہوتا مگر واجب تو ہم اسکے وجوب کے قائل ہیں اور رہا نماز میں درود پڑھنا تو اسکے
وجوب کی نماز میں کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ظاہر تو واجب نہونے کی دلالت ہے- لقولہ علیہ السلام اذا قلت ہذا او فعلت
ہذا فقد تمت صلوتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد- بدلیل قول حضرت علیہ السلام کہ التحیات
عبدہ ورسولہ تک پڑھ جانے کے بعد فرمایا کہ) جب تونے یہ کہا یا یہ کیا تو تیری نماز پوری ہوگئی اگر تیرا جی اٹھنے کو چاہے تو
کھڑا ہو اور اگر تیرا جی بیٹھنے کو چاہے تو بیٹھ- ف- پس یہ جملہ اگرچہ سابق میں تحقیق کردیا گیا کہ قول ابن مسعود رضہ بھی ہوسکتا ہے
اور مرفوع قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی ہوسکتا ہے اور بر تقدیر قول ابن مسعود رضہ کے بھی وہ حکم مرفوع میں ہے- بہرحال دلالت
کرتا ہے کہ التحیات کے بعد درود اور دعا واجب نہیں ہے ورنہ قیام کی اجازت نہوتی- اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث
ابوداؤد میں بعد تشہد کے حدث ہونے پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پوری ہونے کا حکم دیا ہے- اگر کہا جاوے کہ شاید بعد
التحیات کے درود واجب ہوا ہو بدلیل روایت لاصلوۃ لمن لم یصل علی- نہیں نماز اسکی جسنے مجھپر درود نہیں پڑھا- اور جو اسکے
اسکے ابن ماجہ میں بروایت جابر جعفی وعبد المہیمن کے اور طبرانی میں بروایت ابی بن عباس کے اور بیہقی میں مجہول راوی سے
آئی ہیں جواب یہ کہ حجت نہیں ہیں ضعیف ہیں لہذا قاضی عیاض نے کہا کہ شافعی رح کا قول کہ نماز میں درود فرض ہے یہ شاذ ہے
انسے پہلے کوئی اسکا قائل نہیں گذرا اور نہ اسمیں کوئی حدیث ایسی ہے جسکی اتباع واجب ہو اور اس قول پر ایک جماعت نے
تشنیع کی جنمیں طبرانی وقشیری ہیں اور خطابی علمائے شافعیہ میں سے خود مخالف ہیں اور کہا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا کوئی
پیشوا مجھے نہیں معلوم ہوا اور جو تشہدات کہ ابن مسعود وابن عباس وابوہریرہ وجابر وابوسعید وابوموسی وابن الزبیر سے مروی
ہیں کسی میں درود کا فرض ہونا نہیں مذکور ہے اور حدیث لاصلوۃ لمن لم یصل علی- کو سب محدثین نے ضعیف کہا ہے اور اگر صحیح
بھی ہوجاوے تو اسکے معنی یہ ہونگے کہ نماز کا کمال نہیں ہے نہ آنکہ بغیر درود کے نماز فاسد ہوگی یا یہ معنی کہ جس نے مجھپر اپنی
عمر میں ایک مرتبہ درود نہیں پڑھا اسکی نماز نہیں ہے آہ- مع- شیخ ابن حجر رح نے ترمذی وابن خزیمہ وابن حبان وغیرہم سے
احادیث وجوب درود میں اطناب کیا اور مترجم کہتا ہے کہ قول شاذ پر اسقدر رد کردینا بعید ہے ولیکن میں یہ کہتا ہوں کہ احوط
یہ ہے کہ کوئی شخص نماز کو بغیر درود کے نہ پڑھے لیکن اس صورت میں کہ مثلاً نماز فجر میں یہ خوف ہو کہ آفتاب طلوع ہوجاویگا-

تو اقتصار کرے واللہ تعالیٰ اعلم م۔ والصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام خارج الصلوٰۃ واجبۃ۔ اور درود پڑھنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز سے باہر تو واجب ہے۔ ف۔ پھر اجماع ہے کہ تمام عمر مین ایک بار تو فرض ہے اور رہا اس سے زیادہ تو صیغہ امر جو قولہ تعالیٰ صلوا علیہ وسلموا تسلیما۔ مین ہے وہ تو مکرر وجوب پر دلالت نہین کرتا۔ اب رہا یہ کہ جب آپ کا نام مبارک ذکر کیا جاوے تو اسمین دو قول ہین لہذا مصنف رح نے فرمایا۔ اما مرۃ واحدۃ کما قالہ الکرخی۔ یا تو ایک بار واجب ہے جیسا کہ کرخی رح نے کہا۔ ف۔ یعنی جب خارج نماز مین ایک جلسہ مین آپ کا نام مبارک کئی بار ذکر کیا گیا تو کرخی کے نزدیک ایکبار تو آپ پر درود بھیجدینا واجب ہے اور باقی بار مین مستحب ہے۔ عینی رح نے لکھا کہ اسی پر عامۂ علماء کا فتویٰ ہے۔ کما فی شرح المجمع۔ اور تنویر مین ہے کہ یہی ظاہر مذہب ہے۔ او کلما ذکر النبی علیہ السلام کما اختارہ الطحاوی۔ یا ہر بار واجب ہے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے جیسا کہ طحاوی نے اختیار کیا۔ ف۔ اسی کو تحفہ مین اصح کہا ہے۔ ن۔ مجتبیٰ زاہدی وحلبی و باقانی مین اسی کی تصحیح کی اور بحر الرائق نے ترجیح دی۔ اور وجہ یہ کہ آیت صلوا علیہ الخ سے تو فرضیت یکبار تمام عمر مین ہے پھر مجلس واحد مین مکرر ذکر سے ایکبار وجوب ہے اور باقی استحباب بدلیل ان احادیث کے کہ جنمین درود پڑھنے کی تاکید اور نہ پڑھنے پر مذمت بخل وجفاکاری وخواری وبدبختی کا ذکر ہے تو جب ان احادیث کی وجہ سے وجوب ہوا تو پھر ہر بار کے ذکر پر وجوب ہوگا نہ آنکہ مجلس مین ایکبار تو واجب ہو اور باقی ذکر پر وجوب نہو کیونکہ مثلاً وعید خواری یہ کہ رغم انف رجل ذکرت عندہ فلم یصل علی۔ یعنی جسکے پاس میرا ذکر ہو پھر وہ مجھپر درود نہ پڑھے تو وہ خوار ہو۔ پس اگر ایک مرتبہ ذکر ہوتو درود پڑھے پھر دوبارہ ذکر ہو تو پھر پڑھے خواہ پڑھنے والا ہو یا سننے والا ہو کیونکہ سبب وجوب تو ذکر ہے پس جب یہ سبب مکرر ہو تو وجوب مکرر ہوگا لہذا بحر کا خلاصہ کلام یہ کہ تمام عمر مین ایکبار فرض اور ہر بار جب ذکر ہو تو علی الصحیح واجب ہے اور نہر مین ہے کہ التحیات کے اندر ذکر مین واجب نہیں اور شامی نے لکھا کہ سوائے اخیر تشہد کے بعد کی نماز مین درود مکروہ تحریمی ہے اور تاجر بالفعل اپنے اسباب کی ترویج وغیرہ کے قصد سے درود پڑھے تو حرام ہے۔ طحاوی نے بعض محققین سے نقل کیا کہ درود پڑھنے والے کی نیت اگر خالص نہو تو وہ ثواب سے محروم ہوگا ولیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے اللہ تعالیٰ اسکو رد نہین کرتا۔ فی الدر عن الباجی درود کے وقت جھومنا اور گردن واعضاء ہلا کر چلانا جہالت ہے اور وہ تو دعا ہے کہ جبر وخفاء کے درمیان ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ایک صحابی کو آپ نے تمام اوقات فراغت مین درود پڑھنے کا وظیفہ بتلایا چنانچہ اصل حدیث ترمذی مین ہے اور شک نہین کہ یہ وظیفہ بہت افضل ہے کہ ذکر وکلام الٰہی ودرود کے بعد اور چیزون کا مرتبہ ہے۔ م۔ پھر دیگر امکانی اوقات مین درود مستحب ہے۔ و تصریح اوقات یہ ہین روز جمعہ۔ شب جمعہ۔ روز شنبہ۔ پنجشنبہ۔ وقت صبح وشام۔ وقت دخول مسجد وخروج مسجد۔ وقت زیارت مزار شریف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ صفا ومروہ پر خطبہ جمعہ وغیرہ مین امام خطیب کو۔ بعد اذان کے۔ دعا کے شروع ودرمیان وآخر مین۔ بعد قنوت کے اگرچہ قنوت وتر ہو۔ تلبیہ کے بعد۔ مسلمان سے ملاقات اور جدا ہونے کے وقت۔ وضوء کے وقت کان بولنے کے وقت۔ چیز بھول جانے پر۔ وعظ کہنے وحدیث پڑھنے کی ابتدا وانتہاء مین اور فتویٰ لکھنے وتصنیف ودرس دینے اور درس لینے کے وقت اور منگنی کرنے والے ونکاح پڑھنے وپڑھوانے والے پر۔ سب جائز ضروری کامون کے شروع مین اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لکھنے کے وقت درود مستحب ہے اور سات جگہ مکروہ ہے حالت جماع وبول وبراز مین اور ضرورت کی چیز کا رواج دینے کے لیے۔ ولغزش وتعجب وذبح وچھینکنے کے وقت مکروہ ہے الشرعہ۔ اور معلوم ہوچکا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے تو بقول طحاوی سننے والے پر درود واجب ہے ہر بار۔ پھر کیا ہر شخص پر جو مجلس مین ہو واجب ہے تو شرح مقدمہ ابی اللیث مین ہے کہ واجب کفایہ ہے اگر بعض نے پڑھدیا تو سب کی طرف سے ادا ہوگیا اور اگر کسی نے نہ پڑھا تو سب گنہگار ہین پھر قنیہ مین کہا کہ وہ ہر ایک کے ذمہ قرضہ ہے کہ اسکو قضاء کرے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے

برخلاف اسکے اللہ تعالیٰ کے ذکر پر حمد نہ کی تو قضاء لازم نہیں۔ اعتراض ہوا کہ مجلس واحد میں ذکر الٰہی مکرر ہو تو ایکبار ثنا کافی
ہے اور اگر ترک کرے تو قضاء نہیں۔ مجتبیٰ میں ثناء و درود میں فرق بیان کیا۔ لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ فرق ظاہر نہیں
ہوتا۔ اقول فرق یہ کہ درود کے واسطے حکم ہے نہ ثناء کے لیے۔ عینی نے کہا بلکہ ثناء کے لیے بدرجہ اولیٰ حکم ہے اور طحاوی
نے کہا کہ جیسے بندہ کے حق کی قضاء ہے ویسے ہی حق الٰہی کی بھی قضاء ہوتی ہے جیسے نماز پس ثابت ہوا کہ فرق ظاہر نہیں ہے
اور واضح ہو کہ اللھم ارحم محمدا اگرچہ خارج میں بقول بعض جائز ہو لیکن درود نماز میں اسکا پڑھنا تنہا یا معروف درود کے ساتھ
میں بقول نووی رح بدعت ہے۔ کما فی العینی ط۔ تو احوط یہ کہ درود معروف اور جو باسناد صحیح ثبوت ہوا پڑھے اور اپنی رائے
سے زائد نہ کرے اور احتیاطاً ضرور پڑھے جیسے کہ تصریح گذری اور امام شافعی تو آیت کریمہ کے صیغہ امر سے استدلال فرضیت
کرتے ہیں اور جواب ہو چکا کہ امر تو ایکبار تعمیل سے ادا ہو جاتا ہے اور ہم تمام عمر میں ایکبار فرض کہہ چکے۔ مکفینا مؤنتہ الامر
پس حکم کا بار عظیم ہم پر سے کفایت کیا گیا۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ محصل یہ ہوا کہ آیت کے حکم سے درود ایکمرتبہ کہنے سے حکم فرض
ادا ہوا اگرچہ تمام عمر میں ایک مرتبہ ہو اور نماز کے اندر درود واجب نہیں ہے اور خارج نماز کے جب ذکر ہو تو درود بدلائل احادیث
دیگر واجب ہے اور مکرر ذکر ہو تو علی الصحیح مکرر واجب کفایہ ہے لیکن مترجم کے نزدیک فرق خارج نماز و داخل نماز میں از راہ دلیل
مشکل ہے۔ فافہم م۔ بالجملہ فرضیت درود کی دلیل تو نہیں ہے رہا قول شافعی رح کہ تشہد فرض ہے بدلیل روایت ابن مسعود رض کہ ہم لوگ
قبل تشہد فرض ہونے کے کہا کرتے تھے۔ الخ۔ جیسا کہ نسائی کے سنن میں ہے تو اسمیں تشہد کا فرض ہونا مذکور ہے۔ جواب اسکا
امام مصنف رح نے اسطرح دیا کہ۔ والفرض المروی فی التشہد ہو التقدیر۔ فرض جو تشہد کے حق میں مروی ہے وہ بمعنی
تقدیر ہے۔ ف۔ تو معنی حدیث مذکورہ ہوئے کہ تشہد مقدر و مقرر ہونے سے پہلے ہم لوگ یوں کہا کرتے کہ السلام علی اللہ
والسلام علی جبرئیل ومیکائیل پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ایسا مت کہو کیونکہ السلام تو خود اللہ تعالیٰ ہے لیکن
کہو کہ التحیات للہ والصلوات والطیبات الخ۔ پورا تشہد ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت
صرف نسائی رح کی ایک اسناد ہے اور دوسری اسناد سے یہی حدیث اسطرح ہے کہ ہم لوگ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز
پڑھتے تو کہتے کہ السلام علی اللہ السلام الخ۔ اور باقی صحاح میں بھی یہ حدیث مروی ہے اور کسی میں لفظ فرض نہیں پھر اگر ہم
فرض کے معنی تقدیر کے بھی نہ لیں تو بھی لفظ فرض سے جو روایت مذکور میں مستعمل ہوا ہے اصطلاحی فرض مراد نہیں ہو سکتا
کیونکہ اصطلاحی فرض تو وہ کہ قطعی نص سے بدون احتمال کے ثابت باقی ہو اور یہاں حدیث مذکور خبر الواحد ہے جو ظنی ہوتی ہے
پس غایتہ الامر یہ کہ خبر الواحد صحیح سے وجوب ثابت ہو تو ہم خود کہتے ہیں کہ تشہد پڑھنا واجب ہے م۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
پر درود پڑھنے سے فارغ ہو تو اپنے و والدین و مومنین و مومنات کے لیے استغفار کرے۔ الخلاصہ۔ اور دعا میں اپنی ذات
کی تخصیص نہ کرے اور یہ سنت ہے۔ التبیین۔ قال ودعا۔ کہا مصنف رح نے اور دعا کرے۔ ف۔ یعنی بزبان عربی کیونکہ
نماز میں سوائے عربی زبان کے دوسری زبان میں دعا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ و ش۔ پھر دعا کرے عربی میں۔ بما یشبہ الفاظ
القران والادعیۃ الماثورۃ۔ ساتھ ایسے الفاظ کے جو مشابہ الفاظ قرآن وادعیہ ماثورہ ہوں۔ ف۔ یعنی اگر بعینہ قرآن
کی آیت ہو مثلاً ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ الآیہ تو اس سے تلاوت نہیں بلکہ دعا کا قصد کرے اور معنی سمجھنا شرط ہے یا ایسے الفاظ سے
جو قرآن سے موجود ہوں مثلاً ربنا آتنا جنۃ واجرنا من النار۔ یا ایسے الفاظ سے جو دعاؤں میں روایت کیے گئے ہیں یا انسے
مشابہ ہیں۔ لما روینا من حدیث ابن مسعود فیما قال لہ النبی علیہ السلام ثم اختر من الدعاء اطیبہ واعجبہ الیک۔ بدلیل
اسکے جو ہمکو روایت پہونچی حدیث ابن مسعود رض سے اس حدیث میں جو ابن مسعود کو آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا پھر اختیار
کر دعا میں سے جو تجھے زیادہ پاکیزہ و پسندیدہ ہو۔ ف۔ یعنی حضرت ابن مسعود رض کو تشہد سکھلانے میں بعد تشہد کے

یون فرمایا ثم لیتخیر احدکم من الدعاء اعجبہ الیہ فیدعو بہ۔ پھر تم مین سے آدمی اختیار کرے دعاؤن مین سے جو اُسکو زیادہ پسندیدہ ہو
پس اِس سے دعا کرے۔ یہ روایت صحیحین وابوداؤد ونسائی مین ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اِس سے تو ہر دعاء کی اجازت
نکلتی ہے خواہ مشابہ الفاظ قرآن وحدیث ہو یا نہو جیسے امام شافعی کا مذہب ہے کہ جائز ہے کہ کہے اللہم زوجنی امرأۃ حسناء
وبستانا اینقا۔ یعنی الٰہی میرے نکاح مین نیک خوبصورت عورت دیدے اور مجھے باغ میوہ دار دیدے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث
صحیح مین وارد ہے کہ ان صلوتنا ہذہ لا یصلح فیہا شئی من کلام الناس الخ۔ یعنی ہماری اِس نماز مین کوئی چیز لوگون کی باتون سے
نہین لائق ہے۔ الخ۔ تو ضرور ہوا کہ جبتک نماز مین ہے ایسی کوئی بات نہ کہے جو آدمیون کی باتین ہین۔ پس امام احمد رح نے تو
کہا کہ جائز نہین ہے دعا مگر وہی جو احادیث وآثار مین وارد ہین یا قرآن سے موافق ہین اگرچہ قرآن مین نہون۔ اور یہ قول
حضرت نخعی وطاؤس کا ہے اور یہی بعض شافعیہ کا قول اور اسی طرف امام الحرمین نے اپنے والد کا میلان ذکر کیا۔ ابن سیرین رح
نے فرمایا کہ فریضہ نماز مین سواے امر آخرت کے امور دنیا کی دعا نہین جائز ہے۔ اور ائمہ حنفیہ نے فرمایا کہ مشابہ الفاظ قرآن
وادعیہ ماثورہ ہو۔ پھر بہتر یہ کہ بعد تشہد کے نہو بلکہ بعد درود کے چنانچہ فرمایا۔ وبدأ بالصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام لیکون
اقرب الی الاجابۃ۔ اور پہلے ابتدا کرلے آنحضرت علیہ السلام پر درود کے ساتھ پھر دعاء کرے تاکہ قبولیت سے اقرب ہو
ولا یدعو بما یشبہ کلام الناس۔ اور نہین دعا کرے الفاظ سے جو لوگون کے کلام سے مشابہ ہے۔ تحرزا عن الفساد بغرض
فساد نماز سے بچاؤ کے۔ ف۔ یعنی لوگون کے باتون سے مشابہ دعا اسواسطے نہو کہ نماز فاسد ہونے سے احتراز رہے۔ ولہذا
یاتی بالماثور المحفوظ۔ اور اسی وجہ سے مصلی ماثورہ دعاؤن کو جو محفوظ ہون پڑھے۔ ف۔ پھر دعائین ماثورہ یعنی روایت کی ہوئی
حدیث وآثار مین بہت ہین از انجملہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کو تعلیم فرمائی۔ اللہم انی ظلمت نفسی
ظلما کثیرا وانہ لا یغفر الذنوب الا انت فاغفرلی مغفرۃ من عندک وارحمنی انک انت الغفور الرحیم۔ اور ابن مسعود رض کی دعا یہ ہے
اللہم انی اسالک من الخیر کلہ ما علمت منہ ومالم اعلم واعوذبک من الشر کلہ ما علمت منہ ومالم اعلم۔ یہ نہایہ مین مذکور ہے۔ یہ دونون
حدیثین صحیح ہین۔ م۔ اور مستحب ہے کہ دعاء کرے۔ رب اجعلنی مقیم الصلوٰۃ ومن ذریتی ربنا وتقبل دعاء ربنا اغفرلی ولوالدی
وللمومنین یوم یقوم الحساب۔ یہ تاتارخانیہ مین ہے یہ قرآن مین حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعاؤن مین سے ہے۔ پھر درمختار مین
زعم کیا کہ فقہاء کے کلمات اِس امر مین مضطرب ہین کہ مشابہ قرآن کیسی دعاء ہے اور مشابہ کلام الناس کیسی دعاء ہے۔ عینی رح نے
فرمایا کہ قرآن مجید تو اعجاز ہے اِس سے مشابہ کوئی ممکن نہین تو مراد یہ کہ دعاء ایسی ہو جسکے الفاظ قرآن مین موجود ہون۔ پھر حموی نے
کہتا ہے کہ اِس صورت مین تو اللہم زوجنی بامرأۃ حسنۃ۔ جائز ہونا چاہیے کیونکہ یہ سب الفاظ قرآن مین موجود ہین۔ حلبی رح
مختار وہ بیان کیا جو امام مصنف رح نے فرمایا کہ۔ ومالا یستحیل سوالہ من العباد کقولہ اللہم زوجنی فلانۃ یشبہ کلامہم
جس چیز کا مانگنا بندون سے محال نہو جیسے کہا کہ اللہم زوجنی فلانۃ یعنی الٰہی مجھے نکاح مین دیدے فلانہ عورت کو تو یہ کلام
مشابہ کلام الناس ہے۔ ومایستحیل۔ اور جسکا مانگنا بندون سے محال ہو۔ کقولہ اللہم اغفرلی۔ جیسے مصلی نے کہا کہ الٰہی
مجھے بخشدے۔ لیس من کلامہم۔ تو یہ کلام الناس سے نہین ہے۔ ف۔ یون ہی اگر کہا کہ اللہم اغفر لزید۔ الٰہی زید کو بخشدے یا
کہا کہ اللہم اغفر لعمی الٰہی میرے چچا کو بخشدے یا کسی شخص کی مغفرت مانگے تو صحیح یہ کہ کلام الناس سے مشابہ نہین ہے۔ م۔ د۔ و
قولہ اللہم ارزقنی من قبیل الاول۔ اور مصلی کا یون کہنا کہ الٰہی مجھے رزق دے از قسم اول ہے۔ ف۔ یعنی از قسم
کلام الناس کے ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ یہ لفظ بعض نسخہ ہدایہ مین ہے اور بعض مین نہین ہے۔ پھر دلیل یہ کہ
لاستعمالہ فیما بین العباد۔ کیونکہ یہ کلام لوگون مین باہم مستعمل ہے۔ چنانچہ۔ یقال رزق الامیر الجیش۔ بولتے ہین
کہ امیر نے رزق دیا لشکر کو۔ ف۔ یعنی سلطان نے لشکر کو انکا رزق یعنی تنخواہ دیدی۔ اور مصنف رح نے صحیح اسواسطے

کہا کہ اسمین اختلاف ہی بعض کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہوگی اور اسی قول کو ترجیح دی گئی اسواسطے کہ رزق دینے والا
درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی اور امیر کی طرف رزق دینے کی نسبت مجازی ہی۔ الفتح۔ اور اسی کو درمختار مین لیا اور قرار دیا کہ اگر
مال وغیرہ کی قید لگا دے یعنی الٰہی مجھے رزق دے مال سے یا مانند اسکے تو البتہ فاسد ہوگی۔ مترجم کہتا ہی کہ مدار فساد کا
نسبت حقیقی و مجازی پر نہین ہی بلکہ اس بات پر کہ اس جملہ کو بندون سے کہ سکتے ہین یا نہین اور جب کہ سکتے ہون
اگرچہ مجازاً ہو تو وہ کلام الناس سے ہوا یعنے ایسا کلام جسکو لوگون سے کر سکتے ہین یعنی آنکہ معروف ہی اور شک نہین کہ
یہ کلمہ لوگون سے کہ سکتے ہین تو فساد متحقق ہوا۔ لہذا خلاصہ مین ہی کہ اللھم ارزقنی فلانۃ۔ الٰہی فلان جورو دیدے تو صحیح یہ
نماز فاسد ہوگی اور اگر کہا کہ اللھم ارزقنی الحج۔ الٰہی مجھے حج روزی کر۔ تو صحیح یہ کہ فاسد نہوگی۔ الفتح۔ پس یہان ظاہر
کہ حقیقی روزی کرنا تو سواے اللہ تعالیٰ کے کوئی اس فعل کا موجد نہین ہی کیونکہ ارادہ و اسباب مہیا کیے جاوین ولیکن یہ النفع ہی
کی قدرت مین ہی کہ یہ عورت اسکی منکوحہ واقع ہو جاوے حتی کہ اگر مشیت الٰہی مین نہو تو نہوگی۔ باوجود اسکے فساد کا حکم
دیا اور ایسے ہی الٰہی مجھے مال نصیب کر۔ درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی روزی کرنے سے متحقق ہوگا۔ باوجود اسکے فساد پر جزم
کیا۔ اور قطعاً معلوم کہ قدرت الٰہی مین اللھم ارزقنی فلانۃ۔ اور اللھم ارزقنی الحج۔ دونون بلا فرق کے یکسان ہین مگر اول
مفسد اور دوم نہین۔ تو صاف ہوگیا کہ یہان چار صورتین ہین۔ اول یہ کہ دعا قرآن یا حدیث مین وارد ہو تو وہ بلا خلاف
مطلقاً جائز ہی خواہ ایسی ہو کہ لوگون سے بولتے ہین یا نہین۔ دوم یہ کہ ایسی دعا ہی جسکا بندون سے مانگنا محال ہی جیسے
اللھم اغفرلی۔ سوم وہ کہ اس چیز مین کوئی استحالہ نہین مگر بندون سے مانگنے کی عادت نہین ہی جیسے اللھم ارزقنی الحج۔ تو ان دو
صورتون مین فساد نہین ہی۔ چہارم یہ کہ اللھم ارزقنی مالاً۔ الٰہی مجھے مال روزی کر۔ پس یہ مفسد ہی۔ باوجود اسکے کہ رازق
مال درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی۔ تم نہین دیکھتے کہ اگر حقیقی فاعل کسی چیز کو سمجھے تو ہنوز اسکے ایمان مین خلل ہی اور ہم مومن
کی نسبت یہ گمان نہین کرتے ہین۔ اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف ہمارے و امام شافعی رح کے درمیان یہ ہی کہ اگر کوئی شخص
بدون غفلت کے اللہ تعالیٰ کو فاعل حقیقی جانتا ہی مگر ایسے محاورہ پر دعا کا جملہ بولا کہ وہ محاورہ شرعاً باہمی بول چال مین
جائز رکھا گیا ہی اگرچہ اعتقاد مین حقیقی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف از راہ ایمان اسپر حتمی ہی تو ہمارے نزدیک نہین جائز ہی
اور شافعی رح کے نزدیک جائز ہی۔ لہذا خلاصہ مین ہی کہ اللھم اقض دینی۔ الٰہی میرے قرضہ ادا کر دے۔ اس سے نماز فاسد
ہو جاتی ہی۔ یہ تو مترجم کو اس مقام کی تحقیق ظاہر کی گئی واللہ تعالیٰ ہو العلیم الخبیر۔ پھر واضح ہو کہ احادیث صحیحہ اس امر
کی مفیدہ ہین کہ ہر چیز خسیس و نفیس اور قلیل و کثیر جو کچھ مانگے اپنے اللہ تعالیٰ رب عزوجل ہی سے مانگے۔ لیکن خوب واضح
رہے کہ نماز محل قرب و مناجات رحمت و معراج مومن ہی اور آدمی کے خطرات نفس خصوصاً عوام کے اکثر اوقات ایسی چیزون
کی طرف مائل ہوتے ہین جنکو وہ خواہش کرتا ہی اور اللہ تعالیٰ انکو مبغوض رکھتا ہی اور اسکی معرفت سخت دشوار ہی لہذا احتراز
کرو یا کہ سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم و اصحاب خیر الامۃ رضی اللہ عنہم کی موافقت رکھے تاکہ یہ شخص اپنی مناجات رحمت
مین ایسی کوئی چیز نہ داخل کر لے جسپر اللہ تعالیٰ کی طرف سے لعنت ہی پس جب اسنے نماز مین اتباع آثار رکھی تو ایک تو
اتباع سنت کا شرف ملا اور دوم برے فساد سے بخوف ہوگیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم رح۔ پھر واضح ہو کہ ولوالجیہ مین ہی کہ
نماز فریضہ مین دعائین محفوظ رکھنا چاہیے ایسا نہو کہ اسکی زبان پر ایسی بات جاری ہو جاوے جس سے نماز فاسد
ہوتی ہی۔ تاتارخانیہ۔ پھر ہر صورت جسمین یہ ذکر ہوا کہ اس دعا سے نماز فاسد ہوتی ہی تو جب ہی فاسد ہوگی کہ آخری قعدہ
مین بقدر تشہد نہ بیٹھا ہو مثلاً تشہد نہین پڑھا اور دعا کر لی اور اگر اس شخص نے بقدر تشہد کے قعدہ کر لیا تب ایسی مفسد
کی تو اسکی نماز تو پوری ہو چکی تھی پھر مفسد فعل کرنے سے وہ نماز سے باہر ہو جائیگا۔ التبیین۔ (فرع) کا ترجمہ [illegible]

کی دعا مانگنا حرام ہے نہ کفر۔ کل مومنوں کے لیے کل گناہوں سے مغفرت مانگنا جائز ہے۔ تمام عمر عافیت مانگنا یا دونوں جہان کی بہتری مانگنا اور دونوں جہان کا شرور ہونا۔ یا۔ جو چیزیں از راہ عادت محال ہیں یا شرعاً محال ہیں مانگنا حرام ہیں۔ کذا فی الدر المختار۔ اور مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ عافیت وخیر تو کچھ حرام نہیں ہیں کیونکہ حدیث ترمذی وغیرہ میں ہے کہ عافیت دنیا و آخرت مانگنے سے بہتر کوئی دعا نہیں ہے اور دونوں جہان کی بہتری مانگنا بھی حدیث میں وارد ہے اور اللہ تعالیٰ عزوجل ارحم الراحمین سب چیزوں پر قادر ہے تو ممکن ہے کہ بندہ کو دونوں جہان میں عافیت دیدے اور مرض وغیرہ سے نجات دے اور اگر اسنے دنیا میں اسکی دعا قبول نہ فرمائی تو اسکے لیے آخرت میں ذخیرہ ہے اور دونوں جہان کی بھلائی خود اللہ تعالیٰ کا فضل مطلوب ہے اور یہ معلوم کہ حکم ازل کو مٹانا کسی کی خواہش نہیں ہے حتیٰ کہ اگر بیمار آدمی کی موت مقدر ہو تو حالت بیماری میں اسکی شفاء کی دعاء کرنا بخلاف روا ہے اور اس سے یہ مقصود نہیں کہ حکم ازلی مٹ جاوے ہاں ان محالات عادت وعقل کی نسبت وجہ ایک بے ادبی ہے نہ آنکہ محیر مقدور ہیں اللہ تعالیٰ سبحانہ تو ہی قدیر ہے اور واضح ہو کہ بالکل ایک ہی دعاء پر اقتصار کرنا دل کو سخت کر دیتا ہے چنانچہ مروی ہوا ہے پس اقتیا طور النص میں رہے اور سوا اسکے دل سے جذب شوق وخضوع وخشوع کے ساتھ اپنی مرغوب وپسندیدہ دعائیں مانگے اور شرائط وادب حافظ رکھے کہ یہ دعاء بھی مغز عبادت ہے اور مقام کو ہنسنے تفسیر میں توضیح لکھا ہے واللہ تعالیٰ ہو الاعلم بالصواب۔ م۔ بعد دعاء کے دونوں طرف سلام پھیرے چنانچہ فرمایا۔ ثم یسلم عن یمینہ۔ پھر سلام پھیرے اپنے دائیں طرف۔ ف۔ التفات کرے یہانتک کہ اسکے دائیں رخسارہ کی رنگت دیکھیں یہی صحیح ہے۔ القنیہ۔ فیقول۔ پس کہے۔ ف۔ بقول مختار بالف ولام۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ السلام ہے تمپر اور اللہ تعالیٰ کی رحمت۔ ف۔ برکاتہ اسمیں زیادہ نہ کرے۔ المحیط۔ ولیکن حاوی قدسی میں کہا کہ بڑھانا اچھا ہے بدلیل حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ جو باسناد صحیح سنن ابو داؤد میں ہے پس قول نووی رحمہ رد ہوا کہ یہ بدعت ہے۔ م۔ وعن یسارہ مثل ذلک۔ اور سلام پھیرے بائیں طرف کو اسکے مثل۔ ف۔ حتیٰ کہ سپیدی بائیں رخسارہ کی نظر آوے اور اسی طرح کہے لیکن محیط میں ہے کہ آواز بہ نسبت اول کے کچھ پست ہو۔ تبیین میں کہا کہ یہی احسن ہے اقول یہ سنت ہے۔ م۔ لما روی ابن مسعود ان النبی علیہ السلام کان یسلم عن یمینہ حتیٰ یری بیاض خدہ الایمن وعن یسارہ حتیٰ یری بیاض خدہ الایسر۔ بدلیل اس حدیث کے جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت علیہ السلام سلام دیا کرتے جانب راست حتیٰ کہ آپ کے دائیں رخسارہ مبارک کی سپیدی دکھی جاتی تھی اور جانب چپ حتیٰ کہ آپ کے بائیں رخسارہ مبارک کی سپیدی دکھی جاتی تھی۔ ف۔ یہی قول اکثر علماء صحابہ وتابعین ومجتہدین وجدید قول شافعی ہے۔ یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے اور یہی معنی صحیح مسلم میں سعد بن ابی وقاص رضہ سے مروی ہیں بعض سلف کے نزدیک ایک سلام سامنے کو کسی قدر دائیں جھکی ہوئی ہے اور اسمیں چند احادیث وارد ہیں اور ضعف سے خالی نہیں مگر ترمذی وابن ماجہ کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے جسکو حاکم نے بر شرط شیخین صحیح کہا تنقیح میں اسکو نہیں مانا اور کہا کہ اسکا راوی زہیر بن محمد اگرچہ صحیحین کے راویوں سے ہے مگر اسکی روایات میں سے منکرات میں جنمیں یہ حدیث بھی ہے ابو حاتم نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے اور طحاوی وابن عبد البر نے بھی اسکو صحیح نہیں کہا اور نووی رحمہ کہا کہ حاکم کا صحیح کہنا قبول نہیں اور ایک ہی سلام کے بارہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں ہے۔ مع۔ اور بر تقدیر تسلیم حضرت عائشہ کی حدیث سے ابن مسعود رضہ کی حدیث ارجح ہے کیونکہ وہ تین پیچھے ہوتی تھیں تو مردوں کو حال زیادہ معلوم ہے باوجودیکہ دوسرا سلام بہ نسبت اول کے اخفض ہوتا تھا (فرع) اگر پہلے بائیں طرف سلام کیا تو جبتک کلام نہ کیا ہو دائیں طرف کا سلام کرے اور بائیں کا اعادہ نہیں۔ اور اگر سامنے سلام دیا تو بائیں کو دوسرا سلام کرے۔ قع۔ اور اگر پیٹھ پھیردی ہو تو پھر سلام نہ کرے یہی صحیح ہے۔ القنیہ۔ اگر دونوں سلام ایک ہی طرف کر دیے تو جائز مگر مخالفت

سنت سے جُدا کیا۔ اگر مصلی نے السلام کہا تھا کہ دوسرا ایکے اقتدا میں آیا تو نہیں صحیح ہے پس معلوم ہوا کہ نماز سے باہر ہونا علیکم کہنے پر موقوف نہیں ہے۔ مع۔ علیکم السلام کہنا مکروہ ہے۔ السراج۔ نیقہ ابو جعفرؒ نے کہا کہ مختار یہ کہ مقتدی انتظار کرے جب امام دائین سلام پھیرے تو مقتدی دائین کا سلام دے اور جب وہ بائین سلام پھیرے تو مقتدی بائین سلام دے۔ قاضیخان۔ مقتدی التحیات کو تمام کرلے تب سلام پھیرے۔ اور اگر امام نے قہقہہ وغیرہ کے مانند عمداً مفسد نماز فعل کیا تو نکل گیا اب مقتدی بھی سلام نہ کرے بلکہ مسبوق بھی خارج ہوا اور اگر مقتدی نے پہلے امام سے پوری کرکے کلام کردیا تو نماز ہوگئی مع کیونکہ رہگیا امام حتی کہ اگر کوئی چیز مفسد نماز پیش آئی تو امام ہی کی نماز جائیگی کیونکہ مقتدی تو پہلے ہی نکل چکا مع وش۔ **وینوی بالتسلیم الاولیٰ من علیٰ یمینہ من الرجال والنساء والحفظۃ** ۔ اور نیت کرے پہلے سلام کرنے میں ہر ایسے شخص کی جو مصلی کے دائین ہے مرد ہوں یا عورتیں یا ملائکہ حفظہ۔ ف۔ اور چاہیے کہ مومن جنکو بھی مانند شافعیہ کے ذکر کیا جاوے مع۔ **وکذلک فی الثانیۃ** ۔ اور یونہی دوسرے سلام کرنے میں۔ ف۔ بائین طرف کے حاضرین کی نیت کرے خواہ مذکورین سے کوئی ہوں۔ **لان الاعمال بالنیات** ۔ کیونکہ اعمال کا مدار تو نیتوں پر منحصر ہے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث صحیح میں وارد ہے اور وضو میں اس حدیث سے ہم نے شرط اسلیے نہ لی کہ کتاب کے حکم پر زیادتی مشروط کرنا لازم آتی ہے۔ مع۔ پھر اصل میں تو عورتوں کے لیے مسجد کا حضور ہے برخلاف اس زمانہ کے کہ بنو اسرائیل کی عورتوں کی طرح یہ عورتیں بھی بخوف فتنہ روکی گئی ہیں لہذا مصنف رحؒ نے فرمایا۔ **ولا ینوی النساء فی زماننا** ۔ اور ہمارے زمانہ میں امام عورتوں کی نیت نہ کرے۔ ف۔ کیونکہ عورتیں حاضر جماعت نہیں ہیں۔ **ولا من لا شرکۃ لہ فی صلاتہ** ۔ اور نہ ایسے شخص کی نیت کرے جسکو مصلی کی نماز میں شرکت نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وہان موجود ہو۔ **ہو الصحیح** ۔ یہی قول تو صحیح ہے۔ ف۔ نہ وہ کہ جو حاکم شہید نے اختیار کیا کہ تمام مومنین و مومنات کی نیت کرے۔ اور یہ ضعیف ہے۔ **لان الخطاب** ۔ کیونکہ خطاب۔ ف۔ علیکم۔ **حظ الحاضرین** ۔ نصیبہ حاضروں کا ہے۔ ف۔ پس غائب لوگ شامل نہونگے۔ پھر یہ کلام تو تحلیل کے سلام میں ہے رہا وہ سلام جو تشہد میں پڑھتے ہیں کہ السلام علینا وعلیٰ عباد اللہ الصالحین تو اسمین جمیع مومنین و مومنات کی نیت کرے۔ کما صرح بہ شمس الائمہ۔ بلکہ مانند تصریح شافعیہ کے مومنین جنون کی بھی نیت کرے مع۔ بلکہ تمام آسمان و زمین میں جو کوئی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہونچ جائیگا۔ کما فی الحدیث اور کلام تو مراد علینا میں ہے کہ اس سے حاضرین لے یا تمام مومنین و مومنات خواہ آدمی ہون یا جن ہون اور قول دوم صحیح ہے اور حاضری حد یہ ہے کہ شریک نماز ہو۔ م۔ پھر مقتدی بھی مانند امام کے نیت کرے۔ **ولابد للمقتدی من نیۃ امامہ** ۔ اور ضرور ہے مقتدی کو امام کی نیت۔ ف۔ یعنی مقتدی کو امام پر سلام کی نیت کرنا بھی ضرور ہے۔ **فان کان الامام من الجانب الایمن** ۔ پس اگر مقتدی سے امام دائین طرف ہو۔ ف۔ تو دائین طرف والون کے ساتھ میں امام کی نیت کرے۔ **او الایسر** ۔ یا بائین طرف ہو تو۔ **نواہ فیہم** ۔ تو بائین والون میں نیت کرے۔ **فان کان بحذائہ** ۔ اور اگر امام مقابل مقتدی کے ہو۔ ف۔ بایں طور کہ مقتدی ٹھیک اسکی پشت کے سامنے ہے۔ **نواہ فی الاولیٰ عند ابی یوسف ترجیحا للجانب الایمن** ۔ تو مقتدی امام کو پہلے سلام یعنی دائین سلام میں نیت کرلے بوجہ ترجیح دائین کے یہ ابو یوسف رحؒ کا قول ہے۔ **وعند محمد وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ نواہ فیہما** ۔ اور امام محمد کے نزدیک اور یہی ابو حنیفہ رحؒ سے بھی مروی ہے کہ مقتدی امام کو دونون سلام میں نیت کرے۔ **لانہ ذو حظ من الجانبین** ۔ کیونکہ امام اس مقتدی کے دونوں جانب میں نصیبہ والا ہے۔ ف۔ یہی قول صحیح ہے۔ التاتارخانیہ۔ پھر حدیث سمرہ بن جندب رضؓ۔ امرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان نرد علی الامام وان نتحاب وان یسلم بعضنا علیٰ بعض۔ یعنی ہمکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہم امام کے سلام کا جواب دیں

و باہم محبت پکڑین بعض ہمارا بعض پر سلام کرے - رواہ ابو داؤد - ظاہر اسکا مقتدی پر وجوب سلام ہے بوجہ جواب کے فافہم - والمنفرد ینوی الحفظۃ لاغیر - اور جو تنہا نماز پڑھتا ہے وہ حفظہ کی نیت کرے نہ کسی اور کی - ف - حفظہ ملائکہ ہین انسانی ذاتی واعمالی حفاظت اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہا ہے عمل کرتے ہین جنکا ذکر فرمایا بقولہ تعالیٰ ویرسل علیکم حفظۃ - یعنی اللہ تعالیٰ تم پر حفظہ بھیجتا ہے - اور انکے بارہ مین احادیث و آیات ہین اور حق یہ کہ انکا شمار معلوم نہین ہے - پس منفرد اپنے سلام مین صرف انھین کی نیت کرے - لانہ لیس معہ سواہم - کیونکہ منفرد کے ساتھ سوائے حفظہ کے کوئی نہین ہے - ف - مترجم کہتا ہے کہ اسمین تامل ہے کہ انحصار حفظہ کا صحیح نہین بدلیل احادیث صحیحہ کے جنمین بیان ہے کہ جس مومن نے جنگل مین اذان و اقامت سے نماز پڑھی تو اسقدر ملائکہ یا اللہ تعالیٰ کی مخلوقات مقتدی ہوتی ہے کہ اسکی نظر انکو محیط نہین ہوسکتی چنانچہ اذان مین ذکر ہوچکا اور یہ معنی ہر مومن کی نماز مین بھی وارد ہوئے ہین پس لائق یہ ہے کہ وہ اپنے ساتھ کے ملائکہ کی نیت کرے خواہ حفظہ ہون یا اور ہون - م - والامام ینوی بالتسلیمتین - اور امام نیت کرے دونون تسلیمہ مین - ف - حفظہ و قوم کی ع - اور یون ہی مقتدی بھی حفظہ کی نیت کرے - ف - بلکہ حفظہ و جمیع ملائکہ کی جو حاضر ہون جیسے ملائکۃ اللیل و ملائکۃ النہار جو فجر و عصر کو باہم ملاقی ہوتے ہین - پھر واضح ہو کہ تمیزدار طفل بھی اپنے سلام مین حفظہ کی نیت کرے اور شامی رح نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ طفل کے حسنات لکھے جاتے اور اسی کو ملینگے اور والدین وغیرہ کو ثواب تعلیم ہوگا - بالجملہ ملائکہ کی نیت کرنا چاہیے - ہو الصحیح - یہی صحیح ہے - ولا ینوی فی الملائکۃ عددا محصورا - اور ملائکہ کے شمار مین کوئی تعداد معین نہ کرے - ف - یہی صحیح ہے - البدائع - لان الاخبار فی عددہم قد اختلفت - کیونکہ اخبار و آثار ان ملائکہ کے شمار مین مختلف وارد ہین - ف - تو راہ یہ ہوئی کہ جسقدر واقع مین ہین ہم نے سب پر سلام کیا تو اس سے سب داخل رہے کمی و زیادتی نہوئی - فاشبہ الایمان بالانبیاء علیہم السلام - پس مشابہ ہوا یہ مسئلہ انبیاء علیہم السلام پر ایمان لانے کے ساتھ - ف - کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی تعداد مختلف وارد ہے اور کوئی شمار انکا کسی نص مین قطعی نہین ہے تو عقائد مین مصرح ہوا کہ یون ایمان لاوے کہ ہم سب انبیاء پر ایمان لائے اور ہم کسی نبی سے منکر نہین ہین - (فرع) اور مختار یہی جو حفظہ کے بارہ مین بہت کچھ مذکور ہے اکثر اسمین سے غیر معتمد ہے اور صواب یہی ہے جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا واللہ تعالیٰ اعلم - م - ثم اصابۃ لفظ السلام واجبۃ عندنا - پھر ہمارے نزدیک لفظ السلام ادا کرنا واجب ہے - ف - یعنی نماز کی تحلیل بلفظ السلام علیکم بدون تبدیل دوسرے لفظ کے واجب ہے - محیط مین ہے کہ یہی اصح ہے - ولیس بفرض - اور فرض نہین ہے - ف - حتی کہ اگر مصلی نے تسلیم سے پہلے حدث کردیا مثلاً تو اعادہ نماز واجب ہوا اور باطل نہوئی - م - خلافا للشافعی رح - اسمین شافعی رح کا خلاف ہے - ف - اور تحقیق خلاف یہ کہ شافعی کے نزدیک بھی قطعی ثبوت نہین بلکہ وجوب ہے لیکن وہ اسکو رکن قرار دیکر اسکا ترک مفسد نماز کہتے ہین - ہو تمسک بقولہ علیہ السلام تحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم - امام شافعی رح کا تمسک اس حدیث سے ہے کہ مفتاح الصلوٰۃ الطہور وتحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم - ف - یہ حدیث کتاب الطہارۃ کے شروع مین گذری اور وجہ استدلال یہ کہ تحلیل نماز کی تسلیم یعنی سلام کرنا منصوص ہے جیسے تحریمہ اسکا تکبیر پس مانند تکبیر تحریمہ کے تسلیم بھی فرض ہوئی - اگر امام مصنف پر الزام ہو کہ تکبیر تحریمہ فرض ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا تھا اور تسلیم فرض ہونے مین یہ حدیث نہ لی جواب اسکا بعضے شارحین نے یہ دیا کہ حدیث ضعیف ہے اور مترجم کو یہ جواب بالکل ناپسند ہے اور صحیح جواب یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کی فرضیت بقولہ تعالیٰ وربک فکبر ہے جسکی تفسیر مین یہ حدیث لی تھی بر خلاف سلام کے کہ اسکی فرضیت پر کوئی قطعی آیت نہین تو خالی یہ حدیث موجب فرضیت نہین بلکہ احتمالی موجب اسکا وجوب ہے اور ہم نے کہا کہ تسلیم واجب ہے حالانکہ وجوب کا معارض بھی موجود ہے جیسا کہ امام مصنف رح نے کہا کہ - ولنا ما رویناہ من حدیث ابن مسعود رض - اور ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے حدیث ابن مسعود

روایت کر چکے۔ ف۔ درباب تشہد جسکے آخر میں یہ وارد ہے فاذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلوٰتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ تو ظاہر ہے کہ تشہد ختم کرنے پر اختیار دیا کہ چاہے بیٹھے یعنی دعا وغیرہ بھی پڑھ لے اور چاہے کھڑا ہو جاوے۔ والتخییر ینافی الفرضیۃ والوجوب۔ اور اختیار دینا منافی فرضیت و وجوب ہے۔ ف۔ یعنی بعد اسکے کوئی چیز واجب نہیں ورنہ اختیار نہوتا کہ چاہے اٹھ کھڑا ہو۔ تو بظاہر اس میں دلالت ہے کہ بعد تشہد کے سلام کرنا بھی واجب نہیں ہے۔ الا انا اثبتنا الوجوب بما رواہ احتیاطاً۔ لیکن ہمنے احتیاط کی راہ سے وجوب کو اس حدیث کے ساتھ ثابت کیا جو امام شافعی رح نے روایت کی ہے۔ ف۔ یعنی اسی حدیث تحلیلہا التسلیم سے ہمنے وجوب سلام براہ احتیاط ثابت کیا بدین معنی کہ اگر کسی نے سلام چھوڑا تو گنہگار ہوگا برخلاف امام شافعی رح کے کہ وہ کہتے ہیں کہ یہ واجب ایک رکن نماز ہے کہ اگر ترک کرے تو نماز فاسد ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ اسکا ثبوت تو خبر الواحد سے ہے اور خبر الواحد ظنی ہوتی ہے نہ قطعی۔ وبمثلہ لاتثبت الفرضیۃ واللہ اعلم۔ اور ایسی ظنی دلیل سے کوئی فرضیت نہیں ثابت ہوتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ جیسے آپ نے تسلیمہ کے وجوب کو براہ احتیاط ایک خبر الواحد سے ثابت کیا اولیٰ تھی درود کے وجوب کو احتیاطاً اسی نص سے ثابت کیجیے جس سے ہر بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک ذکر ہونے پر آپ درود واجب کہتے ہیں اور یہ بحث میں نے اوپر ذکر کی ہے۔ م (فروع) امام کی تحلیل تسلیم سے مقتدی کا تحریمہ نہیں منحل ہوگا حتی کہ مقتدی اٹھکر اپنی نماز پوری کریگا لیکن اگر امام نے نماز کے منافی کوئی فعل کیا مثلاً قہقہہ مار دیا تو مقتدی کا بھی تحریمہ ٹوٹ گیا۔ مقتدی جسکی کوئی رکعت گئی وہ امام کے قعدہ میں التحیات عبدہ ورسولہ تک پڑھے بلا خلاف اور زائد میں قدوری و کرخی و خواہر زادہ کے نزدیک متابعت نہیں پھر بعض کے نزدیک قرآن کی دعائیں پڑھے بعض کے نزدیک مکرر التحیات پڑھے بعض کے نزدیک درود اور بعض کے نزدیک سکوت ہے۔ جب امام سلام پھیرے تو جلدی نہکرے حتی کہ دیکھے کہ اسپر سہو تو نہ تھا جب یقین ہو جاوے کہ وہ فارغ ہوا تو کھڑا ہو۔ اگر امام کے سلام سے پہلے کھڑا ہوا تو اسنے برا کیا لیکن نماز جائز ہوگی۔ شافعی رح کے نزدیک اگر اول سلام کے بعد کھڑا ہو گیا تو جائز ہے اور چاہیے کہ دونوں سلام کے بعد کھڑا ہو۔ ابو حنیفہ رح کے نزدیک نماز سے نکلنا مصلی پر اپنے فعل سے فرض نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ عینی رح نے بعض جوامع سے نقل کیا کہ لوگوں نے سلام میں موافق مذکورہ بالا نیت کرنا متروک کر دیا ہے یعنی انپر افسوس ہے۔ ترجمہ العدہ م۔ مجتبیٰ میں ہے کہ جب امام نماز ظہر و مغرب و عشاء کا سلام پھیر کر فارغ ہو تو طول طویل دعاؤں میں مشغول نہو بلکہ سنتیں شروع کرے۔ التاتارخانیہ۔ حدیث صحیح میں بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا توقف بقدر اس دعاء کے تھا۔ اللہم انت السلام ومنک السلام تبارکت یا ذا الجلال والاکرام۔ پھر جو وظائف بعد نماز کے وارد ہیں لفظ توفیق حدیث مرہون بعد سنتوں کے ہیں اور اسی پر شامی رح نے جزم کیا۔ اور بعض فقہاء نے کہا کہ دعاء ندبور سے زیادہ تاخیر کرنا سنت پڑھنے میں مکروہ ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ اور شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا اقول حدیث میں بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو روکا تھا جو بعد سلام کے سنتوں کے لیے کھڑا ہو گیا تھا تو اس سے کہا کہ مت ملاؤ کیونکہ بنو اسرائیل اسی سے تباہ ہوئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رض کی تحسین کی جیسا کہ صحیح میں ہے تو معلوم ہوا کہ فصل کرنا چاہیے اور حق یہ کہ فقہاء میں کچھ اختلاف نہیں کیونکہ جو منع کرتے ہیں وہ طول اول وظائف سے مانع ہیں جیسا کہ مجتبیٰ میں گذرا اور جو فصل کا جواز کہتے ہیں وہ اوسط درجہ ہے اور امید ہے کہ کراہت تنزیہی ہو۔ م۔ امام بعد سلام کے مقتدیوں کی طرف منہ کرے اور اگر کوئی مسبوق ہو تو دائیں یا بائیں پھر جاوے اور جاڑے و گرمی سب میں حکم یکساں ہے یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وظائف و اوراد بہت ہیں اور مستحب ہے کہ استغفار ۳ مرتبہ۔ آیۃ الکرسی ایکمرتبہ

اور سبحان اللہ ۳۳ بار۔ الحمد للہ ۳۳ بار۔ اللہ اکبر ۳۴ بار۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علیٰ کل شیء قدیر۔ ایکبار پڑھے اُنکے فضائل بہت زیادہ ہیں اور انشاء اللہ تعالیٰ مختصراً اپنے موقع پر مذکور ہونگے م ہو۔ جن فرائض کے بعد سنتیں ہیں تو امام اپنے فرض کی جگہ سے داہنے یا بائیں یا پیچھے ہٹ کر یا گھر میں جاکر سنتیں پڑھے اور مقتدی یا منفرد جہاں چاہے پڑھے۔ جن فرائض کے بعد تطوع نہیں تو فرض کی جگہ قبلہ رخ بیٹھا نہ رہے بلکہ چاہے چلا جاوے اور چاہے مسجد میں تا طلوع آفتاب محراب میں بیٹھے اور یہ افضل ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ فجر سے تا طلوع آفتاب ذکر میں رہنا شب بیداری کا ثواب ہے جیساکہ حدیث میں ثابت ہے۔ م۔

فصل فی القرأۃ۔ یہ فصل نماز کے اندر قرآن کی قرأت کے بیان میں ہے۔ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ دیگر ارکان میں سے رکن قرأت کو خاصۃً جدا فصل کرکے بوجہ کثرت احکام قرأت کے بیان کیا اور نوازل میں ہے کہ ایک نے نماز شروع کی پھر سو گیا اور سونے میں اُسنے قرأت کی تو قرأت ادا ہو گئی کیونکہ شرع نے سونے کو مانند بیداری کے قرار دیا واسطے تعلیم شان مصلی کے بحدیث۔ اور اسی سے طلاق میں اور اسمیں فرق ہوا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مجنون و طفل نے نماز پڑھی تو جائز ہے اور اگر دونوں نے طلاق دی تو نہیں جائز ہے مگر امام مصنف نے تجنیس میں کہا کہ مختار یہ ہے کہ سوتے کی قرأت نہیں جائز ہے کیونکہ اداے عبادت کے واسطے اختیار شرط ہے وہ نہیں پایا گیا۔ انتہی۔ لیکن اوجہ وہی ہے جو فقیہ ابو اللیث نے نوازل میں اختیار کیا یعنی جائز ہے اور اختیار جو شرط ہے وہ ابتداے نماز میں پایا گیا تھا اور وہی کافی ہو گیا کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر اُسنے رکوع یا سجدہ کیا ایسی حالت میں کہ اپنے فعل سے بالکل اسکو ذہول یعنی غفلت ہے تو یہ ادا ہو جاتا ہے۔ قال المترجم غفلت و بیداری متقابل نہیں بلکہ ذہول و غفلت تو یاد کے مقابل ہے اور خواب مقابل بیداری کا ہے پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا مشکل ہے۔ اور واضح ہو کہ حدیث جسکا فقیہ ابو اللیث نے اشارہ کیا اسکا مضمون یہ ہے کہ مصلی حالت سجدہ میں سو گیا تو اللہ تعالیٰ اپنے ملائکہ پر اس بندہ سے مباہات فرماتا ہے۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ اسکی قرأت و افعال ادا ہو گئے بلکہ معنی تو اسی قدر کہ باوجود موانع بشری کے اُسنے قیام کیا تو اوجہ بظاہر وہی جو امام مصنف نے اختیار کیا ہے لہذا ظہیریہ میں ہے کہ اگر خواب میں قرأت کی تو اصح یہ کہ نہیں جائز ہے۔ م۔ پھر ابن الہمام رح نے کہا کہ قرأت سے متعلق ایک مسئلہ خاص ہے جسکی بہت سی شاخیں ہیں اور قرأت کرنے والے کو بیشتر لغزش ہوتی ہے مگر باوجود مسئلہ مہمہ ہونے کے امام مصنف رح نے اسکو سرے سے ذکر نہیں کیا تو ہم اسکو وارد کرتے ہیں۔ واضح ہو کہ قاری کی چوک و خطا۔ (اعراب یا حروف یا کلمات یا آیات) میں ہوتی ہے اور حروف میں خطا کرنا ایک حرف کو بجاے دوسرے کے رکھنا یا مقدم کرنا یا موخر کرنا یا بڑھانا یا گھٹانا ہے۔ (بیان اعراب) اگر اعراب کے تغیر دینے میں معنی نہ بگڑے تو نماز فاسد نہوگی کیونکہ تغیر خطی سے احتراز دشوار ہے تو معذور ہوگا۔ اگر معنی بگڑے پس اگر ایسا فاحش تغیر ہوا کہ جسکا اعتقاد کفر ہے مثلاً الباری المصور کو واو کے فتحہ سے پڑھا جسکے معنی یہ ہوے خالق تصویر گڑھا ہوا صورت بنایا ہوا معاذ اللہ منہ۔ یا جیسے انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء جسکے معنی یہ کہ اللہ تعالیٰ اسکے بندوں میں سے وہی ڈرتے ہیں جو عالم ہیں۔ اسکے اعراب اصلح بدلے کہ اللہ برفع اور العلماء بکسرہ پڑھا۔ جسکے معنی یہ ہو گئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عالم بندوں سے ڈرتا ہے۔ تعالی اللہ من ذلک تو ایسے تغیر اعرابی سے متقدمین کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔ متاخرین نے اختلاف کیا چنانچہ ابن مقاتل و محمد بن سلام و ابو بکر بن سعید بلخی اور ابو جعفر ہندوانی و محمد بن الفضل و شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ نماز فاسد نہوگی۔ لیکن متقدمین کا قول احوط ہے کیونکہ اگر یہ پڑھنے والا عمداً پڑھتا تو کافر ہو جاتا پھر جو کلام کفر ہو وہ قرآن نہوا تو اُسنے ایسا کلام کیا جو لوگوں میں سے بھی کا ہم وزن لا کلام ہے اور لوگوں کا کلام اگر ایسا ہو کہ کفر نہیں ہے اور وہ سہو سے نماز میں بولے تو نماز

حل ہو جاتی ہے فکیف کہ ایسا ہو جو کفر ہے تو بالضرور فاسد ہوگی تو متقدمین کا قول احوط ہے اور متاخرین کے قول مین عوام کے لیے
آسانی زیادہ ہے کیونکہ عوام الناس کو وجوہ اعراب مین اختیار نہین ہے۔ قاضیخان اور یہی اشبہ ہے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتوی ہو
عتابیہ و ظہیریہ۔ اور یہ ابو یوسف رح کے قول پر ظاہر ہے جیسا کہ چند مسائل سے استخراج ہوا ہے۔ قال المترجم۔ وعلی ہذا اگر کوئی
شخص اسقدر عربی زبان جانے کہ وجوہ اعراب پہچاننے کی لیاقت ہو تو وہ معذور نہوگا اور نماز فاسد ہوگی۔ م۔ پھر اسی کے
متعلق تخفیف و تشدید کی بحث ہے۔ اگر اسنے تشدید کو تخفیف کر دیا یعنی تشدید ساقط کر دی تو عامہ مشائخ اس قول پر قائم
ہوے کہ مد اور تشدید کا چھوڑنا جیسے اعراب مین غلطی کرنا لہذا جس نے کہ رب العالمین۔ کو ب کے بغیر تشدید پڑھا۔ یا
ایاک نعبد مین ی کو بلا تشدید پڑھا تو بہت سے مشائخ نے کہا کہ نماز فاسد ہوگی کیونکہ ایا بدون تشدید حرف ی۔ کے بمعنی
آفتاب ہے۔ اور اصح یہ کہ نماز فاسد نہوگی۔ اقول یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ کیونکہ ایاک۔ بتشدید یا بعض لغات مین بدون تشدید
بھی آیا ہے اگرچہ قلیل ہے اسکو نحویون مین سے بعضے متاخرین نے نقل کیا ہے تو ہمارے فقہار متقدمین اصحاب کے قول پر
بھی نماز فاسد نہوگی۔ اور متاخرین فقہار کے قول پر تو اس توجیہ کی بھی حاجت نہین ہے پھر اسی بنا پر مد کا مسئلہ ہے حتی کہ
اکبر کے ہمزہ کو مد دینے سے نماز فاسد ہونے کا حکم سابق مین مذکور ہو چکا۔ اقول یعنی تکبیر تحریمہ اور اکبر کے بیان مین گذرا ہے
اور خلاصہ مین ہے کہ اگر مد ترک کیا خواہ تغیر ہو یا نہو مختار یہ کہ مفسد نہین اور عتابیہ مین ہے کہ من اظلم ممن کذب مین تشدید دی تو
بعض نے کہا کہ مفسد نہین اور اسی پر فتوی ہے۔ العتابیہ۔ بے جگہ امالہ کرنا بھی مفسد نہین۔ کما فی المحیط۔ (بیان حروف) اسمین
کئی صورتین ہیں۔ ازانجملہ ایک حرف کے بجائے دوسرے کو رکھنا۔ پس یہ بات خطا سے ہے یا عاجزی سے ہے۔ اگر خطا سے ہے
پس اگر معنی متغیر نہون اور اسکا مثل قرآن مین کہین موجود بھی ہو تو نماز فاسد نہوگی جیسے ان المسلمین کی جگہ ان المسلمون
خطا سے پڑھ گیا تو المسلمون موجود اور معنی مین تغیر نہین پس نماز فاسد نہین ہے۔ اگر معنی مین تغیر نہین لیکن یہ لفظ قرآن مین
نہین نہیں ہے جیسے قوامین بالقسط کے بجائے قیامین بالقسط پڑھا یا توابین کی جگہ تیابین پڑھا یا۔ الحی القیوم کی جگہ الحی القیام
پڑھا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک نماز فاسد نہین اور ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے۔ اور اگر اسنے معنی متغیر کر دیے تو طرفین
کے نزدیک فاسد ہے اور ابو یوسف کے نزدیک اس شرط سے کہ اسکے مثل قرآن مین نہو۔ پس اگر اصحاب الشعیر شین معجمہ
پڑھے تو بالاتفاق نماز فاسد ہوگی۔ پس فاسد ہونے مین اعتبار معنی متغیر ہونے کا ہے طرفین کے نزدیک اور ابو یوسف کے
نزدیک قرآن مین ہونا۔ تو اب وہ اعتبار نہ رہا جو ابو منصور عراقی نے کہا کہ جن دو حرفون مین فصل مشکل ہے تو فاسد نہین اور
مشکل نہین تو فاسد ہے۔ اور نہ وہ اعتبار رہا جو ابن مقاتل نے کہا کہ جن حرفون مین مخرج قریب ہے تو ایک کی جگہ دوسرا پڑھ جانے
مین فساد نہین اور قرب مخرج نہو تو فساد ہے اور اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر فصل بے مشقت ہو سکتا ہو جیسے ط اور ص تو صالحات
کی جگہ طالحات پڑھنے مین فساد ہے اور اگر فصل مین مشقت ہو جیسے ذ و ض و دونون نقطہ دار ہین یا س و ص بے نقطہ یا ت و
ط مین تو بعض نے کہا کہ ایک کی جگہ دوسرے کے پڑھنے مین نماز فاسد ہے اور اکثر مشائخ نے کہا کہ فاسد نہین ہے۔ الفتح۔ اور
یہی قاضیخان مین ہے اور وجیز کردری مین لکھا کہ اسی پر اکثر مشائخ نے فتوی دیا اور شیخ ابو الحسن و ابو عاصم نے کہا کہ اگر عمداً
ایسا کرے تو فاسد ہے اور اگر اسکی زبان پر جاری ہوا یا وہ تمیز نہین جانتا تو فاسد نہین اور یہی قول اعدل و مختار ہے۔
پھر ان مشائخ کی تقریرات منضبط نہین ہین اور جو خلاصہ مین لایا ہے تو تامل کرنے سے انمین باہم تنافی نظر آتی ہے پس متقدمین
کا قول اولی ہے۔ رہی دوسری صورت کہ اسنے عاجزی سے ایسا کیا فلاح نہین ادا ہوتی تو ہ مثلاً الحمد بجائے الہمد کے نکلی
یا عین کا عین نہ نکلا اور الف نکلا یا صاد کی جگہ سین نکلا پس اگر وہ رات دن اسکے صحیح نکالنے مین کوشش کرتا اور
نہین نکلتا ہے تو نماز جائز ہے اور اگر کوشش چھوڑ دے تو فاسد ہے اور یہ گنجایش نہین کہ باقی عمر مین کوشش چھوڑ دے۔

رہا الثغ یعنی توتلا جو بسم اللہ کو ش کے لفظ سے پڑھتا یا لام کی جگہ یا پڑھتا ہی اور مانند اسکے زبان سے سوائے اسکے
نہیں نکلتا ہی تو کہا گیا کہ اگر کلام بدلا تو فاسد ہی اور اگر نماز کے علاوہ تلاوت کرے تو ثواب نہیں پھر اگر ایسی آیات مل سکیں
کہ جنمین یہ حروف نہیں تو اختیار کرے ورنہ خاموش رہے اور مرد عاجز پر قیاس کرکے یہ حکم نکلتا ہی کہ اگر اسنے تمام کوشش
صرف کی اور کرتا رہا تو فاسد نہیں ہی اور ہم اسی کو لیتے ہین الخلاصہ - اور اگر اس سے کلام نہیں بدلا پس اگر ایسی آیات
ممکن ہون کہ جنمین یہ حروف نہیں تو اختیار کرے سوائے فاتحہ کے کہ وہ بعینہ رکھے اور دوسرے کو اسکی اقتدا نہیں چاہیے
فافا - کا یہی حال ہی یعنی وہ شخص جسکی زبان سے ف کی ز نکلتی ہی - اور تمتام کا وہ کہ حرف کو سینہ مین بہت گھما کر نکال سکتا ہی
اور یون ہی اسکا جو حروف سے کسی حرف کے نکالنے پر قادر نہو پھر واضح ہو کہ جب الثغ کو ایسی آیات ملین جنمین یہ حروف
نہین مگر اسنے سوائے انکے ایسی آیات پڑھین جنمین یہ حروف ہین تو اکثر مشائخ کے نزدیک اسکی نماز نہین جائز ہی اور اگر
ایسی آیات نہین ملین تو جائز ہی - الفتح - مترجم کہتا ہی کہ جس شخص کی زبان مین بعض حروف کی قدرت نہین ہی تو مشکل ہی
کہ سوائے نماز کے تلاوت مین اسکو ثواب نہو اگرچہ تلاوت فرض نہین ہی اور ہندیہ مین ہی کہ اگر بعض حروف پر اسکی زبان
نہ چلتی ہو اگر اسنے ایسی آیت نہ پائی جسمین یہ حروف نہون تو اسکی نماز جائز ہی مگر غیر کی امامت نہ کرے اور اگر ان حروف
سے خالی آیت ملے تو اس سے بالاتفاق نماز جائز ہی پھر اگر اسنے ایسی آیت پڑھی جسمین یہ حروف ہین تو بعض نے کہا کہ اسکی
نماز جائز نہین - قاضیخان - اور یہی صحیح ہی - المحیط - توتلا برابر کوشش کے بعد مانند اُمّی کے ہی تو اپنے مانند توتلے کی امامت
کر سکتا ہی اور جب اسکو کوئی اچھی طرح پڑھنے والے کی اقتدا ملے تو اسکی نماز تنہا جائز نہوگی سح و ابن الشحنہ د - رہا یہ کہ
بلا قرأت جواز نماز ہی یا نہین تو اسمین مشائخ کا اختلاف ہی - (بیان تقدیم و تاخیر حرف) اگر اس سے معنی مین تغیر ہو جیسے
قسورہ کو قوسرہ پڑھ دے تو فاسد ہی اور اگر تغیر نہو تو امام محمد کے نزدیک فاسد نہین - خلافا لابی یوسف - (بیان زیادت
ونقصان) ادغام توڑ دینا مثل زیادت کے ہی - پھر اگر زیادت سے معنی مین تغیر نہو جیسے نہی عن المنکر کی جگہ انتہی عن المنکر
الف زیادہ کیا - راوّدہ - کو راودوہ - تو عامہ مشائخ کے نزدیک فساد نہین اور اگر تغیر ہوا جیسے زرابی کو زرابیب اور
والقرآن الحکیم انک الخ - مین ولنک - واو پڑھا یا اور ان سعیکم لشتی - مین وان سعیکم لشتی - واو پڑھا یا تو فاسد ہی - الخلاصہ
اور یہی تفصیل کمی مین ہی جیسے جاءہم کو جاہم کیا تو فاسد نہین کہ تغیر نہوا اور والنہار اذا تجلی ما خلق الذکر - بدون واو کے
پڑھا تو تغیر کیا تو فاسد ہی - اگر یہ حرف کسی کلمہ کا ہو تو قاضیخان مین ہی کہ اگر حرف اصلی ہو اور معنی بدلے تو ابو حنیفہ و محمد کے
نزدیک فاسد ہی جیسے رزقنا - کو بدون را، یا بدون زا، پڑھا - اور مشائخ نے بقول ابو یوسف یون کہا کہ بعد اسکے جو پڑھا
اگر وہ قرآن مین آیا ہو تو فساد نہین ہی - اور لکھا کہ اگر سہ حرفی کلمہ کا کوئی حرف حذف کیا جیسے عربی کو عری تو فاسد ہی اور
اگر چار حرفی یا پانچ حرفی مین سے بشرطیکہ علم ہو بطور ترخیم حذف کیا جیسے نادوا یا مالک - مین نادوا یا مال - کیا تو فاسد نہین
ہی - الفتح - اگر حذف سے معنی متغیر ہون جیسے لا یومنون سے یومنون تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہی - المحیط - اور یہی صحیح ہی
العتابیہ - اگر پڑھا ہم لا یظلمون قرأیت - نون کو فاء سے متصل پڑھا اور أفرأیت کا الف حذف کیا - یا پڑھا یحسبون انہم -
بجائے انہم کے تو نماز فاسد نہین ہی - الذخیرہ - (بیان کلمہ بجائے کلمہ) اگر کلمہ قرآن کی جگہ جو کلمہ پڑھا اگر دونون کے معنی قریب
قریب ہون اور جو پڑھا اسکے مثل قرآن مین ہو جیسے حکیم کی جگہ علیم پڑھ دیا تو بالاتفاق فاسد نہین - اقول اولیٰ ہی کہ بشرط
کیجاوے کہ معنی مفسد نہ پیدا ہوتے ہون - م - اور اگر اس کلمہ کے مثل قرآن مین نہو جیسے اثیم کی جگہ فاجر اور اواہ کی جگہ
اباہ تو بھی طرفین کے نزدیک فساد نہین اور ابو یوسف سے دو روایتین ہین - الفتح - اور خلاصہ مین جزم کیا کہ ابو یوسف
کے نزدیک فاسد ہی جیسے تواہین کی جگہ تیابین پڑھے - اور اگر یہ کلمہ قرآن مین نہین اور نہ دونون کے معنی متقارب ہین تو

بخلاف نماز فاسد ہوگی بشرطیکہ جو پڑھا یہ کلمہ تسبیح وتحمید وذکر نہو۔ اور اگر قرآن مین ہو مگر معنی متقارب نہیں جیسے انا کنا
فاعلین کی جگہ انا کنا غافلین پڑھا یا مانند اسکے کہ اگر اعتقاد کرے تو کفر ہو تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہی اور یہی صحیح
مذہب ابو یوسف ہے۔ الخلاصہ۔ اگر قولہ الست بربکم قالوا بلی۔ مین قالوا نعم پڑھا تو فاسد ہے سنون کی جگہ تخلقون مین اظہر فساد ہے انت العزیز
الکریم مین الحکیم پڑھا تو مختار یہ کہ فاسد ہے قبل طلوع الشمس وقبل الغروب۔ مین عند طلوع الشمس وعند الغروب پڑھا مفسد ہے کل صغیر وکبیر فی سفر۔
یا۔ والنازعات نزعا۔ مفسد نہیں ہے۔ بجاے شعائر کے شعار مفسد ہے۔ مجمع النوازل مین ہے کہ اگر پیغمبر کا نسب دوسرے
کلمہ سے پڑھ گیا پس اگر قرآن مین ہو جیسے موسی بن لقمان پڑھا تو فاسد نہیں بقول محمد وبروایت ابو یوسف اور یہی ہے
عامہ مشائخ ہین اور اگر قرآن مین نہو جیسے مریم ابنۃ غیلان تو بالاتفاق فاسد ہے اور یون ہی جسکی نسبت روا نہو جیسے عیسی
بن لقمان کیونکہ اگر عمدا ہوتا تو کفر تھا۔ الفتح۔ (بیان کلمہ کے ٹکڑے کرنے کا) اگر ایک کلمہ مین سے بعض کو ذکر کیا پھر
سانس اکھڑ گئی پھر باقی پڑھا یا مثلا باقی بھولا تھا پھر یاد کر کے باقی پڑھ لیا یا اسکو یاد آیا کہ مین پڑھ چکا ہون پس باقی نہیں
پڑھا اور مانند اسکی صورتون مین بعض مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر ایسے کلمہ کا ٹکڑا ہو
کہ وہ پورا کلمہ کہتا تو نماز فاسد ہوتی تو اس کلمہ کا ٹکڑا کہنا بھی موجب فساد ہے ورنہ مفسد نہیں۔ الذخیرہ والمحیط۔ اور ٹکڑا
بمنزلہ کل کے ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور بعض نے کہا کہ اگر چند کلمہ بے معنی لغو ہو یا معنی مین تغیر کرے تو
مفسد ہے ورنہ نہیں اور عامہ مشائخ کے نزدیک بہرحال مفسد نہیں کیونکہ اس سے احتراز مشکل ہے تو مانند تنحنح کے عفو ہے۔
المحیط والذخیرہ۔ اور اگر کلمہ کے بعض حروف کو حذف کر دیا تو صحیح یہ کہ مفسد نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر قرآن کو الحان سے پڑھا
پس اگر کلمہ مین تغیر ہو گیا تو مفسد ہے اور اگر الحان صرف حروف مد ولین مین ہو تو مفسد نہیں مگر جبکہ فاحش ہو۔ سواے
نماز کے الحان عامہ مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الوجیز للکردری اور انکے نزدیک سننا بھی مکروہ
ہے۔ الخلاصہ (بیان زیادتی کلمہ بلا عوض) اگر کلمہ زیادہ کر دیا پس اگر اس سے معنی مین تغیر ہوا تو نماز فاسد ہے خواہ یہ کلمہ
کہین قرآن مین ہو یا نہو جیسے والذین آمنوا باللہ۔ کے بجاے والذین آمنوا وکفروا باللہ۔ اور اگر معنی متغیر نہون پس
اگر قرآن مین یہ کلمہ ہو مثلا انہ کان بعبادہ خبیرا بصیرا۔ کی جگہ انہ کان بعبادہ خبیرا بصیرا علیما۔ تو بالاجماع مفسد نہیں ہے۔ اور
اگر قرآن مین نہو مثلا فاکہۃ ونخل ورمان۔ مین فاکہۃ ونخل وتفاح ورمان۔ کر دیا تو عامہ مشائخ کے نزدیک مفسد نہیں ہے
المحیط (بیان ایک حرف یا کلمہ کو مکرر کرنے کا) اگر حرف تضعیف کو ظاہر کیا مثلا من یرتد بتشدید دال تھا اسکو من یرتدد
کر دیا اور دال ظاہر کر دی تو فساد نہیں اور اگر الحمد للہ کو لللہ۔ تین لام سے کر دیا تو نماز فاسد ہے۔ اگر کلمہ مکرر کیا پس اگر
معنی متغیر ہون مثلا تاکید ہو جاوے تو فساد نہیں اور اگر تغیر ہو مثلا رب العالمین مین رب کو مکرر رب رب العالمین
کیا یا مثلا مالک مالک یوم الدین کیا تو صحیح یہ کہ مفسد ہے۔ الظہیریہ (بیان تقدیم وتاخیر کلمہ وحرف) اگر کلمہ کو مقدم یا موخر
کیا اگر معنی متغیر نہون تو فساد نہیں مثلا لہم فیہا زفیر وشہیق۔ مین شہیق وزفیر کر دیا۔ الخلاصہ۔ اور اگر معنی متغیر ہون جیسے
ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم۔ مین نعیم کی جگہ جحیم اور جحیم کی جگہ نعیم کیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوئی
اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ یہی حال دو کلمہ کو دو کلمہ پر مقدم کرنے کا ہے مثلا فلا تخافوہم وخافون۔ کی جگہ فلا تخافون وخافوہم۔
کر دیا تو تغیر معنی سے فاسد ہے۔ اور اگر یوم تبیض وجوہ وتسود وجوہ۔ کی جگہ۔ یوم تسود وجوہ وتبیض وجوہ کر دیا تو تغیر نہونے سے
فاسد نہیں ہے۔ اگر حرف کلمہ کا دوسرے حرف پر مقدم کیا مثلا کعصف کو کعفص کر دیا کہ معنی بدل گئے تو فاسد ہے اور اگر غثاء
احوی مین اوحی کر دیا تو تغیر نہونے سے فساد نہیں اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ (بیان ایک آیت کی جگہ دوسری آیت پڑھنا)
مترجم کہتا ہے کہ سواے قرآن کے آیت نہیں ہو سکتی اور اگر کوئی عبارت سواے قرآن کے جو کلام پورا ہو پڑھا تو اظہر فساد ہے

اور مین نے دیکھا نہین واللہ اعلم ۔ م ۔ اگر ایک آیت سے ٹہر کر وقف کیا پھر دوسرے مقام کی آیت پوری یا تھوڑی پڑھی
تو فساد نہین مثلاً والعصر ان الانسان ۔ ٹہر کر وقف کیا پھر ان الابرار لفی نعیم ۔ پڑھا ۔ یا ۔ ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات
پر وقف کیا پھر اولئک ہم الکافرون ۔ پڑھا تو فساد نہین ہے ۔ اگر وقف نہ کیا ہو پس اگر معنی متغیر نہون ۔ مثلاً ان الذین آمنوا
وعملوا الصالحات ٹہر کر ملا دیا فلہم جزاء الحسنی ۔ بجاے کانت لہم جنات الفردوس نزلا ۔ کے تو فساد نہین ۔ اور اگر معنی متغیر ہون
جیسے ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک ہم الکافرون ۔ تو عامۂ علماء کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح ہے ۔ الخلاصہ ۔ اگر
ایک آیت پوری ٹہر کر پھر دوسری آیت پڑھتے تو فساد نہونا ظاہر ہے کیونکہ ہر آیت مفید ہے مگر انکو بعض صورتون مین جب
عطف کیا جاوے تو معنی کا تغیر ہوگا ۔ مثلاً ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لہم جنات الفردوس نزلاً ۔ پھر پڑھا ۔
واولئک لہم اللعنۃ ولہم سوء الدار ۔ پس بنا بر اصل متقدمین رح کے کہ اعتبار معنی کا ہے جیساکہ فتح القدیر سے مذکور ہوا تو یہان فساد
ہونا ظاہر ہے پھر واضح ہو کہ وقف و وصل کی راہ سے فرق کرنا از مشکل ہے اور مجھے اسمین تردد ہے اور احوط میرے نزدیک یہ ہے
کہ جس صورت مین وصل سے فساد معنی ہوتے ہون تو وقف سے بھی احتیاطاً فساد کا اعتبار کیا جاوے اگرچہ آخر مین ایک مسئلہ
آتا ہے فانتظر ۔ م ۔ (بیان وقف و وصل بے موقع) اگر بے موقع وقف کیا یا ابتدا کی پس اگر معنی مین فاحش تغیر نہو مثلاً
ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات پر وقف کر دیا پھر اولئک ہم خیر البریہ ۔ سے ابتدا کی تو بالاتفاق فساد نہوگا ۔ المحیط ۔
اسی طرح بے موقع وصل کرنے مین جیسے اصحاب النار پر وقف نہ کیا بلکہ الذین یحملون العرش ۔ سے ملا دیا تو فساد نہین مگر صحیح ۔
الخلاصہ ۔ اور اگر معنی مین تغیر فاحش ہو مثلاً شہد اللہ انہ لا الہ ۔ پر وقف کر دیا ۔ پھر ۔ الا ہو ۔ پڑھا تو اختلاف ہے مگر عامۂ علماء کے
نزدیک فساد نہین اور اسی پر فتوی ہے کہ وقف و وصل کی کسی صورت مین فساد نہوگا ۔ المحیط ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ مؤید ہے کہ وقف
و وصل کا اثر معتبر نہین ہے ۔ م ۔ قاضی ابو بکر رح نے فرمایا کہ جب قرأت پڑھ کر رکوع کرنا چاہے پس اگر قرأت کسی ثناء و صفت
الٰہی پر ختم ہوئی ہو تو تکبیر اللہ اکبر کے ساتھ ملانا اولی ہے اور اگر ثناء پر ختم نہو مثلاً ان شانئک ہو الابتر ۔ اسکو اللہ اکبر سے نہ ملاوے
یعنی ابتر کی راء کو اسم پاک تکبیر سے نہ ملاوے ۔ التاتارخانیہ ۔ مین کہتا ہون کہ یہ ادب اسی قبیل سے ہے جو تلاوت قرآن
مین ہے ۔ پارہ پچیس ۔ الیہ یرد علم الساعۃ الخ مین کہا گیا کہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم ۔ سے نہ ملاوے کہ الیہ کی ضمیر مین وہم
ہوتا ہے کہ شیطان کی طرف ہے ۔ م ۔ (بیان ایسی قرأۃ کا جو مصحف اجماعی مین نہو) حضرت عثمان رض کے عہد خلافت مین
تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ مصحف جو متواتر ہے مع متوارث قراءات کے جمع ہوا ہے پس جو قرأت اسکی قراءات
مین سے نہو وہ قرآن نہین یعنی قرآن تو متواتر قطعی متوارث کا نام ہے اور وہ شاذ قرأت نہین ہے تو اسمین قرآن کی صفت نہوئی
م ۔ اگر مصلی نے ایسی قرأت پڑھی جو قراءۃ ابن مسعود رض یا قراءۃ ابی بن کعب رض وغیرہ لکھی گئی ہے تو اسکا شمار نہین حتی کہ
قرأت نماز اس سے ادا نہوگی مگر نماز فاسد نہین حتی کہ اگر اسکے ساتھ مصحف اجماع متواتر مین سے اسقدر پڑھ لیا کہ نماز مین فرض
ہے تو نماز جائز ہو جائیگی اور یہی صحیح ہے ۔ المحیط ۔ (بیان تصحیح کر لینا بعد خطاء کے) فوائد ذخیرہ مین ہے کہ اگر نماز مین وہ پڑھا جو خطاء
فاحش ہے پھر لوٹ کر صحیح کر لیا تو کہا کہ میرے نزدیک اسکی نماز جائز ہے اور یہی خطاے اعراب کا حکم ہے ۔ اگر اللہ تعالی کے نام کو
کے ساتھ صیغہ مؤنث ذکر کیا تو بعض نے کہا کہ فاسد ہے اور امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ نماز فاسد نہوگی اور بعض مشائخ
نے اسی کی تصحیح کی ۔ المحیط والذخیرہ (فائدہ جلیلہ) امام ابو القاسم الصفار رح سے منقول ہے کہ جب نماز کئی وجوہ سے
جائز ہو اور ایک وجہ سے فاسد ہو تو احتیاطاً اسکے فاسد ہونے کا حکم دیا جاوے سواے باب قراءات کے کہ اسمین لوگون کے
حق مین عام بلوی ہے ۔ الظہیریہ ۔ اقول مترجم نے جو وقف و وصل مین فساد مین احتیاط کی تو فساد صریح اور جواز مرجح ہے اور
یہ حکم در صورت تیکہ جواز صریح کی بھی وجہ ہو اور یہ مترجم کا اختیار ہے اور مشائخ رحمہم اللہ کا قول تو ذکر ہو چکا فلیتذکر ۔ واللہ اعلم ۔

قراءت کا مسئلہ اختصار کے ساتھ ذکر ہوا اور یہ نفس قراءت سے متعلق تھا تو مقدم کیا گیا تاکہ تصحیح کے ساتھ نماز میں قراءت کرنے کا طریقہ امام مصنف نے بیان فرمایا۔ ویجہر بالقراءۃ۔ اور جہر کرے قراءت کے ساتھ۔ ف۔ بطریق واجب۔ فی الفجر۔ نماز فجر میں۔ ف۔ دونوں رکعتوں میں۔ والرکعتین الاولیین من المغرب والعشاء۔ اور پہلی دو رکعتوں میں نماز مغرب وعشاء سے۔ ان کان اماما۔ بشرطیکہ امام ہو۔ ویخفی فی الاخریین۔ اور اخفاء کرے پچھلی دو رکعتوں میں۔ ف۔ یعنی باقی میں جو مغرب میں ایک ہے اور عشاء میں دو رکعتیں ہیں۔ ہذا ہو المتوارث۔ یہی متوارث ہے۔ ف۔ یعنی ہم نے اپنے متصل طبقہ بالائی سے نماز جماعت ادا کرنے کا فعل یوں ہی پایا اور اس طبقہ نے اپنے اوپر کے طبقہ سے اسی طرح تابعین تک وتابعین نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے یوں ہی پایا اور صحابہ رض نے بالتواتر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں ہی لیا ہے۔ الفتح۔ اور جو بات اس متواتر متوارث طریقہ سے عام ثابت ہوئی اسکے لیے کسی نص کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ ثبوت متواتر نہایت قوی ہے اور یہی سبب معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں ترکیب نماز وتعداد رکعات کا طول بیان نہیں ہے۔ م۔ اور عینی رح نے دارقطنی کی روایت سے حدیث قتادہ عن انس رضی اللہ عنہ درباب امامت جبرئیل علیہ السلام ذکر کی جسمیں بالکل اسیطرح جہر واخفاء مذکور ہے اور اسمیں ابوداؤد نے حسن رح اور زہری رح سے مرسل دونوں روایتیں کیں اور عبدالحق رح نے فرمایا کہ یہ مرسل بھی احسن واصح ہے۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ ان روایات سے نکلا کہ جیسے جہر واجب ہے ویسے ہی اصل جہر میں مغرب وعشاء کے پہلے دو رکعتیں ہیں نہ آنکہ جا ہے اولیین ہوں یا اخیرین ہوں جیسا کہ بعض مشائخ نے زعم کیا ہے اگرچہ بیان میں قول اور کلام طویل ہے جیسا کہ شامی رح نے ذکر کیا ہے۔ م۔ وان کان منفردا۔ اور اگر مصلی تنہا پڑھنے والا ہو۔ فہو مخیر۔ تو اسکو اختیار ہے۔ ف۔ یعنی جہر یا اخفاء کوئی اسپر واجب نہیں۔ ان شاء جہر۔ اگر چاہے تو جہر کرے۔ واسمع نفسہ۔ اور اپنی ذات کو سناوے۔ لانہ امام فی حق نفسہ۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کے حق میں امام ہے۔ ف۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ امام پر جہر اسی قدر ہے کہ سناوے تو کمتر درجہ یہ کہ اپنے آپ کو سناوے تو جہر ہو جائیگا لہٰذا امام جماعت کے حق میں کہا گیا کہ وہ حاجت سے زائد جہر نہ کرے بلکہ کہا گیا کہ اپنے نفس کو جہد ومشقت میں نہ ڈالے۔ کما فی الفتح وغیرہ تو محصل یہ ہوا کہ اگر امام کو دور تک صفوف جماعت کو سنانے کی حاجت ہے ولیکن وہ زور کرنے میں تعب اٹھاتا ہے تو اسکو جہد نہ چاہیے جو باعث پریشانی حضور قلب ہے بلکہ جہانتک اسپر تعب نہو اسی قدر رکھے اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ چاہے منفرد جہر کرے مگر ادنیٰ درجہ اسی قدر کہ اپنے کو سناوے۔ فی العینی۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ یہ منفرد کے جہر کی تفسیر ہے۔ فخر الاسلام رح نے کہا کہ بھرپور جہر نہ کرے ع۔ وان شاء خافت۔ اور اگر چاہے اخفاء کرے۔ لانہ لیس من یسمعہ۔ کیونکہ وہاں کوئی نہیں جسکو سناویگا۔ ف۔ اور رب عزوجل ہر خفی وجلی کو سنتا ہے۔ والافضل ہو الجہر لیکون الاداء علی ہیاۃ الجماعۃ۔ اور افضل ان دونوں باتوں اختیاری میں سے جہر ہی ہے تاکہ منفرد کا ادا کرنا جماعت کی ہیات پر ہو۔ ف۔ جو جہر سے ضروری ہوتی ہے۔ (مسئلہ) یہ اختیار منفرد کو نماز جہری میں ہے اور رہی نماز سری تو بعض نے اسمیں بھی منفرد کو مختار سمجھا اور عصام رح نے استدلال کیا کہ منفرد پر جہر کرنے ظہر وعصر میں سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ صحیح یہ کہ نماز سری میں منفرد پر اخفاء حتمی متعین ہے۔ الفتح تبیین میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ پھر یہ منفرد کے وقت کے اندر ادا کرنے کا بیان ہے رہا قضاء کرنا تو آتا ہے۔ م۔ ویخفیہا الامام فی الظہر والعصر۔ اور اخفاء کرے قراءت کو امام نماز ظہر وعصر میں۔ ف۔ اور جبکہ جماعت موجب جہر کے ساتھ اخفاء ہوا تو منفرد بدرجہ اولیٰ ظہر وعصر میں اخفاء کریگا اور اسی کی تصحیح ابھی گذری۔ پھر اخفاء بھی متوارث ہوا ہے اور بدلیل حدیث خباب بن الارت رض جنسے پوچھا گیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظہر وعصر میں قراءت کرتے تھے فرمایا کہ ہاں۔ پوچھا گیا کہ آپ لوگ یہ کیونکر پہچانتے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اضطراب ریش سے۔ رواہ البخاری۔ اور صحیح مسلم کی حدیث ابو سعید خدری میں قراءت اولین

مطبع مبارک محمد بخش ۱۳۰۰

ظہر وعصر کا اندازہ بقدر الٓم السجدہ کے اور اخیرین کا اس سے نصف اور دوسری روایت مین اولین ہر رکعت کا اندازہ بقدر ۳۰ آیت ہی تو اخفاء تھا ورنہ جہر ہوتا تو اندازہ نہین بلکہ ٹھیک آیات معلوم ہوتین بالجملہ یہ احادیث اور حدیث امامت جبرئیل از انس رض اور متواتر توارث نماز ظہر وعصر مین اخفاء قرأت ہر ہیں اخفاء حتما واجب ہی۔ وان کان بعرفۃ اگرچہ مقام عرفہ مین ہو۔ ف۔ یعنی حج کے مقام عرفہ مین جہان جمع کرے ظہر وعصر کو۔ چونکہ اسمین امام مالک کا خلاف مذکور رہی لہذا اسکو مصرح کردیا۔ لقولہ علیہ السلام صلوۃ النہار عجماء۔ بدلیل اس قول کے کہ نمازون کی عجماء ہی۔ ف۔ اعجم مذکر اور عجماء مونث بمعنی گنگ۔ ای لیست فیہا قرأۃ مسموعۃ۔ یعنی دن کی نماز مین قرأت ایسی نہین جو سنی جاوے ف۔ گویا اس تعمیم سے استدلال ہی کہ عرفہ ہو یا کہین ہو نماز دن کی قرأت جہری نہوگی۔ لیکن نووی رح نے روضہ مین کہا کہ یہ حدیث نہین ہی ع ف۔ اور علماء نقل نے اسکی حدیث نہونے پر اتفاق کیا ہی ع۔ عبد الرزاق نے اسکو مجاہد وابو عبیدہ تابعین کا قول روایت کیا ہی۔ ع۔ باوجود اسکے نماز جمعہ وعیدین اسمین سے مخصوص ہین پس اولی یہ کہ امام مالک رح کے قول پر نص کا مطالبہ ہو اور جب حجۃ الوداع مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جہر ثبوت ہو تو دلیل ہی ورنہ نہین م۔ وفی عرفۃ خلاف مالک۔ اور مقام عرفہ مین مالک رح کا خلاف ہی۔ ف۔ کہ جہر کرتے ہین ہر قیاس جمعہ والحجۃ علیہ ما رویناہ۔ اور حجت امام مالک پر وہ حدیث ہی جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ مگر وہ حدیث مرفوع نہین تو مطالبہ نقل ہی اور قیاس یہان کافی نہین ہی۔ ف۔ پھر یہ سب اداء فرائض مین جہر واخفاء کا بیان تھا۔ ویجہر فی الجمعۃ والعیدین۔ اور امام جہر کرے جمعہ وعیدین مین۔ ف۔ یعنی واجب ہی۔ لورود النقل المستفیض بالجہر۔ بوجہ وارد ہونے نقل کے جو عام شائع ہی جہر کے ساتھ۔ ف۔ یعنی بطور شہرت منقول ہی کہ جمعہ وعیدین مین جہر کیا جاتا ہی پس یہ بھی گویا دلیل توارث ہی اور منجملہ روایات کے حدیث نعمان بن بشیر رض ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اور جمعہ مین سبح اسم ربک الاعلی۔ اور ہل اتٰک حدیث الغاشیہ۔ پڑھتے۔ رواہ مسلم والاربعۃ۔ اور ابو واقد اللیثی رض کی حدیث مین عیدین کی قرأت ق والقرآن المجید۔ اور اقتربت الساعۃ الخ ہی۔ کما رواہ مسلم۔ پس دلالت توارث سے معلوم ہوا کہ یہ قرأت آپ جہر سے پڑھتے اور بیہقی نے حضرت علی رض سے روایت کی کہ نماز عیدین مین جہر کرنا سنت سے ہی اور عیدین مین جبانہ جانا سنت سے ہی معرجم کہتا ہی کہ جبانہ یعنی باہر عیدگاہ جاکر پڑھنا۔ پس یہ ثبوت سنت سے بوجہ مواظبت اجماعی کے واجب ہی۔ ف۔ تراویح بجماعت مین اور رمضان کے وتر بجماعت مین بھی جہر ہی۔ ت۔ اگرچہ تراویح نہ پڑھی ہو۔ مجمع الانہر۔ اور کہا گیا کہ اصح یہ کہ انمین بھی جہر واجب ہی۔ ق ش ط۔ اور ذکر جو نماز کے لیے واجب ہوا تو اسکو جہر کرے جیسے تکبیر الافتتاح اور جو فرض نہین ہی پس اگر وہ علامت کے لیے رکھا گیا ہو تو بھی امام جہر کرے جیسے سر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت تکبیرات اور منفرد ومقتدی جہر نہ کرے۔ اور اگر بعض نمازون سے اختصاص ہو جیسے عید کی تکبیرات تو جہر کرے اور قنوت کا جہر کرنا مشائخ عراق کا قول ہی اور صاحب الہدایہ نے اخفاء کو مختار کہا اور انکے ماسوائے جہر نہ کرے جیسے تشہد وآمین وتسبیحات البحر الرائق۔ وفی التطوع بالنہار یخافت۔ اور دن کی نفل مین اخفاء کرے۔ ف۔ یعنی اخفاء واجب ہی۔ الزاہدی وفی اللیل یتخیر۔ اور رات کی نفل مین مختار ہی۔ ف۔ چاہے جہر کرے یا اخفاء کرے۔ اعتبارا بالفرض فی حق المنفرد۔ بقیاس فرض کے منفرد کے حق مین۔ ف۔ یعنی جیسے فرض مین منفرد کا حکم ہی کہ دن کے فرائض مین واجبا اخفاء کرے اور نماز جہری مین اسکو اختیار ہی اسی طرح رات کی تنہا نفل پڑھنے والے کا اسی پر قیاس ہی تو جہر افضل ہی۔ سوخند الہدیہ قیاس نفل کا فرض منفرد پر۔ لانہ مکمل لہ۔ اسوجہ سے کہ نفل تکمیل کرنے والی فرض کی ہی۔ فیکون تبعا لہ۔ تو نفل تابع فرض ہوگی۔ ف۔ اور فرض رات کی تنہائی مین منفرد کو اختیار ہی اسی طرح نفل تنہائی مین اختیار ہی م ملا

اگر نفل بجماعت امامت ہو تو امام جہر کرے - انتہی - اب رہا بیان قضاء کا تو فرمایا - ومن فاتتہ العشاء فصلاہا بعد طلوع الشمس ان ام فیہا جہر - اور جس شخص کی عشاء فوت ہو گئی (یا فجر و مغرب) پھر اسکو بعد طلوع آفتاب کے قضا کیا تو اگر قضا میں امامت کی تو جہر کرے - کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قضی الفجر غداۃ لیلۃ التعریس بجماعۃ - جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جبکہ لیلۃ التعریس کے دن نکلے فجر کو جماعت سے قضاء فرمایا تھا - ف - تعریس آخر رات میں مسافر کا چلنے سے اتر کر استراحت لینا - اور مختصر قصہ یہ تھا کہ سفر جہاد سے واپسی میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی درخواست پر آپ مع لشکر اترے اور بلال رضی اللہ عنہ نے جاگنے کی ذمہ داری کی مگر سو گئے اور اسوقت جاگے کہ انپر دھوپ آئی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں سے کوچ کا حکم دیا اور آگے بڑھ کر جب آفتاب ایک نیزہ بلند ہوا تو اتر کر وضو کیا اور مؤذن کو اذان کا حکم دیا پھر دو رکعتیں پڑھیں یعنی سنت فجر پھر نماز کی اقامت کہی گئی پھر نماز فجر پڑھی جیسے روز پڑھا کرتے تھے - کما رواہ مسلم واحمد عن ابی قتادہ رضی اللہ عنہ ومالک عن زید بن اسلم مرسلاً ومحمد فی الآثار عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم مرسلاً - اور یہی امام احمد کا قول ہے کہ جہری کی قضاء بجماعت میں جہر کرے - قاضیخان میں ہے کہ اگر بھولے سے امام نے اخفاء کیا تو اسپر سجدہ سہو واجب ہے جیسے دن کی سری نماز رات میں امامت کے ساتھ قضاء کی تو اخفاء واجب اور اگر بھول کر جہر کیا تو اسپر سجدہ سہو واجب ہے - یہ تو امامت کے ساتھ قضاء کرنے کا حکم ہے اور اگر تنہا قضاء کرے تو اختلاف ہے چنانچہ ہندیہ میں ہے کہ اگر جہری نماز قضاء کو تنہا پڑھے تو اصح یہ کہ جہر افضل ہے - المحیط والکافی والذخیرہ وقاضیخان - اور یہی مختار شمس الائمہ و فخر الاسلام و جماعت متاخرین ہے اور قاضیخان نے کہا کہ جہر اسواسطے افضل ہے کہ قضاء موافق ادا کے ہو جاوے اور ادا میں منفرد مختار ہے تو قضاء میں بھی مختار اور جہر افضل ہے - امام مصنف رح نے اس قول کو نہیں تسلیم کیا اور فرمایا - وان کان وحدہ اور اگر قضائے مذکور تنہا پڑھے - خافت حتماً ولا یتخیر - تو حتماً اخفاء کرے اور اسکو اختیار نہیں ہے - ہو الصحیح - یہی قول صحیح ہے - ف - وقایہ میں تاج الشریعہ نے اسی کو متن کیا اور تنویر میں انہیں کی اتباع کی - لان الجہر مختص اما بجماعۃ حتماً - کیونکہ جہر کرنا مختص ہے دو صورتوں میں یا تو بجماعت ہو کہ اسوقت جہر واجب ہے - او بالوقت فی حق المنفرد علی وجہ التخییر - یا ادائے نماز وقت کے اندر ہو تو منفرد کے حق میں بطور اختیار کے ہے - ف - حاصل یہ کہ جہر و اخفاء شرعی توقیف پر موقوف ہے اور ہم نے شرع کے حکم میں جہر کو دو طریق سے پایا ایک تو جہر واجب اور وہ جبکہ جماعت سے نماز جہری پڑھے خواہ ادا ہو یا قضاء ہو اور دونوں کی دلیل گذر چکی اور دوم جہر مخیر اور وہ جبکہ تنہا پڑھنے والا وقت کے اندر جہری نماز پڑھے تو اسکو اختیار ہے کہ جہر کرے جو اخفاء سے افضل ہے - ولم یوجد احدہما - اور ان دونوں میں سے ایک یہاں نہیں پایا گیا - ف - جبکہ جہری کو وقت سے باہر منفرد قضاء کرتا ہے - اور یہ جو ذکر کیا گیا کہ اصل میں نماز کا جہری اور چونکہ مشرکین بدگوئی کرتے تو جہر سے دن میں ممانعت ہوئی اور رات میں جہر رہا بدلیل قولہ تعالیٰ - ولا تجہر بصلاتک ولا تخافت بہا وابتغ بین ذلک سبیلا - پس درمیانی راہ یہ کہ دن میں اخفاء اور رات میں جہر ہوا - مترجم کہتا ہے کہ یہ تفسیر اکھیاراے سے تفسیر ہے اور صحیح تو ابن عباس رض سے یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں متواری تھے اور جب آپ آواز قراۃ قرآن بلند کرتے تو مشرکین سنکر قرآن کو اور اتارنے والے اور لانے والے کو برا کہتے تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا ولا تجہر بصلاتک یعنی جہر مت کیجیے اپنی قرات میں کہ اسکو مشرکین سنیں - ولا تخافت بہا - اور اسکو اخفاء مت کیجیے - یعنی اسطرح کہ اپنے اصحاب کو نہ سنائیے - وابتغ بین ذلک سبیلا - یعنی جہر و مخافت کے درمیان راہ اختیار کیجیے - یہی صحیحین و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ میں ہے - یا صحیح کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ سے در بارۂ دعا ہے اور حدیث امامت جبرئیل بجہر و اخفاء ہے - اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز میں پڑھتے پھر جسکو سنایا

تو ہمنے وہ تمکو سنایا اور جو ہم پر مخفی کیا وہ ہم نے تم پر مخفی کیا - ابو داؤد و النسائی - اور صحیح ہوا کہ نماز خشوع و خضوع و مسکنت ہے
رواہ الترمذی عن الفضل بن عباس مرفوعاً - اور بیاضی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں پر نکلے اور وے
نماز پڑھتے تھے اور انکی آوازیں قرأت سے بلند تھیں تو فرمایا کہ مصلی تو اپنے رب سے مناجات کرتا ہے چاہیے کہ دیکھے
کس چیز سے مناجات کرتا ہے اور مت جہر کریں بعض تمہارے بعض پر قرآن کے ساتھ رواہ مالک پس اصل نماز مناجات
بسکون ہے - کیا تم نہیں دیکھتے کہ فاتحہ دعا ہے اور اصل آمین اخفاء ہے اور قولہ لا تجہر بصلوتک - سات کی نماز دن میں بھی جاری
ہے پس حق ظاہر ہے کہ اصل نماز میں اخفاء ہے اور فرائض میں جہر بجماعت مطلقاً یا تنہا وقت کے اندر معلوم ہوا اور قضاء منفرد
میں جہر کی کوئی روایت نہیں تو اخفاء پر عمل واجب ہے لہذا امام مصنف رحہ نے فرمایا کہ صحیح یہی اخفاء کا حتم ہے اور مترجم کو
نہیں معلوم ہوا کہ منفرد کو جہر کے اختیار کی کون روایت ہے سوا سے قیاس کے - پھر جب سلف کی قضاء پڑھنے کی روایات
میں جہر مذکور نہیں تو ظاہر اسکا اخفاء ہے وہ اس قیاس کا معارض ہوگا تو امر توقیفی میں قیاس متروک ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم
بالصواب - م - ایک مرد تنہا پڑھتا ہے جب وہ فاتحہ پوری یا تھوڑی پڑھ چکا تو دوسرے نے آکر اسکے ساتھ اقتدا کی تو فاتحہ
دوبارہ جہر سے پڑھے - البحر عن الخلاصۃ عن الاصل - ومن قرأ فی العشاء فی الاولیین السورۃ ولم یقرء بفاتحۃ الکتاب
اور جس نے پڑھا عشاء میں (یا مغرب میں مثلاً) پہلی دو رکعتوں میں سورہ کو اور نہ پڑھا سورہ فاتحہ کو - ف - بعض نے
کہا اگرچہ عمداً چھوڑ گیا ہو - لم یعد فی الاخریین - تو پچھلی دو رکعتوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے - ف - یعنی فاتحہ کو
قضاء نہ کرے - الذخیرہ ع - مترجم کہتا ہے کہ عمداً چھوڑنا اس قول پر روا ہے کہ قرأت نماز کی دو رکعتوں میں فرض ہے خواہ اول
کی دو ہوں یا اخیر کی تو اسپر سہو نہیں ہے اور دوسرا قول یہ کہ اول کی دونوں متعین ہیں لیکن نہ ہو تو آخرین میں قضاء کرے
تو عمداً چھوڑنا گناہ ہے اور سہو لازم ہوگا ہو الاصح م - اور اگر رکوع سے پہلے اسکو سورہ فاتحہ چھوٹ جانا یاد آگیا تو
فاتحہ پڑھے پھر سورت کو دوبارہ پڑھے سد - بطور وجوب - ط - اور اگر رکوع میں یاد آوے تو بھی کھڑے ہوکر اسی ترتیب
سے پڑھکر پھر رکوع کرے - مش - وان قرأ الفاتحۃ ولم یزد علیہا - اور اگر اسنے فاتحہ پڑھی اور اسپر زیادہ نہ کیا
ف - یعنی سورت یا اسکے مانند نہ پڑھے اگرچہ عمداً چھوڑی ہو - د - میں کہتا ہوں کہ تعمد میں وہی حال ہے جو اوپر گذرا
م - قرأ فی الاخریین الفاتحۃ والسورۃ - تو پڑھے پچھلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ و سورت - ف - فاتحہ بطور
معمول اور سورت بطور قضاء کے اور مترجم کہتا ہے کہ فاتحہ اس صورت میں سنت کے طور پر نہونا چاہیے بلکہ واجب ہوگا
کیونکہ سورت تو فاتحہ کی ترتیب پر واجب ہے - فاحفظہ م - وجہر - اور جہر کرے - ف - ایک روایت میں وجوباً اور ایک
روایت میں استحباباً چنانچہ آتا ہے م - اور اگر سورت کو رکوع میں یاد کیا تو اسکو کھڑے ہوکر پڑھے اور رکوع کا اعادہ کرے
د - کیونکہ ترتیب فرض ہے حتی کہ اعادہ نہ کرے تو نماز فاسد ہے - مش - وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رحہ - اور یہ جو متن میں مذکور
ہے امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے - وقال ابو یوسف لا یقضی واحدۃ منہما - اور ابو یوسف نے کہا کہ دونوں میں سے
کسی کو قضاء نہ کرے - ف - نہ فاتحہ کو اور نہ سورت کو اور دلیل یہ کہ - لان الواجب اذا فات عن وقتہ لا یقضی
الا بدلیل - کیونکہ واجب (جیسے سورہ و فاتحہ) جب اپنے وقت سے جاتا رہا تو وہ قضاء نہیں کیا جاتا مگر دلیل کے
ساتھ - ف - اور یہاں دلیل قضاء کرنے کی پائی نہیں گئی کیونکہ دلیل کی شرط یہ ہے کہ اسکا مثل ہوتا کہ جو اسکا ٹھکانا ہے
اس سے پھیر کر جہاں پر قضاء کریگا وہاں رکھے - اور اخیر کی رکعتوں میں سورت پڑھنا مشروع نہیں ہے تو پھر وہاں کیونکر
سورت کو پھیرا جاوے جیسے دیکھتے ہو کہ ایام تشریق کی قضاء نمازیں دوسری اوقات میں بدون تکبیر تشریق کے ہوتی
ہیں اگرچہ تکبیر اپنے محل پر واجب ہے ع - اسکا جواب نہیں دیا گیا بلکہ امام مصنف نے امام ابو حنیفہ کا قیاس بیان فرمایا

ولہذا وہو الفرق بین الوجہین - اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل اور یہی دونوں صورتوں میں فرق بھی ہے یہ ہے کہ ان
قراءۃ الفاتحہ شرعت علی وجہ تترتب علیہا السورۃ - فاتحہ کا پڑھنا ایسے طور پر مشروع ہوا ہے کہ سورہ اسپر مترتب ہو
ف - یعنی فاتحہ ایسے طور پر نماز میں پڑھے کہ جسکے بعد میں سورہ پڑھے - ف - اور پہلی صورت میں خالی سورہ اولین میں پڑھا
تھا بدون فاتحہ - فلو قضاہا فی الاخریین - پس اگر فاتحہ کو پچھلیوں میں قضاء کرے - ف - تو حالت یہ ہو جاوے کہ
سورہ پہلے پڑھا تھا اور اب اسکے بعد فاتحہ پڑھا تو - تترتب الفاتحہ علی السورۃ - سورت پر فاتحہ مترتب ہو جاوے -
وہذا خلاف الموضوع - اور یہ حالت مقرر مشروع کے خلاف ہے - ف - کیونکہ پہلے فاتحہ پھر سورہ پڑھنا مشروع ہے - لہذا پہلی
صورت میں فاتحہ قضا کرنے کا حکم نہ دیا - رہی دوسری صورت تو اسمیں یہ بات لازم نہیں آتی چنانچہ کہا - بخلاف ما اذا ترک
السورۃ - برخلاف اسکے ہے جس صورت میں کہ اولین میں سورہ چھوڑا ہے - لانہ امکن قضاءہا - کیونکہ سورہ کا قضاء کرنا ممکن ہے
ف - کہ پچھلیوں میں بعد فاتحہ معمول کے سورہ قضاء پڑھے - علی الوجہ المشروع - اسی طریقہ پر جو مشروع ہے - ف
کیونکہ یہی مشروع ہے کہ فاتحہ کے بعد سورہ ہو اور وہ یہاں موجود ہے - م - اس تقریر سے امام ابو یوسف کا جواب نہیں نکلا کیونکہ
یہ تو اس سے بھی نکلا کہ سورہ اپنے محل پر نہیں رہا اور ابو یوسف کے اس قول کا جواب نہ نکلا کہ واجب اپنے محل سے چھوٹکر
بلا دلیل نہیں قضاء ہوتا ہے اور واضح ہو کہ اس مسئلہ میں چار قول ہیں اول تو یہی قول جو متن میں ذکر کیا اور یہی ظاہر الروایہ ہے
دوم اسکا الٹا حکم یعنی فاتحہ کو قضاء کرے نہ سورۃ کو - اور یہ شیخ عیسی بن ابان رح کا قول ہے - سوم قول ابو یوسف کہ دونوں
میں سے کسی کو قضاء نہ کرے - چہارم حسن کی روایت ابو حنیفہ سے کہ فاتحہ و سورہ دونوں کو قضاء کرے پھر کیونکر تو بعض
مشائخ نے کہا کہ پچھلیوں میں سورہ مقدم کرے اور بعض نے کہا کہ فاتحہ مقدم کرے اور یہی اشبہ بصواب اور موافق مشروع
ہے - مع - رہا بیان اسکا کہ یہ قضاء واجب ہے یا مستحب ہے - تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ - ثم ذکر ہہنا - پھر ذکر کیا ظاہر الجامع
میں اس مقام پر - ف - یعنی امام محمد نے جامع صغیر میں ع - یا کتاب میں مصنف نے - ما یدل علی الوجوب - وہ لفظ
جو وجوب پر دلالت کرتا ہے - ف - یعنی کہا کہ قرأ فی الاخریین - بلفظ خبر اور یہ بمنزلہ حکم کے ہے جیسا کہ اپنے موضع اصول میں
مذکور ہے - مع - اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا - م - در مختار نے اسی کے ارجح ہونے کا اشارہ کیا - ش - حالانکہ
ضعیف ہے - م - وفی الاصل بلفظ الاستحباب - اور امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں بلفظ استحباب ذکر کیا - ف -
بقولہ احب الی ان یقضی السورۃ فی الاخریین یعنی میرے نزدیک مستحب ہے کہ سورہ کو پچھلیوں میں قضاء کرے - ع - اور
مخفی نہیں کہ وجوب تو صریح نہیں بلکہ سمجھا گیا اور استحباب بالکل صریح ہے تو روایت میں اسی پر اعتماد کرنا چاہیے - الفتح -
یعنی ظاہر الروایۃ یہی کہ قضاء کرنا مستحب ہے - لانہا اذا کانت موخرۃ - کیونکہ اخیرین میں سورہ قضاء جبکہ اخیر کے فاتحہ واجبہ
سے پیچھے ہو گیا - فغیر موصولۃ بالفاتحہ - تو وہ اپنے فاتحہ کے ساتھ موصول نہ رہا - ف - کیونکہ اسکا فاتحہ تو اول کی رکعتوں
میں ہے ع - فلم یمکن مراعاۃ موضوعہا من کل وجہ - تو جسطرح وہ موضوع تھی یعنی اپنے فاتحہ سے متصل ہو اسکی نگہداشت ہر طرح
ممکن نہوئی - ف - لہذا سورہ کو قضاء کرنا مستحب رہگیا - اور اگر اخیرین میں سورہ کو فاتحہ سے مقدم کردیں تو بھی فائدہ نہیں
کیونکہ اخیرین میں یہ حالت پیدا ہو جاوے کہ اسکا فاتحہ اپنی جگہ سے ہٹکر قضاء سورہ سے پیچھے پڑ جاوے اور خلاف مشروع
بھی ہو جاوے اسپر بھی یہ قضاء سورہ اپنے فاتحہ سے ہر طرح نہ ملا کیونکہ اسکا فاتحہ تو اول کے دوگانہ میں ہے - انہیں خرابیوں کی
وجہ سے امام مصنف رح نے یہ وجہ ذکر ہی نہیں کی - م - اب رہا یہ کہ جب سورہ کو قضاء کرے تو وہ جہر سے بھی اور اخیرین کا فاتحہ
اخفاء سے ہے تو بیان فرمایا کہ - ویجہر بہا - اور سورہ و فاتحہ دونوں کا جہر کرے - ہو الصحیح - یہی صحیح ہے - لان الجمع بین الجہر
والمخافتۃ فی رکعۃ واحدۃ شنیع - کیونکہ جمع کرنا جہر سورہ اور اخفاء فاتحہ کا ایک ہی رکعت میں شنیع ہے - ف - پھر صدر [illegible]

اخفار کرے تو سورہ جو واجب تھا اُسکی صفت بدلنا بہتر ہوگی۔ وتغییر النفل وہو الفاتحۃ اولیٰ۔ اور بدلنا نفل کا اور وہ فاتحہ
اخیرین کا ہے بہتر ہے۔ ف۔ یعنی اخیرین کا فاتحہ نفل ہے تو اُسکی صفت اخفار کو جہر سے بدلنا بہتر ہے۔ پس یہی صحیح ٹھہرا عم اور یہی
مبسوط شمس الائمہ سرخسی وجامع قاضیخان میں ہے ع۔ اور ایک روایت امام ابوحنیفہ رح سے یہ ہے کہ سورہ کا جہر کرے اور فاتحہ
تو اخفار کے ساتھ اپنے حال پر رکھے اور جہر واخفار کا جمع کرنا اسوجہ سے نہوگا کہ سورہ اپنے فاتحہ سے جو اولین میں ہے ملحق
ہے اور تمرتاشی رح نے اسی کو صحیح کہا اور خواہر زادہ نے اسی کو ظاہر جواب ٹھہرایا۔ مف۔ اور یہی فخر الاسلام نے اختیار کیا
ع۔ مترجم کہتا ہے کہ جب اصح یہ ہے کہ قضاے سورت مستحب ہے اور اصح یہ کہ فاتحہ پچھلی رکعتوں میں واجب ہے تو اصح قول یہ ہوا
کہ اخیرین میں دونوں کو اخفار کرے کیونکہ فاتحہ واجب کو متغیر کرنا واسطے نفل مستحب کے نہیں چاہیے۔ فافہم م۔ ثم المخافتۃ
ان یسمع نفسہ۔ پھر اخفار کا پڑھنا یہ ہے کہ اپنے آپ کو سناوے۔ ف۔ یہی کمتر درجہ ہے حتی کہ اگر کوئی کان لگا کر سن لے
تو یہ مجہ ہے۔ الخلاصہ۔ یعنی قرأت نہیں بلکہ ایسی طرح بات کہنا کہ سمجھ میں نہ آوے م۔ والجہر ان یسمع غیرہ۔ اور جہر یہ کہ دوسرے
کو سناوے۔ ف۔ اور ایک دو نہیں بلکہ کل سنیں تو جہر ہے۔ الخلاصہ۔ یہی صحیح ہے۔ الوقایہ۔ اسی کو شمس الائمہ حلوائی نے اختیار
کیا وعامہ مشائخ نے لیا اور اسی پر اعتماد ہے۔ المحیط ع۔ اور یہی مختار ہے۔ السراجیہ۔ وہذا عند الفقیہ ابی جعفر الہندوانی
اور یہ فقیہ ابوجعفر ہندوانی کے نزدیک ہے۔ ف۔ پس فقیہ ابوجعفر کے اس قول کو سب نے لیا ہے۔ لان مجرد حرکۃ اللسان
لایسمی قرأۃ بدون الصوت۔ کیونکہ خالی زبان کی حرکت کا نام قرأت نہیں کہلاتا بدون آواز کے۔ ف۔ اقول اسکی
وجہ فتح القدیر میں مذکور ہے اور یہ خود ظاہر ہے پس اخراج حروف باواز ضرور ہے لیکن وارد ہوتا ہے کہ یہ آواز اسقدر ہوتا کیونکہ
لازم آیا کہ خود اور قریب والا سنے کیونکہ اگر سننا شرط ہو تو جب مصلی کے قریب شور وشغب ہو یا وہ بہرا ہو یا تند ہوا ہو اور
اور مانند اسکے اسباب کثیرہ ہیں تو عدم سماع سے قرأت فاسد ہونا لازم آوے۔ لہذا ابن الہمام نے کہا کہ حرکت زبان مع آواز
کے قرأت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کان کا سننا بھی قرأت کے معنی میں داخل ہو بلکہ اسی قدر لازم آیا کہ وہ اس لائق
ہے کہ سنی جاوے اور شاید کہ فقیہ ابوجعفر رح کی مراد بھی اسی قدر ہے بنا برین کہ آواز ہوتے ہوے جب کوئی چیز مانع نہو تو ظاہر
یہی کہ وہ سنی جائیگی۔ انتہی۔ وقال الکرخی ادنی الجہر ان یسمع نفسہ وادنی المخافتۃ تصحیح الحروف۔ اور امام کرخی رح
نے فرمایا کہ جہر کا کمتر مرتبہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو سناوے اور اخفار کا کمتر مرتبہ یہ ہے کہ حروف صحیح نکلیں۔ ف۔ اور اخفار کا زیادہ
مرتبہ یہ ہوگا کہ آپ سنے اور اس سے زیادہ یہ کہ بہت قریب والا سنے تو جہر واخفار میں کچھ منافات نہیں ہے پس جب حروف
صحیح ہوئے تو یہ خالی زبان کا اشارہ نہیں ہے بلکہ حرف تو ہر مخرج سے آواز کی کیفیت ہے نہ وہ جو سمجھا گیا کہ زبان کی حرکت
بدون آواز کے کیونکہ یہ تو حرف کا خروج ہی نہوگا اور جب حرف نکلا تو وہ ضرور اس لائق ہے کہ سنا جاوے مگر کان تک پہونچنا
آواز کے اسقدر جہر ہونے پر موقوف ہے کہ کان تک پہونچے اور یہ بھی ضرور ہے کہ کوئی چیز مانع نہو حتی کہ خود کان میں بہرا پن نہو
اور وہاں دوسری کوئی آواز اس سے زیادہ جہر کی نہو اور مانند اسکے اسباب مانعہ بکثرت ہیں تو قرأت ہو جانے میں
سننا کچھ بھی شرط نہوا۔ لان القرأۃ فعل اللسان دون الصماخ۔ کیونکہ قرأت تو زبان کا فعل ہے نہ کان کا
ف۔ یہی قول ابوبکر الاعمش فقیہ کا اور امام مالک کا ہے اور مشائخ نے کہا کہ کرخی رح کا قول اقیس واصح ہے ع۔ اور
قول احمد رح اسی کے مانند ہے۔ کما ذکرہ العینی۔ وفی لفظ الکتاب اشارۃ الی ہذا۔ اور لفظ کتاب میں بھی اسی کی
طرف اشارہ ہے۔ ف۔ چنانچہ منفرد کے واسطے وقت کے اندر اختیار دیا کہ چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے
تو معلوم ہوا کہ آپ سنے تو جہر ہو گیا۔ عینی رح نے لکھا کہ امام محمد نے اصل میں یوں فرمایا۔ ان شاء قرأ فی نفسہ وان شاء
جہر واسمع نفسہ۔ یعنی منفرد چاہے اپنی نفس میں پڑھے اور چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے۔ پس یہ صریح ہے

کہ اپنے آپ کو سنانا جہر قرار دیا اور اُسکے مقابل مین اپنی نفس مین پڑھنا اخفار قرار دیا اور یہی قول کرخی ہر اور جو کوئی کہے
کہ عرف مین بغیر سنے قرأت نہین کہلاتی تو جواب یہ کہ قرأت تو امر شرعی مناجات مع اللہ تعالیٰ ہر اسمین لوگون کے عرف
کا اعتبار نہین ہی۔ لیکن حلوائی و ابو جعفر رح نے کہا کہ قرأت مین سننا ضروری امر ہی مع۔ مترجم کہتا ہر کہ یہ مقام جیسے تحقیق
کے قابل ہی مین نے نہین پائی اور تمام تحقیق کے واسطے مستقل رسالہ چاہیے مگر محصول تحقیق واللہ اعلم یہ ہر کہ اخفار کا اور
جہر کا ایک کھلا ہوا مرتبہ ہی اور ان دونون کے درمیان ایک متوسط حالت ہی پس اگر ظہر مین کسی نے تصحیح حروف کی اسطرح
کہ آنکو خود نہین سُنا تو بقول کرخی جائز اور بقول ہندوانی فاسد ہی۔ کمافی العینی۔ اور اگر اسنے خود بھی سنی تو بالاتفاق
جائز ہر مگر ہندوانی رح کے نزدیک یہ ادنی درجہ اخفار ہی اور کرخی رح کے نزدیک یہ ادنی درجہ جہر کا ہی لیکن مسئلہ معروف ہی
کہ جہان اخفار ہی اگر جہر کرے تو سجدہ سہو واجب ہو اور یہان کرخی رح کے نزدیک سہو کسی نے نہین لکھا تو اسوجہ سے
کہ یہ جہر کا ادنی درجہ ہی اور اخفار بھی ہی اور تصحیح الحروف کا درجہ جواز ہی۔ پھر اگر اسنے اسطرح قرأت کی کہ غیرون نے
سنی تو یہ بالاتفاق جہر ہی اور خباب بن الارت رضی اللہ عنہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہر مین اخفاے قرأت کی
روایت کی جیساکہ اوپر صحیح بخاری سے گذر چکی اور خود خباب رضی اللہ عنہ سے ظہر و عصر مین قرأت جہر کا فعل مصنف
ابن ابی شیبہ مین مروی ہی تو گمان مخالفت نہین بلکہ یہی کہ ایسے طور پر پڑھی کہ اسکو لوگون نے سمجھ لیا اور مع ہذا سہو
نہوا تو جیسے اسمین یہ دلیل ہی کہ یہ مرتبہ اخفار کا ہی ویسے ہی روایت مین اسکو جہر بھی کہا گیا تو معلوم ہوا کہ بقول کرخی رح
غیر کا سنانا جہر اسوقت ہی کہ آواز بر وجہ معروف عام فہم ہو اور بقول ہندوانی یہ کہ دو ایک آدمی نہین بلکہ کل لوگ سنین
کمافی الخلاصہ۔ اور قہستانی نے اعتراض کیا کہ اگر جمعہ یا عیدین مین کل مقتدیون نے نہ سُنا تو چاہیے کہ فاسد ہو اور شامی رح
نے اسکا جواب دیا کہ کل صف اول سنے ولیکن یہ جواب بھی کچھ نہین اسواسطے کہ اگر صف اول دراز ہوئی اور امام کی آواز
باریک تو یہ بھی نہین سن سکتے ہین اور چلپی رح نے جواب دیا کہ جو لوگ سننے کے محل پر ہون سب سنین اور یہ بھی جواب
کچھ نہین کیونکہ اخفار مین اگر امام کے برابر ہو تو وہ سنیگا اور یہ کوئی منضبط امر نہوا علاوہ ازین بہرا وہان نہ سنیگا اور غل و شور
مین کانون والا بھی معذور ہی اور حق جواب یہ ہی کہ مراد خلاصہ کے کلام کی یہ ہی کہ وہ آواز ایسی جہیر ہو کہ اسکے سننے مین خصوصیت
افراد کی نہو کہ اسکو فلان و فلان سن لیتے ہین بلکہ ہر ایک سن سکتا ہی جو سننے کے محل پر ہو اور شاید کہ چلپی کی یہی مراد بھی ہی
اور یہ وارد نہین ہوتا کہ اخفار بھی سنا جائیگا اسطرح کہ قید امام و مقتدی کی بصورت جماعت مرکوز ہی لیکن یہ ضرور ہوا کہ جب
امام اور اسکے پیچھے کی صفت جو سننے کے محل پر ہو اگر اس قرأت کو سنین تو وہ جہر ہی پس ضعیف ہوا قول شمس الائمہ حلوائی رح
کہ اخفار یہ کہ پڑھنے والا خود مع قرب والون کے سنے ع۔ الا آنکہ قرب سے برابر والا مراد ہو۔ پھر واضح رہے کہ آواز
جہر سے قرأت سب کو سنانا مقصود ہو لیکن اگر بعض آیات سنائین تو اُس سے قرأت جہری نہو جائیگی حتی کہ آنحضرت صلعم
بعض آیات اخفار مین سنا دیتے تھے جس سے انکو سورہ کا پتہ مل جاتا تھا مگر صف اول آپ کی قرأت نہین سنتی تھی اور
ابن ابی شیبہ نے جو سعید بن جبیر رح کی قرأت ظہر مین روایت کیا کہ صف اول سنتی تھی تو باوجود ضعف محمد بن مزاحم راوی
متروک کے اسی پر محمول ہی۔ پس اگر اسقدر جہر ہو کہ صف اول سنے یعنی صف اول کا مقتدی بدون موانع کے سن سکتا ہی
تو بالاتفاق جہر ہوا کہ سہو لازم ہوگا اب ظاہر ہوا کہ جہر جسمین سہو واجب ہو امام کرخی و فقیہ ابو جعفر مین اتفاقی ہی اور اگر خود
قرأت سنے تو اخفار ہی اسپر سہو بالاتفاق نہین ہی تو اب اختلاف صرف یہ ہوا کہ اگر خود بھی نہین سنی تو قرأت ہو گئی یا نہین ہی تو
کرخی کے نزدیک ہوگئی اور فقیہ کے نزدیک باطل ہی فقہاء متاخرین نے اسی پر فتوی دیا اور کہا کہ اقیس و اصح قول کرخی ہی
فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ **وعلی ہذا الاصل** – اور اسی اصل پر۔ **ف** یعنی جہر و اخفا کی اسی اختلاف مذکور پر مختلف حکم رکھا ہی

کل ماتیعلق بالنطق - ہر وہ امر جو نطق سے متعلق ہے - کالطلاق - جیسے طلاق - ف - مثلاً اپنی منکوحہ کو کہا کہ تو طالقہ ہے
مگر حروف کی تصحیح کی اور خود اسکو نہیں سُنا تو امام کرخی رح کے نزدیک یہ عورت طالقہ ہوگئی اور فقیہ ابو جعفر کے نزدیک نہیں
والعتاق - اور آزاد کرنا - ف - اپنے غلام یا لونڈی سے کہا کہ تو آزاد ہے اسطرح کہ حروف صحیح نکلے اور خود نہیں سُنے تو اختلاف
مذکور ہے - والاستثناء - اور استثناء کرنا - ف - یعنی انشاء اللہ کہنا - واضح ہو کہ اگر طلاق یا عتاق کے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ
ملا دیا تو کوئی واقع نہیں ہوتا - اب اگر منکوحہ سے کہا کہ تو طالقہ ہے انشاء اللہ یا مملوک سے کہا کہ تو آزاد ہے انشاء اللہ لیکن
خالی لفظ انشاء اللہ ایسے اخفاء کے ساتھ کہا کہ خود نہیں سنا تو کرخی رح کے نزدیک معتبر ہے اور فقیہ ابو جعفر رحمہ اللہ کے
نزدیک استثناء صحیح نہوا - عینی رح نے کہا کہ شرط کا بھی یہی حکم ہے - میں کہتا ہوں کہ مراد یہ کہ طلاق یا عتاق کیا مگر ایک شرط کے ساتھ جو بطور اخفاء
کہے کہ خود نہیں سنے مثلاً تو طالقہ ہے اگر یہ روٹی کھاوے - تو فقیہ ابو جعفر کے نزدیک شرط کا بولنا صحیح نہوا جبکہ خود نہیں سنے
تو طلاق واقع ہوگئی خواہ عورت نے روٹی کھائی یا نہیں - اور امام کرخی کے نزدیک تصحیح حروف ہوگئی تو صحیح ہے اور طلاق جب ہی
پڑیگی کہ عورت وہ روٹی کھاوے - واضح ہو کہ اگر عورت نے روٹی نہ کھائی ہو اور قاضی کے یہاں نالش کی کہ اس مرد نے
مجھے طلاق دیدی جسکو ان گواہوں نے سُنا یا مرد نے اقرار کیا تو مرد کا یہ دعوی کہ میں نے شرط لگائی ہے ثابت نہیں ہو سکتا
اگرچہ از راہ دیانت مرد کو وہ عورت حلال ہے فافہم - م - وغیر ذلک - اور سوائے ان مذکورہ مسائل کے - ف - دیگر مسائل
جو نطق سے متعلق ہیں جیسے جورو سے ایلاء کرنا کہ واللہ میں تجھسے قربت نہ کرونگا - اسطرح کہا کہ خود نہیں سنا اور حروف کی
تصحیح کی تو امام کرخی کے نزدیک ایلاء صحیح اور رجوع کرے تو کفارہ دے اور فقیہ رح کے نزدیک نہیں ہے اور جیسے قسم کھانا مثلاً
واللہ گوشت نہ کھاؤنگا - خود نہیں سنا تو اختلاف ہے - یا خود سنا اور ساتھ ہی یہ شرط کی تھی کہ اگر ذبیحہ نہو مگر یہ شرط نہیں سنی
تو کرخی کے نزدیک ذبیحہ کھاوے اور ہندوانی رح کے نزدیک جھوٹا پڑ جائیگا - اور جیسے تکبیر تحریمہ جس سے نماز شروع ہوتی ہے
اور احرام الحج اور ذبیحہ پر تسمیہ کہنا - یعنی اگر حروف کی تصحیح کی اور خود نہ سنی تو ہندوانی رح کے نزدیک نماز و احرام شروع نہیں
اور ذبیحہ مردار ہے اور کرخی کے نزدیک ہر ایک جائز ہے - اور جیسے تلاوت آیت سجدہ کی - اور دیگر مسائل کثیرہ میں - اگر نماز
میں کلام کیا مگر حروف صحیح نکالے اور نہیں سنے تو کرخی رح کے نزدیک فاسد ہے بخلاف ہندوانی رح اب رہے وہ عقود جنمیں ایجاب
و قبول ہوتا ہے مثلاً بیع میں بائع نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ اِسکو بیچا - حروف صحیح نکالے مگر نہیں سنے تو کرخی کے نزدیک
ایجاب ہوگیا اور فقیہ کے نزدیک نہیں - اسی طرح نکاح وغیرہ میں ہے اور اسکا اثر یہ ہوگا کہ مشتری نے گو کہ کچھ سنا نہیں ہے اگر
کہے کہ میں نے تجھسے اِسکو خرید لیا تو بائع پر دیانتہً بیع لازم پڑ گئی بقول کرخی اور اگر خود بھی سنا ہو تو ہندوانی رح کے نزدیک
بھی لازم پڑ گئی - عینی رح نے لکھا کہ بیع میں کہا گیا کہ صحیح یہ ہے کہ ایسے طور پر بولنا شرط ہے کہ مشتری کو سناوے - اقول اس
قول پر بیع و دیگر عقود میں جنمیں باہمی ایجاب و قبول ہوتا ہے یہی شرط ہوگی فتصحیح - دش - پھر ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ کہیں
تو امام کرخی کے قول میں احتیاط ہے جیسے طلاق و ایلاء و قسم میں اور کہیں فقیہ ابو جعفر کے قول میں احتیاط ہے جیسے نماز و ذبیحہ وغیرہ
م - اب قرأت کی مقدار میں کلام ہے - وادنی مایجزی من القراءۃ فی الصلوٰۃ آیۃ عند ابی حنیفۃ - اور ادنی وہ مقدار
کہ کفایت کر جاتی ہے قرأت سے نماز میں وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک آیت ہے - ف - یعنی نماز میں قرأت ایک رکن فرض ہے
حتی کہ نہو تو نماز باطل ہے تو اب اسکی مقدار ادنی کس قدر ہے کہ اسکے ہوتے ہوئے نماز باطل بالکل نہو جاوے تو اسمیں اختلاف
ہے امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ایک آیت ہے - م - امام ابو حنیفہ سے اسمیں تین روایتیں ہیں اول یہ کہ فرض ایک آیت
ادا ہوگا اگرچہ وہ بہت چھوٹی ہو - المحیط - اور یہی اصح ہے - الخلاصہ - دوم یہ کہ جسقدر کو قرأت کہہ سکتے ہیں قدوری نے کہا کہ
یہی صحیح ہے - پھر اگر وہ آیت ایک کلمہ ہو جیسے مدہامتان - یا جیسے ق - ن - ص - کہ بعض قراء کے نزدیک ہر ایک آیت ہے

تو بقول امام رح اسمیں مشائخ مختلف ہیں اور اصح یہ کہ امام رح کے نزدیک اس سے فرض ادا نہوگا۔ شرح المجمع لابن ملک والظہیریہ والسراج والفتح۔ کیونکہ یہ شمار ہی نہ قرأت سے حلوائی۔ اور اگر ایک آیت بڑی ہو جیسے آیت الکرسی وآیۃ المداینہ اور اسمیں سے تھوڑی ایک رکعت میں اور تھوڑی دوسری رکعت میں پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جائز ہے۔ المحیط۔ اور یہی اصح ہے۔ الکافی والمنیۃ۔ اور تیسری روایت امام رح سے کتاب الاصل میں مذکور ہے وہ مثل قول صاحبین کے ہے ع۔ **وقالا ثلث آیات قصار او آیۃ طویلۃ** اور صاحبین نے کہا کہ ادنی مقدار جواز کا تین آیات چھوٹی یا ایک آیت بڑی ہے۔ ف۔ یہی امام رح سے بھی ظاہر الروایہ ہے مگر کتاب میں روایت اولی مذکور ہے م۔ **لانہ لایسمی قاریا بدونہ**۔ یعنی فرضیت قول صاحبین کی دلیل یہ کہ اس مقدار سے کم میں وہ قرأت کرنے والا نہیں کہلائیگا۔ **فاشبہ قرأۃ مادون الآیۃ**۔ پس کم پڑھنا مشابہ اسکے ہوا کہ ایک آیت سے کم پڑھے۔ ف۔ حالانکہ ایک آیت سے کم بالاتفاق اسی وجہ سے نہیں کافی کہ وہ قاری نہ ہوا اور اللہ تعالی نے قرأت کرنے کا حکم دیا ہے م۔ **وله قولہ تعالی**۔ اور امام رح کی دلیل یہ قول الہی عزوجل ہے۔ **فاقرؤا ما تیسر من القرآن**۔ یعنی پڑھو اسقدر کہ جو آسان میسر ہو قرآن میں سے۔ ف۔ تو قدر آسان کا حکم دیا۔ **من غیر فصل**۔ بدون کسی تفصیل کے۔ ف۔ کہ آیت ہو یا زیادہ ہو۔ اور کلمہ ما ہر مقدار قلیل وکثیر کو شامل ہے۔ **الا ان مادون الآیۃ خارج**۔ لیکن آیت سے بھی کم ہو تو یہ خارج ہے۔ ف۔ یعنی بالاجماع اور آیت سے کم تو لوگوں کے کلام میں بھی پائی جاتی ہے م۔ **والآیۃ لیست فی معناہ**۔ اور پوری آیت اس سے کم کے معنی میں نہیں ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ مدہامتان وق وص وغیرہ بھی لوگوں کے کلام میں پائے جاتے ہیں تو حاصلہ انکے جو آیات ہیں وہ اسکے معنی میں نہیں ہیں م۔ پھر ایک آیت پر جواز کے قول سے امام ابوحنیفہ رح کا رجوع کر لینا صحیح ہوا ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر الروایۃ تو اسی کو مفید ہے پھر اہل المتون نے کیوں اسکو لکھا ہے م۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ قرأت چار طرح پر ہے فرض وواجب وسنت ومکروہ۔ پس فرض کی مقدار میں امام ابوحنیفہ سے تین روایتیں ہیں ازانجملہ ایک مانند قول صاحبین کے ہے۔ اقول یہی ظاہر الروایۃ ہے کما ذکرنا یعنی رح م۔ اور واجب قرأت یعنی جسکے نہونے سے ناقص ہو اعادہ واجب اور نہ عاصی ہو وہ پورا سورہ فاتحہ مع چھوٹی تین آیات یا بڑی ایک آیت کے ہے یعنی سواے اخریین ومغرب کی تیسری رکعت کے۔ اور مسنون قرأت حضر وسفر کی خود کتاب میں آتی ہے اور مکروہ یہ ہے کہ جسقدر واجب ہے اسمیں سے کچھ چھوڑا جاوے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ سورہ فاتحہ کے ساتھ ایک یا دو آیت پڑھکر ختم کرنا مکروہ ہے۔ مجتبی میں کہا کہ علی ہذا اگر ایک آیت طویلہ کو فاتحہ کے ساتھ پڑھے تو حق واجب ادا نہوگا۔ اور صاحبین کے قول پر اگر ایک آیت طویلہ پڑھی یعنی مع فاتحہ تو عامہ مشائخ کے نزدیک جائز ہے۔ الفتح۔ عینی رح نے لکھا کہ فتاوی مرغینانی یعنی ظہیریہ میں ہے کہ اگر آیت الکرسی یا آیۃ المداینہ کو بدون فاتحہ کے پڑھا تو ابوحنیفہ رح کے قول پر صحیح یہ کہ نہیں جائز ہے۔ اقول گویا یہ بروایت اصل یا بمعنی آنکہ امام نے ایک آیت کے قول سے رجوع کیا ہے یا معنی یہ کہ قدر واجب ادا نہوا م۔ یہ بعض مشائخ کا قول ہے اور عامہ مشائخ کے نزدیک جائز ہے۔ پھر اگر اس آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں جائز کیونکہ آیت تامہ نہوئی اور بعض نے کہا کہ وہ چھوٹی تین آیت سے زیادہ پڑتی ہے تو جائز ہے ع۔ لیکن کراہت تحریمی تو برابر رہیگی جب تک کہ قرأت واجبہ نہ پڑھے۔ الفتح۔ اور اگر آدھی آیت یا ایک کلمہ کو کئی بار دوہرایا حتی کہ ایک آیت کے برابر ہو گیا تو جائز نہیں ہے۔ فع۔ فتاوی النسفی میں ہے کہ چھوٹی تین آیات اور بڑی ایک آیت کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے اور امام رح کا ایک آیت سے رجوع کرنا صحیح ہوا ہے م۔ در مختار میں لایا کہ اگر بڑی آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو اصح یہ کہ امام اور صاحبین سب کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ اسکی آدھی آیت چھوٹی تین آیات سے زیادہ ہے۔ الحلبی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اس وقت ہے کہ فاتحہ پڑھا ہو اور اسکے ساتھ نصف طویلہ ورنہ پورے طویلہ میں اختلاف ہے کما مر م۔ نوادر معلی میں ابو یوسف رح سے مروی ہے کہ ایک شخص فقط اسی قدر کہ الحمد للہ رب العالمین پڑھ سکتا ہے تو وہ اسی کو ہر رکعت میں ایکبار پڑھے اور مکرر نہ کرے اور اسکی

نماز جائز ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے اور مبسوط بکر رح میں ہے کہ سنت ادا ہونے میں ایک بڑی آیت بمنزلہ تین آیات
کے ہے ع۔ پھر جبکہ یہ اقسام نفس الامر میں موجود ہیں یعنی مقدار فرض وواجب ومسنون تو پھر اس قول کے کیا معنی ہیں
اگر سورہ بقرہ پڑھے تو کل فرض ہوگی یا رکوع وسجود میں طول دے تو کل فرض ہوگا کیونکہ پھر باقی اقسام کیونکر متحقق
ہونگے اور جواب اصح بقول اکثر علماء یہ ہے کہ قولہ تعالے فاقرؤا ما تیسر الآیہ۔ موجب ہے کہ آیت واحدہ ہو تو تعمیل ہوئی اور
اس سے زائد جہانتک پڑھا تو تعمیل ہوئی پس دونوں میں سے جو متحقق ہوا فرض ادا ہوا پھر سنت کے معنی یہ ہیں کہ فرض
کو ایک حد تک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر کردیا اور وہ چالیس آیت سے ۱۰۰ تک ہے۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اس
جواب سے اشکال رفع ہوا کیونکہ مثلاً تین آیت کے بعد امام نے سہو کیا اور وہ بطور جواز نہوا تو مقدار فرض قرأت کے
بعد ہونے سے جواز رہا پس اگر کل فرض تھا تو فساد فرض مفسد نماز ہے پس شاید تحقیق یہ ہے کہ قولہ فاقرؤا ما تیسر الآیہ مطلقاً
قرأت ہے حتی کہ اگر ایک آیت پڑھے تو ہوگیا اور زیادہ پڑھے تو فرض ادا ہوگیا پس اگر زیادہ پڑھے تو دیکھنا چاہیے کہ زیادتی
تین آیت ہے تو واجب ادا ہوا اور اگر مثلاً فجر میں چالیس سے ۱۰۰ تک ہے تو سنت ادا ہوئی پس ان تین صورتوں میں سے
ہر صورت تعمیل حکم فرض ہے اور یہ معنی نہیں کہ ہر صورت مقدار فرض ہے تو قول مذکور کہ پوری سورت بقرہ فرض ہے اسکے یہی معنی
کہ پوری سورت سے تعمیل فرض ہے پس جو قرأت بطور مسنون پڑھے وہ سنت وواجب وفرض کی بھی تعمیل ہے اور جو بطور مطلوب
پڑھے وہ سوائے سنت کے واجب وفرض کی بھی تعمیل ہے اور جو بقدر فرض پڑھے وہ فقط فرض کی تعمیل ہے اور برعکس نہیں ہے
فافہم واللہ تعالی اعلم م۔ اور منجملہ مکروہ قرأت کے یہ کہ امام کے پیچھے پڑھے یا قدرت قیام کے باوجود بغیر حالت قیام کے
پڑھ گیا اور اسی طرح کسی نماز کے لیے کوئی سورت اسطرح متعین کی کہ یہی ضرور ہونا چاہیے۔ الفتح۔ پھر قولہ فاقرؤا ما تیسر الآیہ
جبکہ مطلق ٹھہرے تو فرد کامل اسکا ایک آیت نزدیک امام کے اور تین آیت نزدیک صاحبین کے ہے اور یہ احوط ہے کہ جو بات
ذمہ فرض ہوئی تھی اس سے یقیناً بری الذمہ ہوگا۔ واضح ہو کہ ق۔ یا ص۔ ن۔ وغیرہ سے امام رح کے نزدیک جواز نہیں ہے
اور قہستانی رح کی تبعیت میں درمختار میں زعم کیا کہ اگر کوئی حاکم جواز کا حکم دیدے تو جائز ہے اور صورت یہ کہ ایک نے غلام
سے کہا کہ اگر آج میں نے اس نفل میں قرأت کی تو تو آزاد ہے۔ پھر صرف ق۔ ن۔ وغیرہ کے مانند سے کوئی کلمہ نماز میں پڑھ لیا
یعنی فاتحہ نہیں۔ پھر کسی ایسے قاضی کے حضور میں مقدمہ گیا جسکے اجتہاد میں اسقدر سے نماز جائز ہے اور اسنے آزاد ہوجانیکا
حکم دیدیا تو اب جواز ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ مغالطہ ہے اور حق یہ ہے کہ قاضی کا حکم اس مسئلہ اجتہادی میں صحیح ہے کیونکہ وہ مجتہد ہے تو
آزادی کا حکم ماننا ہر شخص پر لازم ہے لیکن براہ دیانت تو اگر اس شخص کے نزدیک یہ فتوی ملا ہے یا اسنے اپنے اجتہاد سے
جانا ہے کہ اسقدر سے جواز نہیں ہوتا تو اسپر اس نفل کا قضاء کرنا لازم ہے لیکن قاضی کا حکم اسپر لازم رہیگا حتی کہ غلام
آزاد ہوگیا اس سے تعرض نہ کرے۔ یہی تحقیق صحیح ہے فافہم واللہ تعالی اعلم۔ م۔ جسقدر قرأت فرض ہے اسکا یاد کرنا ہر شخص
کے ذمہ فرض عین ہے۔ ت۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تو عمل کے واسطے ہے اور حق عمل میں فرض وواجب دونوں برابر ہیں تو لائق
ہے کہ جسقدر واجب ہے اسکا حفظ کرنا ہر شخص کے ذمہ متعین ہے ہاں جب تک اسکو ایک ہی آیت یاد ہے تو اسکی نماز جائز ہے
اور وہ گنہگار نہیں بشرطیکہ برابر فاتحہ یاد کرتا اور اسکے علاوہ کمتر تین آیت یاد کرتا رہے۔ م۔ اور تمام قرآن حفظ کرنا فرض کفایہ
ہے۔ ت۔ حتی کہ اگر وہاں کے لوگوں میں سے کسی نے حفظ نہ کیا تو سب عاصی ہیں اور اگر بعض نے حفظ کرلیا تو باقیوں پر مطالبہ
نہیں رہا۔ م۔ ہاں باقیوں پر بھی حفظ کرنا نفل سے افضل ایک سنت ہے۔ د۔ بلکہ بہت مرغوب سنت موکدہ ہے۔ م۔ سوائے
فرض کے باقی قرآن سیکھنا نفل سے افضل ہے اور باقی قرآن سے فقہ سیکھنا افضل ہے اور تمام فقہ سے چارہ نہیں ہے۔ الفتح
یاد کرکے بھول جانا سخت گناہ ہے لیکن حرام اسوقت ہوگا کہ ایسا بھولے کہ دیکھکر بھی نہ پڑھ سکے ہو وغیرہ۔ جنہیں حفظ قرآن سنت ہے

سوا اسی قدر فرض کے تو انکو فقہ سیکھنا اسکے حفظ سے افضل ہے - د - یونہی کتب الفقہ مین مذکور ہے اور تحقیق یہ کہ ہر شخص کو جسقدر
مسائل فقہ کی ضرورت ہے اسقدر علم سیکھنا تو اسپر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو لیکن نماز - روزہ - حج - زکوۃ - مین سے زکوۃ کے
مسائل اسوقت کہ اسکے پاس مال ہو اور یونہی حج تو مال کے وجود سے پہلے صرف اسی قدر فرض ہے کہ اسلام کا رکن زکوۃ و حج
بھی ہے پھر جب مال ہو جاوے تو اب مقدار نصاب و قدر زکوۃ و شرط ادا وغیرہ مسائل جاننے - پھر اپنی حاجت سے زائد سیکھنا
تو فرض کفایہ ہے حتی کہ اگر وہان والے سب ہی چھوڑ دین تو سب عاصی ہونگے اور اگر کسی نے قدم اٹھایا اور سیکھا تو باقیون سے
مطالبہ گیا پس یہی فقیہ ان سب کی ضروریات بتلاتا رہیگا - پھر چونکہ نئی نئی صورتین واقعات کی پیدا ہوتی ہین جنکا قدیم زمانہ
مین وجود نہ تھا اور ضرورا انکے ساتھ بھی حکم شرعی متعلق ہے پس ضرورت ہوئی کہ اجتہاد کی قوت بھی حاصل کیجاوے لہذا کہا گیا کہ
اجتہاد بھی فرض کفایہ ہے حتی کہ اگر سب اس کمال کے حاصل کرنے سے منہ موڑین تو سب عاصی ہین - یہان سے معلوم ہوا کہ جن
لوگون نے زعم کیا کہ اجتہاد کا خاتمہ علامہ نسفی رح پر ہو گیا - انکا یہ قول عجیب ہے اول تو انھون نے علم غیب کا دعوی کیا جیسا
مولانا بحر العلوم نے ارکان اربعہ مین لکھا - دوم انھون نے پچھلون کے ذمہ سے فرض کفایہ ساقط کیا اور سب کو عصیان
مین ڈالا کہ اب اجتہاد نہین ہو سکتا تو تم اسکے حاصل کرنے مین مت توجہ کرو - سوم یہ کہ اگر کسی بندہ کو اللہ تعالی نے فی الجملہ
اجتہاد کی قوت دی اور وہ کام مین لایا تو عوام اسکے مخالف ہو گئے کہ بعد خاتمہ اجتہاد کے یہ شخص مدعی کاذب ہے پس مسلمانون مین
فتنہ و فساد پیدا ہوئے جنکا باعث وہی قول بدتر ہے اور مین تعجب کرتا ہون کہ اس قول بد کے مفاسد تو بے شمار ہین جو بیخ اسلام
کاٹنے کے لیے خود شیطان کے ہاتھ مین تیز اوزار دیدیے گئے فانا للہ و انا الیہ راجعون لہذا متنبہ رہنا چاہیے واللہ الہادی
الی سبیل الرشاد م - اگر ایک جگہ سب نے حفظ قرآن چھوڑا تو وہان فقہ سے حفظ قرآن افضل ہے - ش م - پورا سورہ فاتحہ
اور کوئی ایک سورہ یا تین آیات قصیرہ حفظ کرنا واجب ہے ہر مسلمان مرد و عورت پر - تام - (بیان قرأت مسنونہ کا) یہ
سفر و حضر مین مختلف المقدار ہے - وفی السفر یقرأ بفاتحۃ الکتاب وای سورۃ شاء - اور سفر مین پڑھے یعنی بطور قرأت
مسنون کے پڑھے فاتحہ الکتاب (پوری تعیین) اور کوئی سورہ جو چاہے - ف - اگرچہ چھوٹا سورہ ہو تو اس سے بھی
سنت ادا ہو جائیگی - لما روی ان النبی علیہ السلام قرأ فی صلوۃ الفجر فی سفرہ بالمعوذتین - کیونکہ روایت ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کی نماز فجر مین اپنے سفر مین قل اعوذ برب الفلق الخ اور قل اعوذ برب الناس الخ
کے ساتھ - ف - یعنی فاتحہ سے زائد اول رکعت مین سورہ فلق اور دوسری رکعت مین سورہ الناس پڑھا - یہ حدیث
ابو داؤد و نسائی نے عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اسمین ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز
فجر کے لیے اترے تو لوگون کو انھین دونون سورہ سے نماز پڑھائی - اسناد مین قاسم مولی معاویہ کا راوی ہے جسکی
امام یحیی بن معین وغیرہ نے توثیق کی اگرچہ بعضون نے اسمین کلام بھی کیا اور حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح مین اور
حاکم نے مستدرک مین روایت کیا - منع - اور حق یہ کہ حدیث حسن ہے - ف - بالجملہ یہ حدیث دلیل تخفیف ہے - ولان للسفر
اثرا فی اسقاط شطر الصلوۃ فلان یؤثر فی تخفیف القرأۃ اولی - اور اسلیے کہ سفر کا ایک اثر ہے آدھی نماز ساقط
کرنے مین تو اسکا موثر ہونا قرأۃ کی تخفیف مین اولی ہے - ف - اور نماز اگرچہ اول مین دو ہی رکعت فرض ہوئی تھی
مگر حضر مین بڑھائی گئی اور سفر مین وہی رہی کما فی صحیح مسلم عن عائشہ رض تو زیادتی منفرد نہ ہے لیکن سفر کی مشقت نے تخفیف
دیکھی کہ زیادتی نہوئی تو موجب تخفیف قرأۃ بدرجہ اولی ہے - وہذا اذا کان علی عجلۃ من السیر - اور اسقدر تخفیف اسوقت
ہے کہ جب وہ شخص رفتار کی جلدی پر ہو - ف - یعنی سفر مین روان ہو اور ٹھہر کر نماز پڑھ لی - وان کان فی امنۃ - اور
اگر حالت امن مین یعنی ... ہو قرار حالت قرار مین ہو - ف - یعنی کسی منزل پر اترا ہو کہ اطمینان سے ٹھہر کر روانہ ہوگا تو

یقرأ فی الفجر نحو سورۃ البروج و انشقت۔ پڑھے فجر مین مانند سورۃ البروج اور سورہ انشقت کے۔ ف۔ یعنی والسماء
ذات البروج آہ۔ اور اذا السماء انشقت آہ۔ لانہ یمکنہ مراعاۃ السنۃ مع التخفیف۔ کیونکہ اسکو سنت کی نگہداشت کرنا
مع تخفیف کے ممکن ہے۔ ف۔ اور بحر الرائق مین زعم کیا کہ جامع صغیر مین سفر کی حالت رفتار اور حالت امن و قرار دونون
مین تخفیف قراءت بوجہ اطلاق کے مفہوم اور یہی مرجح ہے اور نہر الفائق مین اسکو رد کردیا اور امام مصنف کی تفصیل کو ترجیح دیکر
در اسی پر شرح منیۃ متفق اور یہی امیر الحاج نے شرح المنیہ مین لکھا ہے۔ م۔ ویقرأ فی الحضر فی الفجر فی الرکعتین باربعین
آیۃ او خمسین آیۃ سوی فاتحۃ الکتاب۔ اور پڑھے حضر مین نماز فجر مین دونون رکعتون مین چالیس یا پچاس آیتین سوائے
سورہ فاتحہ کے۔ ف۔ اور جب دونون رکعت مین اسقدر قراءت ہوئی تو ہر رکعت مین بیس یا پچیس ہوئین۔ کمافی العینی۔ و یروی
من اربعین الی ستین۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ چالیس سے ساٹھ تک۔ ومن ستین الی مائۃ۔ اور ساٹھ سے ۱۰۰ آیت
وبکل ذلک ورد الاثر۔ اور ہر ایک مذکورہ کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث جابر بن سمرہ رض مین قراءۃ سورۃ
ق و اسکے مانند ہے۔ کما رواہ مسلم۔ وحدیث ابی بردہ رض مین مابین ساٹھ سے ۱۰۰ تک بلفظ صحیح مسلم اور ساٹھ سے سو تک بلفظ
ابن حبان اور ابن عمر رض سے سورۂ صافات ہے۔ جابر بن سمرہ رض سے مانند سورہ واقعہ ہے۔ زف ع۔ حدیث عمرو بن حریث رض
مین اذا الشمس کورت ہے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ وعبد اللہ بن السائب مین سورۃ المومنون۔ کمافی الترمذی وعلقہ البخاری۔ اور
ابو بکر رض نے سورہ بقرہ دونون رکعتون مین پڑھی۔ المالک۔ وعثمان رض سورہ یوسف پڑھا کرتے۔ المالک۔ اور عمر رض نے
سورہ یوسف و سورہ حج پڑھی۔ المالک۔ یعنی جبکہ اول وقت سے کھڑے ہوگئے جیسا کہ روایت مین مصرح ہے۔ ابن عباس رض
نے رفع کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روز جمعہ کی نماز فجر مین الم تنزیل السجدہ اور ہل اتی علی الانسان حین من الدہر پڑھتے اور
نماز جمعہ مین سورہ جمعہ و منافقین پڑھتے۔ رواہ مسلم والاربعۃ۔ معاذ بن عبد اللہ الجہنی کی روایت مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اذا زلزلت فجر کی ہر ایک رکعت مین پڑھی۔ ابو داؤد۔ بالجملہ آثار مختلفہ سے روایات مذہب بھی مختلف ہین۔ ووجہ التوفیق
انہ یقرأ بالراغبین مائۃ وبالکسالی اربعین۔ اور وجہ توفیق یہ ہے کہ مقتدین رغبت والون کے ساتھ سو آیت تک پڑھے
اور کسل والون کے ساتھ چالیس پڑھے۔ وبالاوساط مابین خمسین الی ستین۔ اور اوسط درجہ والون کے ساتھ
پچاس سے ساٹھ تک پڑھے۔ ف۔ یعنی دونون مین ملاکر۔ وقیل ینظر الی طول اللیالی وقصرہا۔ اور کہا گیا کہ راتون
کی درازی وکمی کو دیکھے۔ ف۔ تو یہان جاڑون کی راتون مین زیادہ اور باقیون مین کم پڑھے۔ والی کثرۃ الاشتغال
وقلتہا۔ اور امام اپنے مقتدیون کے اشغال کی زیادتی وکمی پر لحاظ رکھے۔ ف۔ جیسے وقت کی گنجایش اور تغلیس و اسفار
کا خیال کرے یعنی غلس سے شروع کرے تو زیادہ پڑھے اور اسفار مین کمی کرے اور مترجم نے اوپر توفیق دیدی کہ غلس و اسفار
مین کوئی خلاف نہین ہے کیونکہ بعد طلوع فجر کے جو وقت ہے اسکے ہر ٹکڑے مین غلس بھی اور اسفار بھی ہے لیکن اول کے ٹکڑون
مین غلس زیادہ و اسفار مین کمی ہے اور بہ نسبت رات کے غلس کے صبح صادق مین اسفار زیادہ ہے اور اسی پر احادیث و آثار
مین توفیق دینا اولی ہے اور ایک مہم لحاظ یہ ہے کہ طلوع تک وقت نماز و ذکر مین ختم ہو تو امام اسکو حسن تدبیر سے مقتدیون کے ذریعے
انجام دے خصوص اس زمانہ مین۔ م۔ اگر حضر مین بھی حالت اضطرار ہو یعنی وقت تنگ ہو یا جان یا مال کا خوف ہو تو
اسی قدر کفایت ہے کہ وقت یا امن نہ جاوے۔ الزاہدی۔ واضح ہو کہ سورہ فاتحہ ہر حالت مین یکسان واجب ہے لیکن تنگی وقت
مین جب پورے فاتحہ سے وقت جاوے تو قدر فرض پر کفایت کرے کما ہو الصحیح۔ م۔ وفی الظہر مثل ذلک۔ اور
پڑھے نماز ظہر مین مثل اسکے۔ ف۔ جو فجر مین قراءت مذکور ہوئی۔ لاستوائہما فی سعۃ الوقت۔ کیونکہ دونون نمازین گنجایش
وقت مین برابر ہین۔ وقال۔ اور کہا۔ امام محمد نے۔ فی الاصل۔ اصل یعنی مبسوط مین کہ۔ او دونہ۔ یا فجر سے کم پڑھے

ف۔ یعنی کمی بھی روا ہے۔ **لانہ وقت الاشتغال**۔ کیونکہ وقت الظہر کاموں میں مشغول ہونے کا وقت ہے **فینتقص عنہ تحرزا عن الملال**۔ تو فجر سے کمی کر دیجاوے واسطے ملال سے بچاؤ کے۔ ف۔ کیونکہ طاعات الٰہی میں ملالت وگرانی آنا دل پر بہت برا ہے تو فقیہ کا کام ہے کہ زیادتی قرأت مستحبہ کے لیے کسی مسلمان کو ملالت کی برائی میں نہ ڈالے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث جابر بن سمرہ رضہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے ظہر میں واللیل اذا یغشی۔ اور عصر میں اسکے مانند۔ اور فجر میں اس سے اطول پڑھتے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ اور براء رضہ کی حدیث سے لقمان وذاریات کی قرأت ظاہر ہوتی ہے۔ نسائی۔ م۔ **والعصر والعشاء سواء**۔ اور عصر اور عشاء برابر ہیں۔ ف۔ قرأت مسنونہ کی مقدار میں یعنی۔ **یقرأ فیہما باوساط المفصل**۔ دونوں میں اوساط مفصل پڑھے۔ ف۔ واضح ہو کہ مفصلات آخر قرآن کی سورتیں ہیں انمیں طوال مفصل واوساط وقصار ہیں اور طوال کی ابتدا میں دو قول ہیں ایک یہ کہ سورہ حجرات سے۔ دوم یہ کہ ق سے لیکر سورۃ البروج تک اور کہا گیا کہ سورہ عبس تک ہیں۔ اور اوساط سورہ اذا الشمس کورت سے سورہ والضحیٰ تک اور باقی قصار مفصل ہیں۔ قاضیخان وغیرہ ع ف۔ اور یہ نام سلف میں بھی معروف تھے۔ حدیث بریدہ رضہ مرفوع میں قرأت عشاء والشمس وضحاہا ومانند اسکے ہے۔ النسائی والترمذی۔ اور سفر کی ایک رکعت میں والتین والزیتون الصحاح الستہ عن البراء۔ اور حدیث مرفوع جابر بن سمرہ رضہ میں قرأت ظہر وعصر سورہ بروج وطارق ہے النسائی وابوداؤد والترمذی۔ اور ظہر کی مشابہت فجر وعصر دونوں سے بنظر وسعت وقت اور اشتغال بضرورات ہے۔ مع۔ **وفی المغرب دون ذلک** ۔ اور مغرب میں اس سے کم یعنی۔ **یقرأ فیہا بقصار المفصل**۔ نماز مغرب میں قصار مفصل پڑھے۔ ف۔ ابن عمر رضہ سے مرفوع ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مغرب میں قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھا کرتے تھے۔ رواہ ابن ماجہ۔ ابن مسعود رضہ نے سورہ اخلاص پڑھا ابوداود۔ اور حضرت ابوبکر رضہ نے قصار مفصل سے ہر رکعت میں سورہ پڑھا۔ موطا مالک۔ **والاصل فیہ کتاب عمر رضہ الی ابی موسیٰ الاشعری رضہ**۔ اور اصل اس بارہ میں فرمان حضرت خلیفہ امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ ہے بجانب اپنے عامل ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے۔ ف۔ اسکو عبد الرزاق وابن شاہین نے مختصر روایت کیا اور ترمذی نے حوالہ دیا ہے **ان اقرأ فی الفجر**۔ یہ لکھا کہ پڑھ فجر میں ع ن۔ **والظہر**۔ اور ظہر میں م۔ **بطوال المفصل**۔ طوال مفصل کو۔ ف۔ اور ظہر میں اوساط مفصل کو۔ ن۔ **وفی العصر**۔ اور عصر میں م۔ **والعشاء**۔ اور عشاء میں ع ن۔ **باوساط المفصل**۔ اوساط مفصل کو۔ **وفی المغرب بقصار المفصل**۔ اور مغرب میں قصار مفصل کو ع ن۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ مصنف رح کی روایت میں تو ظہر میں طوال مفصل ہے اور ابن شاہین کی روایت میں اوساط مفصل ہیں اور نماز عصر کا ذکر عبد الرزاق وابن شاہین کی روایت میں ندارد ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ظہر میں طوال مفصل کی روایت میں نے دیکھی نہیں بلکہ ترمذی رح نے اس فرمان کا حوالہ دیا تو ظہر میں اوساط مفصل ذکر کیا ہے ہاں حدیث ابوسعید خدری رضہ میں ہے کہ ظہر کی ہر رکعت میں بقدر تیس آیت کے پڑھتے تھے۔ کما فی صحیح مسلم۔ تو یہ البتہ طوال مفصل کے برابر ہے۔ مت۔ بالجملہ مغرب میں قصار مفصل پر اتفاق ہے مگر دوسری روایات البتہ آئی ہیں جیسے قرأت سورہ اعراف بحدیث ام المومنین صدیقہ بروایت نسائی اور بیان زید بن ثابت عند البخاری۔ اور سورہ والمرسلات بحدیث ام الفضل عند الستہ جمیعا اور سورۃ الطور بحدیث جبیر بن مطعم عند الستہ الا الترمذی اور سورہ حم الدخان بحدیث ابن مسعود عند النسائی۔ اور عینی رح نے جواب دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مومنوں کی خواہش جانکر طول دیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بالکل واضح دلیل ہے کہ وقت مغرب سپیدہ غروب ہونے تک طویل ہے جیسا کہ مذہب ابوحنیفہ ہے نہ سرخی تک جس پر بعض نے فتویٰ قرار دیا فاحفظہ م۔ **ولان مبنی المغرب علی العجلۃ والتخفیف الیق بہا**۔ اور قصار مفصل اسلیے کہ نماز مغرب کا مبنی جلدی پر ہے اور جلدی کے مناسب تخفیف ہے۔ ف۔ تو قصار مفصل چاہیے۔ اقول

جلد ہی تو نماز شروع کرنے مین ہے م۔ تتمیہ مین ہے کہ عصر اگر مکروہ وقت مین ادا کرنا ہو تو صواب یہ کہ مسنون قرأت پوری پڑھے
اتاتارخانیہ۔ اور بدائع مین یہ اختیار کیا کہ قرأت مین کوئی حد مقرر نہین ہے بلکہ بلحاظ وقت اور مقتدیون و امام کے مختلف حالات
پر ہے۔ و۔ مین کہتا ہون کہ حضرت امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا اتباع اس قول سے بہتر ہے م۔ والعصر والعشاء
یستحب فیہما ان یخیر۔ اور عصر وعشاء ہر ایک مین تاخیر مستحب ہے۔ ف۔ تو انکی قرأت مین تطویل کرنا بہتر نہوگا۔ وقد یقعان
بالتطویل فی وقت غیر مستحب۔ اور تطویل سے کبھی یہ دونون غیر مستحب وقت مین جا پڑینگی۔ ف۔ عصر تو زردی آفتاب
سے اور عشاء ایسے وقت کہ غلبہ نیند سے غیر مستحب وقت ہوگا اور یہ خلاف اولی ہے۔ فیوقت فیہما بالاوساط۔ پس حد مقرر
ہوگی ان دونون مین اوساط مفصل کے ساتھ۔ ف۔ چنانچہ اثر مذکور مین مقدر ہے م۔ وتر مین فاتحہ کے علاوہ جو پڑھے اچھا
ہے المحیط۔ مگر بطریق تبرک کبھی کبھی سبح اسم ربک الاعلی اور قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھ لیا کرے۔ التہذیب۔ اور
مستحب قرأت سے نہ بڑھ جاوے اور قوم پر گرانی نہ ڈالے بلکہ تخفیف کرے جبکہ تمام و مستحب ہو۔ المضمرات عن الطحاوی۔ اور
حدیث جابر بن سمرہ رض مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بجانب تخفیف تھی۔ کما رواہ مسلم۔ اور صحت مین ہے کہ فرائض مین
قرأت حرف حرف ٹھہراؤ کے ساتھ اور تراویح مین درمیانی درجہ پر اور رات کی تہجد مین سرعت جائز جبکہ صاف مفہوم ہو۔ د۔
دیگر نوافل بھی غالباً اسی حکم مین ہین۔ ش۔ پھر فرائض مین ایک رکعت مین سوائے فاتحہ کے دو سورتین جمع کرنا اجازت ہے
بحدیث عائشہ رض فی الصحیحین۔ مگر فعلی یا قولی سنت نہین ہے اور نوافل مین فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ کما فی حدیث ابن مسعود
فی الصحیحین وغیرہما۔ پھر مین نے عینی کو دیکھا کہ ایک رکعت مین ہمارے نزدیک دو سورت جمع کرنا مکروہ نہین ہے م۔ ویطیل الرکعۃ
الاولی من الفجر علی الثانیۃ۔ اور طول دے رکعت اولی کو نماز فجر مین سے رکعت ثانیہ پر۔ ف۔ باعتبار آیات کے
یا کلمات کے۔ التبیین۔ یعنی بالاجماع کے اعانۃ للناس علی ادراک الجماعات۔ بنظر اس فائدہ کے کہ لوگ جماعت کو پاوین
ف۔ افادہ فرمایا کہ قرأت مین یہ نیت داخل نہ کرے بلکہ خالص اللہ تعالی ہی کے واسطے ہو مگر طول دینے مین خاصاً یہ فائدہ
ہے کہ لوگ اول رکعت سمیت پوری جماعت پاوین۔ یہ بات حدیث مرفوع ابو قتادہ رض مین جو ابو داؤد مین ہے مصرح ہے م۔
ورکعتا الظہر سواء۔ اور دونون رکعتین ظہر کی برابر ہین۔ ف۔ یعنی جنمین قرأت فرض ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف
اور یہ ظہر کی مساوات ہر دو رکعت امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ ف۔ اور یہی اکثر شافعیہ کا قول ہے اور امام مالک
نے کہا کہ اسمین بھی اول کو دوسری پر طول دینے مین مضائقہ نہین ہے۔ مع۔ وقال محمد احب الی۔ اور امام محمد نے کہا
کہ مجھے زیادہ محبوب ہے یعنی مستحب ہے کہ۔ ان یطیل الرکعۃ الاولی علی الثانیۃ فی الصلوات کلہا۔ طول دے پہلی
رکعت کو دوسری رکعت پر تمام نمازون مین۔ ف۔ خواہ ظہر ہو یا اور ہون جیسے فجر مین سنت ہے۔ لما روی ان النبی
علیہ السلام کان یطیل الرکعۃ الاولی علی غیرہا فی الصلوات کلہا۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پہلی رکعت کو اسکے ماسوائے پر تمام نمازون مین طول دیتے تھے۔ ف۔ چنانچہ ابو قتادہ رض کی حدیث مین ہے حضرت صلعم
ظہر کی پہلی دونون رکعتون مین فاتحہ مع سورہ پڑھتے اور اخیرین مین خالی فاتحہ پڑھتے اور پہلی رکعت کو جو طول دیتے وہ
دوسری مین نہین دیتے اور ایسا ہی عصر مین اور صبح مین کرتے۔ البخاری و مسلم و ابو داؤد والنسائی و ابن ماجہ۔ پس
ہم لوگون نے گمان کیا کہ آپ کی مراد طول دینے سے یہ کہ لوگ پہلی رکعت پاوین۔ ابو داؤد۔ اور عینی رح نے ذکر کیا
اور عشاء مین بھی یون ہی کرتے۔ ابو داؤد۔ اسی قول کو نووی رح نے اختیار کیا ع۔ اور خلاصہ مین اسی کو مستحب کہا۔ ف
اور اسی پر فتوی ہے۔ الزاہدی و معراج الدرایہ۔ اور فتاوی الحجہ مین ہے کہ یہی فتوی کے واسطے لیا گیا ہے۔ التاتارخانیہ
ولہما۔ اور دلیل شیخین کی۔ ف۔ بلکہ جمہور شافعیہ کی یہ کہ حدیث ابو سعید خدری رض مین قرأت ظہر ہر رکعت اول مین

بقدر (۳۰) آیات ہیں اور پچھلی ہر رکعت میں ۱۵-آیات اور عصر کے ہر اول میں ۱۵-آیات اور پچھلیوں میں اس سے
نصف ہیں۔ کما رواہ مسلم واحمد۔ پس اس حدیث سے نکلا کہ اولین دونوں ظہر وعصر میں برابر ہیں لیکن تردد یہ ہے کہ ایک تو
دوسری حدیث میں قرأت ظہر اوساط مفصل سے ہے اور دوم اخیرین میں صرف فاتحہ ہے اور وہ بالاتفاق سات آیات ہیں
نہ کہ ۱۵- اور شاید کہ اخیرین میں کچھ اور پڑھتے ہوں۔ بہر حال حدیث میں اشکال ہے۔ لہذا امام مصنف رح نے اسکے سوا
استدلال شیخین میں یوں کہا کہ۔ ان الرکعتین استویا فی استحقاق القرأۃ۔ دونوں رکعتین قرأت کے استحقاق میں
برابر ہیں۔ فیستویان فی المقدار۔ تو مقدار میں بھی دونوں برابر رہینگی۔ بخلاف الفجر۔ برخلاف فجر کے۔ ف
اگرچہ دونوں رکعتین تو برابر مستحق ہیں لیکن عارضی حالت نے فرق کیا اور وہ لوگوں کی بے اختیاری ہے۔ لانہ وقت نوم
وغفلۃ۔ کیونکہ وہ وقت نیند وغفلت کا ہے۔ ف۔ تو اب یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ ایسے ہی عوارض ظہر وغیرہ میں کاموں
میں مشغولی ہے اسلیے کہ یہ تو اختیاری ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اکثر خواب قیلولہ کا وقت ہے۔ سوم یہ کہ بمقابلہ نص کے یہ قیاس
رد کیا جائیگا مگر آنکہ حدیث ابو قتادہ رض میں یہ تاویل ہو جو ذکر فرمائی بقولہ۔ والحدیث محمول علی الاطالۃ من حیث الثناء
والتعوذ والتسمیۃ۔ اور حدیث ابو قتادہ محمول ہے طول دینے پر از راہ ثناء وتعوذ وتسمیہ کے۔ ف۔ یعنی پہلی رکعت کا
طول دینا اس راہ سے کہ اسمیں سبحانک اللھم الخ اور اعوذ باللہ الخ اور بسم اللہ الخ پڑھتے جو دوسری میں نہیں پڑھا جاتا
تو پہلی میں وہ طول ہوتا جو دوسری میں نہوتا۔ ساحق مقدار قرأت میں دونوں برابر رہتی تھیں لیکن پوشیدہ نہیں کہ
یہ تاویل اگر ظہر وعصر میں بوجہ اخفاء کے ممکن ہے تو فجر وعشاء میں محل تامل ہے بلکہ فجر میں تو بالاجماع طول قرأت ہے لہذا فتح القدیر
میں خلاف تبادر قرار دیکر کہا کہ اسی جہت سے خلاصہ میں کہا کہ امام محمد ہی کا قول احب ہے یعنی زیادہ پسندیدہ ہے۔ پھر تو قول
شیخین رح مساوات از راہ آیات ہے لیکن جب آیات میں لنبی وچھوٹی کا فرق ہو تو پھر کلمات وحروف سے برابری
معتبر ہوگی۔ کذا قال المرغینانی۔ التبیین۔ لیکن حق یہ کہ معتبر مقدار تین آیات ہیں لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ ولا معتبر
بالزیادۃ والنقصان بما دون ثلث آیات۔ اور کچھ اعتبار نہیں زیادتی وکمی کا تین آیات سے کم مقدار میں۔ ف
بلکہ تین آیات زیادہ پڑھیں تو ایک زیادہ اور دوسری کم معتبر ہوگی نہ جبکہ ایک یا دو آیتیں ہوں کہ انکا اعتبار ساقط ہے
لعدم امکان الاحتراز عنہ من غیر حرج۔ کیونکہ اس مقدار سے بچاؤ رکھنا بغیر حرج اٹھائے ممکن نہیں ہے۔ ف
اور حرج کو شرع نے بالکل اٹھا دیا ہے تو اتنی کمی وزیادتی کا اعتبار بھی اٹھایا گیا ہے۔ اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
صحیح ہوا کہ مغرب میں قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس پڑھی حالانکہ اول سورہ میں ایک آیت زیادہ ہے
وفی العینی بالجملہ فرائض میں تین آیات کی زیادتی مکروہ ہے اور نوافل وسنن میں نہیں۔ جامع المحبوبی ع۔ لیکن سوا
ان سورتوں کے جنکا پڑھنا بطور سنت ثابت ہوا ہے کیونکہ انہیں تین آیات کی زیادتی بھی مکروہ نہیں۔ البحر۔ اور کراہت
سے مراد تنزیہی ہے۔ البحر۔ یعنی یہ بیان اولویت کا ہے ورنہ پہلی میں اگر سورہ بقرہ اور دوسری میں تین آیات پڑھ دے
تو بھی جواز ہے کچھ مضائقہ نہیں۔ الظہیریہ۔ پھر جیسے اولویت کی راہ سے اختلاف فرائض میں ہے یہی جمعہ وعیدین میں
ہے۔ البدائع۔ پھر یہ امام کے حق میں ہے اور منفرد جیسے چاہے پڑھے۔ جامع التمرتاشی۔ اور محمد حسن بن زیاد میں امام ابو حنیفہ
سے روایت ہے کہ قرأۃ کا کل حال جو ہم نے بیان کیا اسمیں منفرد بھی مثل امام کے ہے فرق یہ کہ منفرد پر جہر نہیں ہے۔ قنیہ میں ہے
کہ مسنون قرأت میں امام ومنفرد برابر ہیں حالانکہ لوگ اس سے غافل ہیں۔ مع۔ یہی حلبی نے لیا۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ
تو معمولی فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے پھر تنہا فرائض آپ کا معمول کہاں تھا جو منفرد کے حق میں مثل امام کے قرأت
مسنون ہو حتی کہ ترک سے اسکے حق میں اساءت لازم آوے اور ترک جماعت میں معذور ہوا تو بقدر طاقت ہے ورنہ مستحب

لہذا میرے نزدیک قول جامع تمرتاشی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور قول المجرد اس اولویت کو شامل نہیں اور یہی قابل اعتماد ہے
م۔ اصحاب نے کہا کہ اگر اول رکعت میں قل اعوذ برب الناس پڑھے تو دوسری میں بھی پڑھے ع۔ تو مسبوق بھی یہی کرے
م۔ اسی طرح دونوں رکعت میں فاتحہ کے ساتھ ایک ہی سورت پڑھنے میں مضائقہ نہیں جیسے حدیث مرفوع مالک بن الحویرث
میں اذا زلزلت۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور صحابہ میں سے ایک امام ہر رکعت میں بعد فاتحہ وغیرہ قرأت کے قل ہو اللہ احد پر
ختم کرتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرافعہ ہوا آپ نے فرمایا کہ اس سے پوچھو کہ کس بات سے ایسا کرتا ہے۔ اُسنے بیان
کیا کہ یہ سورہ صفۃ الرحمن ہے مجھے بہت محبوب ہے آپ نے فرمایا کہ اسکو خبر دید و کہ الرحمن عزوجل تجھے محبوب رکھتا ہے البخاری
ومسلم والنسائی۔ پس جب اسپر برقرار رکھا تو جائز ہے۔ بعد فاتحہ کے دو سورہ ایک رکعت میں جمع کرنا ہمارے نزدیک
مکروہ نہیں۔ طحاوی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خود کرنا ثبوت ہے ع۔ میرے نزدیک فرائض میں یہ سنت قوی
نہیں مگر جواز ہے نہ مکروہ و قد مر م۔ حدیقۃ العلماء میں ہے کہ چار میں حضرت امیر المومنین عثمان اور حضرت تمیم داری اور سعید بن
جبیر و ابو حنیفہ انہوں نے ایک رکعت میں قرآن ختم کیا ہے۔ دو اول کے تو صحابی ہیں رضی اللہ عنہم اور دو اخیر کے تابعی ہیں
رحمہم اللہ تعالیٰ م۔ ولیس فی شئی من الصلوات قراءۃ سورۃ بعینہا۔ اور نہیں ہے نمازوں میں سے کسی نماز میں پڑھنا
کسی سورہ معین کا۔ ف۔ یعنی کسی نماز میں قرأت ادا ہونے کے لیے کوئی سورہ معین کر کے فرض نہیں ہوا یعنی بایں معنی
کہ۔ لایجوز غیرہا۔ سواے اس سورہ کے دوسرا جائز نہو۔ ف۔ بلکہ مطلقاً قرآن سے پڑھنا فرض ہے۔ اور سورۂ فاتحہ کا معین
ہونا بطور فرض نہیں بلکہ واجب ہے حتی کہ اگر فاتحہ کے بجاے اور قرآن پڑھ دے تو فرض ادا ہو گیا۔ لاطلاق ما تلونا۔
بدلیل مطلق ہونے اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کر دی۔ ف۔ قولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ کیونکہ اس سے نکلا
کہ جو قرآن سے میسر ہو پڑھ دو۔ لہذا ترک فاتحہ سے نماز باطل نہو گی جیسا کہ بعض نے زعم کیا بدلیل حدیث ابوہریرہ رض
کہ لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب۔ یعنی نماز نہیں مگر سورۂ فاتحہ کے ساتھ۔ البخاری وغیرہ۔ کیونکہ اس حدیث کا مفاد تو یہ ہے کہ نماز
جسکا نام ہے وہ اسی سورہ کے ساتھ صورت پکڑیگی۔ پھر اسکے ساتھ کامل ہو گی اسی وجہ سے سلف و خلف میں یہ معمول ہے
پھر اگر یہ نہو تو ناقص ہے چنانچہ دوسری حدیث ابوہریرہ رض میں بغیر فاتحہ کے خداج غیر تمام۔ آیا یعنی ناقص ہے پوری نہیں ہے
تو معلوم ہو گیا کہ فرض نہ تھی ورنہ فرض ترک ہونے سے باطل ہو جاتی اور یہ بات بالکل واضح ہے م۔ ویکرہ ان یوقت
بشئی من القرآن لشئی من الصلوات۔ اور مکروہ ہے کہ موقت کرے کوئی چیز قرآن میں سے واسطے کسی نماز کے نمازوں
میں سے۔ ف۔ یعنی کسی نماز کے لیے کوئی سورہ یا آیت موقت کر لینا مکروہ ہے۔ امام طحاوی و اسبیجابی نے کہا کہ یہ موقت
کرا اسی کا پڑھنا حتمی واجب سمجھے اسطرح کہ سواے اسکے نہیں جائز ہے یا سمجھے کہ سواے اس سورہ کے اور کچھ پڑھنا مکروہ
ہے۔ التبیین ح مع۔ پس حاصل یہ کہ سورہ فاتحہ تو نماز میں واجب ہے پھر سواے فاتحہ کے قرآن میں سے اور بھی پڑھنا چاہئے
تو اسمیں کوئی چیز اسطرح مقرر کرنا کہ سواے اسکے دوسرا سورہ مکروہ ہے یا یہی چیز اسمیں پڑھنا واجب ہے تو اسطرح موقت
کرنا مکروہ ہو جائیگا۔ م۔ پھر اگر اسطرح نہ سمجھے بلکہ کوئی سورہ اسلیے مقرر کرے کہ وہ اسپر آسان ہے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اسکو پڑھا تو تبرک کے طور پر مقرر کیا تو کراہت نہو گی مگر شرط یہ ہے کہ کبھی کبھی اسکے سواے بھی پڑھ لے تاکہ عوام جاہلوں
کو یہ گمان نہ جم جاوے کہ اس نماز کے لیے یہی قرأت مقرر ہے دوسری نہیں جائز ہے۔ التبیین۔ چنانچہ شافعیہ نے جو دفعہ
سجدہ نماز فجر جمعہ میں التزام کیا بوجہ سنت کے تو اکثر عوام میں یہ اعتقاد بیٹھ گیا کہ اسوقت میں یہی مخصوص ہے حتی کہ بغیر اسکے
جائز نہیں ہے مع۔ پس حق یہ ہے کہ کسی نماز کے لیے کوئی سورہ ہمیشہ کے لیے مقرر کرنا مطلقاً مکروہ ہے خواہ اسکو حتمی سمجھے یا
نہ سمجھے۔ ف۔ لما فیہ من ہجر الباقی۔ کیونکہ اسمیں باقی قرآن کا چھوڑنا لازم آتا ہے۔ ف۔ لیکن یہ جب لازم آوے

ہ دوسری نمازوں میں باقی میں سے نہ پڑھے۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ اس نماز خاص کے حق مین تو باقی قرآن چھوڑ دینا
لازم ہی گویا اس نماز کو باقی قرآن سے حصہ ہی نہین ہی اور یہ خطاے فاحش ہی۔ علاوہ برین لازم آتا ہی۔ ایہام تفضیل
وہم دلانا تفضیل کا۔ ف۔ پس تبرک سنت کے لیے برابر پڑھے لیکن کبھی کبھی مختلف اوقات مین دوسری قرأت بھی پڑھے
تاکہ عوام کو یہ وہم نہو۔ کما صرح فی ف والتبیین۔ نہ آنکہ برابر دوسری قرأت پڑھے اور کبھی تبرک کے لیے جو حدیث مین ہی وہ
پڑھے جیسا کہ در مختار مین سمجھا۔ پھر حدیث کی قرأت مین اوپر ذکر کر چکا سواے تہجد وعیدین کے جنکا بیان آویگا۔ م۔ اور
شافعی رح کے نزدیک بھی اس خرابی مذکور کی وجہ سے کراہت لازم ہی تو درحقیقت کوئی اختلاف نہین بلکہ مسنون و متبرک
ہونے کے طور پر خاص سورتین جو صحاح مین وارد ہین پڑھے۔ بالاجماع۔ اور اگر اسی کو حتم سمجھے کہ بدون اسکے جائز نہین
تو بالاتفاق مکروہ ہی۔ رہا یہ خطر کہ عوام اسکو دائمی سنکر اس گمان مین پڑینگے کہ یہی واجب ہی تو بھی کبھی اور سورتین پڑھے۔
مترجم کہتا ہی کہ امام انکو عام طور پر سمجھا دے کہ یہ وجوبا نہین ہی تو بھی انکا وہم جاتا رہیگا۔ ہان یہ لازم رہا کہ اس نماز و وقت کو
باقی قرآن سے حصہ نہین رہا تو بہتر ہوگا کہ کبھی اور بھی پڑھے اور احادیث صحیحہ مین بھی یہ منصوص نہین کہ ان سورتون پر مداومت تھی
کہ انکے سواے اور نہین پڑھی مین فافہم۔ م۔ (فروع) قرآن ختم کرے تو دوگانہ کے اول مین سورہ فلق وسورہ الناس پڑھ
رکوع کرے پھر دوسری رکعت مین الحمد وکچھ الٓم سے پڑھکر رکوع کرے۔ الخلاصہ۔ فتاوی الحجہ مین ہی کہ قرآن کی قرأت ساتون
قراتون اور انکی روایتون سے جائز ہی مگر مین صواب دیکھتا ہون کہ عجیبہ قرأۃ جو امالہ وغیرہ سے ہی یا ساتون مین سے بعض
روایت غریب ہی تو اسکو عوام مین نہ پڑھے۔ التاتارخانیہ مع التوضیح م۔ فرائض ہر رکعت مین فاتحہ مع پورا سورہ پڑھے اور
عاجز ہو تو سورہ دونون رکعت مین کر دے۔ الخلاصہ۔ اور سورہ کا بعض ہر رکعت مین مکروہ نہین یہی صحیح ہی۔ الظہیریہ۔ ایک
رکعت مین رکوع آمن الرسول پڑھا اور دوسرے مین قل ہو اللہ احد۔ تو مکروہ نہین ہی۔ التاتارخانیہ۔ آخر رکوع کی آیات
اگر زیادہ ہون تو سورت کم آیات سے افضل ورنہ برعکس ہی۔ الذخیرہ۔ تین آیات بہ نسبت بڑی ایک آیت کے اولی ہی یہی
صحیح ہی۔ التاتارخانیہ۔ ایک رکعت مین ایک سورہ پڑھا اور دوسرے مین ایک سورہ چھوڑ کر اسکے بعد کا پڑھا تو اختلاف
ہی بعض کے نزدیک مطلقاً مکروہ نہین ہی۔ المحیط۔ اور بعض کے نزدیک مکروہ مگر مختار یہ کہ قرأت نہ چھوڑے پوری کرے۔ الذخیرہ
اور اگر اسکے اوپر کی سورت اسی رکعت مین یا دوسری رکعت مین پڑھے یا اسی طرح آیت چھوڑ کر اوپر کی آیت پڑھے تو
مکروہ ہی۔ المحیط۔ اور یہی جمہور فقہاء کا قول ہی۔ ع۔ اور یہ سب فرائض مین ہی نہ سنن مین۔ المحیط۔ اگر رکوع کے واسطے تکبیر کہی
پھر زیادہ پڑھنا چاہا تو مضائقہ نہین جب تک رکوع نہ کیا ہو۔ الخلاصہ۔ اب یہان مسئلہ ہی کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ پڑھے
یا نہین۔ قال المصنف۔ ولا یقرأ المؤتم خلف الامام۔ اور نہ قرأت کرے مقتدی پیچھے امام کے۔ ف۔ نہ فاتحہ اور نہ سورہ
یعنے قرآن کی قرأت کچھ نہ کرے۔ م۔ خواہ نماز جہری ہو یا سری ہو۔ عنایہ۔ یہی قول ایک جماعت عظیم اکابر صحابہ رض کا ہی کما سیاتی
م۔ اور تابعین مین سے تابعین کے سردار سعید بن المسیب کا اور عروہ بن الزبیر وسعید بن جبیر وزہری وشعبی ونخعی واسود
رحمہم اللہ وغیرہم کا اور ثوری وابن ابی لیلی وحسن بن حی واوزاعی ومالک واحمد وابن عیینہ وابن المبارک کا ہی مگر اوزاعی و
مالک وابن المبارک نماز جہریہ مین منع کرتے ہین اور جو اہل مالکیہ مین ہی کہ عبد اللہ بن وہب واشہب وابن حبیب وغیرہم مثل ائمہ
حنفیہ کے مطلقاً مانع ہین۔ ع۔ وابن کثیر۔ خلافاً للشافعی فی الفاتحۃ۔ شافعی رح نے سورہ فاتحہ مین خلاف کیا۔ ف۔
یعنی مقتدی سورہ فاتحہ پڑھے مگر قول قدیم مین تو فقط سری نماز مین نہ جہری مین مثل قول مالک رح کے اور جدید مین مطلقاً
خواہ سری ہو یا جہری ہو پڑھے اور رافعی نے ایک وجہ نقل کی کہ سری مین بھی واجب نہین ہی اور یہی قول لیث وابو ثور و[illegible]
کا ہی۔ ع۔ لہ ان القرأۃ رکن من الارکان فیشترکان فیہ۔ وجہ قول شافعی رح یہ ہی کہ قرأت ایک رکن ہی ارکان مین سے

تو امام و مقتدی دونون اِسمین مشترک ہونگے۔ ف۔ جیسے قیام و قعود و رکوع و سجود مین مشترک ہین۔ اور دلیل نقلی امام شافعی رح
کی اول یہ کہ حدیث عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ مرفوع ہی کہ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ نہین نماز اُس شخص کی جس نے
سورہ فاتحہ نہ پڑھے۔ الصحیحان والسنن۔ پس اِس سے امام و منفرد و مقتدی ہر شخص کے واسطے قرأۃ فاتحہ واجب ہوئی۔ اقول
قرأت دو قسم ہی حقیقۃً اور حکماً۔ پس جب کسی کو عذر ہو یا فاتحہ یاد نہو تو حکماً اُسنے پڑھا۔ ایک روایت مین ہی کہ لاتجزئ صلوٰۃ لمن لم
یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ نہین اجزا رہی کوئی نماز ایسے شخص کے لیے جس نے فاتحہ نہ پڑھی۔ الدارقطنی واسنادہ صحیح وصححہ ابن القطان
اجزا بمعنی کافی ادا ہونا۔ البیضاوی فی الاصول۔ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہی کہ امرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب
وما تیسر۔ ہم حکم دیے گئے کہ پڑھین فاتحہ اور جو آسان میسر ہو۔ ابو داؤد۔ ابن سید الناس نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی ثقہ
ہین۔ اقول اِسمین فاتحہ مع زائد سورہ کے واجب ہی اور حضرت ام المومنین عائشہ رضہ و ابو ہریرہ رضہ سے مرفوع روایت ہی
کہ من صلی صلوٰۃ لایقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج غیر تمام۔ یعنی جس نے کوئی نماز پڑھی جسمین ام القرآن نہ پڑھی تو وہ نماز ناقص
ہی پوری نہین ہی۔ صحیح مسلم و ابن ماجہ وغیرہم۔ اِسمین مقتدی بھی شامل ہی اقول اور تصریح ہی کہ وہ نماز ناقص ہی تمام نہین ہی اور بعضون
نے اپنی راے لگائی کہ جو ناقص ہو وہ نماز ہی نہین ہی تو وہ باطل ہی مگر یہ جہالت ہی کیونکہ جس شخص اعرابی نے بدون اعتدال
وغیرہ کے بُری طرح نماز پڑھی اور آپ نے اُسکو تعلیم کی اُسکے آخر مین روایت نسائی وغیرہ مین مصرح ہی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اِس
امر سے خوشی ہوئی کہ جس نے ان امور مین سے کسی مین کمی کی تو اُسکی نماز مین نقص آیا اور پوری نماز نہین گئی جیسا کہ مین
فرائض مین مفصل ذکر کر چکا ہون۔ وجہ استدلال شافعی یہ ہی کہ اِن احادیث مین قرأت فاتحہ ہر شخص پر واجب کی بدون
اِسکے کہ امام و مقتدی و منفرد کی کوئی تفصیل ہو تو مقتدی پر بھی واجب ہی۔ دلیل دوم خاص ہی وہ بھی عبادۃ بن الصامت
رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصبح فثقلت علیہ القرأۃ فلما انصرف قال انی اراکم تقرؤن
وراء امامکم قال قلنا یا رسول اللہ ای واللہ قال لاتفعلوا الا بام القرآن فانہ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بہا یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے ہمکو صبح کی نماز پڑھائی پس آپ پر پڑھنا بھاری پڑ گیا تو جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا کہ مین تمکو دیکھتا ہون کہ تم اپنے امام
کے پیچھے پڑھتے ہو تو ہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہان واللہ ہم تو پڑھتے ہین فرمایا کہ مت ایسا کرو مگر ساتھ فاتحہ کے کیونکہ
شان یہ ہی کہ نماز نہین اُسکی جو فاتحہ نہ پڑھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ اور مانند اِسکے ابو داؤد و نسائی و دارقطنی وغیرہم نے
بھی روایت کی۔ اور اِس حدیث کی اسناد مین محمد بن اسحق راوی ہی۔ امام مالک نے کہا کہ کذاب ہی اور امام احمد و ابو حاتم
و نسائی و یحیی بن معین نے اِسکو ضعیف کہا اور ہشام بن عروہ و سلیمان التیمی و یحیی القطان اور وہیب بن خالد نے اِسکو
کذاب کہا۔ اور کذاب ہونا بہت سخت جرح ہی ولیکن ترمذی نے بخاری رح سے اِسکی توثیق نقل کی اور ذہبی رح نے میزان
مین امام مالک کا اپنے قول سے رجوع کرنا اور اُسکو ہدیہ بھیجنا مذکور کیا اور ابن الہمام نے فتح القدیر مین بعد نقل اقوال کے اسی کو
ترجیح دی کہ وہ ثقہ ہی بہر حال یہ راوی مختلف فیہ ہی تو یہ حدیث بدرجہ حسن ہوئی اور یہ بھی حجت ہی تو اِس حدیث سے معلوم
ہوا کہ جہری نماز مین امام کے پیچھے مقتدی فاتحہ پڑھے۔ یہ تو امام شافعی رح کا استدلال تھا اور اِس استدلال مین بہت کچھ کلام
باقی ہی جو عنقریب مذکور ہوگا۔ پھر اگر امام نماز پڑھاتا ہی اور اُسنے بعد قرأت کے رکوع کیا اور ایک شخص آکر رکوع مین شامل ہوا
تو یہ رکعت اُسکو پوری مل گئی۔ اور یہی شافعی و جمہور کا قول ہی تو گویا شافعی ایسی صورت کو منصوص بعذر رکھتے ہین۔ اور
ہمارے زمانہ مین بعضے جہال جنکو جہل مرکب یہ سمایا ہی کہ آنکو اجتہادی قوت ہی مین نے ایک مغرور کو دیکھا کہ اُسنے اپنی کتاب
مین وجوب فاتحہ کے یہ دلائل جو امام شافعی رح کے استدلال مین گذرے ہین نقل کرنے کے بعد لکھا کہ پھر جو رکوع مین ملنے سے
رکعت مل جانے کا مسئلہ جمہور کا قول ہی یہ ضعیف ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ صحیح مسلم مین حدیث مرفوع موجود ہی کہ جس نے امام کے ساتھ

رکوع پایا اسنے وہ رکعت پائی۔ اس نص سے جمہور کا استدلال قطعاً صحیح اور اس شخص مدعی کی جہالت ظاہر ہے م۔ ولنا۔ اور ہماری حجت۔ ف۔ اس مسئلہ مین کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ نہین پڑھیگا۔ قولہ علیہ السلام۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے۔ من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ۔ یعنی جس مصلی کا امام ہو تو امام کی قرأت ہی اسکی قرأت ہے۔ ف۔ یعنی حسی قرأت نہین بلکہ حکمی قرأت ہے یعنی بحکم شرعی مقتدی نے قرأت اسطرح کی کہ جسکو اسنے امام بنایا تھا اسنے قرأت کردی تو وہ یہی اسکی قرأت ہوئی تو وہ اب دوبارہ نہین پڑھیگا کیونکہ دو قرأت مشروع نہین ہین پس مقتدی کی قرأت ہوگئی م۔ وعلیہ اجماع الصحابہ۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ ف۔ یعنی جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی بات ثبوت ہوئی تو یہ گویا بمنزلہ اجماع کے ہے اگرچہ بعض سے اسکے خلاف بھی ثبوت ہوا ہے جیسے عبادۃ بن الصامت رض وغیرہ۔ اور جب یہ نص و دلیل موجود ہے تو خالی رکن ہونے کے قیاس سے مقتدی پر وجوب نہوگا جیسا کہ شافعی رح کی طرف سے ذکر کیا۔ وہو رکن مشترک بینہما۔ اور یہ قرأت ایک رکن ہے جو امام و مقتدی مین مشترک ہے۔ ف۔ پس قرأت کے دو حصہ کہ زبان سے کلمات ادا کرنا اور سننا دونون کی تقسیم ہے۔ لکن حظ المقتدی الانصات والاستماع۔ لیکن مقتدی کا حصہ خاموش رہنا اور کان لگا کر سننا قال علیہ السلام۔ واذا قرأ فانصتوا۔ اور جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔ ف۔ یعنی خاموشی کے ساتھ سنو اور یہ حدیث مسئلہ آمین مین گذر چکی ہے۔ ویستحسن علی سبیل الاحتیاط فیما یروی عن محمد۔ اور مستحسن ہے یعنی مقتدی کا فاتحہ پڑھ لینا بطور احتیاط کے اُس قول مین جو امام محمد سے مروی ہوا۔ ف۔ یعنی امام محمد رح سے مروی ہے کہ بہتر یہ کہ مقتدی بطور احتیاط کے سورہ فاتحہ پڑھ لے تاکہ خلاف سے بچ جاوے۔ اقول امام محمد رح کے مؤطا اور آثار مین خود اسکے خلاف موجود ہے تو ایسی روایت کا اعتبار ساقط ہے۔ ویکرہ عندہما۔ اور شیخین کے نزدیک مقتدی کا پڑھنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی کراہت تحریمی لما فیہ من الوعید۔ کیونکہ مقتدی کے پڑھنے مین وعید وارد ہوئی ہے۔ ف۔ چنانچہ امام محمد نے مؤطا وغیرہ مین بہت سے آثار ذکر کیے اور بیان آتا ہے تو جب احتمال جواز ایک طرف ہوا اور دوسری طرف خوفناک وعید وارد ہے تو ایسی صورت مین صحیح اصل ہے کہ وعید پر لحاظ کیا جاوے تو پڑھنا مکروہ تحریمی ہوا۔ چونکہ اس مسئلہ مین فساد آمیز اختلاف اس زمانہ مین ہے لہٰذا توضیح و تحقیق مقام یہ ہے کہ آیۂ کریمہ واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا لعلکم ترحمون۔ معنی یہ ہین کہ جب قرآن پڑھا جاوے تو اسکو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو بامید آنکہ تم پر رحم کیا جاوے۔ یہ حکم ہر شخص کو عام ہے حتی کہ مشرکین مکہ نے قرآن سننے سے پرہیز کیا تھا اور آپس والون کو کہتے کہ لا تسمعوا لہذا القرآن والغوا فیہ الآیہ۔ یعنی اس قرآن کی طرف کان نہ لگاؤ اور اسکے پڑھنے کے وقت ملکر غوغا کرو الخ تاکہ لوگ نہ سنین کیونکہ قرآن کی فصاحت و بلاغت اور سچے دلائل سنکر مسلمان ہو جاتے تھے تو اللہ تعالی نے انکو نصیحت کی کہ اس حق کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو اور یہ حکم عام دیا جسکی فرمانبرداری اہل ایمان کو بدرجۂ اولی لازم ٹہری بلکہ اصلی تعمیل کرنے والے اسکے اہل اسلام ہی ہین ورنہ کفار تو ایمان ہی نہین لاتے بہرحال ایمان پر ہر حالت مین اسکی تعمیل واجب ہے اور خاص نماز کی حالت مین اور بھی تاکید کے ساتھ واجب ہے۔ شیخ امام عماد الدین ابن کثیر رحمہ اللہ تعالی نے تفسیر مین لکھا کہ جسکا ترجمہ یہ ہے اللہ تعالی نے تلاوت قرآن کے وقت سننے و خاموش رہنے کا قرآن کی تعظیم و احترام کے واسطے حکم دیا ولیکن یہ حکم زیادہ تاکید کے ساتھ مؤکد ہے نماز فریضہ مین جبکہ امام جہر کرے چنانچہ امام مسلم نے صحیح مین ابو موسی اشعری سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انما جعل الامام لیوتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا آہ یعنی امام تو اسی واسطے قرار دیا گیا کہ اسکی اقتدا کیجاوے پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش سنو۔ آہ۔ اور یونہی اہل السنن نے ابوہریرہ رض سے روایت کی اور امام مسلم نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ عماد۔ یعنی امام اپنی مقتدیون کی طرف سے آگاہ و معاذ ہے سب مقتدی اسکو پیش کرکے بارگاہ الٰہی مین

حمد وثناء ومناجات کرتے حاضر ہوے ہین اور حدیث ابوہریرہ رضہ اسکی مؤید ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الامام
ضامن والموذن موتمن اللھم ارشد الائمۃ واغفر للموذنین ۔ امام ضامن ہو اور موذن امانت دار ہو الٰہی تو ہدایت دے
اماموں کو اور بخشدے موذنوں کو ۔ رواہ ابوداؤد والترمذی ۔ لوگوں نے موذن کو اپنی نمازوں کی ٹھیک اوقات
اور روزوں کے اوقات کا امانت دار کیا ہو تو وہ کچھ اسمین خیانت نہ کرے اور دعا کی کہ اگر اس سے کچھ خطا ہو جاوے
تو الٰہی اسکو بخشدے اور رہا امام تو وہ مقتدیوں کی نماز کا ضامن ہو کیونکہ وہی سب مقتدیون کی طرف سے مناجات
جناب الٰہی مین عرض کرتا ہو اور یہی قرأت ہو اور مقتدی اسکو سنتے جاتے اور دل مین اسی طرح حمد وثناء اور اسی طرح
سوال کی تصدیق کرتے جاتے ہین مثلاً امام نے پڑھا الحمد للہ رب العالمین ۔ تو مقتدی بھی دل مین تصدیق کرتے جاتے
ہین کہ تعریف وخوبیان تو سب ہی ہمارے رب کے لیے ہین جو رب العالمین ہو اور جناب باری تعالی مین اقرار
لاتے ہین کہ جیسے ہمارا امام عرض کرتا ہو ہم سب اسی کے پیچھے اسی طرح مقر ہین اور اسی معنی ہین حدیث مین ہو کہ آدمی کے لیے
اُسکی نماز مین سے اسی قدر ہو کہ جسقدر اُسنے تعقل کیا اور اسی وجہ سے اگر امام صرف منھ سے کہے جاتا اور غافل ہو تو وہ
ہدایت پر نہین ہو ۔ حالانکہ منھ سے کہتا ہو کہ اہدنا الصراط المستقیم ۔ الٰہی ہمکو صراط مستقیم کی ہدایت دیدے ۔ پھر اُسکی مثال ایسی
کہ بادشاہ کے حضور مین ایک شخص درخواست عرض کرتا ہو مگر زبان سے تو بادشاہ سے کہتا ہو اور منھ اور آنکھین اُسکے
مکان کی جھاڑ فانوس اور بادشاہ کے نوکرون وغیرہ کی طرف پھری ہوئی ہین ۔ اسی جہت سے حدیث مین ہو کہ رحمت
بندہ مصلی سے مواجہ ہوتی ہو پھر جب وہ کسی خیال مین ہوا تو رحمت اُس سے اعراض کرتی ہو پھر جب اُسنے زبان ودل کو
موافق کیا تو رحمت اُس سے مواجہت کرتی ہو ۔ بالجملہ امام اپنے مقتدیون کے واسطے ضامن ہو اور مقتدیون پر یہ واجب
کہ جو وہ عرض کرتا جاوے اُسکو خاموش سنتے جاوین اور اُس سے موافقت کرتے جاوین اور یہی معنی ہین کہ انما جعل الامام
لیوتم بہ الخ ۔ اور واضح ہو کہ ابوداؤد وحاکم وابوحاتم ودارقطنی نے کہا کہ اس حدیث مین ۔ اذا قرأ فانصتوا ۔ کو سلیمان التیمی رح
نے زیادہ روایت کیا ہو اور یہ محفوظ نہین ہو اور نووی رح نے کہا کہ ان حفاظ کا ضعیف کہنا مقدم ہوگا ۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ محض
بعید ہو اور خلاف اصول اسلیے کہ اگر دوسرے راویون نے یہ جملہ نہین ذکر کیا تو کچھ مضائقہ نہین جبکہ سلیمان تیمی نے جو ثقہ ہین
اور صحیحین وغیرہ کی بہت سی احادیث مین راوی ہین ذکر کرین تو ثقہ کی زیادت قبول ہوتی ہو اگرچہ تنہا ہو اور بیان سلیمان تیمی رح
کے مانند ابوسعید محمد بن سعد انصاری نے روایت کیا جیسا کہ نسائی مین باسناد صحیح موجود ہو بلکہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ نے
اسکے مثل قتادہ رح سے روایت کی جیسا کہ بزار رح وابن عدی وابن خزیمہ نے اخراج کیا ہو اور ابن خزیمہ نے تصحیح کی اور
خود امام مسلم ایک بلند شان امام حافظ ہین پھر یہ سب ثقہ راوی جو جملہ زیادہ بیان کرتے ہین اُسکو ضعیف کہنا اور امام مسلم
وغیرہ ائمہ کی تصحیح سے انکار کرنا عجب ہو اور امام مسلم نے تو مقدمہ صحیح مین خود امام بخاری رح کے نہ ماننے پر جرح مین یہ حدیث
پیش کی ہو اور بغیر دلیل کے خالی بخاری رح کے قول کی تقلید کرنا کل العجب ہو ۔ بالجملہ یہ حدیث صحیح ہو جسکو شیخ حافظ ابن کثیر رح
نے آیت کریمہ کے موافق ہونے مین پیش کیا ہو ۔ پھر شیخ عماد رح نے کہا کہ ابراہیم بن مسلم الہجری نے ابوعیاض عن ابی ہریرہ رضہ
روایت کی کہ ابوہریرہ رضہ نے کہا کہ لوگ نماز مین بات کیا کرتے تھے تو جب یہ آیت اُتری تو اُنکو خاموشی کا حکم دیا گیا ۔ ابن جریر
کہا کہ حدثنا ابوکریب عن ابی بکر بن عیاش عن عاصم عن المسیب بن رافع عن ابن مسعود رضہ کہا کہ ہم لوگ نماز مین سلام کرتے
تو یہ آیت اُتری ۔ اور ابن جریر نے کہا کہ حدثنا ابوکریب حدثنا المحاربی عن داؤد بن ابی ہند عن بشیر بن جابر قال صلی ابن مسعود
فسمع اناسا یقرؤن مع الامام فلما انصرف قال اما ان لکم ان تفہموا اما آن لکم ان تعقلوا واذا قرئ القران فاستمعوا لہ وانصتوا کما امرکم
اللہ یعنی ابن مسعود رضہ نے نماز پڑھائی تو سن لیا کہ کچھ لوگ امام کے ساتھ پڑھتے ہین پس جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ

ارے کیا تمھارے واسطے وقت نہیں آیا کہ تم سمجھو ارے تمھارے لیے وقت نہیں آیا کہ تعقل کرو اور جب قرآن پڑھا جاوے تو اسکی طرف کان لگاؤ اور خاموش رہو جیسے تمکو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔ قال المترجم ہذا اسناد صحیح - اور ابن جریر نے کہا کہ حدثنی ابو السائب حدثنا حفص عن اشعث عن الزہری کہا زہری نے کہ یہ آیت ایک نوجوان انصاری کے حق میں نازل ہوئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کچھ پڑھتے تو وہ بھی پڑھتا پس نازل ہوا واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے اور یہ اگرچہ مرسل ہے لیکن بمنزلہ مرفوع کے ہے اور بیہقی نے مجاہد رح سے روایت کی کہ یہ آیت ایک جوان انصاری کے حق میں نازل ہوئی۔ کما فی الفتح م۔ شیخ عماد رح نے لکھا کہ علی بن ابی طلحہ نے ابن عباس رض سے روایت کی کہ اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا الآیہ - یعنی نماز مفروضہ میں - اور یہی عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے - وقال ابن جریر حدثنا حمید بن مسعدۃ حدثنا بشر بن المفضل حدثنا الجریری عن طلحۃ بن عبید اللہ بن کریز قال الخ - یعنی طلحہ بن عبید اللہ نے کہا کہ میں نے عبید بن عمیر اور عطاء بن ابی رباح کو دیکھا کہ دونوں باتیں کرتے تھے اور واعظ وعظ کہتا تھا تو میں نے کہا کہ آپ دونوں وعظ نہیں سنتے اور اپنے اوپر گناہ لیتے ہیں جو وعید کیا گیا ہے یعنی اذا قرئ القرآن الآیہ میں تو دونوں نے میری طرف دیکھا پھر اپنی باتوں میں مشغول ہو گئے - پھر میں نے اپنا پہلا کلام اعادہ کیا پھر دونوں نے مجھے دیکھا اور اپنی باتوں میں مشغول ہو گئے - پھر میں نے تیسری بار اعادہ کیا تو دونوں نے مجھے دیکھکر فرمایا کہ اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا یہ تو فقط نماز میں ہے - عماد - قال المترجم یہ اسناد صحیح جید ہے اور طلحہ بن عبید اللہ بن کریز ثقہ ہے اور کریز بروزن قتیل ہے اور باقی جہاں کریز آیا وہ بروزن حسین یعنی بضم کاف ہے - م - اور یہی سفیان الثوری نے ابو ہاشم اسمٰعیل بن کثیر کے واسطے سے مجاہد رح سے روایت کیا کہ یہ آیت نماز میں ہے اور یوں ہی بہتوں نے مجاہد سے روایت کیا - اور سعید بن جبیر وضحاک و ابراہیم نخعی وقتادہ وشعبی وسدی وعبد الرحمن بن زید بن اسلم سبھوں نے فرمایا کہ مراد آیت میں نماز ہے - عماد - اور بیہقی نے امام احمد رح سے روایت کی کہ علماء نے اجماع کیا ہے کہ یہ آیت نماز میں ہے - اور ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں کہا کہ حدثنا ابو اسامہ عن سفیان عن ابی المقدام ہشام بن زیاد عن معاویۃ بن قرۃ قال سالت بعض اشیاخنا من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - احسبہ قال عبد اللہ بن مغفل الخ - یعنی معاویہ بن قرہ نے کہا کہ میں نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے اپنے بعض شیوخ سے اور مجھے گمان ہے کہ عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کا نام لیا تھا - پوچھا کہ کیا جو شخص قرآن سنے تو اسپر کان لگا کر سننا واجب ہے تو فرمایا کہ یہ آیت اذا قرئ القرآن فاستمعوا الخ تو امام کے پیچھے قرأت ہی کے بارہ میں نازل ہوئی ہے - الفتح - مترجم کہتا ہے کہ اس اسناد میں سب ثقہ ہیں سوائے ہشام بن زیاد کے کہ اسکو امام احمد وابو زرعہ وغیرہم نے ضعیف کہا ہے ولیکن جو باعت صحیح اسانید سے ثبوت ہے اسمیں اسکا صدق معلوم ہو گیا اور ضعف جاتا رہا - پھر شیخ عماد رح نے مجاہد وعطاء وحسن بصری وسعید بن جبیر سے آیت میں خاموش سننا نماز وخطبہ جمعہ کا باسناد ذکر کیا اور عبد الرزاق کی روایت میں ہے کہ مجاہد رح نے مکروہ رکھا کہ مقتدی امام کے پیچھے آیت رحمت یا عذاب کی قرأت میں کچھ کہے مگر فقط سکوت چاہیے - امام احمد نے کہا کہ حدثنا ابن سعید مولی بنی ہاشم حدثنا عباد بن میسرۃ عن الحسن عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من استمع الی آیۃ من کتاب اللہ کتبت لہ حسنۃ مضاعفۃ ومن تلاہا کانت لہ نورا یوم القیامۃ - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کان دھر کر سنا کسی آیت کو قرآن سے تو لکھی جایگی اسکے لیے نیکی مضاعف (یعنی کئی گونہ جو بڑھتی رہے) اور جس نے آیت کو پڑھا تو وہ اسکے واسطے قیامت کے روز نور ہوگی - یہ حدیث صرف امام کی مسند میں ہے - عماد - امام محقق الحافظ الحجۃ ابن کثیر رحمہ اللہ نے کوئی قول نہیں کہا کہ یہ آیت نماز میں نہیں ہے بسبب عجب ان متعصبین سے ہے کہ جو اپنے نفوس کی خواہش میں نیم ملکان دین پر طعن کرنے کے واسطے اس آیت میں پریشان مقال کرتے

وغیرہ سے نقل کرتے ہین اور حق یہ ہے کہ یہ موٴکر ضلالت ہی تمہارے ہین اور حق صحیح یہ ہی جو مذکور ہوا کہ آیت کریمہ نماز و خطبہ مین ہی
امام مجاہد رحمہ نے کہا کہ یہی امام ابن جریر رح نے اختیار کیا کہ یہ نماز و خطبہ مین ہی جنکے واسطے انصات کا حکم وارد ہوا ہی مترجم کہتا ہی
کہ مراد وہ مورد حکم سے جمعہ کے خطبہ سننے مین خاموشی کی حدیث جو صحاح مین ہی اور نماز کی قرأت مین خاموشی کی حدیث جو اوپر مذکور
ہوئی اذا قرأ فانصتوا ہی۔ اب اس آیت سے یہ حکم ثابت ہوا کہ جب قرآن نماز مین پڑھا جاوے تو تم اے مقتدی لوگ کان
دھرکر سنو اور خاموش رہو۔ تو ظاہر ہوگیا کہ حدیث لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ جس سے امام شافعی نے استدلال کیا
ہی وہ مقتدی کے واسطے عام نہین کیونکہ اگر مقتدی کو عام ہو تو یہ معنی ہونگے کہ اے مقتدی لوگ تم پڑھو خاموش مت ہو اور
نہ سنو۔ اور یہ آیت سے معارضہ ہی۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم مقتدی پر صرف قرأت فاتحہ واجب کرتے ہین تو آیت کے معنی مین یہ
تاویل کرو کہ جب قرآن پڑھا جاوے سواے سورۂ فاتحہ کے تو سنو اور خاموش رہو۔ جواب یہ ہی کہ تم حدیث ہی کے معنی
مین تاویل کرو اصطلاح کر لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ ہر ایسے شخص کے واسطے ہی جسپر پڑھنا لازم ہی بدون خاموش سننے
کے کیونکہ جسپر سننا و خاموشی واجب ہی وہ کیسے پڑھ سکتا ہی تو معلوم ہوگیا کہ حدیث مین مراد امام و منفرد ہی نہ مقتدی جسپر قرأت
سننا و خاموش رہنا واجب ہی۔ تو تم نے جو حدیث کو عام سمجھا تھا کہ وہ مقتدی کو بھی شامل ہی وہ صریح قرآن کی وجہ سے معلوم
ہوگیا کہ عام نہین ہی اور حدیث مین اسی جہت سے کوئی قید نہین لگائی کہ قرآن تو عام ظاہر ہی۔ علاوہ برین اگر خالی لفظ مین
قید نہونے سے عام شمول ہوا تو دوسری حدیث مین ہی۔ امرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب وما تیسر۔ یہ بھی صحیح ہی اور اسمین بھی
کوئی قید امام کی نہین تو یہ بھی عام ہوگی لیکن اسمین فاتحہ مع سورت ہی تو لازم آیا کہ مقتدی پر فاتحہ پڑھنا مع سورت واجب ہی
علاوہ برین یہ مسئلہ منصوص ہی کہ مقتدی نے آکر رکوع مین اقتدا کیا تو یہ رکعت اسکو مل گئی۔ حالانکہ دیکھو مقتدی نے اس
صورت مین فاتحہ نہین پڑھا تو جیسے یہان امام کی متابعت مین اسکی قرأت وہی ہوئی جو امام نے پڑھی اسی طرح امام کے پیچھے
اول سے مقتدی کی قرأت حسی نہین بلکہ مقتدی کی وہی قرأت ہی جو امام نے قرأت کردی بدلیل حدیث۔ من کان لہ امام
فقراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ تو امام ہی کی قرأت وہی مقتدی کی قرأت ہوئی تو یہ نہوا کہ اسنے فاتحہ نہ پڑھی تو حدیث سے خلاف
نہوا بلکہ حدیث کے معنی معلوم ہوگئے کہ فاتحہ پڑھنا ضرور ہی خواہ خود پڑھے یا اُسکا امام ہو تو اُسکی طرف سے امام پڑھ دے
کیونکہ فاتحہ تو دعاء و ثناء ہی پس امام نے سب کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کردی اور سب کی طرف سے دعاء کردی
کہ اہدنا الصراط المستقیم۔ ہم سب کو ہدایت دے راہ راست کی آخر تک۔ کیونکہ اہدنی الصراط مجھے ہدایت دے بصیغہ
مفرد تو نہین ہی بلکہ جمع ہی وہ سب کی طرف سے ہوگیا۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم حدیث کے معنی کو اس جہت سے نہین تاویل کرتے
کہ حدیث عبادہ رض جو نماز فجر مین قرأت کے بارہ مین ہی اسمین تو مقتدی کو قرأت کرنے کا حکم ہی۔ جواب۔ اسمین کئی وجہ ہین اول
یہ کہ آیت کا ثبوت تو قطعی متواتر ہی تو اسکے معنی ظاہری بدل دینا ایسی منفرد روایت سے جسکی صحت مین کلام ہی روا نہین ہی
کیونکہ اس حدیث کا مدار محمد بن اسحق راوی پر ہی اور اسمین کلام گذرا اور انتہاء درجہ یہ ہی کہ حدیث بدرجہ حسن ہی تو اسکا تمام قطعی
متواتر آیت قرآنی سے نہین ہو سکتا کہ آدھی آیت منسوخ کردو۔ تو اس روایت کے معنی مین غور کرو کیونکہ لامحالہ اسکے معنی ایسے
نہونگے جو آیت کو منسوخ کرین اور تخصیص کہنا خالی لفظ بدلنا ہوا بات تو وہی ہی اور یہ اہل علم کے نزدیک صاف ہی کہ قرآن
کے سننے و خاموش رہنے کے حکم مین جو بھید ہی تو فاتحہ و دیگر قرآن سب مین یکسان ہی بلکہ فاتحہ تو سبع المثانی والقرآن العظیم
ہی تو گویا یہ نکلا کہ قرآن کو سنو و خاموش رہو برخلاف تمہاری سمجھ کے کہ القرآن العظیم کو مت سنو اور نہ اُسکے لیے خاموش رہو
اس روایت کے معنی ہم عنقریب ذکر کرینگے۔ وجہ دوم یہ کہ اس روایت کے الفاظ مختلف ہین ایک روایت یہ کہ لاتفعلوا
الا بام القرآن فانہ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بہا۔ یعنی ایسا مت کرو مگر بسورۂ فاتحہ کہ شان یہ کہ اُسکی نماز نہین جس نے اسکو نہ پڑھا۔

اس روایت مین تو مطلقاً قرأت کی ممانعت سے ام القرآن کا استثناء ہے تو اسکا مستثنیٰ ہونا ظاہر ہے مگر ممانعت پہ معلوم نہوا کہ اسکو جہر سے
تو کیونکر اور کس وقت جیسے کہا جاوے کہ سلطان اپنی رعیت کو بدمعاشی پر مارتا ہے الا اہل جہاد - تو اب یہی نہین کہ اہل جہاد کو
نہین مارتا بلکہ سکوت ہے حتی کہ اسمین یہ تفصیل ہے کہ اہل جہاد اگر حالت جہاد مین خطا کرتے ہین تو انکو چھوڑ دیتا ہے اور اگر وطن مین
خطا کرتے ہین تو انکو بھی خفیف سزا دیتا ہے - غرضکہ اصول مین یہ ٹھہرا کہ استثناء مین جسکو مستثنےٰ کیا مابعد کو ماقبل کے حکم مین سکوت
ہوتا ہے پھر دوسری صریح دلیل سے حکم معلوم کیا جاتا ہے اور یہ قرآن پاک مین بہت ہے اور یہی قول صحیح و محقق ہے مگر شافعیہ کہتے ہین کہ
جو حکم اول تھا اُسکے خلاف یہان نکلنا چاہیے - تو یہان نکلا کہ فاتحہ پڑھو - مین کہتا ہون کہ اچھا - دوسری روایت مین ہے کہ فلا تقرؤا
بشیئ من القرآن اذا جہرت بہ الا بام القرآن - یعنی مت پڑھو کچھ قرآن سے جب مین قرآن کو جہر سے پڑھون مگر سورہ فاتحہ کو
رواہ ابوداؤد والنسائی والدارقطنی وقال رجالہ ثقات - مین کہتا ہون کہ پھر اوپر سے مخالف یہ حکم نکلا کہ مگر سورہ فاتحہ کو جہر سے
پڑھو - تیسری روایت مین ہے لا یقرأن احد منکم شیئاً من القرآن اذا جہرت بالقراءۃ الا بام القرآن - ہرگز مت پڑھے کوئی تم مین سے
کچھ بھی قرآن سے جبکہ مین قرأت کا جہر کرون سواے ام القرآن کے - رواہ الدارقطنی وقال رجالہ ثقات - والبخاری واحمد وابن
حبان والحاکم وغیرہ - تو نکلا کہ ام القرآن جہر سے پڑھو - اور ظاہر ہوا کہ کوئی حکم صریح نہین ہے کیونکہ سب سے ممانعت اور ایک کا
استثناء ہے جو کہ جواز پر دلالت کرتا ہے جیسے چوتھی روایت لعلکم تقرؤن والامام یقرأ قالوا انا لنفعل قال لا الا ان یقرأ احدکم
بفاتحۃ الکتاب - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شاید تم پڑھتے ہو اس حالت مین کہ امام قرأت کرتا ہے - لوگون نے عرض
کیا کہ ہم تو ایسا کرتے ہین فرمایا کہ نہین کرو مگر یہ کہ کوئی تم مین سے فاتحہ پڑھ لیوے - رواہ احمد وابن حجر وغیرہ نے کہا کہ اسکی اسناد
بدرجہ حسن ہے - مین کہتا ہون کہ اس سے بھی جواز نکلا کہ اور کچھ پڑھنا روا نہین مگر فاتحہ پڑھ لے تو مضائقہ نہین جیسے پانچوین
روایت کہ قال فکان لابد فالفاتحہ - یعنی مت پڑھو پھر اگر خواہ مخواہ پڑھنا ہی ہو تو فاتحہ پڑھ لو - چھٹی روایت مین یون ہے اتقرؤن
فی صلاتکم خلف الامام والامام یقرأ فلا تفعلوا ولیقرأ احدکم بفاتحۃ الکتاب فی نفسہ - یعنی کیا تم قرأت کرتے ہو اپنی نماز مین امام کے
پیچھے حالانکہ امام تو پڑھتا ہے سو ہرگز مت کرو اور پڑھے ایک تم مین کا فاتحہ کو اپنے نفس مین - رواہ ابن حبان والطبرانی والبیہقی
وغیرہ - اس سے نکلا کہ خلف الامام پڑھنے سے انکار اور فی نفسہ پڑھنے کا حکم ہے - اب مین کہتا ہون کہ اس روایت کے الفاظ
مین اسقدر اختلاف و اضطراب ہے کہ بعض الفاظ تو جہر کی اجازت دیتے ہین اور بعض اخفاء کو واجب کرتے ہین اور بعض الفاظ
سے صریح جواز نکلتا ہے کہ تم کو پڑھ لینا جائز ہے اور بعض مین وہ بھی اسطرح کہ مت کرو تو اچھا ہے اور بعض الفاظ سے وجوباً پڑھنا لازم ہے
اور ہم اوپر کہہ چکے کہ جنمین صرف استثناء ہے تو حق قول پر وہان سکوت ہے پھر جب جواز و وجوب اور جہر و اخفاء مین تردد دائر ہے
تو سواے تکلف کے کوئی اطمینان نہین ہو سکتا پھر کیونکر یہ معنی ہون کہ نص آیت قطعی کو اس سے منسوخ کرو اور جس روایت
مین صریح حکم پڑھنے کا ہے وہ چھٹی روایت ابن حبان ہے کہ اپنی نفس مین پڑھ لے پھر مین کہتا ہون کہ بر تقدیر ثبوت کے ادنیٰ
مرتبہ جواز ہے اور وہ بھی فی نفسہ پڑھنا بشرطیکہ معارضات سے خالی ہو تو لازم ہے کہ فی نفسہ مین تاویل کیجاوے جو موافق بہ آیت
ہو نہ آنکہ نص آیت منسوخ کرکے اس مضطرب روایت سے موافق کیجاوے اور فی نفسہ تاویل کی دو صورتین ہین ایک یہ کہ سورۃ
فاتحہ کے معنی پر نظر کیجاوے اور وہ ثناء و دعاء ہے اور اللہ تعالیٰ کی ثناء کہنا اور دعاء کرنا یہ دل سے ممکن بدون اسکے کہ زبان سے
کہا جاوے - کما فی قولہ تعالیٰ فاسرہا یوسف فی نفسہ ولم یبدہا لہم وقال انتم شر مکانا واللہ اعلم بما تصفون - یعنی اس کلمہ کو اخفاء کیا
یوسف نے اپنی نفس مین اور نہ ظاہر کیا انکو اور کہا کہ تم شر منزلت مین ہو اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے جو تم تہمت دھرتے ہو -
اس آیت مین ظاہر یہ کہ صرف دل ہی دل مین یہ کہا اور انکو زبانی کچھ ظاہر نہین کیا - پس اس کہنے کا اطلاق جو دل مین تھا
فی نفسہ کے ساتھ کیا - تو اسی طرح یہان بخصوص جبکہ یہان امام سب کی طرف سے ثناء کرتا ہے تو انکو حاجت یہ کہ مین بھی یہی کہتا ہون

اور یہ امام کے ساتھ موافقت ہی اور غایت یہ کہ امام کے ساتھ موافقت ہو۔ پھر مخفی نہیں کہ یہان حدیث کے معارض موجود ہیں اور وہ حدیث
قراءۃ الامام لہ قراءۃ ہی شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث متعدد طرق سے جابر بن عبد اللہ وابن عمر وابو سعید خدری وابو ہریرہ
وابن عباس وانس بن مالک رضی اللہ عنہم سے مروی ہی ع۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ فقط جابر بن عبد اللہ رض سے بھی متعدد
اسانید کے ساتھ مرفوع روایت ہی ولیکن دارقطنی وبیہقی وابن عدی نے کہا کہ اس حدیث کا حضرت جابر رض سے مرفوع ہونا ضعیف
ہی کیونکہ سفیان وشریک وابو خالد الدالانی وجریر وغیرہ نے اسکو موسی بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن النبی صلعم یعنے
بدون ذکر جابر رض کے روایت کیا ہی۔ اور اقرار کیا کہ عبد اللہ بن شداد رح تابعی سے مرسل روایت صحیح ہی۔ اقول ابن حجر رح نے
بھی دعوی کیا کہ مرفوع بہت طرق سے مروی ہی مگر سب ضعیف ہیں م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح اسناد کے ساتھ مرفوع ثابت ہی
اقول شیخ امام حافظ ابن کثیر رح نے کہا کہ اس حدیث کو امام احمد نے اپنی مسند مین جابر رض سے مرفوع روایت کی اور مؤطا ر
مالک مین جابر رض سے موقوف بھی روایت ہی اور یہ اصح ہی۔ انتہی مترجم م۔ اور محمد بن الحسن نے اپنے مؤطا مین کہا کہ اخبرنا
ابو حنیفۃ حدثنا ابو الحسن موسی بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من صلی خلف
امام فان قراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ اور احمد بن منیع نے اپنی مسند مین کہا کہ اخبرنا اسحق الازرق حدثنا سفیان وشریک عن موسی بن
ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلعم من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ اور
کہا کہ حدثنا جریر عن موسی بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث۔ اور اسمین جابر رض کا ذکر
نہ کیا اور عبد الحمید نے روایت کی کہ حدثنا ابو نعیم حدثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
الحدیث۔ پس دیکھو کہ احمد بن منیع (جو ترمذی وغیرہ کے شیوخ مین سے ہین ثقہ حافظ من العاشرۃ ت۔) کی اول اسناد جابر رض
بشرط بخاری ومسلم صحیح ہی اور اسمین سفیان وشریک نے مرفوع روایت کی ہی تو دارقطنی وغیرہ کا یہ قول کہ ان لوگون نے
اسکو مرفوع نہین کیا ہی غلط ہوا اور عبد الحمید کی روایت جابر رض سے بشرط مسلم صحیح ہی اور اسمین ابو الزبیر رح نے مرفوع
روایت کی پس مرفوع نہ کرنے کا دعوی جیساکہ دارقطنی وغیرہ نے کیا ہی باطل ہوا پس ائمہ سفیان وشریک وابو الزبیر نے
صحیح طرق سے اسکو مرفوع کیا اور اگر ایک ہی ثقہ مرفوع کرتا ہی تو اسکا قبول کرنا واجب ہوتا ہی کہان کہ ایک جماعت ثقات نے
مرفوع کیا ہی۔ پھر اگر انھون نے اس حدیث کو مرسل روایت کیا تو کچھ حرج نہین کیونکہ ثقہ راوی کبھی حدیث کو مرفوع کرتا ہی
اور کبھی مرسل روایت کرتا ہی۔ الفتح۔ یہ بات تو اصول حدیث مین مصرح اور صحاح مین موجود ہی جیسے کہ صحابی کا حال ہی کہ کبھی
حدیث کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کرکے روایت کرتا ہی اور کبھی بدون حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پاک بیان کرنے کے
صرف حکم روایت کر دیتا ہی اور یہ بھی اصول حدیث مین مصرح ہی جیسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی طرف مرفوع کیا جیسے مسند امام احمد مین اور مسند احمد بن منیع وغیرہ مین ہی اور کبھی صرف اپنے تک رکھکر حکم بیان کر دیا چنانچہ
مؤطا مالک مین ہی اور جب اسانید صحیحہ ہین تو معلوم ہوگیا کہ یہ حدیث موقوف اصل مین مرفوع ہی اور اسی طرف شیخ ابن کثیر رح نے
اشارہ کیا کہ یہ اصح ہی یعنی مرفوع روایت مسند احمد کی بھی صحیح ہی کیونکہ امام احمد نے ثلاثی روایت ثقہ راویون سے اسناد کی جنمین
کلام نہین تو اسناد صحیح ہی پس اسکو رد کرنا دین کے خلاف اور مردود ہی م۔ ابن عدی نے اسکو ابو حنیفہ رح کے حال مین مع قصہ
روایت کیا جیسے حاکم نے کہا کہ حدثنا محمد بن بکر بن محمد بن حمدان الصیرفی ثنا عبد الصمد بن الفضل البلخی ثنا المکی بن ابراہیم
عن ابی حنیفۃ عن موسی بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد عن جابر بن عبد اللہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
صلی ورجل خلفہ یقرأ فجعل رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینہاہ عن القراءۃ فی الصلوۃ فلما انصرف اقبل علیہ الرجل فقال
اتنہانی عن القراءۃ خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتنازعا حتی ذکرا ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال علیہ السلام

من صلے خلف امام فان قرأۃ الامام لہ قرأۃ - اور دوسری روایت مین یون ہے کہ ان رجلا قرأ خلف رسول اللہ صلعم فی الظہر او العصر فاومی الیہ رجل فنہاہ فلما انصرف قال اتنہانی الحدیث - حاصل حدیث یہ کہ حضرت صلعم کے پیچھے قرأت کرنیوالے کو دوسرے نے منع کیا تو جب آپ نے سلام پھیرا تو اُسنے کہا کہ کیا تو مجھے رسول اللہ صلعم کے پیچھے قرأت سے منع کرتا ہے پس دونون مین نزاع ہوا حتی کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام ہی کی قرأت اُسکی قرأت ہے - اس سے ظاہر ہوا کہ اصل حدیث یہ ہے اور جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی اسمین سے فقط حکم کو بدون قصہ کے روایت کر دیا اور کبھی مجموعہ روایت کیا - اور اس سے دوامی قرأت خلف امام ممنوع ہو گئی خواہ نماز سری ہو یا جہری ہو خصوصاً بروایت ابو حنیفہ رح کہ قصہ منع کا نماز سری ظہر یا عصر مین تھا تو اب یہ معارض ہوئی اس روایت عبادۃ بن الصامت رض کے جو نماز فجر مین گذر رہی ہے - اور یہ حدیث جابر رض بہ نسبت حدیث عبادۃ رض کے اقوی واصح ہے - الفتح - اور مین کہتا ہون کہ جب یہ حدیث صحیح ہو گئی تو سوائے جابر رض کے جن صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہوئی ہے یعنی ابن عمر وابن عباس وابو سعید خدری وابوہریرہ وانس رض وہ روایات اگرچہ براہ اسناد ضعیف ہین بوجہ اسکی صحت کے قوی ہو گئین اور خود اسقدر طرق متعددہ سے ضعف زائل ہو کر حدیث بدرجہ حسن ہو جاتی ہے کہان کہ یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح مروی ہے اور چونکہ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو اسکی نماز نہین مگر آنکہ وہ امام کے پیچھے ہو - یہ روایت موقوفاً صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث مرفوع جابر رض کے یہی معنی ہین کہ امام کے پیچھے مطلقاً قرأت منع ہے خواہ فاتحہ ہو یا اور ہو اور ابوہریرہ رض نے جب لا صلوۃ من لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب کی حدیث روایت کی تو ابوہریرہ سے کہا گیا کہ ای ابوہریرہ ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہین تو ابوہریرہ رض نے کہا کہ ای فارسی اسکو اپنی نفس مین پڑھ لے - مترجم کہتا ہے کہ یہ صاف مشعر ہے کہ عام طور پر شائع تھا کہ امام کے پیچھے قرأت فاتحہ وغیرہ مطلقاً نہین ہے حتی کہ سوال کیا گیا اور ابوہریرہ رض نے اسکو انکار نہین کیا کہ امام کے پیچھے ہونا قرأت سے مانع نہین ہے بلکہ کہا کہ اقرأ بہا فی نفسک یا فارسی - او فارسی اسکو اپنے نفس مین پڑھ لے - مترجم کہتا ہے کہ اسکے معنی یہ کیے گئے کہ آہستہ پڑھ حالانکہ ابوہریرہ رض نے یہ حدیث نہین روایت کی کہ جو کوئی جہر سے فاتحہ نہ پڑھے اُسکی نماز نہین ہے پس معنی قرأت فی نفسہ کے وہ ہین جو مترجم نے سابق مین ذکر کر دیے اور صحیح اسناد سے ابن مسعود سے منع قرأت تفسیر شیخ ابن کثیر سے مسنداً گذرا - پس آیت کریمہ اور یہ حدیث دونون متوافق و قرأت سے مانع ہین اور صرف حدیث عبادہ سے جواز قرأت فی نفسہا نکلتا ہے اور صریح جواز قرأت جہری کا نہین نکلتا اور جبکہ حدیث جابر رض ثابت صحیح ہے تو قرأت جہری اگر حدیث عبادہ رض سے ثبوت ہو تو مقتدی کے لیے دو قرأتین جمع ہون جو مشروع نہین ہے پس ساقط ہو گیا جو بعض نے زعم کیا کہ حدیث جابر رض مین سوائے فاتحہ کے مراد ہے ہان ایک سا کہ بعضے بیہودہ جاہل امام ابو حنیفہ رح کی تضعیف کرتے ہین اور استناد انکا قول خطیب ودارقطنی ہے - مترجم نے اپنے شیخ محقق رح سے پوچھا کہ کیا امام ابو حنیفہ رح کی تضعیف نہین ہوئی ہے فرمایا کہ میان ہمکو ایسی بات پسند نہین ہے مین نے خطیب کا حوالہ عرض کیا تو غضبناک ہو کر فرمایا کہ خطیب ایسے تو امام ابو حنیفہ کے سامنے لونڈے ہین انکا یہ منہ نہین ہے اور میان ہمکو ایسی باتین بالکل پسند نہین ہین - پھر مین نے دیکھا کہ اسی کے مثل عینی رح نے سبقت کی ہے اور ذہبی رح نے میزان مین اعتدال ذکر کیے اور یحیی بن معین امام جرح وتعدیل نے ابو حنیفہ رح کے حق مین فرمایا کہ ثقہ ہے مین نے کسی کو نہین سنا کہ اسنے ابو حنیفہ کو ضعیف کہا ہو یہ شعبہ بن الحجاج کو دیکھو کہ ابو حنیفہ کو خط لکھکر حدیث روایت کرنے کی تاکید کرتا ہے اور ایکبار کہا کہ ابو حنیفہ ثقہ اہل الصدق سے ہے اور کبھی وہ کذب سے متہم بھی نہین ہوا اور دین الٰہی مین مامون اور حدیث مین صدوق تھا - عینی نے اختصار کیا کہ بہت سے ائمہ کبار مثل ائمہ ثلثہ وعبد اللہ بن المبارک وسفیان بن عیینہ واعمش وثوری وعبد الرزاق

جو حماد بن زید و وکیع و شعبہ نے ابوحنیفہ کی ثنا و صفت کی ہے۔ یہاں سے ہم کو دارقطنی کا تعصب فاسد ظاہر ہو گیا یہ اسکو کہاں سے استحقاق پہونچا کہ وہ امام ابوحنیفہ کی تضعیف کرے حالانکہ وہ خود مستحق تضعیف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد ابوحنیفہ رح کا بیان ہے کہ ابوحنیفہ ثقہ ثبت امام جلیل ہیں جیسا کہ گذرا۔ نسخہ صحیحہ تقریب ابن حجر میں ہے کہ امام فقیہ مشہور ہے۔ موسیٰ بن ابی عائشہ ابو الحسن الکوفی ثقہ عابد کمافی التقریب صحیحین کے راوی ہیں ع۔ عبد اللہ بن شداد بن الہاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں پیدا ہوئے اور عجلی نے انکو بہت بڑے تابعین ثقات میں لکھا ہے جو فقہا میں شمار تھے اور کوفہ میں شہید ہوئے۔ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ تو صحابی ہیں سبحان اللہ انکا نام لینا تبرک ہے پس یہ اسناد کیسے اعلیٰ درجہ پر ہے۔ پس جب حدیث من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ۔ ثبوت ہوئی تو فاتحہ و سورہ سب سے مانع ہے اور شیخ ابن حجر وغیرہ سے عجب ہے کہ اس کو سوائے فاتحہ پر محمول کیا کیونکہ امام کی قرأت جب مقتدی کی قرأت ہو گئی تو یہ اختیاری صورت نہیں ہے جس میں فعل تخصیص جاری ہو بلکہ جو امام نے قرأت کی وہ مقتدی کی ہو گئی لہذا حدیث عبادہ رضہ کی جو نماز فجر میں ہے اسپر مقدم ہو گی۔ م۔ ابن الہمام نے لکھا کہ اول اسوجہ سے کہ جب دو حدیثیں متعارض ہوں تو جو حدیث مانع ہو وہ مطلقاً مقدم ہوتی ہے۔ دوم اسوجہ سے کہ تعارض کا اعتبار قوت اسناد پر ہے اور حدیث جابر رضہ کی اصح ہے اور حدیث محمد بن اسحق کی انتہا درجہ بقوت حسن ہے پس اسپر حدیث جابر رضہ کے طرق کثیرہ اور مثل حدیث جابر کے دیگر صحابہ رضہ سے ثبوت ہے جیسا کہ بیان گذرا تو نہایت اعلیٰ درجہ صحت پر پہونچی۔ سوم۔ مذہب صحابہ رضی اللہ عنہم اسی حدیث جابر رضہ کے موافق ہیں حتی کہ امام مصنف رح نے کہا کہ اسپر صحابہ رضہ کا اجماع ہے۔ مؤطا میں مالک عن نافع عن ابن عمر رضہ روایت ہے کہ جب تم میں سے کوئی امام کے پیچھے پڑھے تو امام کی قرأت اسکو کافی ہو گئی اور جب تنہا پڑھے تو قرأت کرے اور ابن عمر رضہ امام کے پیچھے نہیں پڑھتے تھے۔ دارقطنی نے ابن عمر رضہ سے یہ مرفوع روایت کی اور کہا کہ مرفوع کرنا وہم ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب ابن عمر رضہ سے یہ بات ثبوت ہوئی تو یہ سماع ہے حضرت صلعم سے تو مرفوع صحیح ہے اگرچہ اسناد میں کلام ہو۔ ابن عدی رح نے کامل میں ابو سعید خدری رضہ سے حدیث من کان لہ امام الخ روایت کی اور کہا کہ اسکی اسناد میں اسمعیل راوی ضعیف ہے اور اسکی متابعت کسی راوی نے نہیں کی۔ میں کہتا ہوں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ نضر بن عبد اللہ راوی نے مثل اسکے روایت کی جیسا کہ معجم اوسط طبرانی میں موجود ہے۔ امام طحاوی نے شرح الآثار میں کہا کہ حدثنا یونس بن عبد الاعلی حدثنا عبد اللہ بن وہب اخبرنی حیوۃ بن شریح عن بکر بن عمرو عن عبید اللہ بن مقسم انہ سأل عبد اللہ بن عمر و زید بن ثابت و جابر بن عبد اللہ الخ یعنی عبید اللہ بن مقسم نے عبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہم سے خلف الامام قرأت کرنے کو پوچھا تو سبھوں نے فرمایا کہ امام کے پیچھے کسی نماز میں مت پڑھو۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ اسناد جید صحیح ہے۔ اور محمد بن الحسن نے مؤطا میں سفیان بن عیینہ عن منصور عن ابی وائل روایت کی کہ یہی مسئلہ عبد اللہ بن مسعود رضہ سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ خاموش رہ یعنی کچھ مت پڑھ کیونکہ نماز میں شغل ہے اور تجھے امام کی قرأت کافی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ اسناد بھی جید صحیح ہے۔ اور مؤطا میں داؤد بن قیس الفراء المدنی سے روایت کی کہ مجھے سعد بن ابی وقاص کے بعض فرزندوں نے خبر دی کہ حضرت سعد بن ابی وقاص نے فرمایا کہ مجھے آرزو ہوئی کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے اسکے منہ میں انگارا ہے۔ مترجم کہتا ہے یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ داؤد بن قیس ثقہ فاضل ہے اور سعد رضہ کے فرزند سب ثقہ ہیں تو یہاں کوئی ہو بہر حال ثقہ ہو گا۔ اور اس اثر کو عبد الرزاق نے مصنف میں روایت کیا مگر اسقدر فرق ہے کہ عبد الرزاق کی روایت میں بجائے انگارے کے پتھر ہے یعنی اسکے منہ میں پتھر ہو پس ممکن ہے کہ سعد رضی اللہ عنہ نے دونوں باتیں کہی ہوں اور جو پتھر کہ جہنم کا ہے وہ انگارا ہے۔ اور مؤطا میں داؤد بن قیس عن ابن عجلان عن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ کاش امام کے پیچھے پڑھنے والے کے منہ میں پتھر ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ابن عجلان وہ محمد بن عجلان ثقہ ہے تو اسناد صحیح ہے

وراس اثر کو عبد الرزاق نے بھی عمر رض سے روایت کیا ہو اور طحاوی رح نے حماد بن سلمہ عن ابی جمرہ روایت کی کہ مین نے ابن
عباس رض سے پوچھا کہ مین اس حال مین قرأت کرون کہ امام میرے آگے ہو تو فرمایا کہ نہین - اقول اسناد جید اور ابو جمرہ بجیم
تابعی ثقہ ہی - ابن ابی شیبہ نے مصنف مین حضرت جابر رض سے روایت کی کہ امام کے پیچھے مت پڑھو خواہ وہ جہر کرتا ہو یا اخفا کرے
اور سنن نسائی مین باسناد جید کثیر بن مرہ حضرمی سے روایت ہو کہ ابو الدرداء رض سے مین نے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
پوچھا گیا کہ کیا ہر نماز مین قرأت ہی فرمایا کہ ہان تو ایک شخص انصاری نے کہا کہ یہ تو واجب ہوگئی پس میری جانب التفات
فرمایا اور مین سب سے نزدیک تھا پس کہا کہ مین یہی جانتا ہون کہ امام نے جب کسی قوم کی امامت کی تو اُنکے واسطے کفایت
کردی - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ کلام ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کا بدون اسکے نہین ہوسکتا کہ اُنھون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے اسکا علم پایا ہو - الفتح - اور جابر رضی اللہ عنہ نے حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب کے معنی بیان کردیے کہ یہ سوائے
امام کے پیچھے ہونے مین ہو چنانچہ یہ مؤطا و ترمذی مین بسند صحیح موجود ہو - پھر حق بنظر دلائل مترجم کے نزدیک یہی ہو کہ مقتدی امام
کے پیچھے کچھ قرأت نہ کرے ولیکن اُسپر لازم ہو کہ امام سورہ فاتحہ مین سے جو آیت ثناء پڑھے تو مقتدی خاموش کان لگا کر
سُنے اور دل سے اُسکی تصدیق کرے گویا خود بھی مثل اسکے ادا کیا اور جو آیت سوال کی پڑھے تو اُسمین آپ بھی دل سے
اس مانگنے مین موافقت کرے کیونکہ حدیث قسمت الصلوٰۃ بینی وبین عبدی نصفین الحدیث جو بسم اللہ الرحمن الرحیم کے
جہر و اخفاء مین مفصل گذر چکی ہو صریح ہو کہ سورہ فاتحہ حمد و ثناء ہی اور دعاء ہو اور دل سے حمد و ثناء اور دل سے دعا شرط ہو کیونکہ
حدیث مین ہو کہ اللہ تعالی قلب غافل کی دعاء قبول نہین کرتا - کما فی الصحیح - اور حدیث لیس للعبد من صلاتہ الا ما عقل منہا - یعنی
بندہ کے لیے اُسکی نماز مین سے نہین مگر اُسی قدر کہ اُسنے اسمین سے تعقل کیا - یہ دلیل ہو کہ غافل نہو اور ہر ثناء و دعاء پر بیدار
اور جو امام نے جناب باری تعالی مین اپنی و مقتدیون کی طرف سے عرض کیا اسمین شریک ہو - اور یہین سے مترجم نے اپنے
واسطے احادیث مین یہی وجہ تطبیق کی اعلی اور مقصد اسنے جانی ہو واللہ تعالی اعلم بالصواب - پھر مین کہتا ہون کہ مجتہدین اسمین
مختلف ہین پس اگر کوئی شخص اپنے علم مین قرأت خلف الامام ہی کو حق سمجھے تو کسی شخص کو اس سے وجہ عداوت و تعصب نہین ہو
ولیکن افسوس تو بعض جہل مرکب سے ہو کہ وہ وجوب یا عدم قرأۃ فاتحہ کو اپنے زعم مین نص محکم سمجھکر دوسرون پر طعن و ملامت کرتے
ہین اسی واسطے مترجم نے اس مقام کو مبسوط کردیا تاکہ اُنکو ظاہر ہو کہ وجوب تو درکنار رہا جواز ہی ثابت ہونا بہت ضعیف ہو لیکن
اگر معرفت الٰہی سے محرومی اور دیدہ انصاف مین کمی ہو تو اُسکا کیا علاج ہو ہادی تو اللہ تعالی ہی عزوجل ہو تو اسی سے ہم ہدایت
و سداد کی التجا کرتے ہین اور اُسی سے الحاح ہو کہ احمقون کو ہم پر غالب نہ کرے کہ جو ایک ڈھیلے کے پیچھے گمراہ کرنا مصلحت
جانتے اور اسلام کو خوار و بے اعتبار و بدنام و معلم اخلاق ناکارہ مخالفون کی نظرون مین دکھلاتے ہین - اللھم اغفر وارحم وانت
ارحم الراحمین - پھر حق یہ ہو کہ امام محمد رح اس مسئلہ مین امام ابو حنیفہ سے بالکل موافق ہین یعنی امام کے پیچھے قرأت مکروہ ہی چنانچہ
آثار مین بعد روایات منع کے کہا کہ محمد کہتا ہو کہ امام کے پیچھے قرأت نہین نہ جہری مین اور نہ سری مین اور عامہ آثار صحابہ رضی اللہ عنہم
اسی کے ساتھ آئے ہین اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہو انتہی - اور ابن الہمام نے کہا کہ کچھ خفاء نہین کہ احتیاط اسی مین ہو کہ امام کے پیچھے
کچھ نہ پڑھے کیونکہ احتیاط تو اُسکا نام ہو کہ جو قوی دلیل ہو اُسی کے موافق عمل کرے اور یہان قوی دلیل مقتضی ہو کہ نہ پڑھے
پھر پڑھنا ایک ضعیف قول پر عمل کیا ہو قال المترجم ہذا ہو الحق واللہ تعالی اعلم - فروع - ہمارے اصحاب کے بعض کلام مین
قرآن بالجہر کا سننا مطلقاً واجب ہو خلاصہ مین ہو کہ ایک شخص فقہ لکھتا ہو اور اُسکے پہلو مین ایک قرآن پڑھتا ہو اور کاتب کو
سننا نہین بن پڑتا تو زور سے پڑھنے والے پر گناہ ہو اسی طرح اگر رات مین چھت پر جہر سے پڑھتا ہو اور لوگ سوتے ہین تو
پڑھنے والا گنہگار ہو یہ صریح ہو کہ سننا مطلقاً واجب ہو کیونکہ اعتبار آیت کے عموم لفظ کا ہو اور خاص سبب نزول پر انحصار

نہین ہے ۔ الفتح ۔ یہان سے ظاہر ہوا کہ جو چند لوگ مجتمع ہوکر قرآن پڑھتے اور کوئی دوسرے کی قرأت نہین سنتا تو یہ منع ہے اور
جواز کا قول ضعیف ہے اور حدیث بیاضی رض جو نمازون کے جہر و اخفار مین منفرد کی قضار باخفار مین گذری اسی پر دلالت
کرتی ہے کہ بعض تمہارا بعض پر قرآن کا جہر نہ کرے ۔ م ۔ نماز سے باہر چاہیے کہ قرآن پڑھنے والا اچھے کپڑے پہنکر عمامہ باندھکر
قبلہ رخ بیٹھے ۔ ایسے ہی عالم واسطے علم کے اور کروٹ سے قرأت منع نہین اور پانون سمیٹ لے ۔ اگر چلتے پڑھے یا جولاہہ
بننے کی حالت مین و مانند اسکے کوئی حرفہ والا یا عورت کاتنے مین پس اگر قلب حاضر ہو تو مکروہ نہین ہے ۔ گرمیون مین قرآن
اول وقت دن مین اور جاڑون مین اول وقت رات مین ختم کرے ۔ ایک روز مین تمام قرآن ختم کرنا سورہ اخلاص پانچ ہزار
بار پڑھنے سے افضل ہے ۔ تین بار قل ہو اللہ نماز سے باہر پڑھنے مین مشائخ کا اختلاف ہے چنانچہ مشائخ عراق کے نزدیک مستحب
ہے اور فریضہ نماز مین ایکبار سے زیادہ نہ کرے اور مکروہ ہے پڑھنا پائخانہ مین اور مختار قول یہ کہ حمام مین جہر سے جبکہ وہان
کوئی ننگا ہو اور ننگے نہانے مین یا جہان اسکی جورو ننگی ہو ۔ عورت کو عورت سے قرآن سیکھنا بہ نسبت اندھے مرد کے افضل ہے
الفتح ۔ بالجملہ یہ مسئلہ مبین ہوا کہ مقتدی پر امام کے پیچھے کچھ پڑھنا نہین چاہیے ہے ۔ ویستمع وینصت ۔ اور مقتدی کان
لگا کر سنے اور خاموش رہے ۔ وان قرأ الامام آیۃ الترغیب والترہیب ۔ اگرچہ امام ترغیب کی آیت پڑھے یا ترہیب
کی آیت پڑھے ۔ ف ۔ یعنی فضل جنت کی آیت پڑھے تو اسوقت جنت کا سوال نہ کرے یا عذاب جہنم کی آیت سے پناہ
نہ مانگے بلکہ خاموش رہے جیسا کہ مجاہد رح سے یہ مسئلہ منصوص گذرا ۔ لان الاستماع والانصات فرض بالنص ۔
کیونکہ کان دھر کر سننا اور خاموش رہنا بالنص قرآنی سے فرض ہے ۔ ف ۔ مع وعدہ رحمت کے بقولہ لعلکم ترحمون ۔ تو
فرمانبرداری پر رحمت یقینی ہے ۔ والقرأۃ ۔ اور امام کے پیچھے قرأت کرنا ۔ وسوال الجنۃ ۔ اور جنت کو مانگنا ۔ والتعوذ من النار ۔
اور جہنم سے پناہ مانگنا ۔ کل ذلک مخل بہ ۔ یہ ہر ایک بات مخل ہے استماع وانصات کی ۔ ف ۔ یعنی انمین سے ہر بات سے
استماع یا انصات مین خلل پڑیگا اور جنت کا سوال وجہنم سے پناہ اپنی استدعا ہے خواہ قبول ہو یا نہو ۔ اسی طرح امام بھی
سوائے قرأت کے کسی دعا مین مشغول نہو خواہ امامت فرض کی ہو یا سوائے اسکے ۔ رہا منفرد تو فرض مین یون ہی کرے
اور نفل مین اسکو روا ہے جنت کا سوال وغیرہ کرے اور دلیل اسمین حدیث حذیفہ رض ذکر کی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ رات کی نماز پڑھی تو کسی آیت ذکر جنت پر گذر نہوا مگر کہ آپ نے ٹھہر کر جنت کو مانگا اور کسی آیت ذکر جہنم پر گذر نہوا مگر
آنکہ آپ نے ٹھہر کر جہنم سے پناہ مانگی ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ حدیث تو دلیل ہے کہ نوافل مین امام کو بھی یہ کرنا روا ہے حالانکہ فقہا
نے منع کی تصریح کی ہے ولیکن اسکی وجہ یہ بیان کی کہ مقتدی پر تطویل گران ہوگی وعلیٰ ہذا اگر مقتدی پر گران نہو تو امام ایسا کرے
الفتح ۔ وکذلک فی الخطبۃ ۔ اور یونہی خطبہ مین بھی ۔ ف ۔ خطیب پڑھے اور سننے والے خاموش سنین ۔ بدلیل حدیث
ابوہریرہ رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو نے اپنے ساتھی سے بروز جمعہ کہا کہ خاموش ہو درحالیکہ امام
خطبہ پڑھتا ہے تو تو نے لغو کیا ۔ کما رواہ البخاری ومسلم وغیرہما ۔ پس خاموشی واجب اور یہی قول عامہ علماء کا ہے ۔ وکذلک
ان صلی علی النبی علیہ السلام ۔ اور یونہی اگر امام خطیب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے ۔ ف ۔ تو بھی
لوگ خاموش سنتے رہین اور امام خطیب کے ساتھ درود نہ پڑھین ۔ لفرضیۃ الاستماع ۔ کیونکہ خطبہ سننا فرض ہے ۔ ف ۔
بلکہ خاموش رہنا بھی فرض ہے ۔ اور مذہب مین یہ درود پڑھنا فرض نہین مگر عمر مین ایک مرتبہ تو نفل درود کے لیے فرض ترک
نہوگا ۔ طحاوی رح کے نزدیک ہر بار نام پاک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سننے پر درود واجب لہذا طحاوی رح نے یہان ابو یوسف
کا قول اختیار کیا کہ خطبہ مین نام پاک سنے تو درود فی نفسہ پڑھے ۔ مع ۔ مترجم کہتا ہے کہ مراد دل مین پڑھے اور آہستہ نہین
کیونکہ خاموشی عامہ علماء کے نزدیک واجب ہے اور آہستہ پڑھنا خاموشی نہین ہے اور یہ مؤید ہے اس تاویل کا جو مترجم نے

قرأۃ فاتحہ خلف الامام کے فی نفسہ پڑھنے میں تاویل کی کہ مراد دل سے حمد و ثنا اور سوال ہے نہ زبان سے۔ حافظ ابن ابی شیبہ نے حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ وے خطبہ میں درود مکروہ رکھتے اور زہری رح سے روایت کی کہ امام کا حجرہ سے نکلنا نماز کو قطع کرتا اور شروع خطبہ کلام کو قطع کرتا ہے۔ یہی قول ابو حنیفہ رح کا ہے۔ نووی رح نے کہا کہ جمہور کے نزدیک خطبہ میں کلام منع و خاموشی واجب ہے۔ ع۔ بالجملہ درود بھی نہ پڑھے۔ الا ان یقرأ الخطیب قولہ تعالی۔ لیکن جبکہ خطیب پڑھے قول اللہ تعالیٰ۔ یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما۔ اے ایمان والو درود بھیجو نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اور سلام بھیجو کامل سلام۔ فیصلی السامع فی نفسہ۔ تو اس آیت کا سننے والا اپنی نفس میں درود پڑھے۔ ف۔ حاصل یہ کہ درود پڑھنا ممنوع ہے مگر جبکہ آیت پڑھے۔ لیکن استثناء کا حکم یہ نہیں کہ اسوقت درود جسطرح چاہے پڑھے بلکہ آیت پڑھنے کی صورت میں لوگوں کو چاہیئے کہ فی نفسہ درود پڑھیں۔ بعض شراح نے کہا کہ یعنی آہستہ سے درود پڑھے۔ مترجم کہتا ہے کہ آہستہ پڑھنا سکوت کی فرضیت مٹاتا ہے اور آیت سے درود پڑھنا اسی وقت فرض نہیں تو کیونکر جائز ہوگا بلکہ صواب یہ کہ اپنے دل میں پڑھے کیونکہ درود دعا ہے۔ چنانچہ عینی میں ہے کہ اگر کہا جاوے کہ یہ استماع و انصات کی مخالفت ہوگی تو جواب یہ ہے کہ جب اسنے اپنے نفس میں درود پڑھ لیا اور زبان سے خاموش رہا اور کانوں سے سنا تو کچھ مخالفت نہیں بلکہ صلوا علیہ الخ کی بھی فرمانبرداری ہوگئی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ صریح ہے کہ مراد دل سے پڑھنا ہے۔ اور واضح ہو کہ حدیث لا تفعلوا الا ان یقرأ احدکم بام القرآن فی نفسہ اسی طور پر واقع ہے لہذا مترجم نے سابق میں بھی تاویل کی ہے کہ سورہ فاتحہ کو دل میں پڑھ لے اور یہ تاویل اگرچہ مترجم نے کسی سے نہیں پائی لیکن حق ہے اور الحمد للہ سبحانہ و تعالیٰ کہ مترجم کو الہام فرمائی گئی جس سے نصوص میں وفاق اور شرعیہ کا انحلال ہوا۔ فاحفظہ م۔ واختلفوا فی النائی عن المنبر۔ اور جو شخص کہ منبر سے دور ہو اسکے حق میں اختلاف ہے۔ ف۔ متقدمین سے اسمیں کوئی روایت نہیں ہے اور متاخرین نے اختلاف کیا کہ جب منبر سے اتنا دور ہو کہ آواز خطبہ نہیں سنتا ہے تو کیا اسپر بھی سکوت واجب ہے۔ ع۔ محمد بن سلمہ نے کہا کہ خاموش رہنا احوط ہے اور اسی کو مصنف رح نے لیا۔ ع۔ والاحوط ہو السکوت۔ اور سکوت ہی احوط ہے۔ اقامۃ لفرض الانصات واللہ اعلم بالصواب۔ واسطے قائم کرنے فرض انصات کے واللہ اعلم۔ ف۔ یعنی سننا اور خاموش رہنا دو فرض تھے پس اگر دوری کی وجہ سے سننا ممکن نہیں تو دوسرا فرض خاموش رہنا ممکن ہے پس اسی کو قائم رکھے۔ ابن کثیر رح نے حضرت مجاہد رح سے یہی قول روایت کیا جیسا کہ گذرا م۔ امام بھی حالت خطبہ میں کلام نہ کرے کہ رونق جاتی رہتی ہے۔ خطبہ میں سلام منع ہے تو اسکا جواب بھی واجب نہیں۔ یہی حال مدرس و قاری و وظیفہ خوان کا ہے اور سائل فقیر کے سلام کا جواب بھی واجب نہیں ہے۔ ع۔ اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد میں بلال رض کو ایک سورت سے دوسری سورت کو منتقل ہو کر قراءت سے منع کیا ہے لہذا ابن الہمام رح نے اسکو نفل میں بھی مکروہ رکھا۔ (فرع) نفل میں ہر آیت رحمت پر سوال اور ہر آیت عذاب پر پناہ مانگنا حدیث حذیفہ رض سے ثابت ہے اور خاص خاص جوابات یہ ہیں قولہ تعالی الیس ذلک بقادر علی ان یحیی الموتی۔ کہے کہ بلی وانا علی ذلک من الشاہدین۔ اور قولہ تعالی الیس اللہ باحکم الحاکمین کہے۔ بلی وانا علی ذلک من الشاہدین۔ قولہ تعالے قل ارأیتم ان اصبح ماؤکم غورا فمن یأتیکم بماء معین۔ کہے۔ اللہ رب العالمین۔ اور قولہ تعالی فبای حدیث بعدہ یؤمنون کہے۔ امنت باللہ لا الہ الا ہو۔ ع۔ اور قولہ فبای آلاء ربکما تکذبان۔ کہے کہ لا بشیء من نعمک ربنا نکذب م۔ اور حالت سجدہ میں دعا کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث میں اسکو سزاوار قبولیت فرمایا ہے۔ ع۔ (فوائد جلیلہ) حدیث ابو ایوب رض جب کسی نے وضو کیا موافق حکم کے اور نماز پڑھی موافق حکم اسکے اگلے گناہ بخشے جاتے ہیں۔ النسائی۔ حدیث عبداللہ بن شقیق تابعی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی عمل کے ترک کو کفر نہیں جانتے سوائے نماز کے۔ الترمذی۔ حدیث ابن مسعود رض

مین ایک قدم پر ٹیکا دیتا قیام مین افضل وسنت قرار دیا سکانی النسائی۔ حدیث عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ آدمی نماز سے سلام پھیرتا ہر اور حال یہ کہ نہین لکھی گئی اسکے لیے اس نماز سے مگر دسوان حصہ یا نوان یا آٹھوان یا ساتوان یا چھٹا یا پانچوان یا چوتھائی یا تہائی یا آدھا۔ ابو داؤد۔ اب بیان امامت و امام ہر

باب الامامۃ

یہ امام و مقتدی کی نماز کا ارتباط ہر دس شرط سے اول نیت اقتدار اور عورت کی امامت کی نیت کرنا دوم مکان متحد ہونا سوم نماز متحد ہونا۔ چہارم امام کی نماز صحیح ہونا مقتدی کے اعتقاد مین پنجم عورت کا محاذی نہو جانا ششم مقتدی کی ایڑی امام سے آگے نہونا ہفتم مقتدی کا امام کے ایک رکن سے دوسرے رکن کو جانا معلوم کرنا ہشتم کوئی حائل نہونا امام کے مسافر یا مقیم نہ پہچاننے سے نہم ارکان مین امام کی مشارکت۔ دہم امام کا مقتدی کے واسطے لائق امامت ہونا۔ م۔ ابوہریرہ رفعا۔ آدمی کی نماز گھر یا بازار سے جماعت مین ۲۵ گونہ افضل ہر۔ الستۃ الا النسائی۔ اور حدیث ابن عمر رض مین ۲۷ گونہ افضل ہر المتفق علیہ۔ عثمان رض رفعا۔ جس نے نماز عشار جماعت مین پڑھی تو گویا آدھی رات قیام کیا اور جس نے نماز صبح بجماعت پڑھی تو گویا تمام رات نماز پڑھی مسلم و مالک و ابوداؤد و الترمذی۔ مسجد جماعت مین دور سے و اندھیری رات مین اور انتظار کرنے والے کو زیادہ ثواب ہر۔ کما فی حدیث ابی موسیٰ و ابی بن کعب فی الصحیحین۔ پھر جماعت کے بارہ مین علمار کے اقوال ہین جنکا تذکرہ طول ہر اور مختصر یہ کہ قول اول جماعت فرض عین یعنی ہر شخص پر فرض ہر یہی امام احمد کا قول ہر مگر صحت صلوٰۃ کے لیے شرط نہین ہر۔ قول دوم یہ کہ فرض کفایہ ہر حتیٰ کہ اگر بعض نے قائم کر دی تو باقیون سے گناہ ساقط ہر۔ و ہو قول الشافعی و جمہور اصحابہ۔ قول سوم یہ کہ واجب ہر اور یہی عامہ مشائخ حنفیہ کا قول ہر الغایہ۔ اور ثبوت اسکا بسنت ہوا ہر تو اس واجب کو سنت کہتے ہین المفید۔ اور جماعت واجب ہر عاقلون بالغون آزادون پر جو بلا حرج جماعت مین آ سکتے ہین۔ البدائع۔ اور تحفہ مین ہر کہ جماعت اُسی پر واجب ہر جو بلا حرج قادر ہو اور عذر سے ساقط ہو جاتی ہر حتیٰ کہ مریض و اندھے و اپاہج پر واجب نہین اور ابو حنیفہ کے نزدیک اندھے کو پہونچانے والا اور اپاہج کا لا دیجانے والا ملے تو بھی وجوب نہوگا اور صاحبین کے نزدیک ہوگا اور امام محمد رح نے کہا کہ نہین واجب ہر جمعہ اور نہ جماعت مریض پر اور گٹھیا والے و اپاہج و لنجے و اندھے اور دایان ہاتھ و بایان پانون کٹے اور فالج مارے ہوئے اور عاجز و بوڑھے پر۔ اور جب مینھ و کیچڑ ہو تو بقول صحیح وجوب نہین رہتا۔ اور اگر شدید سخت سردی یا تاریکی ہو تو بقول صحیح ساقط ہر اور اگر سلطان کے خوف سے مخفی ہو تو واجب نہین ہر۔ پھر اگر جماعت نہ ملے تو ہمارے اصحاب مین اختلاف نہین کہ اسپر دوسری مسجد مین طلب کرنا واجب نہین ہر شمس الائمہ نے کہا کہ ہمارے زمانہ مین اگر محلہ کی مسجد مین داخل ہو گیا ہو تو وہین تنہا پڑھ لے ورنہ دوسری مسجد مین طلب کرنا اولیٰ ہر۔ فع التبیین۔ اور ساقط ہوتی ہر جماعت جبکہ اندھیری رات مین تند ہوا ہو نہ دن مین اور جب پیخانہ یا پیشاب کی ضرورت ہو یا نکلنے مین قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا خوف ہو یا سفر کے قصد مین قافلہ چلے جانے کا خوف ہو یا کسی مریض کا تیماردار ہو یا اپنے مال ضائع جانے کا خوف ہو یا عشار کا کھانا تیار اور بشوق جی چاہتا ہو اور اسی وقت اقامت کہی گئی یا سواے عشار کے دوسرے وقت یہی پیش آوے حالانکہ جی کو اُسکی طرف رغبت اشتیاق ہر ا لسراج قول چہارم یہ کہ جو امام مصنف نے اختیار کیا۔ الجماعۃ سنۃ موکدۃ۔ جماعت سنت موکدہ ہر۔ ف۔ یعنی مردون کے واسطے یہ سنت بقوت واجب ہر جسکے ترک مین اسارت و برائی ہر۔ ن فع۔ لقولہ علیہ السلام الجماعۃ من سنن الہدی لا یتخلف عنہا الا منافق۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جماعت منجملہ سنن الہدیٰ کے ہر اس سے نہین پیچھے رہیگا مگر منافق۔ یعنی جسکی خصلت منافقون کے مانند ہر ع۔ یہ حدیث مرفوع نہین ثبوت ہوئی بلکہ حضرت ابن مسعود رض کا قول ہر کہ جس شخص کو

خوش آوے کہ کل کے روز اللہ تعالیٰ سے مسلمان ملے تو اُسکو لازم ہے کہ ان نمازون کی محافظت کرے جب اُنکی اذان دیجاوے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سنن الہدیٰ مشروع فرمائی ہین اور یہ نمازین بھی سنن الہدیٰ سے ہین آخر تک ۔ اور اسمین ہے کہ اور مین نے اپنے آپ کو دیکھا اس حال مین کہ نماز سے نہین پچھڑتا تھا مگر منافق جسکا نفاق کھلا سب جانتے تھے اور البتہ آدمی لایا جاتا اسطرح کہ دو آدمیون کے کاندھون پر ہاتھ دھرے ہوتا تو لاکر جماعت کے صف مین کھڑا کیا جاتا تھا۔ رواہ مسلم۔ بالجملہ یہ ابن مسعود رضہ کا اثر ہے لہذا فرض کہنے والون نے معارضہ کیا کہ حدیث ابوہریرہ رضہ مین بلا عذر گھر مین نماز پڑھنے والون و جماعت سے پچھڑنے والون کے گھر جلانے کا قصد کیا۔ لیکن بیہقی رح نے کہا کہ عامہ روایات کے تتبع سے ظاہر ہوتا ہے کہ جماعت سے مراد جمعہ ہے جیسا کہ حدیث ابن مسعود رضہ مین یتخلفون عن الجمعہ صریح ہے اور نووی رح نے کہا کہ یہ دو حدیثین ہین ایک جمعہ کے بارہ مین اور دوسری جماعات کے بارہ مین ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ بہرحال یہ خبر الواحد ہے تو اس سے فرضیت کا ثبوت ہمارے نزدیک نہوگا ولیکن وجوب ثبوت ہوگا تو یہی عامہ مشائخ کی دلیل ہے اور اثر ابن مسعود رضہ جو مصنف رح نے ذکر کیا اسمین سنن الہدیٰ سے سنت اصطلاحی مراد ہونا ضرور نہین کیونکہ اُنھون نے نمازون کو بھی سنن الہدیٰ کہا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جماعت کی نمازون کو کہا تو یہ اشارہ اُنکے وصف جماعت کی طرف ہوگی۔ نہایہ وعینی وغیرہ نے سنت مؤکدہ ہونے پر یون استدلال کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا نماز پڑھنے پر جماعت کی نماز کو ۲۵ - یا ۲۷ - درجہ فضیلت دی پس تنہا نماز کو فاسد نہین فرمایا۔ اور ابوداؤد ونسائی وابن ماجہ نے حدیث ابی بن کعب مرفوع روایت کی کہ تنہا نماز سے ایک مرد کے ساتھ اولیٰ ہے اور ایک کے ساتھ سے دو کے ساتھ اولیٰ ہے اور جسقدر زیادتی ہو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تنہا جواز ہے لیکن جماعت چونکہ شعائر الاسلام سے ہے تو وہ سنت مؤکدہ ہوئی۔ ابن الہمام رح نے رد کر دیا کہ جماعت چونکہ افعال نماز مین سے نہین ہے تو نفس نماز صحیح ہو جاویگی ولیکن ترک واجب کا گناہ ہوگا ولیکن صحت فی الجملہ کو ایک دقیق طول کلام مین بیان کیا ہے اور ظاہر کلام مین شیخ ابن الہمام کا میلان بجانب وجوب ہے اور اسی پر محمول کیا قولہ علیہ السلام الجفاء کل الجفاء والکفر والنفاق من سمع منادی اللہ ینادی الی الصلوٰۃ فلا یجیبہ۔ یعنی جفا کاری پوری جفا اور کفر ونفاق یہ کہ جو اللہ تعالیٰ کے منادی کو سنے کہ وہ نماز کی طرف بلاتا ہے پھر جواب نہ دے۔ رواہ احمد والطبرانی۔ اور طبرانی کی ایک روایت مین ہے کہ مومن کے واسطے بدبختی وخسارت سے یہ بہت ہے کہ موذن کو سنے کہ نماز کے واسطے پکارتا ہے پھر جواب نہ دے۔ اقول پہلے گذرا کہ جواب دینا یہان اُسکے بلانے پر جانا ہوتا ہے مع الاختلاف۔ ابن ماجہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ جس نے اذان سنی پھر نہ آیا تو اُسکی نماز نہین مگر بوجہ عذر کے۔ ورواہ الحاکم وقال صحیح بشرطہما۔ اور عینی رح کا میلان قول سنت مؤکدہ کی ترجیح بنا قشہ دلائل وجوب ہے اور تامل کرنے سے اس مقام پر دونون قول کے واسطے امارات ہین اور حق یہ کہ قول وجوب کے دلائل اظہر ہین اور قول سنت کی روایت قوی ہے چنانچہ یہی جملہ متون مین اور خلاصہ ومحیط اور سرخسی کی مبسوط مین ہے ولیکن بحر الرائق مین کہا کہ اہل مذہب کے نزدیک قول وجوب راجح ہے۔ زاہدی نے کہا کہ جمعہ وعیدین مین جماعت شرط ہے اور تراویح مین جماعت سنت کفایہ ہے اور وتر رمضان مین مستحب ہے د۔ جماعت ایک سے ادا ہو مع امام کے۔ السراجیہ ف۔ اگرچہ طفل ممیز ہو۔ السراجیہ۔ یا جن ہو خواہ مسجد ہو یا دوسری جگہ ہو د۔ لیکن جمعہ مین تین یا چار امام ہین القدوری۔ ایک وقت فریضہ مین اذان واقامت کے ساتھ مکرر جماعت کرنا مسجد محلہ مین مکروہ نہ مسجد راہ یا ایسی مسجد مین جسکا موذن وامام متعین نہین ہے۔ اور بلا اذان واقامت بالاجماع مکروہ نہین ہے۔ شرح المجمع حلوائی نے کہا کہ مع امام چار ہون تو گوشہ مسجد مین بالاتفاق مکروہ نہین اور اگر چار مقتدی ہون پانچوان امام تو اصح یہ کہ مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ مسجد محلہ افضل ہے یا جامع مسجد دو قول ہین۔ اور اگر محلہ مین دو مسجد ہون تو قدیم کو اختیار کرے اور مساوی ہون تو زیادہ قریب کو لے اور اگر آدمی فقہ سیکھتا ہو تو مجلس استاد اُسکے درس کی یا مجلس عامہ بالاتفاق افضل ہے

ف- اگر فقہ مین رات دن مشغول ہوکر جماعت ترک کی تو نجم الائمہ نے کہا کہ اسکی محنت مردود اور لوگ اس سے سکوت کرنے مین غیر معذور ہونگے ع- کہا گیا کہ مراد یہ کہ کسل سے ہمیشہ ترک کرنے لگا سم- اور یہ بھی نجم الائمہ نے کہا کہ لغت کی تکرار مین معذور نہوگا اور فقہ کی تکرار و اسکی کتابون کے مطالعہ مین معذور ہوگا ع- یعنی کبھی کبھی ترک ہو جاوے سم- اگر فقہ مین اشتغال ہو نہ کسی اور علم مین تو ترک جماعت مین معذور ہی ایسا ہی بہنسی نے کہا اور باقانی رح نے اسپر جزم کیا س- مترجم کہتا ہی کہ تحقیق یہ کہ جماعت واجب یا قریب بواجب ہی اور فقہ قدر ضروری تو فرض ہی اور زائد فرض عین نہین نہ واجب الا آنکہ سب نے اعراض کیا اور اسی شخص پر متعین ہوئی ہو اور ہم نے محقق کر دیا کہ قدر اجتہاد فرض کفایہ ہی تو علوم دین سب مساوی ہین- اور ظاہرا یہ تفریع جماعت کی سنت ہونے پر ہی- فافہم- رات مین مسجد جاتے کسی کو ڈر لگتا ہی تو بقول شرف الائمہ عذر ہی ع- واولی الناس بالامامۃ اعلمہم بالسنۃ- جو شخص بجماعت والون مین سے سنت کا زیادہ عالم ہو وہ امامت کے لیے اولی ہی- ف- یہی جمہور کا قول ہی- اور سنت یعنی فقہ واحکام الشرعیہ ع- یعنی فقط احکام نماز- المضمرات- یہی ظاہر ہی- البحر- بشرطیکہ اچھی طرح پڑھ سکتا ہو اسقدر قرأت جس سے نماز جائز ہو یعنی قدر فرض ع- اور کہا گیا کہ قدر واجب- د- اور یہی صحیح ہی- کیونکہ اولویت کے لیے واجب ترک نہین ہو سکتا م- بلکہ قدر مسنون- التبیین- اعتقاد مین مطعون نہو- النہایہ- اگر امام مسجد معمولی ہو اور کسی کو اسکے اعتقاد مین طعن ہو تو وہ ترک جماعت مین معذور ہی بخلاف اسکے جسکے افعال فجور ہون م- اور یہان اولی امام ظاہری فواحش سے پرہیزگار ہو اگرچہ تقوی مین دوسرا اس سے بڑھکر ہو- المحیط- اگر علم نماز مین تبحر ہو لیکن دوسرے علوم نہ جانتا ہو تو بھی اولی ہی- الخلاصہ- وعن ابی یوسف اقرأہم- اور ابو یوسف کا قول مروی ہی کہ انمین جو اقرأ ہو اولی ہی ف- یعنی بہتر قرأت والا جبکہ قدر ضرورت علم نماز رکھتا ہو- لان القرأۃ لابد منہا- کیونکہ قرأت سے چارہ نہین- ف- کہ وہ ایک رکن نماز ہی- والحاجۃ الی العلم اذا نابت نائبۃ- اور علم کی حاجت جب ہی کہ کوئی واقعہ پیش آوے- ف- یعنی نماز مین غیر معمولی بات تو اسوقت البتہ علم کی ضرورت ہی- عینی رح نے لکھا کہ یہی قول دوسرے امامون کا ہی- ونحن نقول القرأۃ مفتقر الیہا- اور ہم از جانب ابو حنیفہ ومحمد کہتے ہین کہ قرأت کی جانب احتیاج- لرکن واحد- ایک رکن کے لیے ہی ف- یعنی قرأت- والعلم لسائر الارکان- اور علم کی احتیاج سب ارکان کے لیے ہی- ف- لیکن وارد ہوتا ہی کہ قدر ضرورت دیگر ارکان کا علم موجود ہی ہان جب کوئی غیر معمولی واقعہ ہو تو اسکا علم البتہ نہین ہی- اور جواب یہ کہ مراد قرأت وعلم مین افضل ہونے کی صفت ہی تو قرأت کا کمال صرف ایک رکن سے متجاوز نہین ہی اور علم کی فضیلت تمام ارکان کو حاوی ہی بس جسمین یہ فضیلت ہو وہ قاری سے افضل تو وہی اولی ہوا م- فان تساووا فاقرأہم- پھر اگر سب اہل جماعت اس علم مین برابر ہون تو اب انمین سے جو بہتر قاری ہی وہ اولی ہی- لقولہ علیہ السلام- بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یؤم القوم اقرأہم لکتاب اللہ- قوم کی امامت کرے جو کتاب الٰہی کا بہتر قاری ہو- فان کانوا سواء فاعلمہم بالسنۃ پھر اگر یہ سب برابر ہون تو انمین سے سنت کا زیادہ جاننے والا امامت کرے- ف- فان کانوا فی السنۃ سواء فاقدمہم ہجرۃ فان کانوا فی الہجرۃ سواء فاقدمہم سلاما ولا یؤم الرجل الرجل فی سلطانہ ولا یقعد فی بیتہ علی تکرمتہ الا باذنہ- پھر اگر سنت مین مساوی ہون تو جو ہجرت (جانب مدینہ) مین مقدم ہو پھر اگر ہجرت مین برابر ہون تو جو اسلام مین مقدم ہو اولی ہی اور نہ امام بنجاوے کوئی مرد دوسرے مرد کا اسکے مقام سلطنت مین اور نہ بیٹھ جاوے اسکے تخت پر مگر اسکی اجازت کے ساتھ- رواہ مسلم والاربعۃ- اور ابن حبان کی روایت مین بجاے اسلام کے سن ہی یعنی جو سن مین زیادہ ہو ع- اس حدیث مین اقرأ کو اعلم پر مقدم کیا گیا ہی جیسا کہ ابو یوسف ودیگر امامون کا قول ہی اور امام محمد رح نے آثار مین یہ جواب دیا جو مصنف نے ذکر کیا کہ- اقرأہم کان اعلمہم- صحابہ مین جو اقرأ تھا وہ اعلم بھی تھا- لانہم کانوا یتلقونہ باحکامہ-

کیونکہ وے لوگ قرآن کو مع احکام کے سیکھتے تھے۔ ف۔ تو احکام جاننے مین برابر تھے ہان قرأت مین ادا و بہتر ہونے مین فرق تھا۔ فقدم فی الحدیث۔ تو حدیث مین بہتر قاری کو مقدم کیا گیا۔ ولا کذٰلک فی زماننا۔ اور ہمارے زمانہ مین ایسا نہین ہے۔ ف۔ بلکہ بیشتر قاری صرف خوب قرأت سیکھا ہوتا ہے نہ مع احکام۔ فقدمنا الاعلم۔ تو ہم نے اعلم کو مقدم کیا۔ ف۔ پس اگر سب لوگ علم قرآنی مین مساوی ہون تو انہین سے بہتر قاری مقدم ہوگا۔ ولیکن معنی حدیث فان کانوا سواء فاعلمہم بالسنۃ۔ کے یہ ہوئے کہ پھر اگر سب لوگ جماعت والے قرأت مع علم مین برابر ہون تو جو سنت کا زیادہ عالم ہو وہ اولیٰ ہے اور اسوقت سنت سے مراد معرفت طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کیونکہ علم قرآن مین تو برابر ہین۔ اور حاکم کی صحیح الاسناد روایت مین بجائے فاعلمہم بالسنۃ کے۔ فافقہہم فقہاً۔ وارد ہے یعنی فقہ مین سب سے زیادہ ہو۔ اور ابن الہمام رح کو تردد ہوا کہ یہ تو صریح قاری کو فقیہ پر ترجیح دی گئی ہے اور مترجم کہتا ہے کہ شیخ رح کی نظر فقہ کی اپنے اصطلاحی معروف معنی پر جم گئی تو تشویش پیدا ہوئی اور تحقیق یہ ہے کہ علم سے فقہ عبارات نصوص مین خاص ہے کیا تم کو بیداری فہم نہوئی جبکہ حدیث مین آیا کہ ہزار عابدون سے ایک فقیہ زیادہ سخت ہوتا ہے شیطان پر۔ کما فی الترمذی حالانکہ عابد تو بدون علم کے ناممکن ہے تو فقیہ کو عالم پر ترجیح دی پس فقیہ وہ ہے جو اس علم کے اسرار سے وقوف رکھتا ہو وقد قال ابن مسعود رض۔ اما انکم ان تفقہوا الخ۔ یعنی خلف الامام پڑھنے والون کو کہا کہ کیا تمہارے فقہ کا وقت نہین آیا۔ اب معلوم ہو گیا کہ اعلمہم بالسنۃ وہی حکمت ربانی جو حضرت صلعم نے تبلائی اور بدین معنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا یعلمہم الکتاب والحکمۃ۔ یعنی رسول انکو تعلیم دیتا کتاب کی اور حکمت کی۔ پس کتاب قرآن اور حکمت وہی سنت ہے یا اسکو فقہ کہو۔ کہ وہ عین حکمت ربانی ہے پس طول کلام ابن الہمام رح سب ساقط ہے۔ ہان یہ دلیل عمدہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض وفات شریف مین حکم کیا کہ مروا ابابکر فلیصل بالناس۔ اے لوگو تم ابو بکر کو پیام دو کہ وہ لوگون کو نماز پڑھاوے۔ حالانکہ ابو بکر رض سے بہتر قاری موجود تھے بدلیل قولہ علیہ السلام اقرأکم ابی یعنی ابن کعب یعنی تم سب مین بہتر قاری ابی بن کعب ہے۔ پس اسی وجہ سے کہ ابو بکر رض زیادہ فقہ والے تھے بدلیل قول ابو سعید رض کہ فکان ابوبکر اعلمنا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ وفات کو سوائے ابو بکر رض کے کوئی نہین سمجھا اور ابو بکر رض کے رونے پر لوگون نے حیرت کی تو ابو سعید رض اقرار کرتے ہین کہ ابو بکر رض ہم سب مین زیادہ عالم تھے۔ مترجم کہتا ہے کہ دلیل قوی وجید ہے اور اسمین فقہ مضمر یہ کہ وہ کمال علم بعرفان حکمت ربانی تھا اور جزئیات مسائل مراد نہین ہین اور یہ اظہر من الشمس ہے اور طول کلام کی حاجت نہین فافہم۔ م۔ فان تساووا فاورعہم۔ پھر اگر علم و قرأت مین برابر ہون تو انمین اورع اولیٰ ہے ف۔ ورع یہ ہے کہ جن چیزون مین شرعاً شبہہ ہو اگرچہ انکا ارتکاب جائز ہو تو انسے بھی پرہیز کرے تو عامہ مباحات سے اسکو اجتناب ہوگا اور تقویٰ یہ ہے کہ حرام و مکروہ تحریمی سے بچ جاوے۔ لقولہ علیہ السلام من صلی خلف عالم تقی فکانما صلی خلف نبی۔ بدلیل اس قول کے کہ جس نے عالم متقی کے پیچھے نماز پڑھی گویا اسنے نبی کے پیچھے نماز پڑھی ف۔ یہ حدیث غریب ع کسی نے نہین پائی جیسے سخاوی رح کو نہین ملی اور ملا علی قاری رح نے کہا کہ موضوع ہے۔ مین کہتا ہون کہ حدیث نہ کہنا چاہیے۔ اگرچہ معنی اسکے مستنبط ہین کیونکہ عالم وارث انبیاء ہین اور وہ کہ عامل بورع ہون کامل ہین پس گویا پیغمبر کے پیچھے نماز پڑھی۔ اور ابن الہمام و عینی نے لکھا کہ حاکم نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تمکو بھلا معلوم ہو کہ تمہاری نماز قبول ہو تو جو تم مین سے بہتر ہین وے تمہارے امام ہون۔ یہ روایت اگرچہ ضعیف کہی گئی ولیکن بیہقی وغیرہ کی روایات نے مؤید ہے گو وہ بھی ضعیف ہو تو فضائل اعمال مین ضعیف پر عمل ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث صحیح مین تو اسکے ہجرت کا مقدم اولیٰ ہے جواب یہ کہ ہجرت مذکور تو بعد فتح مکہ کے بالاجماع جاتی رہی اب تو کوئی دار الکفر مین مسلمان ہو تو دار الاسلام مین ہجرت کرے یا ہجرت کے اصلی معنی جو بدون نقل مکانی کے ہر وقت ہر شخص کو میسر ہین وہ رکھے جاوین

یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ مہاجر کون ہی فرمایا کہ جس نے ہجرت کیا اُسکو جسے اللہ تعالی مکروہ رکھے یعنی گناہون وخطاؤن کو چھوڑ دیا جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ مین ثابت ہی لہذا ہمارے اصحاب نے حدیث ہجرت مین اسکو قائم کیا تو سب سے مقدم اِن ہجرتا مین جو اورع ہو اولی ہی م - فان تساووا فاسنھم - پھر اگر امور مذکورہ بالا مین سب برابر ہون تو جو اِنمین سے از راہ سن کے بڑا ہو وہ اولی ہی - ف کیونکہ امام تو بارگاہ کبریائی مین قوم کی طرف سے وفد ہوتا ہی کما فی حدیث الطبرانی والدارقطنی والبیہقی - اور جو بزرگ سن ہی آسی کو حضور مین مناجات وعرض کے لیے مقدم کرنا ہفت صحیحہ مین ثابت ہی اور سورہ فاتحہ بلکہ مقصود نماز ثناء وعجز و دعاء والحاح ہی م - لقولہ علیہ السلام لابنی ابی ملیکہ - بدلیل قولہ علیہ السلام واسطے ابو ملیکہ کے دونون فرزند کے - ف نہین بلکہ جیسا کتاب الزکوۃ مین کہا ہی کہ واسطے مالک بن الحارث وآسکے ساتھی کے بروایت صحاح ستہ کہ دونون اذان دینا اور اقامت کرنا - ولیؤمکما اکبرکما - اور چاہیے کہ تم دونون مین بڑا امامت کرے - ولان فی تقدیمہ تکثیر الجماعۃ - اور اسلیے کہ بزرگ کو مقدم کرنے مین جماعت کی زیادتی ہی - ف اور اوپر گذرا کہ جماعت کی زیادتی اللہ تعالی کے نزدیک محبوب ہی - کما فی الحدیث - اور نیز حدیث مین ہی کہ ہم مین سے نہین جو ہمارے بزرگ کی توقیر نہ کرے - تو جب اسکو اپنا امام کر لیا تو یہ توقیر کی اور بے ادبی نہین رہی م - پھر اگر سن مین برابر ہون تو اخلاق مین بہتر اولی ہی کیونکہ حدیث صحیح ہی کہ خیارکم احسنکم اخلاقاً - یعنی جو تم مین سے خوبی اخلاق مین بڑھکر ہین وہ بہتر ہین - اور مراد خلق مسنون ربانی ہی نہ لوگون کی تکلفات شیطانی - فاحفظہ - پھر اگر خلق مین برابر ہون تو حسب مین بہتر مقدم ہو اور اگر مساوی ہون تو چہرہ کا خوبصورت اولی ہی اور کافی کی یہ تفسیر کہ خوبصورتی جو نماز تہجد کی کثرت سے ہو کچھ نہین ہی بلکہ ظاہری معنی مراد ہین پھر اگر خوبصورتی مین برابر ہون تو نسب مین اشرف مقدم ہی اور اگر اسمین بھی برابر ہون تو قوم کو اختیار ہی یا قرعہ ڈال لین + اور کہا گیا کہ مسافر سے مقیم اولی ہی - خلاصہ مین ہی کہ اگر قرأت کے وقت تنحنح کرتا ہو پس اگر بکثرت نہین ہو تو مضائقہ نہین اور اگر کثرت سے کرے تو دوسرا اولی ہی مگر جبکہ ایسا شخص ہو جسکے پیچھے تبرک چاہا جاوے تو یہی افضل ہی - الفتح - گھر مین مہمان مع صاحب خانہ ہین تو صاحب خانہ اولی ہی مگر جبکہ سلطان یا صاحب حکومت یا قاضی ہو تو صاحب خانہ کا اِن کو مقدم کرنا اولی اور خود مقدم ہونا جائز ہی - مالک مکان وکرایہ دار ومہمان جمع ہوے تو کرایہ پر لینے والا اولی ہی - التاتارخانیہ جیسے آنگے لینے والا اولی ہی - السراج - امام محلہ سے بہتر آدمی مسجد مین داخل ہوا تو امام محلہ اولی ہی - القنیہ - اُمی کی امامت گونگون کے لیے بلاخلاف جائز اور برعکس کو بعض جگہ لکھا کہ ہمارے علماء کے نزدیک نہین جائز ہی اور خواہرزادہ نے لکھا کہ خلاف اولی ہی - التاتارخانیہ - محلہ مین اگر ایک ہی امامت کے لائق ہو تو وہ ترک سے گنہگار نہوگا - القنیہ - اگر قوم کی امامت کی حالانکہ وے کراہت کرتے ہین پس اگر اسمین کوئی فساد ہو یا دوسرے لوگ اولی ہون تو امام کے لیے امامت مکروہ تحریمی ہی اور اگر وہ مستحق ہو تو قوم کے حق مین کراہت کرنا مکروہ تحریمی ہی - ت د (ذکر مکروہ وغیر جائز اماموں کا بیان) ویکرہ تقدیم العبد - اور مکروہ ہی آگے کرنا غلام کا - ف اگرچہ وہ آزاد کر دیا گیا ہو - الخلاصہ ق - لانہ لا یتفرغ للتعلم - کیونکہ وہ سیکھنے کے لیے فراغت نہین پاتا ہی - ف تاکہ نماز کے احکام جانے - کراہت تنزیہی ہی - د اور اگر خود آگے ہو گیا تو روا ہی کیونکہ جواز اصل ہی - کما فی الخلاصہ - والاعرابی - اور مکروہ ہی آگے کرنا اعرابی کا - لان الغالب فیھم الجہل - کیونکہ اعراب مین جہالت غالب ہی - ف اور اعراب سے بڑھکر ترکمان وکرد وبے پڑھے گنوار ہوتے ہین م د - جیسے جاٹ وبہت سی قومین ہین - لیکن خلاصہ مین غلام واعرابی وفاسق واندھے وولد الزنا کی امامت کو جائز کہا ہی ۔ تو مراد ہی کہ یہ لوگ قدر واجب جانتے ہون کیونکہ امی کے پیچھے نماز قاری نہین جائز ہی مگر آنکہ اپنے مثل اعرابی کی امامت کرے م - والفاسق - اور مکروہ ہی آگے کرنا فاسق کا - لانہ لا یہتم لامر دینہ - کیونکہ فاسق اہتمام نہین کرتا اپنے امر دین

کے لیے۔ ف۔ حتی کہ مالک رح نے کہا کہ اُسکے پیچھے جائز نہیں ہے ع۔ والاعمی۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا اندھے کا۔ لانہ لایتوقی النجاستہ۔ کیونکہ وہ نجاست کا بچاؤ نہیں رکھتا۔ ف۔ بوجہ اندھے ہونے کے۔ چونکہ نجاست محتمل ہے لہذا تنزیہی کراہت ہے اور اگر نجاست معلوم ہو تو مقتدی کی نماز جائز نہوگی جبکہ مقدار درم سے تجاوز کرے م۔ اعشی جسکو رتوندھی ہو مثل اندھے کے ہے۔ النہر۔ لیکن اگر اندھا سب قوم سے اعلم ہو تو وہی اولیٰ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن ام مکتوم اور عتبان بن مالک رضہ کو جو اندھے تھے مدینہ میں خلیفہ چھوڑا تھا جبکہ جہاد کو گئے اور ایسے ہی غلام کی امامت ہے۔ البدائع ملم۔ وولد الزنا۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا ولد الزنا کا۔ لانہ لیس لہ اب یثقفہ فیغلب علیہ الجہل۔ کیونکہ اُسکا کوئی باپ نہیں جو اسپر شفقت کرے تو اسپر جہل غالب ہوگا۔ ف۔ یہی قول شافعی کا اور ایک روایت مالک سے ہے اور دوسری روایت میں مکروہ نہیں اور یہی قول امام احمد و ابن المنذر کا ہے ع۔ لیکن جہل نہو تو بھی کراہت سے خالی نہیں۔ لان فی تقدیم ہؤلاء تنفیر الجماعتہ۔ کیونکہ ان لوگوں پانچوں قسم کے آگے کرنے میں جماعت کو نفرت دلانا ہے۔ ف۔ پس کراہت ہے اور یہ سب اسوقت کہ ان لوگوں کے سوائے موجود ہو ورنہ کچھ کراہت نہیں ہے بحف البحر۔ وان تقدموا جاز۔ اور اگر یہ لوگ آگے بڑھگئے تو جائز ہے۔ لقولہ علیہ السلام صلوا خلف کل بر و فاجر۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہر نیکوکار و بدکار کے پیچھے نماز پڑھو۔ ف۔ اسکو دارقطنی نے روایت کیا اور راویوں کو ثقہ کہا لیکن منقطع ہے۔ پس کراہت مذکورہ تنزیہی ہے۔ کمافی المجتبیٰ عن الاصل۔ اور حضرت ابن عمر و انس وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے حجاج ثقفی کے پیچھے نماز پڑھی اور حضرت ابن مسعود رضہ نے ولید بن عقبہ کے پیچھے نماز پڑھی جس نے ایک روز نشہ میں نماز پڑھائی۔ اور محیط میں ہے کہ فاسق و مبتدع کے پیچھے جماعت کا ثواب ملتا ہے ع۔ لیکن متقی کے پیچھے جو فضیلت ہے وہ نہ پاویگا۔ الخلاصہ۔ اعتقاد اسلام میں جو فرقہ گمراہی میں پڑے ہیں اگر ایسی گمراہی ہو کہ کفر تک نہ ہو پہنچے تو ایسے مبتدع کے پیچھے کراہت کے ساتھ جائز ہے ورنہ نہیں جائز ہے۔ الخلاصہ والتبیین۔ اور یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ واضح ہو کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا امام ابو حنیفہ و شافعی رح سے مروی ہے اور اہل قبلہ وہ ہے جسکی نسبت حدیث میں آیا کہ ہماری نماز پڑھی اور ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا۔ اور شمنی نے کہا کہ جو حق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کیا اُس سے خلاف بوجہ شبہہ عارضی کے کوئی چیز خواہ اعتقاد ہو یا عمل ہو یا حال ہو پیدا کر کے اُسکو دین صراط مستقیم ٹھہرانا بدعت ہے اقول پھر اگر اعتقاد وغیرہ صحیح ہو لیکن بعض امور اپنے اعمال خیر کی جنس سے ایسے نکالے جو بدعت ہیں تو ایسے شخص کے پیچھے نماز روا ہونے میں کوئی خلاف میں نے نہیں دیکھا سوائے اِس زمانہ کے چند عوام غیر مقلدوں کے کہ بلا علم وفقہ کے تکفیر کرتے ہیں۔ اور اگر اعتقاد میں خرابی ہو پس اگر ضروریات کا انکار ہو تو کفر ہے اور اگر اِس مسئلہ میں نوع اشکال ہو تو تکفیر نہیں جبکہ اصل توحید میں خلل نہو۔ پھر بہت مبتدعین کے پیچھے نماز جائز نہونا مروی ہے اور مضائقہ نہیں کہ بعض تفصیل ذکر کیجاوے ہندیہ میں ہے کہ نماز نہیں جائز ہے پیچھے رافضی کے اور جہمی کے اور قدری کے اور مشبہہ کے اور جو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل ہے۔ الخلاصہ۔ اور نہیں جائز پیچھے خطابیہ کے۔ الفتح۔ رافضی سے یہاں وہ فرقہ مراد جس نے صحبت صدیق اکبر ابوبکر رضی اللہ عنہ سے انکار کیا۔ خطابیہ غالی رافضی حتی کہ اپنوں کے لیے جھوٹ بولنا بھی جائز جانتے ہیں لہذا انکی گواہی مردود ہے۔ قدری جو اپنے آپ کو قادر کہتے ہیں۔ مشبہہ جو اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ کہتے ہیں ہاتھ پاؤں وغیرہ سے م۔ نہیں جائز ہے نماز ایسے بدعتی کے پیچھے جو شفاعت کا منکر ہو یا دیدار الٰہی کا یا عذاب قبر کا یا کرام الکاتبین کا کیونکہ وہ کافر ہے کیونکہ یہ امور شارع سے متواتر ہیں۔ اگر کہے کہ رب عز وجل اپنی عظمت وجلال سے نہیں دکھلائی دیگا تو وہ مبتدع ہے۔ میرے نزدیک بنظر دلیل یہ مشکل ہے اگر کہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں ہیں جیسے بندوں کے تو وہ کافر ملعون ہے اور اگر کہے کہ وہ جسم ہے مگر اور کسی جسم کے مانند نہیں ہے تو وہ مبتدع ہے کیونکہ اسمیں صرف لفظ جسم کا اطلاق وہم دلاتا ہے تو اُسکو منع کردیا کہ کسی اور جسم کے مانند نہیں ہے تو صرف

ایہام رہا جو سبب عذاب ہی اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس اطلاق مین بھی کافر ہوگا - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ قول اچھا ہی اور بدرجۂ اولیٰ ایسے مبتدع کی تکفیر ہوگی - روافض مین سے جس نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو اصحاب ثلثہ رضی اللہ عنہم پر تفضیل دی تو وہ مبتدع ہی اور اگر حضرت ابوبکر الصدیق کی خلافت یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کیا تو وہ کافر ہی - کذا فی الفتح - مترجم کہتا ہی کہ شیخ نے منکر خلافت صدیق رضی اللہ عنہ بلکہ خلافت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو کافر لکھا اور شیخ الاسلام عینی رح نے ذکر کیا کہ غالی رافضی جسکی تکفیر ہی وہ رافضی جو خلافت ابوبکر رض کا منکر ہو اور یہی قول اکثر اصحاب شافعی رح کا ہی اور قفال رح و اُسکے اتباع نے کہا کہ ان لوگون کی تکفیر نہین ہی اور یہی شافعی کا ظاہر مذہب ہی - مترجم کہتا ہی کہ اگر انکار خلافت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ پر تکفیر ہو تو پھر فرق نہین کہ خلافت فاروق رض سے بھی تکفیر ہوگی جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہی ولیکن قول یہ ہی کہ جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی صحبت سے منکر ہو کافر ہی کیونکہ قولہ تعالیٰ اذ یقول لصاحبہ لا تحزن الآیہ - مین صحبت قطعی ہی تو انکار کفر ہوا مترجم کہتا ہی کہ خلافت مذکور بھی اجماع قطعی ہی تو فرق کرنا مشکل ہی علاوہ برین دیدار صفات الٰہی وغیرہ بھی قطعیات ہین حالانکہ انھین تاویل معتبر رکھی تو یہان بھی منکرین روافض تاویل کرتے ہین پس شاید کہ اکفار و تکفیر مین فرق ہی اور بحث آویگی سم - منکر معراج اگر سبحان الذی اسری بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ الآیہ - کا منکر ہو تو کافر ہی یعنی مسجد الحرام سے اقصیٰ تک قطعی قرآن ہی اور اس سے اوپر معراج کا منکر مبتدع ہی - الخلاصہ - مین کہتا ہون کہ بالاتر بھی مشہور اخبار ہین اگرچہ تفاصیل آحاد ہون - کما اوردنا فی التفسیر و بہ جزم غیر واحد فافہم سم - امام محمد بن الحسن نے ابوحنیفہ و ابویوسف سے روایت کی کہ اہل الاہوا یعنی بد اعتقادون کے پیچھے نماز نہین جائز ہی - اور ابویوسف نے کہا کہ متکلم کی اقتدا نہین جائز ہی اگرچہ تکلم بحق کرے - فع - متکلم وہ لوگ جو عقائد اسلام کو دلائل عقلیہ کی موافقت مین لاتے یا عقلی قیاس والون کے مقابلہ مین اثبات کرتے ہین - وعلیٰ ہذا جو کوئی حق کی حفاظت کرے تو وہ متکلم نہین جیسے اکثر بزرگان دین نے اہل الہوا کا قول رد کیا ہی - پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ و شافعی سے اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا بھی مروی ہی اور تکفیر بھی ان مسائل مین مذکور تو ابن الہمام نے توفیق دی کہ یہ معنی کہ جو اعتقاد کیا وہ اعتقاد خود کفر ہی تو اسکا قائل ایک کفر کا قائل ہی مگر اُسکی تکفیر اسوجہ سے نہین کہ اُسنے حد بھر کوشش کی مگر اسکو یہی حق معلوم ہوا پھر شیخ نے کہا کہ انھون نے تو اسکے پیچھے نماز باطل ہونے کا جزم کیا پھر یون توفیق نہین بنتی ہی اور شاید کہ مراد یہ ہو کہ نماز گو صحیح ہی مگر اُسکے پیچھے پڑھنا حلال نہین ہی - ہذا الملخص قولہ فی الفتح - اور ابن نجیم نے بحر الرائق مین عہد کر لیا کہ جن مسائل مین تکفیر کی گئی مین کسی پر فتویٰ نہ دونگا - مترجم کہتا ہی کہ حق میرے نزدیک واللہ اعلم یہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلبہ کفر زائل کرنے کو جہاد کیا اور کافرون کو اعلان کر دیا کہ مطیع اسلام ہون تو اُنکی جان و مال کی حفاظت کیجائیگی پھر بعضے عرب لوگ منافق باطنی اور مسلمان ظاہری تھے اور تمام اصحاب مومنین مین یہ لوگ معروف تھے باوجود اُسکے اُنپر کفر کا حکم دیکر جہاد نہین کیا اور نہ اُنسے جزیہ لیا اور اصل مقصود حاصل کہ مطیع اسلام تھے اور اللہ تعالیٰ کی بندگی کرنے والون کو اُنکے شر و فساد سے امن تھا اور اختلاف و پھوٹ کا ضرر انگیز نتیجہ جب ہوتا کہ ظاہری اسلام سے خارج کیے جاتے پس تکفیر نہ کرنے کا مدار تو اسی پر ہی کہ جو حدیث مین وارد ہی کہ جس نے ہماری نماز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو وہ مسلم ہی اُسکے لیے اللہ تعالیٰ و اُسکے رسول کا ذمہ ہی - اسی اتباع مین امام ابوحنیفہ و شافعی نے کسی اہل قبلہ کے اسلام سے خارج کرنے کا فتویٰ نہ دیا لیکن اس سے یہ لازم نہین آتا کہ وہ درحقیقت مومن ہی غیر ازینکہ اہل الفقہ کے نزدیک مراد حدیث یہ ہی کہ جو امور اس دین کے ظاہر ضروری ہین انھین مخالف نہو لہذا اگر بعض اعتقاد مین جسکا دین سے ہونا ضروری ہی کسی فرقہ گمراہ نے خلاف کیا تو اب اُسکی تکفیر کا فتویٰ ہوا اور بعض امور ایسے ہین کہ اُسکے ضروری ہونے یا نہونے مین امامون کو اختلاف ہی بالجملہ جب

ضروریات دین پر قائم ہو اُسکی تکفیر نہین ہو لیکن نہ اُسکے اسلام کا حکم ظاہری ہو نہ باطنی - اور بعض امور کہ اُنکا دین توحید مین سے
ہونا یا نہونا ضروری ہو گو ظاہر دین کی ضروریات سے نہون تو اُسکے انکار پر تکفیر ہو لیکن اسی معنی مین کہ یہ فعل کفر ہو اور قائل
اسکا قائل بکفر ہو گو بوجہ نص مذکور کے ظاہر ضروری نہونے سے تکفیر نہو - یہ سب تو نہ بطور مقصود مذکور تھا - اب دوسرا مقصود اسلام یہ کہ
حصول رضوان الٰہی و معارف حقہ اور منازل عالیہ آخرت ہین تو اسکے حاصل ہونے کے لیے طاعات باعتقادات حقہ ہین جنمین
اعلیٰ نماز ہو اور معلوم ہو چکا کہ مقتدیون کی طرف سے امام جناب باری تعالیٰ مین وفد اور اُسکی قرأت مقتدی کی قرأت بلکہ امام
ضامن ہو تو اسواسطے امام وہی ہوگا جو صراط مستقیم و سنت پر قائم ہو پھر اگر وہ نہ ملا تو انتہا درجہ یہ ہو کہ کمی وہانتک ہو کہ فسق و فجور
عملی ہو جو ایک قسم کا کفران ہو اور یہ حد تو نہو کہ باطنی کفر اعتقادی ہو تو جسمین اعتقادی کفر ہو نماز مین اُسکو امام کرکے اپنی طرف سے
بارگاہ الٰہی مین لاتا نہین جائز ہو حالانکہ فاجر کے پیچھے جائز ہو اور رخ روحی جو صراط مستقیم و سبل جادہ مین فناتی ہو حق توحید ہو
پس معتقد توحید کا رخ قطعاً صراط مستقیم ہو اور اعمال تو قطع منازل کا زاد ہو اور معتقد خلاف توحید کا رخ روحی قطعاً منحرف ہو
اگرچہ زاد راہ ظاہر مین کثرت روزہ و نماز ہو - اور الحمد واسطے اسکے معتقد کے ہو پس حق موحد کے الحمد للہ برحق ہو اور بطلان کے اسکے
معتقد کے واسطے ہو جیسے نصرانی کی توحید اسکے واسطے جو زعم مین عیسیٰ کا باپ ہو اور یہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کی جناب عظمت کے لائق
نہین ہو اور یہان دقائق علوم و حقائق معارف ہین جو آیات و احادیث سے مستنبط ہین لیکن تفکر و تدبر ضرور ہو اور اس سے
معلوم ہوا کہ دونون روایتین ان ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے حق و بجاے خود ہین اور مترجم کو تو بھی فہم عطا ہوئی ہو اگر اسنے خطا کی ہو
اور فوق کل ذی علم علیم وان اللہ تعالیٰ ہو الاعلم بالصواب - پھر یہان ایک مسئلہ دیگر ہو وہ حنفی کا اقتدا کرنا شافعی المذہب
کے پیچھے تو فتح القدیر مین ہو کہ شرائط کے ساتھ جائز جنکو باب الوتر مین لکھینگے - عینی رح نے بعض کو ذکر کیا اور محصل یہ کہ جن باتون
مین اختلاف ہو مثلاً سواے راہ پخانہ و پیشاب کے اگر کہین سے خون نکلا تو ہمارے نزدیک وضو ٹوٹ گیا اور اسپر طہارت
فرض ہوئی اور اُنکے اجتہاد مین نہین ٹوٹا پس ایسی صورت مین اگر وہ وضو کر لیتا ہو اور منی کو دھو ڈالتا ہو غرضکہ مواقع
خلاف مین اگر رعایت نہ رکھتا ہو تو علی الاصح اسکی اقتدا جائز نہین اور اگر رعایت رکھے تو جائز ہو لیکن کفایہ و نہایہ مین تمرتاشی
سے نقل کیا کہ تب بھی مکروہ ہو اور بحر الرائق مین کہا کہ اگر مواقع خلاف مین نگہداشت یقینی معلوم ہو تو مکروہ نہین اور اگر شک
ہو تو مکروہ ہو اور اگر عدم رعایت یقینی ہو تو اقتدا صحیح نہین ہو - مترجم کہتا ہو کہ باب الوتر مین تفصیل آویگی - اور شافعیہ نے
بھی حنفی کے پیچھے اقتدا کرنے مین ایسے ہی شرائط لگائے ہین حتی کہ علی قاری حنفی رح نے کہا کہ جس طرح شافعیہ ہمارے
ساتھ برتاؤ کرین ہم اُنکے ساتھ برتاؤ کرینگے - مترجم کہتا ہو کہ مین افسوس و حیرت سے ان اقوال کو دیکھتا ہون اور
جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے ملتجی ہون کہ ارحم الراحمین مجھے بخشدے اور بعد ہدایت کے زیغ قلبی و کجی سے بچاکر صدق
ایمان پر خاتمہ بخیر کرے - رہا کلام اس مسئلہ مین تو حق صریح یہ ہو کہ متمسک دونون فریق کا بالکل واحد ہو وہی قرآن وہی
حدیث اور صرف خلاف مؤداے اجتہادی مین ہو حتی کہ مظنون پر عمل واجب ہو اور مورث ثواب اور ہر اجتہاد محتمل خطا
و صواب ہو پس کسی حنفی یا شافعی نے سواے اجتہاد کے عمل کیا تو باطل ہو اور درصورت اجتہاد کے ہر ایک کی نماز صحیح ہو
پس مطلقاً ہر ایک کا اقتدا دوسرے کے پیچھے بدون کسی شرط کے صحیح ہو آیا تم نہین دیکھتے کہ یہی اختلافات صحابہ رضی اللہ عنہم
و تابعین مین تھے اور ہر ایک دوسرے کی اقتدا کرتے تھے انمین کسی نے یہ شرطین نہین لگائین - اور دونون مجتہدون کے
طریقہ اجتہاد پر دونون طرف اولیاء اللہ کی جماعتین گذرین اور شیخ امام قطب معروف السید عبد القادر جیلانی رح حنبلی تھے
تو کیا حنفی ہمارا حضرت قطب کی اقتدا مکروہ جانتا ہو پس جب اس بزرگ قطب ربانی کی نماز مقبول ہو تو اس بیچارے
مقتدی کی بھی اس امام کے پیچھے قبول ہوگی اور جو اسکا مخالف ہو پس یہ مخالف سلف صالحین ہو - کیا لوگ ڈرتے نہین

کہ مومنون کی جماعت مین پھوٹ ڈالنا حرام ہے۔ فاتقوا اللہ لعلکم تفلحون۔ اور کلام اسمین انشاء اللہ تعالے آویگا۔ م۔ مکروہ ہے امام
ہونا خصی و تجبیر نشہ ہوسے اور رباؤن کا ع۔ اور امرد کا یعنی جبکہ عالم افضل نہو۔ ش۔ اور سفیہ کا اور مفلوج و جسکے اکثر بدن پر برص
ہو اور شراب خوار کا۔ اور سود خوار کا اور چغلخور و ریاکار اور بناوٹ کرنے والے کا یعنی جو مثلاً وضو وغیرہ مین تکلف کی بناوٹ
کرے اور اجرت پر امامت کرنے والے کا۔ ج ق د۔ جسکے ساتھ دین مین خصومت ہو اسکو امام نہ بناوین اور وہ مقتدی ہوجاوے
تو جائز ہے۔ اور ظہیریہ مین ہے کہ سید [illegible] کا ابرا امام ہونا مکروہ ہے اور یہی اصح ہے۔ مع۔ اور شیخین کے نزدیک جائز اور اسی کو عامہ
علماء نے لیا ہے اور اگر کبڑے کا قیام و رکوع ظاہر ہو تو بالاتفاق جائز ہے۔ الکفایہ۔ اور اگر امام کا قدم کج ہو اور بعض قدم پر کھڑا ہو تو
روا ہے اور دوسرا بہتر ہے۔ التبیین۔ ولا یطول الامام بہم الصلوٰۃ۔ اور نہ طول دے امام مقتدیون کے ساتھ نماز کو۔ ف۔
اصلح کہ قرأت مسنونہ سے زیادہ پڑھے یا مقدار سنت اس سے کم ہو اور لحاظ نہ کرے۔ الجوہرہ وت۔ لقولہ علیہ السلام من ام قوما
فلیصل بہم صلوٰۃ اضعفہم۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جو شخص امام بنا کسی قوم کا تو نماز پڑھاوے انکو انمین سب سے ضعیف
کی نماز۔ ف۔ اور صحیحین کی روایت مین ہے کہ جو نماز پڑھاوے لوگون کو تو تخفیف کردے۔ فان فیہم المریض والکبیر وذا الحاجۃ
کیونکہ انمین موجود ہے بیمار و بوڑھا و حاجتمند۔ ف۔ اور جب تنہا پڑھے تو چاہے جسقدر طول دے۔ طول دینا امام کو مطلقاً مکروہ
تحریمی ہے خواہ قوم راضی ہو یا نہو کیونکہ مطلقاً تخفیف کا حکم ہے۔ النہر۔ اور قدر مسنون تطویل نہین ہے۔ کما فی المحیط۔ مگر بضرورت
کیونکہ نماز فجر مین قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس پڑھکر ختم کیا اور وجہ یہ فرمائی کہ طفل کا رونا سنکر خوف فرمایا
کہ اسکی مان فتنہ مین نہ پڑے۔ مف۔ حاصل یہ کہ امام پر اپنے مقتدیون کی رعایت لازم ہے اور اسمین کچھ خلاف نہین۔ مع۔
ویکرہ۔ اور مکروہ ہے تحریمی۔ ف د۔ للنساء۔ عورتون کو۔ ان یصلین وحدہن۔ یہ کہ نماز پڑھین اکیلیان یعنی مردون
سے الگ ہوکر۔ بالجماعۃ۔ جماعت کے ساتھ۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل و تراویح ہو۔ لانہا لا تخلو عن ارتکاب محرم
کیونکہ عورتون کی جماعت ارتکاب حرام سے خالی نہین۔ ف۔ یعنی ارتکاب مکروہ تحریمی سے خالی نہین۔ وہو قیام الامام
وسط الصف۔ اور یہ مکروہ تحریمی یہ کہ قیام ہوگا انکے امام کا صف کے بیچ مین۔ ف۔ حالانکہ مواظبت دائمی حضرت صلعم
کا قیام آگے تھا جو واجب ثابت ہوا تو اسکے خلاف عورتون کی امام درمیان صف مین کھڑی ہوگی جیسا کہ ابتداے اسلام
مین حکم تھا تاکہ شرمگاہ کا انکشاف نہو۔ فیکرہ کالعراۃ۔ تو یہ فعل مکروہ ہوگا جیسے ننگے مردون کا حکم ہے۔ ف۔ کہ تنہا
پڑھین ورنہ جماعت امام کے توسط سے مکروہ تحریمی ہے۔ کما فی الفتح۔ اور نماز جنازہ مین مکروہ نہین ہے۔ کما فی الفتح ت۔ بلکہ جنازہ
پر عورتین جماعت سے پڑھین کیونکہ نماز جنازہ مکرر مشروع نہین اور ایک سے فرض ادا ہوجائیگا۔ ف د۔ اور اگر نماز جنازہ
مین عورت مردون کی امام ہوگئی تو فرض ساقط ہوجائیگا اور اعادہ نہین ہے لیکن اگر مرد امام ہو اور پیچھے مرد و عورتین مقتدی
ہون اور امام نے عذر سے عورت کو خلیفہ کردیا تو سب کی نماز فاسد ہوجائیگی۔ د۔ وان فعلن قامت الامام وسطہن
اور اگر باوجود کراہت تحریمی کے عورتون نے جماعت کی تو عورتون کی امام انکے بیچ مین کھڑی ہو۔ لان عائشۃ رضہ
فعلت کذلک۔ کیونکہ ام المومنین عائشہ رضہ نے یون ہی کیا۔ ف۔ اب وارد ہوتا ہے کہ پھر مکروہ تحریمی کیون ہوئی تو
جواب دیا۔ وحمل فعلہا الجماعۃ علی ابتداء الاسلام۔ اور محمول کیا گیا ام المومنین کا فعل جماعت کرنے کا ابتداے
اسلام پر۔ ف۔ یعنی بعد کو منسوخ ہوگیا۔ ولان فی التقدم زیادۃ الکشف۔ اور اس وجہ سے امام وسط مین کھڑا
ہو کہ آگے پڑھنے مین کشف عورت زیادہ ہے۔ ف۔ اور اسکو کم کرنا جہانتک ممکن ہو واجب ہے۔ یہ مشعر ہے کہ امام اگر آگے
کھڑی ہو تو دوسرا فعل مکروہ تحریمی ہے۔ م ت۔ اگر امام آگے کھڑی ہوئی تو نماز فاسد نہوگی۔ الجوہرہ۔ واضح ہو کہ تحقیق
اس مسئلہ کی یہ ہے کہ امام شافعی رح کے نزدیک عورتون کی جماعت مستحب ہے اور ہمارے نزدیک امام مصنف نے ہدایہ مین

اسکو مکروہ تحریمی کہا اور اتقانی نے شرح غایۃ البیان میں اسکو بدعت بھی ٹھہرایا ولیکن شیخ الاسلام عینی و محقق ابن الہمام نے اسکو رد کر دیا اور ملخص یہ کہ ابوداؤد کی حدیث ام ورقہ بنت عبداللہ بن الحارث بن عمیر الانصاریہ رضی اللہ عنہا میں ثابت ہے کہ یہ عورت قرآن پڑھی تھی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام کے لیے آسکی درخواست پر اسکے دار کا ایک موذن مقرر کیا اور اسکو حکم دیا کہ اپنے اہل الدار کی امامت کیا کرے اور حاکم کی روایت میں ہے کہ نماز فرائض میں عبدالرحمن راوی نے کہا کہ میں نے اسکے موذن کو بہت بوڑھا آدمی دیکھا اور اسکو شہادت کی بشارت دی تو وہ شہیدہ کہلاتی تھی چنانچہ وہ زمانۂ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اپنے مدبر غلام و لونڈی کے ہاتھوں ظلماً شہید ہوئی۔ رواہ الدارقطنی۔ اسکی اسناد میں ولید بن جمیع عن عبدالرحمن بن خلاد ہے بعض نے کہا کہ ابن حبان نے ولید میں کلام کیا اور یہ مردود ہے کیونکہ امام مسلم نے اس سے حدیث اخراج کی اور یہی کافی ہے اور ابن معین و عجلی نے اسکو ثقہ کہا اور احمد و ابوزرعہ نے کہا کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں اور ابوحاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے اور خود ابن حبان نے دونوں کو ثقات میں لکھا ہے۔ عبدالرزاق و شافعی و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عورتوں کی امامت کی آنکے بیچ میں کھڑے ہو کر۔ اور یہی حیات عبدالرزاق نے ابن عباس سے اور ابن عدی نے اسماء بنت ابی بکر رضہ سے روایت کی۔ اور بیچ میں حضرت ام المومنین عائشہ کے واسطے ایک طفل موذن کا ذکر موجود ہے۔ حاکم نے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضہ نے فریضہ میں عورتوں کی امامت کی بیچ میں کھڑے ہو کر۔ لیث بن ابی سلیم راوی ثقہ ہے و امام مسلم نے اس سے مقرون روایت کی اور یہاں بھی ابن ابی شیبہ کی روایت میں ابن ابی لیلی کی متابعت موجود ہے۔ ابن حزم نے محلی میں ذکر کیا کہ حضرت عائشہ رضہ نے عورتوں کو نماز مغرب جہر قرأت سے پڑھائی اور ام سلمہ رضہ نے عصر پڑھائی۔ امام محمد نے آثار میں اسناد کیا کہ حضرت عائشہ رضہ رمضان میں عورتوں کو وسط میں کھڑے ہو کر نماز پڑھاتی تھیں۔ عینی رح نے کہا کہ وسط میں امام کا کھڑا ہونا مردوں کے حق میں مکروہ ہے نہ عورتوں کے لیے حالانکہ یہ آثار خود موجود ہیں اور یہ جو کہا گیا کہ یہ فعل ابتداے اسلام کا تھا عینی نے کہا کہ یہ تو احادیث و تواریخ سیرت سے ناواقفیت ہے۔ سروجی نے کہا کہ بعید ہے اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد نبوت کے ۱۳ سال مکہ میں رہے۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ پھر مدینہ میں حضرت عائشہ کو شش سالہ نکاح میں لیا پھر جب نو برس کی ہوئیں تو زفاف میں لیا اور آپ کی حیات میں ۹ برس رہیں پس امامت کرنا بعد بلوغ کے ہوا تو یہ ابتداے اسلام کا فعل کہاں سے ہوگا۔ کہا گیا کہ مراد یہ کہ منسوخ ہے اور ابن الہمام وغیرہ نے رد کر دیا کہ روایت حاکم و محمد کی و حدیث ام ورقہ ابوداؤد وغیرہ کی یہ سب نسخ کی نفی کرتی ہیں اور کہا کہ ناسخ بھی صحیح طور پر کوئی متعین نہیں ہے اور اگر ہم مان لیں کہ وہ جو حدیث میں آیا کہ عورت کی نماز قعربیت میں زیادہ محبوب ہے۔ یہ ناسخ ہے تو بھی اس سے سنت ہونا نسخ ہوا اور اس سے مکروہ تحریمی ہونا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ نہایت مکروہ تنزیہی و خلاف اولی ہو پھر ابن الہمام نے کہا کہ ہم پر کچھ مضائقہ نہیں کہ ہم اپنا یہی مذہب ہیں یعنی عورتوں کی جماعت مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ مقصود تو حق کا اتباع ہے جہاں ہو۔ انتہی ما فی الفتح۔ اور شارح اکمل رح نے اعتراض کیا کہ اگر عورتوں کی جماعت مشروع ہوتی تو اسکا ترک مکروہ ہوتا۔ عینی رح نے رد کر دیا کہ ہر مشروع کا ترک مکروہ نہیں اور یہ تو مستحب تھا پس ترک مکروہ نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ترک خود ثبوت نہیں بلکہ بظاہر حدیث ام ورقہ رضی اللہ عنہا تو بقا معمول ہے نہ ترک۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ صحیح قول مذہب میں بھی یہی کہ جماعت عورتوں کی بلاکراہت جائز ہے اگرچہ خلاف اولی ہے بدلیل آنکہ امام محمد نے آثار میں بعد ذکر اثر عائشہ رضہ کے کہ رمضان میں عورتوں کی امامت کرتی تھیں۔ یوں لکھا قال محمد لا یعجبنا ان تؤم المرأۃ۔ یعنی محمد کہتا ہے کہ ہم کو خوش نہیں آیا کہ عورت امام بنے۔ یہ صریح ہے کہ اسکو خلاف اولی قرار دیا اور کہا کہ یہی قول ابوحنیفہ ہے اور خلاصہ میں کہا کہ صلوٰتہن فرادی افضل۔ یعنی عورتوں کا تنہا ایک نماز پڑھنا افضل ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ جماعت مکروہ نہیں بلکہ خلاف افضل ہے پس جب روایت مذہب موافق درایت ہے تو اسی پر اعتماد ہے پس صحیح حکم مذہب میں یہ کہ عورتوں کی جماعت بالکراہت جائز ہے اور اسمیں جو عورت امام ہو وہ وسط میں کھڑی ہو اور اولی یہ کہ عورتیں تنہا پڑھیں اور شافعی رح کے نزدیک اولی انکی جماعت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ ایک گھر میں عورتیں زمانہ صحابہ رض میں ہوتی تھیں مگر مروی یہ ہے کہ ام المومنین صدیقہ نے رمضان میں جماعت کی پس باقی ایام میں ترک اولی پر محمول کرنے سے یہ بہتر ہے ولیکن شاید کہ رمضان میں عورتوں کو تراویح پڑھنے پر آمادگی کے لیے ایسا کیا ہو۔ فاللہ تعالی اعلم۔ م۔ عورتوں کا حاضر ہونا مردوں کی جماعت میں اگرچہ جمعہ وعید ووعظ ہو مطلقاً مکروہ تحریمی ہے اسی پر فتوی ہے ست الکافی وغیرہ ۔ ۔ اور ابن الہمام نے بوڑھی بیوہ عورتوں کو استثناء کیا ۔ د۔ ایک کوٹھری میں عورتوں کے واسطے مرد کا امام ہونا جبکہ دوسرا مرد نہو اور نہ مرد کی ذی رحم محرم مانند بہن وغیرہ کے ہو اور نہ مرد کی جورو یا باندی ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر عورتوں کے ساتھ میں ان مذکورہ میں سے کوئی ہو یا مسجد میں امامت کرے تو مکروہ نہیں ہے۔ البحر۔ ولیکن ہندیہ میں ہے کہ مرد کی امامت عورت کے لیے جائز جبکہ امامت کی نیت کرے اور خلوت میں نہو اور اگر امام خلوت میں ہو پس اگر امام ان سب عورتوں یا بعض کا محرم ہو تو امامت جائز اور مکروہ ہے۔ انتہا۔ عن شرح الطحاوی۔ اور عورت کا مقتدی ہونا مرد کے ساتھ نماز جمعہ میں صحیح ہے اگرچہ امام نیت نہ کرے اور یہی عیدین میں اصح قول ہے۔ الخلاصہ۔ ومن صلی مع واحد اقامہ عن یمینہ۔ اور جو مرد کہ ایک مذکر مقتدی کے ساتھ نماز پڑھے تو اُسکو اپنے دائیں کھڑا کر لے۔ ف۔ یعنی اپنے برابر ع۔ اگرچہ طفل ممیز ہو یہی مختار ہے۔ المحیط۔ اور شافعی رح کے نزدیک کچھ پیچھے رہنا مستحب ہے ع۔ یہ خلاف ظاہر ہے۔ لحدیث ابن عباس۔ بدلیل ابن عباس رض حدیث۔ ف۔ کہ میں اپنی خالہ ام المومنین میمونہ کے یہاں رات سویا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات کو اُٹھے تاکہ رات کی نماز پڑھیں پس مشکیزہ سے وضو کیا اور کھڑے ہوے تو میں نے بھی اُٹھکر اسی طرح وضو کیا اور آپ کے بائیں کھڑا ہو گیا تو آپ نے میرا سر پکڑ کر پیچھے سے گھما کر دائیں پر کھڑا کیا۔ رواہ الائمہ الستہ۔ عف۔ فانہ علیہ السلام صلی بہ۔ پس حضرت صلی اللہ وسلم نے ابن عباس کے ساتھ نماز پڑھی۔ واقامہ عن یمینہ۔ اور اسکو دائیں پر کھڑا کیا۔ ف۔ اور ابن عباس اسوقت طفل ممیز تھے اور اس لفظ سے دائیں اپنے برابر ظاہر ہے م۔ ولا یتاخر عن الامام۔ اور یہ مقتدی اپنے امام سے کچھ نہیں پچھڑیگا۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے المحیط۔ اور اعتبار ایڑی کی برابری کا ہے نہ پنجوں کا۔ کمام م۔ اور اگر قدم مقتدی کا اکثر حصہ آگے بڑھ گیا تو اُسکی نماز فاسد ہو گئی د۔ شاید اسی احتیاط سے پچھڑنا بہتر ہے۔ وعن محمد انہ یضع اصابعہ عند عقب الامام۔ اور امام محمد رح سے مروی ہے کہ مقتدی اپنی انگلیوں کو امام کی ایڑی کے برابر رکھے۔ ف۔ جیسے عوام میں اسی پر عمل شائع ہے ع۔ والاول ہو الظاہر۔ اور اول ہی ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی ظاہر حدیث ہے یا ظاہر الروایۃ ہے م۔ وان صلی خلفہ او فی یسارہ جاز۔ اور اگر اس ایک مقتدی نے امام کے پیچھے یا بائیں نماز پڑھی تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی نماز فاسد نہوگی۔ وہو مسئ لانہ خالف السنۃ۔ اور وہ اساءت کرنے والا ہوا کیونکہ اسنے سنت کے خلاف کیا۔ ف۔ بعض مشائخ نے صریح مکروہ کہا اور یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ اور اگر ایک عورت ہو تو وہ قطعاً پیچھے کھڑی ہوگی ۔ و۔ اگر ایک مرد اور ایک عورت ہو تو مرد کو دائیں پر اور عورت کو پیچھے کھڑا کرے۔ المحیط۔ وان ام اثنین تقدم علیہما۔ اور اگر امام ہو دو مذکروں کا تو دونوں پر مقدم ہو۔ ف۔ اگرچہ دونوں میں سے ایک طفل ہو۔ المحیط۔ یہ حضرت عمر رض سے آثار میں مروی ہے۔ وعن ابی یوسف یتوسطہما۔ اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ امام دونوں کے بیچ میں ہو جاوے۔ ونقل ذلک عن ابن مسعود۔ اور ایسا منقول ہے ابن مسعود رض سے۔ ف۔ کہ ابن مسعود رض نے خود یوں کیا تھا۔ رواہ مسلم۔ ولنا انہ علیہ السلام تقدم علی انس والیتیم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے کھڑے ہوے تھے انس و یتیم پر۔ ف۔ یعنی انس بن مالک رض پر اور یتیم یعنی ضمیرہ بن سعد

الحمیری ہے۔ ف ن۔ اور ان دونوں کے پیچھے انس کی ماں ام سلیم جنکا نام ملیکہ تھا کھڑی ہوئی۔ حین صلی بہما۔ جبکہ دونوں کے ساتھ نماز پڑھی تھی۔ ف۔ یہ اسوقت کہ ام سلیم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی اور اپنے گھر بلایا تھا۔ کما فی الصحاح الاسنن ابن ماجہ۔ فہذا للافضلیۃ۔ تو یہ طریقہ واسطے افضلیت کے ہے۔ ف۔ کیونکہ فعل مبارک حضرت صلعم ہے۔ والاثر۔ اور اثر یعنی جو ابن مسعود رضہ سے مروی ہے وہ۔ دلیل الاباحۃ۔ دلیل مباح ہونے کی ہے۔ ف۔ اور محتمل ہے کہ ابن مسعود نے تنگ جگہ میں پڑھی ہو۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو نفل بجماعت ہے۔ اقول نفل بلا اذان واقامت کے بجماعت جائز ہے لیکن یہ ظاہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب کو بلا کر نماز کی جماعت کی چنانچہ صحیح میں ہے کہ تم لوگ کھڑے ہوکر پڑھو۔ م۔ اگر دو سے زائد ہوں تو امام کا وسط میں ہونا مکروہ تحریمی ہے۔ ف۔ اگر دو مرد ہوں اور ایک عورت تو مردوں سے پیچھے عورت ہو۔ المحیط۔ کما فی حدیث انس رضہ۔ م۔ امام نے شروع کیا اور دائیں ایک مرد مقتدی تھا پھر دوسرا آیا اسنے مقتدی کو اپنی طرف کھینچکر دونوں امام کے پیچھے ہوگئے تو شیخ ابوبکر طرخان نے کہا کہ کچھ فساد نہیں۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ التاتارخانیہ عن العتابیہ۔ اگر خود امام آگے بڑھگیا اگرچہ موضع سجود سے نکل گیا تاکہ دونوں مقتدی برابر ہوگئے تو بھی کچھ فساد نہیں۔ المحیط۔ مضائقہ نہیں کہ امام کہے کہ تم اپنے کندھے ملاؤ خالی جگہ نہ چھوڑو۔ البحر۔ امام محراب میں ہو نہ ادھر ادھر مائل۔ المجتبیٰ۔ اور امام کے قریب اہل فضل وعلم ہوں۔ شرح الطحاوی۔ پھر امام کے دائیں۔ المحیط۔ افضل صف اول پھر دوم آخر تک۔ دوسری صف کو پھاڑ کر اول کی خالی جگہ بھرے۔ القنیہ۔ امام کے برابر ایک اور پیچھے صف بالاجماع مکروہ ہے شرح الارشاد۔ صف۔ اصح یہ کہ ابوحنیفہ رح نے کہا کہ میرے نزدیک مکروہ ہے کہ امام بین السارتین کھڑا ہو یا زاویہ یا ناحیہ مسجد میں کہ خلاف عمل سلف ہے۔ الدرایہ فع۔ صف کے پیچھے تنہا جائز ہے مگر مکروہ بدلیل حدیث البخاری عن ابی بکرہ رضہ اور امام احمد کے نزدیک فاسد ہے کیونکہ حدیث ابوداؤد والترمذی وابن حبان میں اعادہ کا حکم دیا۔ مع۔ ولا یجوز للرجال ان یقتدوا بامرأۃ او صبی۔ مردوں کو روا نہیں کہ عورت یا طفل کی اقتدا کریں۔ اما المرأۃ۔ عورت کی اقتدا جائز نہ ہونا فلقولہ علیہ السلام اخروہن من حیث آخرہن اللہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ موخر کرو عورتوں کو جہاں کہ انکو اللہ تعالیٰ نے موخر کیا۔ فلا یجوز تقدیمہا۔ تو عورت کا مقدم کرنا روا نہیں ہے۔ ف۔ اور یہی حکم خنثیٰ کا ہے۔ م۔ مترجم کہتا ہے کہ یہاں تین مقام ہیں۔ اول تو حدیث کا اثبات۔ دوم اسکے یہی معنی ہونا۔ سوم اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت حتیٰ کہ خلاف اسکے جائز نہ ہونا اور ہر ایک میں اشکال ہے چنانچہ اول تو شارحین متفق ہیں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ حضرت ابن مسعود رضہ کا قول ہے جو عبد الرزاق نے پھر طبرانی رح نے روایت کیا۔ اور ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ یہ قول حکماً مرفوع ہے۔ دوم معنی اسکے لفظ حیث پر ہیں جو بمعنی مکان ہے اور چونکہ کسی جگہ میں موخر کرنا عورتوں کا مشروع نہیں سوائے نماز کے تو معلوم ہوا کہ نماز میں عورتوں کی جگہ موخر ہے اور اعتراض کیا گیا کہ حیث علت کا یہاں معقول ہے یعنی جیسے اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو والی وسلطان ہونے وگواہی ومیراث میں موخر کیا ہے یعنی گرایا ہے تم نماز میں موخر رکھو اور اسوقت میں موافقت مستحب ہوئی۔ سوم بر تقدیر تسلیم معنی اول کے یہ تو خبر واحد ہے جو حدیث مرفوع بھی نہیں تو اس سے فرضیت کہاں ثابت ہوگی۔ اتراری رح نے کہا کہ خبر مشہور ہے اقول امام مصنف نے بھی یہی کہا ہے لیکن اعتراض ہوا کہ خبر مرفوع ثبوت نہیں تو مشہور ثبوت ہونا کہاں سے ہوا۔ مجتبیٰ میں کہا کہ اس مسئلہ میں اجماع مجتہدین سے استدلال کیا جاوے لیکن ابن جریر وغیرہ نے عورت کی امامت تک تراویح میں جائز رکھی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ولقد علمنا المستقدمین منکم ولقد علمنا المستاخرین۔ اور یہ معنی خاص ہیں جو علم الٰہی میں مقدم وموخر کے لیے معلوم ہیں اور صحاح میں باسانید صحیحہ ابن عباس رضہ سے مروی ہے کہ ایک خوبصورت عورت شامل نماز ہوتی تو بعضے ہمراہ تقویٰ کے آگے بڑھ جاتے

اور پیچھے رکھنے کو سمجھتے تو یہ آیت نازل ہوئی پس معلوم ہوا کہ یہ نماز میں ہے اب جو علم الٰہی مین متقدم و متاخر کا محل ہے
وہ حدیث سے بیان ہوا تو صحیحین کی حدیث مین اقیموا صفوفکم کا بیان ہے یعنی اپنی صفین اپنے موقع و نشان سے ٹھیک کرو
اور دوسری حدیث صحیح مین اول مرد پھر اطفال پھر عورتین اسطرح آپ نے صف و تقدیم و تاخیر کی تو یہ بیان اس آیت کے
علم کا ہوا۔ عنقریب ان احادیث کا بیان آتا ہے۔ اور اصول مین مقرر ہوا کہ حکم آیت مجمل کا بعد بیان کے آیت ہی کی طرف مضاف
ہوتا ہے جیسے مسح الراس وضو مین چارم سر حدیث سے نکلا مگر فرض عملی قرار پایا پس اسی طرح یہان ہر ایک کا مقام و محل جو حدیث
مین بیان ہوا وہ آیت کی طرف منسوب ہوا تو علم الٰہی مین مقدم صف مردون کی اور مؤخر عورتون کی ٹھہری پس یہی فرض ہے
اور ابن مسعود رضہ کا قول اسی کا حوالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہان عورتون کو مؤخر رکھا ہے یعنی بحکم آیت تو تم اسکی فرمانبرداری کرو اور
انکو مؤخر رکھو پس اگر اپنے محل سے انکو ہٹایا حتی کہ مقدم کو مؤخر اور برعکس کیا تو نماز فاسد ہوگی اور یہ استدلال لطیف ہے فالحمد للہ
رب العالمین پس اسکو شکر کے ساتھ لینا اور یاد رکھنا چاہیے اور اب صحیح ہوا یہ قول کہ۔ فلا یجوز تقدیمہا۔ پس عورت کو مقدم
کرنا جائز نہین ہے۔ ف۔ یون ہی خنثی کا حکم ہے کہ اسکی امامت مردون اور اپنے مثل خنثی کے لیے نہین جائز ہے۔ الخلاصہ
جس خنثی کے عورت یا مرد ہونے مین شناخت مشکل ہو تو عورتون کی امامت اسکو روا ہے بشرطیکہ مقدم ہو اور اگر وسط مین ہو تو
عورتون کی نماز فاسد ہوگی۔ محیط السرخسی۔ و اما الصبی۔ رہا بیان امامت طفل کا۔ فلانہ متنفل۔ تو اس سبب سے
اسکی امامت نہین جائز کہ وہ تو نفل ادا کرنے والا ہے۔ ف۔ کیونکہ طفولیت سے اسپر نماز فرض نہین تو اسکا پڑھنا نفل ہے
اور مرد بالغ کی نماز بلکہ عورت بالغہ کی بھی نماز فرض ہے۔ م۔ فلا یجوز اقتداء المفترض بہ۔ تو جائز نہین اقتدا اسکے ساتھ
ایسے شخص کا جو فرض ادا کرتا ہے۔ ف۔ تو بالغ مرد و عورت کی فرض نماز اسکے پیچھے نہوگی بلکہ انکی نفل شروع کرنے سے واجب
ہو جاتی ہے تو نفل مین بھی اقتدا درست نہوگی اور بیان آتا ہے۔ م۔ ہان اگر اپنے مثل اطفال کی امامت کرے تو جائز ہے۔ الخلاصہ
پھر مثل ہمارے فرض مین مذہب اوزاعی و ثوری و مالک و احمد و اسحق کا ہے اور امام شافعی کے نزدیک طفل کی امامت فرائض
مین صحیح ہے مگر جمعہ مین دو روایتین ہین اور دلیل انکی حدیث عمرو بن ابی سلمہ ہے کہ مین نے چھ یا سات برس کی عمر مین رسول اللہ صلعم
کے عہد مین امامت کی۔ کما فی البخاری۔ خطابی رح نے کہا کہ حسن رح اس حدیث کی تضعیف کرتے اور ایکبار کہا کہ چھوڑو اسکو
یہ کچھ کھلتی چیز نہین ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ امام احمد نے فرمایا کہ مین نہین جانتا کہ یہ کیا ہے شاید عمرو بن ابی سلمہ کے فعل کی حضرت صلعم
کو خبر نہین پہونچی اور کہا کہ اکابر صحابہ رضہ نے اس سے مخالفت فرمائی ہے عجب ہے کہ شافعیہ نے اکابر صحابہ حتی کہ ابوبکر الصدیق و عمر الفاروق
کے افعال کو حجت نہین لیا اور حجت لیا تو ایک طفل چھ سات برس کے فعل کو جو ابھی طرح فرائض وضو و نماز جاننے کا سن تمیز نہین
ہے مع۔ رہا یہ کہ مفترض کی اقتدا تو طفل متنفل کے پیچھے نہین جائز ہے پس کیا متنفل کی اقتدا جائز ہے تو فرمایا۔ وفی التراویح
والسنن المطلقۃ۔ اور تراویح و سنن مطلقہ مین۔ جوزہ مشائخ بلخ۔ اسکو مشائخ بلخ نے جائز رکھا۔ ف۔ سنن مطلقہ
یعنی جو فرائض کے ساتھ ساتھ یومیہ ہین اور ایک روایت پر نماز عیدین بھی سنت ہے اور وتر بقول صاحبین اور نماز کسوف
و خسوف و استسقاء بقول صاحبین رح۔ ف۔ اور ظاہرا سنن مطلقہ قید نہین ہے بلکہ جملہ نوافل مین اگرچہ کسی وقت کے ساتھ
موقت ہون مشائخ بلخ جائز جانتے ہین۔ ل۔ یہ انکا قیاس صلوٰۃ مظنونہ پر ہے اور صلوٰۃ مظنونہ وہ نماز کہ گمان و ظن کیا گیا
اسکے واجب الذمہ ہونے کا پس ادا کرنی شروع کی گئی پھر درمیان مین کچھ فساد آگیا تو ٹوٹ گئی پھر ظاہر ہوگیا کہ وہ تو ذمہ
واجب نہ تھی تو کیا شروع کرنے کی وجہ سے اسکا قضا کرنا واجب ہے اور حکم یہ کہ قضا نہین واجب ہے مگر زفر رح کے نزدیک
واجب ہے۔ پھر اگر بالغ آدمی نماز مظنونہ پر نفل بنا کرے تو جائز ہے۔ مشائخ بلخ نے کہا کہ نفل تو شروع کرنے سے ذمہ
ہو جاتی ہے اور نماز مظنونہ ذمہ نہین ہوتی تو جیسے مظنونہ پر نفل بنا کرنا روا ہے ایسی ہی طفل کی نماز پر نفل بنا کرنا یعنی

اقتدار کرکے ادا کرنا روا ہی ملخص الفتح - ولم یجوزہ مشائخنا - اور ہمارے مشائخ بخارا وماوراء النہر نے اِسکو جائز نہین جانا
ومنہم من حقق الخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسف وبین محمد - اور ہمارے مشائخ مین سے بعض نے ابو یوسف
ومحمد کے درمیان نفل مطلق کی صورت مین اختلاف متحقق کیا - ف - یعنی غیر موقت نفل مین طفل کی اقتدار کرنیکی صورتین
مسائل مرویہ سے نکالین جیسے یہ نکالا کہ ابو یوسف ومحمد رح باہم اِس مسئلہ مین اجتہادی نظر مین مخالف ہین حتی کہ امام محمد رح کے نزدیک
جواز نکلا اور ابو یوسف کے نزدیک عدم جواز - والمختار - اور مختار واسطے فتوی کے - قول ابو یوسف ہی کہ - انہ لا یجوز اقتداء
بطفل نہین جائز ہی - ف - نوافل مطلقہ مین بلکہ بقول جمہور مشائخ بخارا نہین جائز ہی اقتدار - فی الصلوات کلہا - تمام
نمازون مین - ف - خواہ نفل مطلق ہو یا موقت ہو اگرچہ نماز جنازہ ہو - م - یہی اصح ہی - المحیط - یہی ظاہر الروایہ ہی - البحر -
لان نفل الصبی دون نفل البالغ - کیونکہ نفل طفل کی کمتر نفل بالغ سے ہی - ف - یعنی طفل متنفل ہی تو بالغ متنفل کی
اقتدار بھی اُسکے ساتھ جائز نہین کیونکہ طفل کی نفل بھی بالغ کی نفل کے برابر نہین بلکہ کمتر ہی - حیث لا یلزمہ القضاء
بالافساد بالاجماع - کیونکہ بالاتفاق اگر طفل اپنی نماز کو جو نفل ہی فاسد کردے تو طفل پر اُسکی قضا واجب نہین ہی -
ف - کیونکہ اِسوقت تو طفل پر کچھ وجوب ہی نہین ہی حتی کہ نماز ہی فرض نہین ہی برخلاف بالغ کے کہ وہ اپنی نفل فاسد
کرے تو اُسکے ذمہ قضاء کرنا واجب ہی تو ثابت ہوا کہ نفل بالغ سے بھی طفل کی نماز کمتر ہی تو پھر بالغ اپنی نفل کو مقتدی
بنکر کیونکر طفل کی ضمانت مین دیگا اور حال یہ کہ - ولا یبنی القوی علی الضعیف - نہین بناء کیجاتی ہی قوی کی ضعیف پر
ف - ولیکن نفل واجب الذمہ کی بناء جو صلوۃ مظنونہ غیر واجب الذمہ پر روا ہی تو نماز طفل اُسکے مثل نہین پس قیاس
مع الفارق ہی کیونکہ نماز طفل تو ہر صورت سے ضعیف ہی - بخلاف المظنون فانہ مجتہد فیہ - برخلاف نماز مظنون کے
کہ نماز مظنون ایسی شان پر ہی کہ اسمین اجتہاد کو دخل ہی - ف - حتی کہ زفر رح کے نزدیک اِسکا قضاء کرنا بعد فاسد کرنیکے
واجب ہی تو یہ قوی ٹھہری بہ نسبت نماز طفل کے کہ اُسکی قضاء بالاجماع واجب نہین ہی - اور طفولیت ایک امر ہی جو کہ
خواہ مخواہ موجود رہیگا جب تک بلوغ نہو تو بالغ کی نماز اُس سے متحد نہو گی برخلاف مظنون کے کہ ظن تو درمیان مین
عارض پیدا ہو گیا - تو مظنون نماز پڑھنے والے امام کے پیچھے نفل والے نے اقتدار کی تو متحد ہو سکتی ہی خصوصاً بنظر
اجتہاد زفر رح کے - فاعتبر العارض - پس اعتبار کیا گیا عارض یعنی ظن - عدما - معدوم - ف - یعنی مقتدی کے حق
مین - کیونکہ مقتدی نے تو امام کی نماز کو اِسپر واجب الذمہ جانکر اقتدار کی اور امام کو ظن پیدا ہو گیا پہلے نہ تھا تو اب بھی وہ امام
کے حق مین رہا اور مقتدی کے حق مین معدوم اعتبار کیا گیا خصوص بنظر اجتہاد زفر رح کے کہ اُنکے نزدیک امام پر ظن ہو یا نہو
فاسد کرنے پر قضاء واجب ہی تو معلوم ہو گیا کہ نماز مظنونہ پڑھنے والے کے پیچھے نفل کے مقتدی کا اقتدار صحیح ہو جاتا ہی کیونکہ نماز
کا اتحاد ہو جاتا ہی کہ دونون پر وجوب بزعم مقتدی ہی - اور بالغ متنفل کا اقتدار طفل کے پیچھے نہین ہو سکتا کیونکہ طفل کی نماز تو ہر حال
مین نفل ہی کسی اعتبار سے واجب نہو گی تو اتحاد نہو گا - م - بخلاف اقتداء الصبی بالصبی - برخلاف اِسکے طفل کا اقتدار
کرنا طفل کے ساتھ - ف - کہ وہ صحیح ہی - لان الصلوۃ متحدۃ - کیونکہ نماز دونون کی متحد ہی - ف - اسلیے کہ جیسے اِسپر نفل
ہی ویسی ہی اُسپر نفل ہی - اقول اِس سے معلوم ہوا کہ طفل اگر نفل پڑھتا ہو تو دوسرا طفل فرض وقتی مین اُسکی اقتدار کرلے کیونکہ
فرض وقتی بھی اِسپر نفل ہی - م - (بیان ترتیب صفوف جماعت) ویصف الرجال - اور صف باندھین مرد لوگ - ف -
یعنی امام کے پیچھے پہلے مردون کی صف باندھنا شروع ہو - ثم الصبیان - پھر لڑکے - ف - جو کہ آخر بلوغ سے مرد ہونیوالے
اور اگر مشتبہ ہون مثلاً خنثی ہو کہ جسکے مذکر و مؤنث دونون کی علامت ہی تو وے بعد لڑکون کے صف باندھین عورتون سے
پہلے - م - ع - ثم النساء - پھر صف باندھین عورتین - لقولہ علیہ السلام لیلینی منکم اولو الاحلام والنہی - بدلیل

قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ قریب رہیں مجھسے تم مین کے صاحبان احلام ونہی ف احلام جمع حلم بضم حا رب نقطہ وجزم لام وہ چیز جو سونے والا دیکھتا ہے اسی معنی مین زمانہ حضرت یوسف علیہ السلام کے شاہ مصر کے خواب کو اسکے ارکان دولت نے احلام کہا۔ کما فی قولہ تعالیٰ وما نحن بتاویل الاحلام بعالمین۔ لیکن غالب استعمال اسکا خواب کی دلالت بلوغ کی چیز مین ہے تو شاید مراد یہاں یہی کہ صاحبان احلام یعنی بالغ لوگ۔ اور نہی جمع نہیہ ن ہ ی ہ۔ بضم نون زفتح یا ر۔ بمعنی عقل تو معنی یہ کہ صاحبان نہی یعنی صاحبان عقل۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قریب بالغون عاقلون کا حکم دیا م ع۔ ابن مسعود رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لیلینی منکم اولوا الاحلام والنہی ثم الذین یلونہم۔ یعنی تم مین سے صاحبان حلم وعقل مجھسے قریب ملے ہون پھر وہ لوگ جو ایسے لوگون سے ملتے ہوے ہون۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی وابن ماجہ ع۔ مردون مین سے اہل فقہ وعلم تو زیادہ عاقل ہین وے بالکل محاذی امام ہونگے پھر اُنسے کم درجہ بدرجہ پھر اُنکے بعد اطفال ہین جو ندکر قسم ہین بعد اِنکے عورتین ناقصات عقل ہین۔ پس یہی ترتیب صفوف مین ہے لیکن جیسے مردون مین زیادہ فقیہ پھر اُنسے کم مخلوط صف مین ہین یون ہی ضرور نہوا کہ اطفال وعورتون کی صف علیحدہ ہو حالانکہ مقصود یہی ہے لہٰذا زیلعی رح نے فرمایا کہ حدیث سے تو صرف مردون کی تقدیم نکلتی ہے۔ عینی رح نے کہا کہ حدیث ابو مالک رضہ سے استدلال ہو سکتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگون کی صف بناتے تو مردون کو لڑکون کے آگے صف مین اور لڑکون کو پیچھے اور عورتون کو لڑکون سے پیچھے کرتے۔ رواہ الحارث فی مسندہ۔ مین کہتا ہون کہ قولہ تعالیٰ لقد علمنا المستقدمین منکم ولقد علمنا المستاخرین الآیہ سے مین نے ہر ایک کے لیے مقام معلوم مفروض ہونا بیان کر دیا اور معمول شوارث مع احادیث کے اسکا بیان کافی ہے واللہ تعالیٰ ہو الاعلم م۔ ولان المحاذاۃ مفسدۃ فیوخرن۔ اور چونکہ عورت کی محاذاۃ مرد سے مفسد نماز ہے لہٰذا عورتین مؤخر کیجاوین۔ ف۔ اور ابن الہمام رح نے بعد بحث استقراء کے نکالا کہ وجہ فساد نماز کی شہوت نہین بلکہ جو محل مفروض تھا اُسکا ترک کرنا مفسد نماز ہے۔ پھر مصنف رح نے مسئلہ محاذاۃ کو ذکر فرمایا بقولہ۔ وان حاذتہ امرأۃ۔ اور اگر محاذی ہوگئی مرد سے کوئی عورت۔ ف۔ اور یہ اسطرح کہ ہر ایک کے واسطے جو صف ومقام مفروض ہے وہ چھوڑ دیا م۔ وہما مشترکان فی صلوۃ واحدۃ۔ اور حال یہ کہ دونون مرد وعورت ایک ہی نماز مین شترک ہین۔ ف۔ یعنی ایک ہی نماز کے تحریمہ واداء مین خواہ حقیقۃً یا حکماً شترک ہون۔ فسدت صلاتہ ان نوی الامام امامتہا۔ تو مرد کی نماز فاسد ہو جائیگی بشرطیکہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت کی ہو۔ ف۔ کیونکہ نیت امامت سے عورت محل اقتداء مین آئی اور مرد کے واسطے وہ مقام مفروض نہین رہا تو فاسد ہوئی اور اُسکی توضیح مع شرائط کے ہم آیندہ ترجمہ کرینگے۔ اور یہ مسئلہ دلیل استحسان پر بخلاف قیاس ہے م۔ والقیاس ان لا تفسد وہو قول الشافعی رح۔ اور دلیل قیاس یہ ظاہر کرتی ہے کہ مرد کی نماز بھی فاسد نہو اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ اعتبارا بصلاتہا حیث لا تفسد۔ بر قیاس عورت کی نماز کے کیونکہ عورت کی نماز فاسد نہین ہوتی۔ ف۔ یعنی بالاتفاق تو مرد کی بھی فاسد نہوگی۔ وجہ الاستحسان ما رویناہ۔ اور وجہ دلیل استحسان کی وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی اخروہن من حیث اخرہن اللہ۔ اور اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت ہو سکتا ہے کیونکہ۔ انہ من المشاہیر۔ یہ حدیث تو احادیث مشہورہ مین سے ہے۔ ف۔ جو قطعی الدلالۃ ہوتی ہین۔ پھر مرد ہی کی نماز خاصکر اسلیے فاسد ہوئی کہ۔ ہو المخاطب بہ دونہا۔ مرد ہی اس حکم کا مخاطب ہے نہ عورت۔ ف۔ یعنی مردون کو حکم ہے کہ تم عورتون کو مؤخر کرو۔ فیکون ہو التارک لفرض المقام۔ تو مرد ہی مقام مفروض کا ترک کرنے والا ٹھہرا۔ فتفسد صلاتہ دون صلاتہا۔ تو مرد کی نماز فاسد ہو جائیگی نہ عورت کی۔ کالماموم۔ جیسے مرد مقتدی۔ ف۔ جسکا فرض مقام پیچھے امام کے ہے۔ اذا تقدم علی الامام۔ جب وہ امام سے آگے ہو جاوے۔ ف۔ اور اپنا فرض مقام چھوڑے تو اُسکی نماز فاسد ہو جاتی ہے پس یون ہی جب عورت کے ساتھ

فرض مقام چھوڑیگا تو فاسد ہو جائیگی پھر یہ سب اسوقت کہ عورت کے واسطے فرض مقام و شرکت نماز فریضہ قرار پا دے جو
امام کی نیت امامت پر موقوف ہے۔ وان لم ینو امامتہا لم تضرہ۔ اور اگر امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت نہیں کی تو ایسی
عورت کی محاذاۃ مرد کو کچھ مضر نہوگی۔ ولا یجوز صلوتہا۔ اور عورت کی نماز جائز نہوگی۔ لان الاشتراک دونہا لا یثبت
عندنا۔ کیونکہ نماز میں شرکت ہونا بدون نیت امامت کے ہمارے نزدیک ثابت نہوگا۔ خلافا لزفر رح۔ بخلاف قول زفر رح
کے۔ ف۔ کیونکہ زفر رح کے نزدیک عورت کا اقتدا صحیح ہونا کچھ امام کی نیت پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ موقوف
ہے۔ الا ترى انہ یلزمہ الترتیب فی المقام۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ امام پر لازم ہے ترتیب کرنا ہر ایک کے کھڑے ہونے کے
مقام کا۔ ف۔ بدلیل روایت مذکور جسمیں تاخیر عورتوں کے مقام کی لازم کی گئی ولیکن جب ہی یہ ہوگا کہ وہ قبول کرلے۔
فیتوقف على التزامہ۔ تو یہ بات امام کے لزوم قبول کرنے پر موقوف رہیگی۔ ف۔ اور یہ قبول بہ نیت ہے۔ کالاقتداء
جیسے اقتدا کرنے کا حال ہے۔ ف۔ کہ مقتدی کا اقتدا کی نیت کرنا شرط ہے کیونکہ اسی سے وہ اپنی نماز کو امام کی ضمانت دیگا تاکہ
امام کی کسی حرکت سے نماز میں نقص و ضرر پیدا ہو تو مقتدی کی قبولیت و رضامندی سے اسپر لازم آوے۔ اسی طرح امام کی نیت
تاکہ عورتوں سے اگر کوئی ضرر ہو تو امام کا قبول کیا ہوا اسپر لازم آوے حتی کہ کسی عورت کو اختیار نہ رہا کہ جس مرد کی نماز چاہے
بگاڑ دے اسطرح کہ اسکے برابر جاکر کھڑی ہو جاوے بلکہ امام اگر عورت کی نیت کرلے پھر عورت بڑھکر امام کے برابر کھڑی ہوگئی
تو امام کی نماز فاسد ہوگئی۔ م۔ وانما یشترط نیۃ الامامۃ۔ اور امامت کی نیت کرنا امام کا جب ہی شرط ہے کہ۔ اذا ائتمت
محاذیۃ۔ جب عورت مقتدی سنبے امام کی محاذیہ ہو کر۔ ف۔ تو امام کی نماز جب ہی باطل ہوگی کہ امام نے نیت کی ہو۔ اور
اگر امام کے پیچھے کھڑی ہوئی تو دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کسی مرد مقتدی سے محاذی بنکر کھڑی ہوئی دوم یہ کہ نہیں۔ اگر محاذی
مرد ہوئی تو صحیح یہی کہ بدون نیت امام کے وہ عورت مقتدیہ نہوگی ع۔ وان لم یکن بجنبہا رجل۔ اور اگر عورت کے پہلو
میں یعنی محاذی کوئی مرد نہو۔ ففیہ روایتان۔ تو اسمیں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ کیونکہ بالفعل تو عورت محاذی نہیں ہے
پس اسکی ذات سے کوئی فساد نہیں مگر احتمال ہے کہ وہ آگے بڑھکر محاذیہ ہو جاوے پس احتمال کا اعتبار وقوع پر کرکے نیت
شرط ہے اور عدم اعتبار پر شرط نہیں ہے اگر وہم ہو کہ شرط ہونے کی روایت پر اس صورت اور اول صورت میں کیا فرق ہے جواب
دیا کہ۔ والفرق۔ اور فرق درمیان اول صورت اور دوم صورت کے۔ على احدہما۔ بنا بر دوم صورت کی ایک روایت
کے جسمیں بھی نیت شرط ہے یہ ہے کہ۔ ان الفساد فی الاول لازم۔ نماز کا فساد اول صورت پر لازم ہے۔ ف۔ یعنی جبکہ عورت
کسی مرد کے محاذی کھڑی ہوئی تو بالفعل فساد واقع ہے۔ وفی الثانی محتمل۔ اور دوسری صورت میں فساد کا احتمال ہے
ف۔ تو محتمل کو واقع پر قیاس کرکے نیت شرط ہے حتی کہ اگر اعتبار نہ کریں تو نیت شرط نہیں ہے جیسا کہ دوسری روایت ہے
یہ تو مترجم نے سمجھا اور عینی رح نے صورت اول میں اور دوم کی روایت عدم شرط میں فرق قرار دیا لیکن میرے نزدیک
اسمیں التباس نہیں ہے فافہم۔ م۔ ومن شرائط المحاذاۃ ان تکون الصلوۃ مشترکۃ۔ اور منجملہ شرائط محاذاۃ کے مفسد ہونے کے
یہ ہے کہ نماز مشترکہ ہو۔ وان تکون مطلقۃ۔ اور یہ ہے کہ نماز مطلقہ ہو۔ ف۔ پورے ارکان کی نہ نماز جنازہ جسمیں پورے ارکان
نہیں ہیں۔ وان تکون المرأۃ من اہل الشہوۃ۔ اور یہ ہے کہ عورت اہل شہوت سے ہو۔ وان لا یکون بینہما حائل۔
اور یہ ہے کہ مرد و عورت کے درمیان کوئی چیز حائل نہو۔ ف۔ ان سب شرائط کے وجود پر نماز فاسد ہوگی۔ لانہا۔ کیونکہ
محاذاۃ تو۔ عرفت مفسدۃ بالنص۔ نماز کی مفسد جانی گئی ایسے نص سے جو۔ بخلاف القیاس۔ برخلاف قیاس ہے
ف۔ تو جس صورت سے نص میں ہے اسی صورت پر مفسد رکھی جاویگی۔ فیراعی جمیع ما ورد بہ النص۔ پس رعایت کی
جائیگی تمام ان امور کی جنکے ساتھ نص وارد ہوئی۔ ف۔ کیونکہ قیاس کو بالکل دخل نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مسئلہ محاذاۃ میں

دس شرطین ہین- الاول- یہ کہ محاذاۃ مرد و عورت مین ہو پس اگر مرد کے بجاے لڑکا ہو یا عورت کے بجاے لڑکی ہو یا مرد کے محاذی طفل خوبصورت ہو تو نماز فاسد نہو گی- علی الاصح- ف- اور اگر خنثیٰ مشکل ہو تو مفسد نہین- التاتارخانیہ- الثانی محاذیہ عورت مشتہاۃ ہو- کہا گیا کہ نو برس کی ہو اور اصح یہ کہ سن بلوغ تک پہونچی ہوئی تو مطلقاً مشتہاۃ ہے اور بدون اسکے قابل جماع ہونے کا اعتبار ہے- ن ع- سن کا اعتبار نہین علی الاصح- التبیین- اگرچہ بالفعل بوجہ بڑھاپے کے قابل شہوت نہ رہے بلکہ قابل نفرت ہو- الکفایہ ع- خواہ یہ عورت لونڈی ہو یا آزادہ خواہ جورو ہو یا اجنبیہ ہو یا مان بہن وغیرہ محرم ہو ع ف ک الثالث- یہ کہ عورت عاقلہ ہو ع- جسکی نماز صحیح ہو تو مجنونہ مفسد نہین- الکافی- عینی نے کہا کہ یونہی مرد معتوہ کا اعتبار نہین ولیکن مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہین ہے م- الرابع- دونون کے درمیان کوئی چیز حائل نہو مانند استوانہ کے ع ح- الکافی- اور موٹائی بقدر انگلی کے ہو- التبیین- اور اونچائی اسکی موخرۃ الرحل یا مقدمہ کے برابر ہو- المحیط- یا اتنی جگہ خالی ہو کہ اسمین ایک مرد کھڑا ہو جاوے- التحریر التبیین- یا دونون مین سے کوئی چبوترہ پر ہو اور دوسرا نیچے ہو اور دوکان بقدر قامت الرحل ہو- المحیط و المفید ع- الخامس- محاذاۃ مین اعتبار ساق و ٹخنہ کا ہے یعنی دونون کا ساق و ٹخنہ محاذی ہو جاوے تو مفسد ہے یہی صحیح ہے- التبیین- کہا گیا یہی اصح ہے ع- اکثر قدم کے محاذات مفسد ہے مختصر المحیط- ابواللیث نے کہا کہ یہی اصح ہے ع- السادس- اصل نماز رکوع و سجود والی ہو- اگرچہ کسی عذر سے اسکو اشارہ سے ادا کرتے ہون یہی نماز مطلقہ ہے پس نماز جنازہ مین محاذاۃ مفسد نہین ہے- السابع- یہ محاذات ایک رکن کامل مین ہو- اور مختصر المحیط سے نکلا کہ ابو یوسف کے نزدیک مقدار رکن کافی ہے اور امام محمد کے نزدیک ادا ہونا شرط ہے پس اگر ایک عورت نے تکبیر تحریمہ تو مردون کی ایک صف مین باندھا پھر بڑھکر رکوع دوسری صف مین کیا پھر بڑھکر سجدہ تیسری صف مین کیا تو اس نے ہر صف مین سے اپنے داہنے و بائین و پیچھے والے ایک ایک مرد کی نماز فاسد کر دی- کما فی المحیط- ایک عورت اپنی صف کو چھوڑ کر مرد کی صف مین جا کر صرف تین مردون کی نماز فاسد کرتی ہے داہنے والے و بائین والے و پیچھے والے کی اگرچہ ہو اور اس سے زیادہ کی فاسد نہین کرتی اور اسی پر فتویٰ ہے- التاتارخانیہ- اور اگر دو عورت ہون تو ایک داہان و ایک بایان اور دو پیچھے والون کی فاسد کرینگی اور اگر تین کی جماعت ہو تو داہان و بایان ایک اور پیچھلے تین تین آخر صفوف تک اور یہی جواب الظاہر ہے- التبیین- الثامن- امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت کی ہو یا عورتون کی امامت کی نیت ہو اور اگر یون نیت کی کہ تمام عورتون کی امامت کرتا ہون سواے ایسی عورت کے جو میرے یا کسی مرد کے محاذی ہو جاوے تو اس صورت مین عورت کی محاذات مفسد نہین ہے- شمس الائمہ نے کہا کہ اگر ہم نیت شرط نہ کرین تو ہر عورت جب چاہے مرد کی نماز فاسد کر دے اور اسکا ضرر مخفی نہین اگرچہ کتاب المبسوط مین مطلقاً مذکور ہے کہ جمعہ و عیدین مین عورت کی اقتدا مرد کے ساتھ جائز ہے لیکن اکثر مشائخ کے نزدیک یہ محمول ہے کہ جب امام نے نیت عورتون کی کر لی ہو- اور بعض مشائخ نے فرائض وقتیہ مین اور جمعہ و عیدین مین فرق کیا ہے- اور مختصر المحیط مین ہے کہ عورتون کی نیت کا اعتبار شروع کے وقت ہے نہ اسکے بعد اور عورتون کا وقت نیت موجود ہونا شرط نہین- التاسع- دونون کا اشتراک- اگر ایک مرد و عورت نے تیسری رکعت مین امام کی اقتدا کی پھر انکو حدث ہوا تو وضو کو گئے پھر آکر پڑھنے لگے اور عورت اسکی محاذی ہو گئی پس اگر عورت تیسری و چوتھی رکعات امام مین محاذی ہوئی جو ان دونون کی پہلی و دوسری ہے تو مرد کی نماز فاسد ہوگی اور اگر دونون رکعتین پڑھکر اپنی تیسری و چوتھی مین جا کر عورت محاذی ہی تو مرد کی نماز فاسد نہوگی- الذخیرہ- غرضکہ جو نماز یہ دونون اپنے واسطے ادا کرتے اسمین فساد نہین اور جسمین حکماً بھی امام کا پیچھا ہو تو محاذات فاسد ہے- کما فی التبیین- العاشر- جیسے مکان کا متحد ہونا شرط ہے کہ دونون زمین پر یا دونون چبوترہ پر ہون ایسی ہی جہت متحد ہونا شرط ہے اور جہت کا مختلف ہونا جوف کعبہ کی نماز میں یا اندھیر

رات کی تحریمی کی نماز مین ہوگا۔ التبیین۔ اگر امام نے شروع کرنے مین عورتون کی نیت کی پھر امام سے دو ایک قدم آگے بڑھنا ممکن نہوا یا کراہت دیکھی تو عورت کو اشارہ سے پیچھے جانے کو حکم دیدے پس عورت پر تاخیر واجب ہی اگر نہ کرے تو عورت کی نماز فاسد ہوگی نہ مرد کی۔ کمافی الذخیرہ والمحیط۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہی کہ محاذی ہونا عورت کا جو مشتہاۃ ہو چکی اور اُسکی امامت کی نیت ہوگئی مرد کے ساتھ نماز مطلقہ کی ایک رکن مین درحالیکہ دونون تحریمہ وادا مین مشترک ہون مع اتحاد مقام وبغیر کے بدون کسی چیز کے حائل ہونے یا جگہ خالی ہونے کے نماز مرد کی مفسد ہی۔ کمافی الفتح۔ **ویکرہ لہن حضور الجماعات**۔ اور مکروہ ہی عورتون کو جماعتون مین حاضر ہونا۔ **یعنی الشواب**۔ مراد مصنف رح کی جوان عورتین ہین۔ ف۔ یعنی وہ عورتین جنسے جماع کی رغبت ہو۔ **لما فیہ من خوف الفتنۃ**۔ کیونکہ انکی حاضری مین فتنہ کا خوف ہی۔ ف۔ لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع فرمادیا اور جب عورتون نے حضرت ام المومنین صدیقہ رضہ سے شکایت کی تو حضرت ام المومنین نے بھی فرمایا کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اب جیسی تمہاری حالت دیکھتے تو جیسے بنو اسرائیل کی عورتین ممنوع ہوئین تم بھی منع کیجاتین۔ م۔ **ولا باس للعجوز ان تخرج فی الفجر والمغرب والعشاء**۔ اور مضائقہ نہین کہ بوڑھیان نکلین فجر مین و مغرب و عشاء مین۔ **وہذا عند ابی حنیفۃ**۔ اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہی۔ ف۔ کہ تین ہی اوقات مین نکلین۔ **وقالا یخرجن فی الصلوات کلہا**۔ اور صاحبین نے کہا کہ عجوز عورتین تمام نمازون مین نکلین **لانہ لا فتنۃ لقلۃ الرغبۃ فلا یکرہ**۔ کیونکہ عجوز مین فتنہ نہین بوجہ کم رغبتی کے تو اُنکا نکلنا مکروہ نہین۔ **کمافی العید**۔ جیسے عیدین مین ف۔ بالاتفاق نکلنے کا جواز ہی حالانکہ وہ وقت روز روشن ہی۔ **ولہ ان فرط الشبق حامل**۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ شدت شہوت باعث جماع ہی۔ **فتقع الفتنۃ**۔ تو فتنہ واقع ہوگا۔ ف۔ مگر جبکہ فاسق لوگ ہون۔ **غیر ان الفساق انتشارہم فی الظہر والعصر والجمعۃ**۔ بات اتنی ہی کہ فاسق لوگ جنکے پھرتے ہین ظہر و عصر و جمعہ کے اوقات مین۔ ف۔ تو ان اوقات مین عجوز نہ نکلین۔ **اما فی الفجر والعشاء ہم نائمون**۔ رہا فجر و عشاء کے وقت مین وے سوتے ہوتے ہین۔ **وفی المغرب بالطعام مشغولون**۔ اور مغرب کے وقت وے کھانے مین مشغول ہوتے ہین۔ ف۔ تو ان تین اوقات مین فاسقون سے امن ہی پس بوڑھیان نماز کو نکلین۔ رہا عید کا قیاس تو وہ ٹھیک نہین۔ **والجبانۃ**۔ اور جبانہ یعنی جنگل۔ **متسعۃ**۔ وسیع ہوتا ہی۔ **فیمکنہا الاعتزال عن الرجال فلا یکرہ**۔ پس وسیع میدان مین عجوز کو ایک طرف ہونا مردون سے ممکن ہی تو عید مین اُنکا جانا مکروہ نہین ہی۔ ف۔ حدیث مین ہی کہ مت منع کرو اللہ تعالی کی باندیون کو اللہ تعالی کی مسجدون سے۔ اور مانند اسکے ابن عمر رضہ وغیرہ رضی اللہ عنہم مروی ہی اور یہ از قبیل اظہار حکم محمول ہوا کیونکہ فجور کی کثرت ہوگئی چنانچہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ کوئی عورت جس نے بخور کیا تو وہ ہمارے ساتھ عشاء کی نماز مین حاضر نہو۔ کمافی الفتح۔ اور عورتون کے تعطر و تزین کی مذمت کو خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و جماعت صحابہ رضہ نے بیان فرمایا چنانچہ مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۸ بیان اظہار زینت مین احادیث کو ذکر کردیا ہی اور صحیح مین حضرت صدیقہ رضہ سے مروی ہی کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیکھتے جو آپ کے بعد عورتون نے احداث کیا ہی تو اُنکو مسجد سے روک دیتے جیسے بنو اسرائیل کی عورتین روکی گئین۔ ام المومنین ام سلمہ رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ عورتون کی بہتر مسجد اُنکی کوٹھریون کے قعر ہین۔ رواہ احمد۔ متاخرین مشائخ کا فتوی عجائز کو بھی جملہ اوقات مین منع پر ہی کیونکہ فساد کھلا ہوا ظاہر ہی۔ الکافی۔ اور یہی مختار ہی۔ التبیین۔ اور یہی معتمد ہی کہ عجوز جسین کچھ بھی رمق ہو منع کیجاوے سواے ایسے عجوز کے جو بالکل فانیہ ہی۔ الفتح۔ اور جو دلیل مصنف نے ذکر فرمائی وہ امام ابوحنیفہ کے زمانہ مین رواج ہوگا اور اب نہ اوقات روزانہ مین ہی اور نہ عیدگاہ مین ہی۔ م۔ اور جب نماز کے لیے نکلنا ممنوع تو مجالس وعظ و علم مین بدرجہ اولی ممنوع ہی۔ م۔ **ولا یصلی الطاہر خلف من ہو فی معنی المستحاضۃ**۔ اور نماز نہ پڑھے جو پاک ہی پیچھے ایسے شخص کے جو مستحاضہ کے معنی مین ہی۔ ف۔ جیسے وہ جسکے پیشاب جاری ہونے کا مرض ہو یا دائمی نکسیر اور بہتا ہوا زخم اور جسکو پیٹ چلنے و ریح چھوٹنے کا

مرض ہو۔ اور مراد یہ کہ ایک نماز کا وقت بدون اس حدث کے نہ گذرے تو وہ معذور ہے پس اسکا وضو اگرچہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طہارت ہے لیکن حکمی تو حس مین نہونے سے وہ طاہر نہین کہلاتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ طاہر مرد معذور مرد کے پیچھے نہ پڑھے۔ ولا الطاہرۃ خلف المستحاضۃ۔ اور نہ طاہرہ عورت پیچھے مستحاضہ عورت کے پڑھے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ وضو مین یا اسکے بعد عذر موجود ہو اور نہ طہارت کامل ہے۔ الزاہدی و قدمر۔ معذور کی اقتدا اسکے مثل عذر والے کے پیچھے جائز ہے اور اگر عذر مختلف ہو تو نہین جائز ہے۔ التبیین۔ اور اگر امام مین دو عذر ہون مثلاً ریح نکلتا و زخم جاری تو اسکے پیچھے ایک عذر والے مثلاً ریح والے کی نہین جائز ہے الجوہرہ۔ کیونکہ مقتدی بہ نسبت امام کے تندرست ہے۔ م۔ لان الصحیح اقوی حالاً من المعذور۔ کیونکہ تندرست کا حال بہ نسبت معذور کے اقوی ہے۔ ف۔ تو اقتدا مین صحیح کا اپنی نماز کو معذور امام کی ضمانت مین دینا ہوا۔ والشی لا یتضمن ما ہو فوقہ۔ اور معلوم کہ کوئی چیز اپنے سے مافوق کو متضمن نہین ہوتی۔ والامام ضامن۔ حالانکہ امام ضامن ہے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث مین آیا۔ اور معنی یہ نہین کہ امام مقتدی کی نماز کا ذمہ دار ہے بمعنی مطلق بلکہ بمعنی یتضمن صلاتہ صلوٰۃ المقتدی۔ بایں معنی کہ امام کی نماز متضمن نماز مقتدی ہے۔ ف۔ تو نماز مقتدی سے کمزور ہو کر اسکو متضمن نہین ہوسکتی ہے۔ ولیکن مترجم کہتا ہے کہ یہ تعلیل اسکو مقتضی نہین کہ عدم جواز ہو بمعنی آنکہ نماز باطل ہو بلکہ کراہت ہے مگر آنکہ تعلیل یہ ہو کہ عذر کا اعتبار معذور کے حق مین ہو تو اسی تک رہیگا جیسا کہ فتح القدیر مین کہا لیکن مترجم کہتا ہے کہ معذور کے حق مین صحت نماز مقتدی کی رائے پر بھی ہے تو جب نماز صحیح ہے تو امام کی صحیح نماز متضمن مقتدی کی صحیح نماز کو ہوگئی لہذا مسئلہ ہے کہ اگر مقتدی کو امام سے ایسی بات معلوم ہوئی جو امام کے زعم مین مفسد نماز ہے جیسے عورت کو چھونا اور ذکر چھونا وغیرہ اور امام کو اپنا حال دریافت نہین ہے تو مقتدی کی نماز اکثر مشائخ کے قول پر جائز ہے اسکی وجہ یہ کہ مقتدی کی رائے مین امام کی نماز جائز ہے اور اسکے حق مین اسی کی رائے معتبر ہے تو واجب ہوا کہ یہی کہا جاوے کہ اسکی نماز جائز ہے اور یہی اصح ہے۔ کما فی التبیین ح۔ اور شافعی کے نزدیک اصح قول مین معذور کے پیچھے صحیح کی نماز جائز ہے۔ اور یہی امام زفر رح کا قول ہے کیونکہ اسنے حکم کی فرمانبرداری کی ہے۔ کما فی العینی۔ لیکن کراہت اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولا یصلی القاری خلف الامی۔ اور نہ پڑھے قاری پیچھے امی کے۔ ف۔ یہی ائمہ باقیہ کا مذہب ہے۔ مع۔ اور جسکو قرآن کی ایک آیت یاد ہو وہ اقتدا نہ کرے پیچھے اسکے جسکو ایک آیت بھی یاد نہو۔ ت۔ اسی کو امی کہتے ہین اور نہ اقتدا کرے امی کسی گونگے کا کیونکہ امی تحریمہ پر قادر ہے۔ المحیط الذخیرہ۔ اور واضح ہو کہ ان سب کا برعکس جائز ہے ع ذ۔ ولا المکتسی خلف العاری۔ اور نہ اقتدا کرے لباس والا پیچھے ننگے کے۔ ف۔ یعنی جسکا ستر واجب ڈھکا ہو وہ کھلے ستر کے پیچھے نہ پڑھے۔ لقوۃ حالہما۔ کیونکہ قاری و مکتسی کا حال بہ نسبت امی و عاری کے قوی ہے۔ ویجوز ان یؤم المتیمم المتوضین۔ اور جائز ہے کہ تیمم کرنے والا امامت کرے وضو والون کی۔ وہذا عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ اور یہ ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی جمہور فقہاء سلف و خلف کا اور نیز ائمہ ثلثہ کا قول ہے۔ مع۔ وقال محمد لا یجوز۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ نہین جائز ہے۔ لانہ طہارۃ ضروریۃ۔ کیونکہ تیمم تو طہارت ضروریہ ہے۔ ف۔ یعنی جب پانی نہو تو ضرورت ہے۔ والطہارۃ بالماء اصلیۃ۔ اور پانی کے ساتھ طہارت کرنا اصلی ہے۔ ولہما انہ طہارۃ مطلقۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم مطلقہ ہے۔ ف۔ یعنی جب اسکی طہارت ہو تو مطلق ہے نہ مانند طہارت استحاضہ کے مقید بوقت۔ لہذا لا یتقدر بقدر الحاجۃ۔ اسی واسطے وہ قدر حاجت تک مقدر نہین ہے۔ ف۔ بلکہ شراب طہور ہے اگرچہ دس سال تک ہو۔ اور حدیث عمرو بن العاص کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو کو ایک لشکر پر سردار کیا جب لوگ واپس آئے تو آپ نے عمرو رضہ کا حال پوچھا لوگون نے کہا کہ نیک سیرت رہا لیکن ایک روز ہمکو حالت جنابت مین نماز پڑھائی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو رضہ سے پوچھا تو عرض کیا کہ مین سردی کی رات مین محتلم ہوگیا پس خوفناک ہوا کہ اگر نہاؤن تو ہلاک ہونگا پس مین نے قول اللہ تعالیٰ لا تقتلوا انفسکم

الی التہلکۃ۔ پڑھا پس میں نے تیمم کرکے انکو نماز پڑھائی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تبسم فرمایا اور کہا کہ۔ یا لک من فقیہ عمرو
بن العاص اور لوگوں کو اعادہ نماز کا حکم نہیں دیا۔ رواہ ابوداؤد والبخاری تعلیقا اور اصل یہ کہ شیخین کے نزدیک تیمم خلیفہ
پانی کا ہے اور امام محمد کے نزدیک خلیفہ وضو کا ہے اور شاید کہ مراد امام محمد رح کی خلاف افضل سے ممانعت ہے۔ واللہ اعلم۔ م ع۔
قاری کی اقتداء چھوڑ کر امی یا اخرس نے تنہا پڑھی تو علی الصحیح جائز۔ المجمع ع۔ اصح یہ کہ فاسد ہے اور قاری جوار مسجد
یا دروازہ پر ہو تو مسجد میں نماز امی بالاتفاق جائز۔ قاری دوسری نماز میں ہو تو امی کو بلا انتظار تنہا پڑھ لینا بالاتفاق جائز
ہے۔ ن۔ پیدل کی اقتداء سوار سے نہیں جائز۔ الخلاصہ۔ تندرست جس نے اپنے کپڑے کی نجاست نہ دھوئی ہو۔ مبتلی
بحدث دائم کے ساتھ اقتداء نہیں صحیح ہے۔ جوامع الفقہ۔ قاری نے امی کا اقتداء کیا تو نماز شروع نہوئی حتی کہ قہقہہ سے
وضو نہ ٹوٹا۔ ف۔ اور نفل کی قضاء لازم نہ آئی۔ یہی صحیح ہے نص علیہ محمد فی الاصل۔ المحیط۔ ان مسائل میں اصل یہ ہے کہ
امام کا حال اگر مقتدی کے مثل یا بڑھکر ہو تو کل کی نماز جائز ہے اور اگر حال مقتدی سے گھٹکر ہو تو امام کی نماز صحیح اور مقتدی کی
فاسد ہے۔ المحیط۔ باستثناء دو صورت کے کہ امام امی اور مقتدی قاری ہو یا امام گونگا و مقتدی امی ہو تو امام کی نماز بھی صحیح
نہیں ہے۔ قاضیخان۔ خواہ گونگے کو اپنے پیچھے امی ہونا اور امی کو قاری ہونا معلوم ہو یا نہو۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہایہ۔
اور واضح ہو کہ امی نے یا گونگے نے جب جماعت کی رغبت کی تو ایسا حکم ہے ورنہ تنہا امی و گونگے کی نماز جائز ہے۔ علی الصحیح کما فی
المجمع۔ یا فاسد ہے۔ علی الاصح۔ کما فی النہایہ۔ اور کلام آتا ہے۔ م۔ ویؤم الماسح الغاسلین۔ اور امامت کرے مسح کرنے والا
دھونے والوں کی۔ ف۔ یعنی موزوں پر مسح کرنے والا پاؤں دھونے والوں کی امامت کرے۔ م۔ بلا خلاف ع۔
لان الخف مانع سرایۃ الحدث الی القدم۔ کیونکہ موزہ تو حدث کے قدم تک سرایت کرنے سے روکنے والا ہے۔ ف
تو حدث سے پیروں کی طہارت نہ ٹوٹی۔ م۔ وما حل بالخف یزیلہ المسح۔ اور جو کچھ موزہ میں حلول کر گیا اسکو مسح
دور کر دیتا ہے۔ ف۔ تو موزہ والے کی طہارت مثل دھونے والے کے باقی ہے۔ م۔ بخلاف المستحاضۃ لان الحدث
لم یعتبر زوالہ شرعا مع قیامہ حقیقۃ۔ برخلاف مستحاضہ کے یعنی جسکے پیچھے اقتداء بوجہ معذور ہونے کے نہیں جائز ہے
اسلیے کہ حدث ایسی چیز ہے کہ شرعاً اسکا زوال معتبر نہ ہوا باوجود اسکے درحقیقت قائم ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ معذور کا
حدث درحقیقت قائم ہے تو شرع نے باوجود حدث کے معذور رکھا ہے نہ آنکہ حدث کو زائل قرار دیا ہو۔ شاید جو لوگ معذور
کے پیچھے پاک کا اقتداء جائز رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ گو حدث حقیقۃ زوال نہو مگر حکماً طاہر ہے تو امامت روا ہے۔ واللہ اعلم
م۔ فصد کی پٹی پر اور جبیرہ پر مسح کرنے والا مثل موزہ پر مسح کرنے کے ہے۔ الخلاصہ والمحیط ع ع۔ ویصلی القائم خلف
القاعد۔ اور نماز پڑھے کھڑا ہونیوالا پیچھے بیٹھنے والے کے۔ ف۔ یعنی جو بیٹھنے والا کہ رکوع و سجدہ کرتا ہو ورنہ اشارہ کرنیوالے کے
پیچھے نہیں جائز ہے۔ ع۔ وقال محمد لا یجوز وہو القیاس لقوۃ حال القائم۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ قاعد کے پیچھے قائم کی اقتدا نہیں
جائز ہے اور قیاس یہی ہے کیونکہ قائم کا حال قاعد سے قوی ہے۔ ف۔ بلکہ حدیث صحیح میں ہے۔ واذا صلی جالسا فصلوا جلوسا۔ یعنی جب امام
بیٹھے پڑھے تو تم بھی بیٹھے پڑھو۔ م۔ ونحن ترکناہ بالنص۔ اور ہم نے قیاس کو بمقابلہ نص کے ترک کر دیا۔ وہو ما روی۔ اور نص وہ حدیث ہے
جو روایت کی گئی کہ۔ ان النبی صلعم صلی آخر صلاتہ قاعدا۔ رسول اللہ صلعم نے پڑھی اپنی آخر نماز بیٹھے۔ ف۔ یعنی سب سے آخر ظہر کی نماز
کے روز بیٹھے پڑھا۔ والقوم خلفہ قیام۔ اور قوم آپ کے پیچھے کھڑی تھی۔ ف۔ اصح کہ ابوبکر رض جو پہلے پڑھا رہے تھے
آپ کی اقتداء کرنے لگے اور باقیوں نے ابوبکر رض کی اقتداء کی۔ پھر آپ کے بعد دو شنبہ کی صبح کی نماز آپ نے ابوبکر رض کے
پیچھے پڑھی ہے۔ کما نص بہ البیہقی اور دونوں حدیثیں صحیحین میں ہیں۔ بخاری رح نے اپنی استاد شیخ حمیدی رح سے نقل
کیا کہ حدیث اذا صلی جالسا فصلوا جلوسا منسوخ ہے کیونکہ آخری فعل وہ تھا جو مذکور ہوا م۔ پھر مشائخ نے تصریح کی کہ مریض

اگر کسی رکن پر کھڑے قادر ہو اگرچہ تکبیر تحریمہ ہو تو واجب ہی کہ اُسکو کھڑے ادا کرے اور نص مذکور سے یہی ظاہر ہوتا ہی کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے تکبیر کہی ہو لہذا از راہ دلیل یہی قوی ہی کہ ایسے امام کے پیچھے کھڑے جائز ہی جس نے
تحریمہ کھڑے باندھکر قعود کیا ہو اور یہی مذہب امام احمدرح کا ہی۔ ملخص الفتح۔ تو پھر وجہ توفیق یہ عمدہ ہی کہ حدیث اذا صلی جالسا
الخ اسوقت کہ امام نے بیٹھے تحریمہ باندھا ہو تو لوگ بھی بیٹھیں۔ اور منسوخ نہیں ہی۔ فافہم واللہ اعلم م۔ پھر جو ذکر ہوا کہ لوگ
نماز ابوبکر رضہ کی اقتدا کرتے تھے معنی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکبیر کو ابوبکر رضی اللہ عنہ جو آنحضرت صلعم کے
پہلو مین تھے حضرت لوگون کو سناتے تھے۔ دسایہ مین ہی کہ اس سے نکلا کہ جمعہ وعیدین مین جو مکبر ہوتے ہین جائز ہی یعنی
بقدر ضرورت تکبیر صحیح لفظ کے ساتھ سنانا۔ ورنہ ہمارے زمانہ مین جو لوگ چیختے اور اللہ اکبر کے دونون ہمزہ سے مد کرتے
مین تو بعید نہین کہ حاجت سے زائد آواز نکالنا چلانا ہوا جو مفسد نماز ہی۔ ملخص الفتح۔ پھر نص مزبور مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے برابر حضرت ابوبکر تھے اور باقی صفوف پیچھے تھین تو شاید عذر قرار دیا گیا کیونکہ ابوبکر رضہ پڑھاتے تھے کہ حضرت صلعم
نے تشریف فرما ہو کر امامت فرمائی ورنہ مشائخ نے بلا خلاف اسکو مکروہ کہا ہی۔ پھر یہان یہ مسئلہ نکلا کہ اگر امام پڑھاتا ہو اور
اعلی امام آکر امام اول کا امام ہو جاوے بشرطیکہ رکعت نہوئی ہو تو روا ہی مگر مین نے یہ جزئیہ کسی کتاب مین نہ پایا۔ م۔
ویصلی المومی خلف مثلہ۔ اور پڑھے اشارہ کرنے والا اپنے مثل اشارہ کرنے والے کے پیچھے۔ ف۔ اگرچہ امام بیٹھے
اشارہ کرتا ہو اور مقتدی کھڑے اشارہ کرتا ہو کیونکہ یہ کھڑا ہونا کچھ رکن نہ رہا بلکہ اسکو ترک کرکے بیٹھ جانا اولی ہی۔ التمرتاشی
عف۔ پس جائز ہی۔ لاستوائہما فی الحال۔ کیونکہ حالت مین دونون برابر ہین۔ ف۔ اور حالت ہی کی برابری
معتبر ہی۔ کما فی المحیط۔ الا ان یومی المؤتم قاعدا والامام مضطجعا۔ مگر آنکہ مقتدی بیٹھے اشارہ کر سکتا ہو اور امام لیٹے
لیٹے۔ ف۔ تو اقتدا نہین جائز ہی۔ المحیط۔ یہی مختار ہی۔ التبیین۔ اور نہین مختار ہی قول تمرتاشی کہ یہ تینون اماموں کے
قول پر علی الاصح جائز ہی سنع۔ لان القعود معتبر۔ کیونکہ یہ قعود تو معتبر رکن ہی۔ فثبتت بہ القوۃ۔ تو اسکے ساتھ حال
مقتدی کو قوت ثابت ہوگی۔ ف۔ تو اسکو اقتدا کرنا روا نہوا م۔ ولا یصلی الذی یرکع ویسجد خلف المومی۔ اور
نہین اقتدا کرے جو رکوع وسجود کر سکتا ہی پیچھے ایسے شخص کے جو رکوع وسجود کو اشارہ سے ادا کرتا ہی۔ لان حال المقتدی
اقوی۔ کیونکہ مقتدی کی حالت اقوی ہی۔ ف۔ بہ نسبت امام کے۔ وفیہ خلاف زفر۔ اور اسمین زفررح کا خلاف
ہی۔ ف۔ کہ اُنکے نزدیک جائز ہی۔ جیسے شافعی کا قول ع۔ امام بیٹھے رکوع وسجود کرتا ہی اور پیچھے ایک جماعت کھڑے
اشارہ سے رکوع وسجود کرتے ہین تو جائز ہی اور اگر امام بھی اشارہ سے رکوع وسجود کرتا ہو تو بھی جائز ہی۔ اگر امام کھڑا رکوع
وسجود سے پڑھے اور پیچھے کچھ لوگ ایسے ہین اور کچھ لوگ بیٹھے رکوع وسجود اور کچھ اشارہ سے کرتے ہین اور کچھ لیٹے
اشارہ سے ادا کرتے ہین تو سب کی نماز جائز ہی مین الذخیرہ غ۔ ولا یصلی المفترض خلف المتنفل۔ اور نہین پڑھے
جو فرض ادا کرتا ہی پیچھے نفل پڑھنے والے کے۔ ف۔ یہی روایت مالک ہی و روایت احمدرح اُنکے مذہب مین مختار اکثر
اصحاب ہی اور یہی قول سعید بن المسیب ونخعی وزہری وحسن وابو قلابہ ویحیی بن سعید الانصاری اور یہی قول مجاہد
و بروایتی طاؤس کا ہی ع۔ لان الاقتداء بناء۔ کیونکہ اقتدا کرنا بنا ہی۔ ف۔ یعنی ایک وجودی چیز ہی یعنی نیست
چیز نہین ہی تو فرض مین اقتدا یہ کہ مقتدی اپنے فرض کو امام کے فرض مین اقتدا کے طور پر مبنی کرے۔ ووصف
الفرضیۃ معدوم فی حق الامام۔ حالانکہ امام کے حق مین فرضیت کا وصف نا بود ہی۔ ف۔ کیونکہ وہ نفل پڑھتا ہی
تو پھر اقتدا کا وصف موجود کس چیز سے ملا دیگا۔ فلا یتحقق البناء علی المعدوم۔ تو بنا کرنا معدوم پر متحقق نہوگا
ف۔ تو ثبوت ہوا کہ نہین اقتدا کرے مفترض پیچھے غیر مفترض کے یعنی پیچھے متنفل کے۔ ولا من یصلی فرضا خلف

من یصلی فرضا آخر۔ اور نہین اقتدا کریگا جو ایک فرض پڑھتا ہو پیچھے اُس مرد کے جو دوسرا فرض پڑھتا ہو۔ ف
کیونکہ مقتدی مین جو وصف فرضیت ہو وہ امام مین اگرچہ موجود ہو لیکن موافقت ندارد ہو۔ لان الاقتداء شرکۃ
وموافقۃ۔ کیونکہ اقتدا تو شرکت وموافقت دونون ہو۔ ف۔ کچھ خالی شرکت نماز کے افعال مین نہین ہو۔ فلابد
من الاتحاد۔ تو ضرور ہوا اتحاد۔ ف۔ یعنی اتحاد نماز فریضہ تاکہ تحریمہ مین شرکت اور افعال مین موافقت ثابت
ہو۔ اور مقتدی کی طرف سے امام ضامن ہوا یعنی کہ مقتدی کی نماز کی صحت امام کی ضمانت مین ہو۔ م۔ حاصل آنکہ
دونون کی نمازون کا اتحاد شرط ہو تو اقتدا صحیح ہوگی ورنہ نہین پس مصلی الظہر کی اقتدا مصلی العصر سے اور آج کے
مصلی العصر کی اقتدا کل کی قضائے عصر یا جمعہ پڑھنے والے کے پیچھے اور برعکس نہین جائز ہو۔ محیط السرخسی رح
اور یہی قول مالک واحمد کا ہو۔ ف۔ نذر نماز والے کی اقتدا دوسرے نذر نماز والے سے نہین جائز مگر جبکہ دونون
نذر بالکل متحد ہون۔ محیط السرخسی۔ اور اگر دو مرد دون مین سے ہر ایک نے دو رکعت نفل پڑھنے کی قسم کھائی تو ہر ایک
کی اقتدا دوسرے کے پیچھے جائز ہو۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ یہان قسم پوری ہونا مراد ہو تو نماز در اصل نفل رہگئی تو معلوم
ہوا کہ ہر حالف کی اقتدا دوسرے حالف کے پیچھے جائز ہو۔ ف۔ اور اسی وجہ سے حالف کی اقتدا نذر کرنے والے
کے پیچھے جائز ہو نہ عکس۔ محیط السرخسی۔ اور طواف کے بعد جو دو رکعت پڑھی جاتی ہین تو اُنکا سبب طواف ہو پس
طواف ایک مرد کا دوسرے سے جدا ہو تو نماز طواف مین اقتدا بھی جائز نہین ہو۔ ف۔ اگر نفل مین دو آدمی مشترک
ہوے پھر امام نے فاسد کی تو قضا مین دونون کا اشتراک جائز ہو اور اگر تنہا ہر ایک نے فاسد کرکے قضا مین جماعت
چاہی تو نہین جائز ہو۔ محیط السرخسی۔ اور دوسرے نذر کنندہ کے پیچھے بھی نہین پڑھ سکتے ہین۔ اگر دونون نے فریضہ
ظہر مین ایک نے دوسرے کی امامت کی مگر دونون نے امامت ہی کی نیت کی تو نماز جائز ہو کیونکہ ہر ایک نے گویا اپنی
منفرد نماز کی نیت کی اور اگر ہر ایک نے دوسرے کی اقتدا کی نیت کی تو فاسد ہو۔ مع محیط السرخسی۔ سنت بعد الظہر
پڑھنے والے نے قبل الظہر کے سنتین پڑھنے والے کی اقتدا کی تو جائز۔ الخلاصہ۔ اور سنت بعد عشاء مین تراویح
پڑھنے والے کی اقتدا جائز ہو۔ مع۔ اور وتر مین جسکا اعتقاد بقول ابی حنیفہ ہو اُسکا اقتدا ایسے شخص کے ساتھ جس کا
اعتقاد بقول صاحبین ہو جائز ہو۔ سع ہ۔ یعنی جو وتر کو واجب جانے وہ وتر سنت جاننے والے کا اقتدا کرے تو جائز ہو
اور باب الوتر مین آویگا۔ م۔ بالجملہ اتحاد شرط ہو اسی وجہ سے مفترض کی اقتدا متنفل یا دوسرے مفترض کے پیچھے
نہین جائز ہو۔ م۔ وعند الشافعی رح یصح فی جمیع ذلک۔ اور شافعی رح کے نزدیک اقتدا ان سب صورتون مین
درست ہو۔ ف۔ یعنی مقتدی رکوع وسجود کرتا ہو اور امام اشارہ کرتا ہو اور دونون مسئلہ مفترض مقتدی کے۔ لان الاقتداء
عندہ اداء علی سبیل الموافقۃ۔ کیونکہ اقتدا امام شافعی رح کے نزدیک ادا کرنا بسبیل موافقت ہو۔ ف۔
یعنی اعمال مین صرف موافقت ہو۔ پس گویا اُنکے نزدیک ہر شخص اپنی نماز مین منفرد ہو اور جماعت صرف اسی قدر
کہ اعمال جو ہر ایک ادا کرتا ہو وہ ایک ساتھ ادا کرین۔ وعندنا معنی التضمن مراعی۔ اور ہمارے نزدیک معنی تضمن
کے مرعی ہین۔ ف۔ یعنی ہمارے نزدیک موافقت مذکور کے ساتھ اسقدر اور بھی مرعی ہو کہ مقتدی کی نماز ضمن مین امام کی نماز کے داخل ہو حتی کہ
امام کی نماز فاسد ہونے سے نماز مقتدی بھی فاسد ہو اور امام کی نماز بہت خوب ہونے سے مقتدی جو تنہا بدلیاقت تھا امام کی نماز کے ضمن
مین یہ نماز بہت خوب پاگیا اور دلیل ضمانت امام کی حدیث ابوہریرہ رض ہو کہ حضرت صلعم نے فرمایا۔ الامام ضامن والمؤذن مؤتمن الخ۔ رواہ
ابوداؤد والترمذی۔ اور حدیث صحیح ہو چنانچہ آگے بیان آتا ہو پھر بالاجماع یہ معنی نہین کہ تمام قوم کی نماز کا کفیل ذمہ دار وجوب ادا ہو امام
ہی کیونکہ ہر شخص پر نماز خود فرض ہو تو یہ ضمانت نماز کے صحیح ہونے وفاسد ہونے مین ہو۔ پھر امام شافعی رح کا استدلال اس مسئلہ مین کہ مفترض کی

نماز متنفل کے پیچھے جائز ہے وہ حدیث ہے جسمین معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشار مین سورہ بقرہ کی طول قرأت کرتے اور بعض قوم
نے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضہ کو ملامت کی کہ کیا تو فتنہ برپا کرنا ہے اور اوسط سورتین مفصل کی
متعین کر دین۔ پس واضح ہو کہ صحیحین مین حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشار کو حضرت صلعم
کے ساتھ پڑھکر اپنی قوم مین واپس جاکر اُنکو بھی نماز پڑھاتے۔ لفظ مسلم۔ اور بخاری کا لفظ یہ کہ واپس جاکر اُنکو نماز فریضہ
پڑھاتے۔ وجہ استدلال یہ کہ نماز خود فرض پڑھکر جب امامت کرتے تو متنفل ہوتے اور قوم مفترض ہوتی تھی تو مفترض
کی اقتدار متنفل کے پیچھے درست ہے۔ لیکن پوشیدہ نہین کہ نص خلاف قیاس ہے تو اسی صورت پر منحصر ہوگی اور اسی قسم سے
دوسری روایت اعرابی کی جسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی اسپر صدقہ کرے تو ایک صحابی رضہ نے اسکو
نماز پڑھا دی تو یہ عین فریضہ مین ہے اور اس سے ثبوت نہین ہوتا کہ اگر تراویح پڑھتا ہو یا کوئی شخص چار نفل پڑھتا ہو تو
اُسکے پیچھے ایک شخص فریضہ عشار ادا کرے کیونکہ جماعت ادار کی بدون اتحاد نیت نماز واحد کے ثبوت نہین ہوتی ہے۔ پھر
ہمارے علمار رح نے اس استدلال مین بحث کی کیونکہ حدیث تو کچھ اسواسطے بیان نہین ہوئی کہ متنفل کے پیچھے اقتدار
مفترض جائز ہے بلکہ وہ تو اس مراد کے واسطے بیان ہوئی ہے کہ امام کو مقتدیون کی رعایت کے خلاف طول قرأت ممنوع
ہے جیسے معاذ رضہ کرتے اور منع کیے گئے۔ اب ہمارے علمار نے کہا کہ معاذ رضہ آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دانست مین
ایسا کرتے تھے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہ تھا۔ پھر اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا تو کیا آپ نے مقرر
فرمایا تھا یا نہین۔ پھر مقرر کرنا کیا بوجہ ناواقفیت قوم کے تھا یا بطور معروف تھا۔ اور واضح رہے کہ اگر حدیث اسی مقصود
کے واسطے ہوتی تو اگرچہ وہ قیاس کے خلاف ہوتی وہان قیاس متروک کیا جاتا جیسے امام بیٹھا اور مقتدی کھڑے ہونگی
صورت مین کیا گیا تھا۔ چونکہ حدیث کا مقصود یہ نہین بلکہ حدیث سے اشارہ لیا جاتا ہے اور وہ بھی اسطرح کہ حضرت کو جب
معاذ رضہ کا طول قرأت کرنا معلوم ہوا تو آپ نے اُنکو تخفیف کا حکم دیا۔ اس سے نکلا کہ آپ نے اُنکو دونون جگہ پڑھنے
سے منع نہ کیا۔ اب کلام یہ ہے کہ منع نہ کرنا اس روایت مین مذکور نہین ہے اور شاید آپ نے منع کر دیا ہو بلکہ دوسری روایت
سے ثابت ہے چنانچہ معاذ رضی اللہ عنہ کی شکایت جس شخص نے کی تھی اُنکا نام سلیم رضی اللہ عنہ ہے اُنسے روایت ہے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگون کے سوجانے کے بعد معاذ رضہ ہمارے پاس آتا ہے اور
ہم دن بھر کام مین تھکے ہوئے رات مین سوجاتے ہین پس وہ نماز کی اذان دیتا ہے تو ہم نکلتے ہین تو وہ ہم پر نماز کو طول
دیتا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضہ کو فرمایا کہ تو فتنہ برپا کرنے والا مت ہو جا۔ یا تو تو میرے ساتھ نماز پڑھ اور
یا تو اپنی قوم پر تخفیف کر۔ رواہ الامام احمد۔ شیخ الاسلام عینی وابن الہمام رح نے کہا کہ یہ دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نہین جانتے تھے اور آپ نے دو باتون مین سے ایک بات کی اجازت دی کہ یا تو آپ کے ساتھ پڑھے یعنی پھر قوم کے
ساتھ نہین اور یا قوم کی امامت کرے تو میرے ساتھ نہین۔ پس حقیقت کلام تو اس امر سے مانع ہے کہ جب معاذ رضہ آپکے
ساتھ پڑھے تو قوم کی امامت نہ کرے۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر شکایت قوم کی یہ تھی کہ اول تو معاذ رضہ آپ کے ساتھ عشار پڑھکر
دیر مین جاتا ہے کہ جب ہم لوگ دن کے تھکے سوجاتے ہین اور اسپر زیادتی یہ کہ ہم جمع ہوئے تو قرأت طویل کر دیتا ہے پس حضرت
نے جو کچھ معاذ رضہ کو ارشاد فرمایا اُسکے معنی مین دو احتمال ہین اول یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ نماز پڑھ اور قوم کی امامت
چھوڑ بیٹھ۔ اور یا نہین چھوڑتا ہے تو تخفیف کر۔ لیکن یہ معنی ایک نوع مجازی ہین اور علاوہ اسکے قوم کی ایک شکایت رفع ہوئی
اور وہ معاذ کا عشار پڑھکر دیر مین جاتا۔ دوسرے معنی یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ پڑھ تو امامت چھوڑ دے اور یا امامت اختیار کر
تو قوم کے ساتھ تخفیف کر۔ یہ معنی حقیقی ہین اور اس جامع کلام مین دونون باتین آگئین یعنی یہ کہ میرے ساتھ پڑھے تو امامت

چھوڑ دے دوم یہ کہ امامت کر تو بھی تخفیف کے ساتھ کر۔ اس صورت میں قوم کی بھی دونوں شکایتیں رفع ہو جاتی ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ
پھر اس صورت میں محتمل ہے کہ ترک امامت اس وجہ سے ہو کہ عشاء پڑھکر جانے تک تھکی قوم انتظار نہیں کر سکتی ورنہ اگر متنفل کے
پیچھے فرض نہوتی تو منع کرنا لازم تھا اور جب منع نہ کیا تو جواز ہوا۔ جواب یہ ہے کہ منع کرنا دو طرح آوّل یہ کہ کلام کو اسی مقصود کے لیے
کہا جاوے اصطلاح کہ متنفل کے پیچھے فرض نہیں ہوتی تو تم امامت نہ کرو۔ ظاہر ہے کہ یہ طول کلام چاہتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے مناقب جلیلہ بلکہ معجزات سے ہے کہ آپ کو جوامع الکلم عنایت ہوئے تھے تو آپ نے مختصر دو حرف میں منع بھی کر دیا اور معاذ رض
کے متعلق مقاصد کو اور قوم کے مطالب کو انھیں دو حرف میں ختم کر دیا کیونکہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ یا میرے ساتھ پڑھ یعنی پھر
قوم کی امامت نہ کر تو اس سے دونوں مطلب نکل آئے کہ اس فعل سے منع کیا اور معاذ رض کو اجازت بھی دی کہ چاہے آپ کے
ساتھ نماز پڑھنا اختیار کرے۔ ف یہ ہے کہ منع تو موجود ہے اب کلام اسمین کہ منع کی علت یہ تھی کہ عدم جواز اقتداء مفترض بہ متنفل
یا نہ تھی تو ظاہری منع پر عمل ہوگا جب تک کہ کسی دوسری دلیل سے مفترض کا اقتداء بہ متنفل معلوم نہو۔ اگر کہا جاوے کہ جواز
نہ ہوتا تو قوم کو اعادہ نماز کا حکم دیتے جواب یہ کہ نص کو اس سے کچھ تعلق نہیں کیونکہ یہ تو اسواسطے بیان ہی نہ تھا بلکہ تطویل قرأت
سے ممانعت میں ہے۔ لہذا علماء نے کہا کہ نفس روایت سے شافعی رح کا استدلال نہیں بلکہ اس روایت میں معاذ رض کو منع
کرنا مذکور نہیں تو اس سے جواز نکالا ہے پس جب ہم نے دوسری روایت سے منع کرنا ثبوت کر دیا تو استدلال جاتا رہا۔ دوسرا
جواب علماء نے یہ دیا کہ شاید معاذ رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نفل کی نیت سے پڑھتے ہوں کیونکہ نیت کا حال
کیونکر معلوم ہو۔ رد کیا گیا کہ معاذ رض یہ فضیلت کیوں چھوڑتے کہ فرض کو قوم کے ساتھ رکھتے۔ اسکا جواب شیخ تقی الدین الشافعی
نے دیدیا کہ یہ وہم ہے کیونکہ امامت مقررہ بحکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری خود بڑی فضیلت ہے اور وہم مذکور تو مدینہ کے
جملہ مساجد کے اماموں پر اعتراض ہے۔ کہا گیا کہ امام شافعی رح نے اس حدیث کی روایت میں کہا کہ ہی لہ تطوع ولہم فریضۃ یعنی
معاذ جو قوم کو پڑھاتے تو معاذ کی نفل ہوتی اور قوم کی فریضہ ہوتی۔ پس یہ صریح ہے کہ معاذ کی فریضہ وہ ہوتی جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ پڑھتے تھے۔ شیخ تقی الدین وغیرہ نے رد کر دیا کہ یہ جملہ حدیث کا نہیں ہے بلکہ کسی راوی نے بڑھایا اور چونکہ تمام راویوں
نے نہیں ذکر کیا ہے صرف شافعی اپنی روایت میں ذکر کرتے ہیں تو یہ گمان ہے کہ اسکو شافعی رح نے اپنے اجتہاد سے بڑھایا ہے۔ عینی رح
نے لکھا کہ ابن قدامہ حنبلی و ابن تیمیہ حرانی حنبلی نے کہا کہ امام احمد نے اس جملہ کو ضعیف کیا ہے۔ پھر اسپر حدیث جابر رض صحیحین
میں وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ ذات الرقاع میں لشکر کے ایک گروہ کو نماز خوف دو رکعت پڑھائیں پھر دوسرے
کو دو رکعت پڑھائیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار ہوئیں اور قوم ہر ایک کی دو رکعت ہوئیں اور صلوٰۃ المسافر
ہمارے نزدیک دو ہی رکعت ہیں تو دوسرے گروہ کو متنفل ہو کر فرض پڑھائی اگرچہ شافعی رح کے نزدیک کل فرض ہیں۔ طحاوی رح
نے جواب دیا کہ یہ اسوقت تھا کہ فریضہ دو مرتبہ پڑھنا روا تھا پھر اسکو اسناد کے ساتھ روایت کیا کہ لوگ ابتدا میں فریضہ کو
دو مرتبہ پڑھ لیتے تھے یہانتک کہ ممانعت کر دی گئی۔ اور ایسا ہی خطیب نے ذکر کیا۔ پھر یہ منسوخ ہوا بحدیث ابن عمر رض کہ حضرت
نے نہی کر دی کہ کوئی فریضہ دن میں دو مرتبہ پڑھا جاوے۔ شیخ تقی الدین ابن دقیق العید رح نے اعتراض کیا کہ یہ تو احتمال پر
نسخ ہے۔ جواب دیا گیا کہ طحاوی رح نے ایک نوع اجتہاد سے ترجیح دیکر اسکو نسخ پر محمول کیا اور یہ صحیح بلکہ واجب ہے کیونکہ دو نص
صحیح متعارض میں جہانتک ممکن ہے ترجیح دیجاوے اور وہ یہاں نسخ ہی پر محمول کرنے سے ممکن ہے اور جب ہم یوں کہیں کہ
ایک نص سے اباحت نکلتی ہے اور دوم سے حرمت تو جانب حرمت کو ترجیح ہے تو یہ بھی یہی معنی کہ مباح منسوخ ہے۔ اور یہ بات صحیح
نصوص سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے ایک زمانہ کے بعد لوگوں کو نماز خوف ایک ہی ایک رکعت
کر کے پڑھائی اور درمیان میں ہر گروہ کو نماز کے منافی افعال کرنے پڑے پس اگر اقتداء متنفل بہ مفترض روا ہوتی تو آپ

ہر گروہ کو پوری نماز پڑھا دیتے۔ مع۔ ویصلی المتنفل خلف المفترض۔ اور اقتداء کرے متنفل پیچھے مفترض کے۔ ف
اگرچہ فرض پڑھنے والا اخیر کی دو رکعتوں میں قرأت نہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ لیکن اصح قول یہ کہ اخیر کی دونوں رکعتوں میں
فاتحہ واجب ہے جیسا کہ عینی سے درمختار نے لیا تو اگر مفترض نے قرأت نہ کی تو نماز واجب الاعادہ ہے م۔ اور اگر متنفل نے اقتدا
توڑ کر پھر اسی فرض میں مفترض کی اقتدا اس نیت سے کی کہ توڑنے سے جو اسکے ذمہ نفل لازم آگئی وہ ادا ہو جاوے تو قضاء
ہمارے نزدیک جائز ہے یہ الکافی ہے۔ لان الحاجۃ فی حقہ۔ کیونکہ حاجت متنفل کو۔ الی اصل الصلوۃ۔ اصل نماز کی ہے
وہو موجود فی حق الامام فیتحقق البناء۔ اور یہ امام کے حق میں موجود ہے تو بناء اقتداء ٹھیک ہو جاویگی۔ ومن اقتدی
بامام ثم علم ان امامہ محدث اعاد۔ اور جس نے اقتداء کی کسی امام کے ساتھ پھر جانا کہ اسکا امام محدث تھا تو نماز اعادہ
کرے۔ کف۔ اور اگر قبل اقتداء کے جانے تو بالاجماع اقتداء کرنا نہیں جائز ہے۔ ن۔ پھر جب بعد اقتداء کے حدث امام
معلوم کیا تو نماز کا انعقاد ہی نہوا تو اعادہ باعتبار ظاہر کے کہدیا۔ مط۔ اور وجہ اسمین یہ کہ مقتدی کی نماز ضمن میں نماز امام کے
تھی تو بطلان ظاہر ہے برخلاف اصول شافعی رح کے کہ ہر ایک کی نماز علیحدہ ہے تو انکے نزدیک نماز مقتدی صحیح ہو جائیگی
اور ہم کہتے ہیں کہ امام اور مقتدی دونوں کی نماز باطل ہے۔ لقولہ علیہ السلام من ام قوما ثم ظہر انہ کان محدثا او جنبا اعاد
صلاتہ واعادوا۔ بدلیل قولہ علیہ السلام جس نے امامت کی کسی قوم کی پھر کھلا کہ وہ محدث یا جنب تھا تو اپنی نماز اعادہ کرے
اور مقتدی لوگ اپنی نمازیں اعادہ کریں۔ وفیہ خلاف الشافعی بناء علی ما تقدم۔ اور اسمین شافعی رح کا خلاف ہے بناء
اسکے جو گذرا۔ ف۔ کہ شافعی رح کے نزدیک اقتداء تو صرف غیر کے افعال کرنے میں خود اپنے افعال کرنے کو موافق کر دے
اور یہ نہیں کہ غیر کی نماز پر اپنی نماز مبنی کرے۔ ونحن نعتبر معنی التضمن۔ اور ہم تضمن کے معنی معتبر رکھتے ہیں۔ ف۔ کہ اقتدا
بناء ہے غیر کی نماز پر۔ وذالک فی الجواز والفساد۔ اور یہ تضمن تو جائز ہونے و فاسد ہونے میں ہے۔ ف۔ پس اگر حدیث
من ام قوما الخ صحت کو پہونچے یا اسکے مانند تو حجت کافی ہے۔ ورنہ معنی تضمن ثبوت ہوں تو کافی ہیں۔ واضح ہو کہ حدیث مذکور
غریب ہے۔ معع ز۔ لیکن امام محمد رح نے الآثار میں ابراہیم بن یزید المکی سے روایت کی کہ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے
ایسے شخص کے حق میں جس نے حالت جنابت میں قوم کو نماز پڑھائی ہو فرمایا کہ وہ خود اعادہ کرے اور قوم اعادہ کریں۔
عبد الرزاق نے ابراہیم بن یزید المکی کی اسناد سے خود حضرت علی رض کا امامت حالت جنابت کا واقعہ روایت کیا۔ کما فی
العینی والفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ ابراہیم بن یزید مذکور متروک الحدیث ہے پس اسناد صحیح نہیں م۔ اولی یہ تھا کہ امام مصنف
حجت لیتے اس حدیث سے جو ابو داؤد والترمذی نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا۔ الامام ضامن والمؤذن مؤتمن اللہم ارشد الائمۃ واغفر للمؤذنین۔ یعنی امام مقتدیوں کی نماز کا ضامن ہے اور مؤذن انکا
امانت دار ہے الٰہی اماموں کو ارشاد ہدایت فرما اور مؤذنوں کو بخشدے۔ اس حدیث میں منصوص ہے کہ امام ضامن ہے اور یہ معنی
نہیں کہ قوم کی نمازیں ادا کرنے کا ذمہ دار ہے سواے قوم کے کیونکہ نماز ہر شخص پر خود واجب ہے تو متعین ہوا کہ قوم کی نماز کی
صحت و فساد کا ذمہ دار ہے اور بالاجماع جب آدمی محدث یا جنب ہو تو اسکی نماز باطل ہے پس وہ جنکی نمازوں کا ضامن تھا
انکی نمازیں بھی فاسد ہوئیں۔ یہی مطلوب تھا۔ اعتراض ہوا کہ اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہے۔ جواب یہ کہ امام احمد
نے اس حدیث کو عبد العزیز بن محمد عن سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ہریرہ رض مرفوعاً روایت کیا اور یہ اسناد صحیح
ہے۔ تنقیح میں کہا کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں قریب چودہ حدیثوں کے اسی اسناد سے روایت فرمائی ہیں۔ اعتراض ہوا
ابوداود کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں داخل ہوے پھر لوگوں کو اشارہ کیا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر آگے اور آپ کے
سر سے پانی ٹپکتا تھا پس انکو نماز پڑھائی پھر جب فراغت ہوئی تو فرمایا کہ میں بھی بشر ہوں اور میں جنب تھا۔ اسکی اسناد

صحیح ہے پس اگر اس حالت مین تکبیر تحریمہ منعقد نہوئی تو کھڑے رہنے کو کیون کہتے - جواب یہ کہ اول تو یہ صریح نہین کہ وہ
تکبیر باقی رہی تھی کیونکہ حدیث مذکور مین ہے کہ واپس ہوکر تکبیر کہی - دوم ابن سیرین کی روایت مین ہے کہ ہاتھ سے اشارہ کیا
کہ اپنی جگہ بیٹھ جاؤ اور صحیح مسلم مین ہے کہ آکر اپنے مصلی پر کھڑے ہوئے پس قبل تکبیر کے آپ نے یاد کیا آخر تک - جب یہ حال
ہے کہ خالی تکبیر پر استدلال وہ بھی ثابت نہین تو کیونکر حجت ہوگی پس صحیح ہوا کہ اعادہ واجب ہے م - امام پر واجب ہے کہ قوم
کو اپنی جنب یا محدث ہونے سے آگاہ کرے جہانتک ممکن ہو خواہ زبانی یا خط یا ایلچی سے یہی اصح ہے بشرطیکہ مقتدی معین
معلوم ہون ورنہ امام پر لازم نہین - البحر عن معراج الدرایہ - یون ہی اگر کسی رکن یا شرط کو فوت کیا ہو تو اعلام واجب ہے - وہ
پھر امام تو بری الذمہ ہو جائیگا اور مقتدیون کے نزدیک اگر وہ عادل یا زعم صدق ہو تو اعادہ واجب ورنہ مستحب ہے م - وہ
اگر مدت تک نماز پڑھائی پھر کہا کہ مین نے بغیر وضو یا مع نجاست مانعہ نماز پڑھائی تو مقتدیون پر اعادہ واجب نہین کیونکہ
فاسق کا قول مقبول نہین جیسے اسنے کہا کہ مین تو مجوسی تھا تو بھی اعادہ نہین کیونکہ کفر کی تصریح ہے پھر اس شخص کا حکم مرتد کا ہے
تو اسپر اسلام کے لیے جبر کیا جائیگا اور سخت تعزیر دیجائیگی - المجتبیٰ ع - اگر مجوسی یا فاسق لاابالی نہو اور احتمال ہو کہ اسنے
احتیاطاً و پرہیزگاری کے طور پر کہا تو لوگ اپنی نمازین پھیرین - یون ہی اگر کہا کہ میرے کپڑے مین نجاست تھی - الخلاصہ
ہ - یعنی مجھے معلوم نہ تھا حتی کہ عمداً ایسا نہین کیا - م - اور یہی حکم ہے اگر ظاہر ہو جاوے کہ امام کافر یا مجنون یا عورت یا خنثی
یا امی تھا یا بغیر تحریمہ یا محدث یا جنب پڑھائی ہے - التبیین - واضح ہو کہ مجنون جسکا جنون مطبق ہو اُسکی اقتدا درست نہ
کی اقتدا نہین صحیح ہے اور اگر کبھی جنون و کبھی افاقہ ہوتا ہو تو زمانہ افاقہ مین اُسکی اقتدا صحیح ہے - قاضیخان - خواہ افاقہ کا
وقت معین ہو یا نہو - یہی روایات ظاہرہ و مختار فقیہ ابو اللیث ہے - التاتارخانیہ - **و اذا صلی امی بقوم یقرؤن و بقوم
امیین** - اور اگر امامت کی امی نے ایک قوم قاریون کی اور ایک قوم امیون کی - ف - یعنی امی امام ہوا اور اُسکے
پیچھے کچھ لوگ قاری ہین اور کچھ امی ہین - **فصلاتہم فاسدۃ عند ابی حنیفۃ** - تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک ان سب کی
نماز فاسد ہے - **وقالا صلوٰۃ الامام و من لم یقرأ تامۃ لانہ معذور ام قوما معذورین** - اور صاحبین نے کہا کہ امام
کی نماز اور جو شخص کہ قاری نہین ہے اُنکی نماز پوری ہے کیونکہ ایک معذور آمی نے ایک قوم معذورین کی امامت کی - ف -
اور یہ بالاتفاق صحیح ہے - **فصار کما اذا ام العاری عراۃ و لابسین** - پس ایسا ہو گیا جیسے امامت کی ننگے نے ننگون
اور ستر ڈھکے ہوون کی - ف - کہ اس صورت مین بالاتفاق ننگے امام اور ننگے مقتدیون کی نماز جائز ہے اور ستر ڈھکے ہوون
کی فاسد ہے - الخلاصہ ہ - اسی طرح یہان بھی امی امام اور امیون کی جائز اور قاریون کی فاسد ہونی چاہیے - اقول
بلکہ دونون مین فرق ہے اس لیے کہ امام اگر ڈھکا ہوا کیا جاوے تو اُسکے ڈھکے ہونے سے مقتدی کا ڈھکا ہونا نہوگا
بخلاف اسکے اگر قاری امام کیا جاوے تو امام کی قرأت وہی مقتدی کے واسطے قرأت ہو جاتی ہے لہذا امام مصنف نے
دلیل امام اعظم لکھی کہ - **و لہ ان الامام ترک فرض القرأۃ مع القدرۃ علیہا فتفسد صلاتہ** - اور امام رح کی دلیل
یہ ہے کہ اس مسئلہ مین امام یعنی امی نے ترک کیا فرض قرارت کو باوجود قدرت قرأت کے تو امام کی نماز فاسد ہو گئی - ف
تو پھر سب کی نماز فاسد ہو گئی - وہ ہذا - اور یہی یہ بات کہ امی امام نے فرض قرأت کو مع قدرت ترک کیا - **لانہ لو اقتدی
بالقاری تکون قرأتہ قرأۃ لہ** - اسلیے ہے کہ اگر امی مذکور اگر کسی قاری مقتدی کی اقتدا کر لیتا تو قاری کی قرأت اُسکی
قرأت ہو جاتی - ف - اور یہ اقتدا کر لینا اُسکے اختیار مین تھا تو اپنے اختیار سے قرارت چھوڑی ورنہ قاری کی قرأت
امی کی قرأت ہو جاتی - **بخلاف تلک المسئلۃ** - بخلاف اُس مسئلہ - ف - یعنی ننگے و ستر ڈھکے کے - **و امثالہا**
اور اُسکے مثل مسائل کے - ف - جیسے مجروح نے چند مجروحوں و تندرستون کی امامت کی یا اشارہ کرنے والے نے

بند اغارہ کرنے والوں وچند قدرت والوں کی امامت کی جیسے امام کی قوت مقتدی میں نہیں آتی - لان الموجود فی حق
الامام لایکون موجودا فی حق المقتدی - کیونکہ ان مسائل میں جو بات کہ امام کے واسطے حاصل ہے وہ مقتدی کے لیے
موجود نہو جاویگی - ف - تو ستر ڈھکے یا تندرست کو امام کرنے سے مقتدی کے حق میں شرع نے یہ حکم نہیں دیا کہ مقتدی کا ستر
ڈھک گیا یا رکوع وسجود ادا ہوگیا - پس اس فرق کے ساتھ ایک کا دوسرے پر قیاس صحیح نہیں ہے - پھر اگر کہا جاوے کہ
جب قاری کی وجہ سے اُمی کو قرارت کی قدرت ہوتی ہے تو لازم آتا ہے کہ اُمی کی کبھی نماز ہی درست نہو سوائے قاری کے پیچھے
حالانکہ تمھارا یہ مسئلہ ہے کہ - ولو کان الامی یصلی وحدہ - اگر ایسا ہو کہ امی تنہا نماز پڑھتا ہے - والقاری وحدہ - اور
قاری تنہا نماز پڑھتا ہے - جاز ہو الصحیح - تو جائز ہے یہی حکم صحیح ہے - ف - پھر کیوں اُمی کی نماز بلا قرارت جائز ہوئی کیونکہ
قاری کے پیچھے اقتدار کرتا تو قرارت حاصل ہو جاتی جواب یہ کہ اس صورت کی کوئی روایت ابو حنیفہ رح سے نہیں ہے -
لما فی شرح الطحاوی ف - پھر مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے اس صورت میں بھی اُمی کو قرارت پر قادر سمجھا تو کہا کہ
امی کی تنہا نماز فاسد ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اُمی کو قاری کی جماعت سے قدرت ہے اور اُمی پر واجب نہیں کہ جہاں
قاری ہو تلاش کرے تو جب جماعت نہوئی تو امی کو قدرت نہوئی پس اُسکی نماز صحیح ہے - لانہ لم یظہر منہما رغبۃ فی الجماعۃ
کیونکہ اُمی وقاری دونوں سے جماعت کرنے کی رغبت ظاہر نہوئی - امام مصنف نے اسی کی تصحیح کی - لیکن اگر قاری نے
شروع کی پھر اُمی آیا اور اقتدار نہ کی تنہا پڑھ لی تو اصح یہ کہ اُسکی نماز فاسد ہے - النہایہ - پھر کلام الفتح والبنایہ یہاں مضطرب
ہے اور مترجم کے نزدیک تحقیق یہ کہ جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب ہے تو امی پر جماعت کا حکم متوجہ ہے اور اس صورت
میں اُمی کو اسکے ضمن میں قدرت ہے پس تنہا اسکی نماز نہوگی اور جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب نہیں جیسے امام مصنف
تو پھر قدرت جب ہوگی کہ رغبت جماعت متحقق ہو اسی واسطے عدم رغبت کی توجیہ کی ہے پس تنہا اُسکی نماز صحیح ہو جائیگی
فافہم - اور مترجم نے یہ کلام کسی سے نہیں پایا - فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م - اگر کسی نے نماز کا تحریمہ باندھا اس نیت
سے ساتھ کہ کسی کی امامت نہ کرونگا پھر اس سے کسی نے اقتدار کر لیا تو صحیح ہے - ف - اگر امی کے جوار میں کوئی قاری ہو تو
امی پر اُسکی طلب یا انتظار واجب نہیں کیونکہ اسپر اُسکی کوئی ولایت نہیں تاکہ لازم ہو اور قدرت تو جب ہی ثابت ہوتی ہے
کہ قاری حاضر مطاوع ہو - الکافی - شاید مطاوع سے مراد راغب بجماعت ہے - واللہ اعلم - م - فان قرأ الامام فی الاولیین
ثم قدم فی الاخریین امیا - اگر امام نے اول کی دونوں رکعتوں میں قرارت کردی پھر آخیرین کے واسطے ایک امی کو
خلیفہ کر دیا - ف - خواہ دونوں یا ایک میں حتی کہ مغرب کی ایک ہی رکعت اخیرہ کے لیے اُمی کو خلیفہ کر دیا مثلاً امام کو
حدث ہوا اور اسکے محاذی ایک شخص تھا اُسکو خلیفہ بڑھا دیا اور معروف روایت مذہب یہ کہ اخیرین میں قرارت نہیں ہے
تو بھی حکم یہ ہے کہ - فسدت صلوتہم - سب مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جاویگی - ف - جیسے کسی طفل یا عورت کو خلیفہ کرنے
سے فاسد ہوتی ہے - ن - وقال زفر لا تفسد لتادی فرض القراءۃ - اور زفر رح نے کہا کہ نہیں فاسد ہوگی کیونکہ
فرض قرارت ادا ہوگیا - ف - اور اخیرین میں قرارت فرض نہیں بلکہ مسنون ہے تو اسمیں امی وقاری برابر ہے - ولنا
ان کل رکعۃ صلوۃ حقیقۃ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہر رکعت حقیقۃ نماز ہے - فلا تخلو عن القراءۃ اما تحقیقا او تقدیرا
تو قرارت سے خالی نہوگی خواہ قرارت تحقیقاً ہو یا تقدیراً ہو - ف - چنانچہ اولین میں تحقیقاً ہے اور اخیرین میں تقدیراً
بوجہ حدیث کے کہ اولین کی قرارت وہی اخیرین کی قرارت ہے پس جبکہ اخیرین میں تقدیراً قرارت واجب ہے تو اُمی
خلیفہ کے حق میں ضرور یہ تقدیری قرارت مقدر کرنا پڑیگی - ولا تقدیر فی حق الامی لانعدام الاہلیۃ - حالانکہ
امی کے حق میں قرارت کا مقدر کرنا بھی نہیں کیونکہ اسمیں اہلیت ہی نہیں ہے - ف - اور مقدر کرنا تو وہی معتبر ہے جہاں

ممکن بھی ہو - اور امام کی قرارت جو امی مقتدی کی قرارت تو تقدیرا نہین بلکہ بوجہ ولایت ملک ہو بلکافی الکافی - اگر ہم اخیرین مین قرارت تحقیقاً واجب کہین تو فساد خوب ظاہر ہو - وکذا علی ہذا لو قدمہ فی التشہد - اور یون ہی اسی بنا پر ہو اگر امام امی کو تشہد مین خلیفہ کر دیا - ف - یا یون علیہ کہ سجدہ سے سر اُٹھا کر حدث ہو گیا پس امام نے امی کو خلیفہ کر دیا تو نماز فاسد بخلاف زفر رحمہ کے - اور اگر امام بقدر تشہد کے بیٹھ چکا پھر حدث ہوا اور اُسنے امی خلیفہ کیا تو بالاجماع نماز پوری ہو گئی ذکرہ فخر الاسلام اور یہی صحیح ہو ع - (الفروع) مقیم کا مقتدی ہونا مسافر کے ساتھ وقت کے اندر اور خارج وقت کے صحیح ہو اور مسافر کا اقتدار مقیم کے ساتھ صرف وقت کے اندر صحیح ہو مقیم نے عصر کی دو رکعت پڑھین کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر مسافر نے آکر اسی عصر مین اقتدار کیا تو صحیح نہین ہو - الخلاصہ - امام تمرتاشی نے ذکر کیا کہ امی پر واجب ہو کہ دن رات کوشش کر کے اسقدر قرآن سیکھے کہ جس سے نماز جائز ہوتی ہو اور اگر قصور کیا تو اللہ تعالی کے نزدیک معذور نہو گا - انتہا اور یہی قول ائمہ ثلثہ ہو ع - پھر قدر واجب کے لیے بھی کوشش کرے ورنہ گنہگار ہو گا - ف - اور نہین صحیح ہو اقتدار کرنا مسبوق کے ساتھ مسبوق کا - قاضیخان - اور نہ لاحق کا لاحق کے ساتھ اور نہ اُترے ہوے کا سوار کے ساتھ - الخلاصہ - اور نہ الثغ کے پیچھے جو بعض حروف نہین نکال سکتا مگر اُسکے مثل الثغ کا اقتدار الثغ کے پیچھے روا ہو - بشرطیکہ جماعت مین کوئی ان حروف کا ادا کرنے والا نہو اور اگر ہوا تو الثغ کی امامت سے قوم و الثغ سب کی نماز فاسد ہوگی - اور جو شخص کہ وقف کی جگہ وقف نہ کرتا اور بے جگہ وقف کرتا ہو یا پڑھتے وقت تنحنح بہت کرتا ہو یا وہ ت کو یا ث کو کئی بار نکالتا ہو تو انکو امامت نہین کرنا چاہیے اور جو شخص مشقت کے ساتھ صحیح حرف نکالنے تو اُسکی امامت مکروہ نہین ہو - المحیط - اگر امام کے کپڑون کے نیچے چھپی تصویرین ہون یا انگوٹھی یا درم پر چھوٹی تصویر ہو تو مضائقہ نہین ہو - قاضیخان - امام کا اقتدار کیا اور گمان ہو کہ یہ اصلی ہو نہ خلیفہ پھر خلیفہ نکلا تو جائز اور اگر اصلی امام کا اقتدار کیا اور وہ خلیفہ ہو تو نہین جائز - جیسے امام کا اقتدار کیا اور گمان یہ کہ زید ہو پھر خالد نکلا تو روا ہو اور اگر زید کا اقتدار کیا اور وہ خالد نکلا تو نہین - کما فی الصغری - چار مقام مین امام کی متابعت نہ کرے اول جبکہ امام کوئی سجدہ زائد کرے دوم تکبیرات العیدین مین اگر امام نے چھ پر زیادہ کیا تو جہانتک حدیث و اقوال صحابہ مین آیا ہو متابعت کرے پھر اگر امام اس سے بھی زائد کرے تو متابعت نہ کرے - سوم اگر نماز جنازہ مین چار سے بڑھ جاوے تو متابعت نہ کرے - چہارم اگر چوتھی رکعت مین قدر تشہد کے بعد سہو سے کھڑا ہو گیا تو متابعت نہ کرے پھر اگر امام نے پانچوین کا سجدہ کرنے سے پہلے عود کیا تو امام کے ساتھ سلام پھیرے اور اگر پانچوین کا سجدہ کر لیا تو مقتدی سلام پھیر دے اور اگر امام قدر تشہد سے پہلے کھڑا ہو گیا حتی کہ پانچوین کا سجدہ کر لیا اور مقتدی نے تشہد پڑھکر سلام پھیر دیا تو بھی سب کی نماز فاسد ہو گئی - نو چیزین ہین کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے ۱ - رفع الیدین وقت التحریمہ ۲ - تکبیر رکوع ۳ - تسبیح رکوع - ۴ - تسبیح سجود ۵ - سمع اللہ لمن حمدہ یعنی مقتدی ربنا لک الحمد کہہ لے اگرچہ امام تسمیع نہ کہے - ۶ - سجدہ کے جھکنے کی تکبیر - ۷ - قراءت تشہد ۸ - سلام - ۹ - تکبیر تشریق - الخلاصہ وخزانۃ المفتین مع - امی جسکو قرأت نہین آتی ہو تو کیا وہ نماز مین بقدر قرارت کے قیام کرے تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ نہین اور لاحق جو بلا قرارت کے پڑھتا ہو اُسکا بھی حکم شافی مین یہی مذکور ہو - الفتح - واضح ہو کہ مقتدی تین قسم ہین مدرک و لاحق و مسبوق پس مدرک وہ مقتدی جس نے شروع سے آخر تک نماز کو امام کے ساتھ پایا ہو - لاحق وہ مقتدی کہ شروع سے امام کی اقتدار کی مگر اُسکی کل رکعات یا بعض رکعات امام کے ساتھ سے بعذر چھوٹ گئیں خواہ یہ عذر خود لاحق مین ہوا جیسے حدث یا غفلت یا نیند اور خواہ شرعی ہو جیسے نماز خوف مین اول گروہ نے امام کے ساتھ شروع کر کے ایک رکعت پڑھی پھر دشمن کے مقابلہ مین جا کھڑا ہوا اور دوسرے گروہ نے آکر دوسری رکعت پڑھی تو پہلا گروہ لاحق اور دوسرا گروہ مسبوق ہو یا جیسے مقیم نے مسافر کے پیچھے رباعی نماز پڑھے تو اخیر کی دو رکعتون مین مقتدی لاحق ہو - اور خواہ یہ عذر امام کی طرف سے بنا

کہ امام رکوع وسجود مین مقتدی پر سبقت کر جاوے تو یہ رکعت بلاقراءت پڑھیگا۔ پھر حکم لاحق یہ کہ پہلے وہ رکعت پڑھے جو فوت ہوگئی بدون قراءت کے قیام بقدر امام ہو اور کمی بیشی بھی مضر نہین۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر کچھ سہو کرے تو اسپر سجدہ سہو نہین ہے۔ اور اگر وہ مسافر تھا کہ نماز مین اقامت کی نیت کر لی تو اسکا فرض دو رکعت سے چار نہو جائیگا۔ لیکن یہ اسوقت کہ امام فارغ ہو چکا اور اگر ہنوز فارغ نہ ہوا تھا تو بالاتفاق چار پڑھیگا۔ المصفی۔ اِن چارون باتون مین مسبوق برعکس لاحق کے ہے پھر لاحق بعد پڑھنے فوت شدہ کے امام کی متابعت کرے بشرطیکہ اسکو نماز مین پاوے۔ ورنہ سب بلاقراءت تمام کر جاوے جیسے امام کے پیچھے ہے۔ ت والوجیز۔ امام نے اگر سہو کا سجدہ کیا تو لاحق اپنی فوت شدہ پوری کرنے سے پہلے اسکی متابعت نہین کریگا بخلاف مسبوق کے۔ الخلاصہ۔ اگر لاحق نے پہلے امام کی متابعت کر لی پھر بعد سلام امام کے باقی پڑھی تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ شرح الطحاوی۔ مسبوق وہ مقتدی کہ امام ایک رکعت یا سب رکعات پڑھ چکا اسوقت شریک ہوا۔ اگر ظہر کی ایک رکعت کے بعد شریک ہو کر حدث ہو جانے سے لاحق بھی ہوگیا تو طہارت کرکے پہلے لاحق کی طرح پڑھے پھر ایک رکعت مسبوق کی طرح پڑھے۔ مسبوق کا یہ حکم ہے کہ جن رکعتون مین اسپر سبقت ہوئی ہے انکو امام کے سلام کے بعد ادا کرے اور اس ادا مین وہ منفرد کے حکم مین ہے سوائے چار مسائل کے اول آنکہ وہ کسی کی اقتدا نہین کر سکتا اور نہ اس سے کوئی اقتدا کر سکتا ہے حتی کہ ایک مسبوق نے دوسرے مسبوق کی اقتدا کی نیت کی تو مقتدی کی نماز فاسد ہے۔ البحر۔ اور اگر بدون اقتدا کے برابر کی بیعت کرتا رہا تو صحیح رہی۔ الخلاصہ۔ اگر امام نے سہو کا گمان کرکے سجدہ سہو کیا پھر جانا کہ نہ تھا اور مسبوق نے متابعت کی تھی تو اشہر الروایہ مین اسکی نماز فاسد اور ابو اللیث نے کہا کہ ہمارے زمانہ مین نہین فاسد ہے۔ الظہیریہ۔ اور اگر یہ علم نہ ہوا کہ سہو نہ تھا تو بالاتفاق فاسد نہین۔ قاضیخان۔ یہی مختار دیا گیا ہے۔ الغیاثیہ۔ اور اگر امام چوتھی رکعت پر بیٹھکر پانچوین کو کھڑا ہوگیا اور مسبوق نے متابعت کی تو اسکی نماز فاسد ورنہ فاسد نہوگی حتی کہ جب پانچوین کا سجدہ کیا تو سب کی نماز فاسد ہوگئی قاضیخان۔ مسئلہ دوم۔ اگر مسبوق نے نئے سرے سے پڑھنے کی تکبیر کہی تو پہلی نماز قطع ہو جائیگی بخلاف منفرد کے۔ مسئلہ سوم۔ امام پر اگر سجدہ سہو ہو تو مسبوق بھی اسکے ساتھ عود کرے بشرطیکہ اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر عود نہ کیا تو اسپر واجب کہ آخر نماز مین سجدہ کرے برخلاف منفرد کے کہ اسپر غیر کے سہو سے سجدہ نہین ہے۔ مسئلہ چہارم۔ مسبوق پر تکبیر تشریق واجب اور منفرد پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین واجب ہے۔ الفتح والبحر۔ پھر مسبوق کے بہت احکام ہین۔ ازانجملہ یہ کہ امام کو قراءت جہری مین پاوے تو سبحانک اللہم الخ نہ پڑھے۔ الخلاصہ۔ یہی صحیح التجنیس یہی اصح الوجیز الکردری۔ خواہ قریب ہو یا بعید ہو یا بہرا ہو۔ الخلاصہ۔ پھر جب باقی ادا کرنے کھڑا ہو تو ثنا و تعوذ پڑھے واسطے قراءت کے۔ قاضیخان الخلاصہ الظہیریہ۔ اگر امام کو نماز سری مین پاوے تو سبحانک الخ پڑھے۔ الخلاصہ۔ اگر امام رکوع یا سجود مین ہو اور اسکی رائے مین ہے کہ ثنا پڑھکر امام سے مل جاؤنگا تو کھڑے پڑھ لے ورنہ امام کی متابعت کرے۔ اگر امام قعدہ مین ہو تو ثنا نہ پڑھے بلکہ تکبیر تحریمہ اور تکبیر جھکاؤ کہکر بیٹھ جاوے۔ البحر۔ ازانجملہ مسبوق پہلے امام کے ساتھ پڑھے پھر چھوٹی ہوئی رکعات تنہا ادا کرے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر پہلے چھوٹی رکعات پڑھنے لگا یعنی امام کی متابعت نہ کی تو ایک قول مین اسکی نماز فاسد ہوگئی یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ اور یہی اظہر ہے۔ البحر۔ دوسرا قول بعض متاخرین کا کہ جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ ازانجملہ قعدہ مین امام کی قدر تشہد بیٹھنے کے بعد سلام سے پہلے مسبوق کھڑا ہو کیونکہ مکروہ تحریمی ہے۔ الفتح۔ سوائے چند صورتون کے اول یہ کہ مسبوق ماسح ہے اسکو مدت ختم ہو جانے کا خوف ہوا یا معذور ہے کہ اسکو وقت نکل جانے یا جمعہ مین وقت عصر [illegible] یا فجر مین طلوع آفتاب کا یا اسکو حدث ہو جانے کا خوف ہوا تو اسکو بلا کراہت روا ہے کہ امام [illegible] سے یہ دن ہی اگر خوف ہوا کہ بعد فراغت امام کے لوگ میرے سامنے سے گذرنے لگینگے تو بھی

فوت شدہ ادا کرنے کو کھڑا ہو جاوے الوجیز للکردری۔ اور اگر قدر تشہد قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو جائز نہیں ہے اور اگر
مسبوق قبل سلام امام کے فارغ ہوا اور سلام میں امام کی متابعت کی تو اسی پر فتوی ہے کہ اسکی نماز فاسد نہوگی۔ الخلاصہ۔
از انجملہ یہ کہ اخیر تشہد میں امام کی متابعت کرے پھر مختار یہ کہ التحیات کے بعد اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ مکرر پڑھا کرے۔ الغیاثیہ
اور صحیح یہ کہ التحیات اسقدر آہستہ پڑھے کہ سلام امام کے وقت فارغ ہو۔ قاضیخان الخلاصہ الوجیز الفتح۔ از انجملہ اپنی تنہا نماز
مین جو سہو کرے اسپر سجدہ سہو ہی مختار ہے۔ کما فی الظہیریہ والجواہر۔ اور اگر گمان کیا کہ مجھپر امام کے ساتھ سلام کرنا واجب ہے
سلام کیا تو نماز فاسد ہو گئی الظہیریہ۔ از انجملہ یہ کہ مسبوق اپنی اول نماز تنہا ادا کرتا ہے قرارت کے حق مین اور آخر نماز ادا کرتا ہے
حق تشہد مین۔ حتی کہ اگر نماز مغرب کی ایک رکعت پائی تو وہ کھڑا ہو کر ایک رکعت کے بعد قعدہ کرے پھر دوسری رکعت کے بعد
قعدہ کرے تو اسکے تین قعدہ ہو گئے اور دونون مین سے ہر رکعت مین فاتحہ و سورہ پڑھے حتی کہ اگر کسی مین قرارت چھوڑی
تو نماز فاسد ہو گئی۔ الخلاصہ۔ یعنی مسبوق جو نماز تنہا پڑھنے کھڑا ہوتا ہے وہ اسکی اول نماز ہے قرارت کے حق مین حتی کہ مغرب
کی ایک رکعت جو امام کے ساتھ پائی وہ مسبوق کی تیسری رکعت ہے تو کھڑا ہو کر دونون رکعتین مع فاتحہ و سورہ پڑھنا واجب
ہے حتی کہ اگر کسی مین بالکل قرارت نہ کرے تو نماز فاسد اور اگر قدر واجب نہ پڑھے تو نماز کا اعادہ واجب ہے۔ یہ تو قرارت
کے حق مین ہے اور قعدہ کے لحاظ سے مسبوق اخیر نماز ادا کرتا ہے حتی کہ مغرب کی جو رکعت امام کے ساتھ پائی وہ پہلی شمار ہوئی
پھر مسبوق ایک رکعت بھری پڑھکر دو رکعت کے بعد قعدہ کرے پھر تیسری رکعت بھری پڑھکر قعدہ اخیرہ کرے پھر
حق قرارت مین یہ تیسری نہین بلکہ دوسری ہے اسلیے کہ مغرب کی تیسری رکعت مین موافق مذہب کے قرارت فرض نہین بلکہ
افضل ہے اور بیان قرارت فرض رکھی گئی ہے۔ اور اگر ظہر یا عصر یا عشاء یعنی رباعی مین سے ایک رکعت پائی تو مسبوق کھڑا
ہو کر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھکر قعدہ کرے پھر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھے پھر چوتھی رکعت مین اسکو اختیار
ہے اگرچہ قرارت کرنا افضل ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر امام نے چار رکعتون کے پہلے دوگانہ مین قرارت چھوڑی تھی وہ اسکو دوسرے
دوگانہ مین قضا کرتا تھا پھر مسبوق نے دوسرے دوگانہ مین پاکر اقتدار کر لی تو جب تنہا کھڑا ہو کر باقی پڑھے تو اسمین قرارت
کرے حتی کہ اگر ترک کریگا تو اسکی نماز فاسد ہوگی الوجیز للکردری۔ مترجم کہتا ہے کہ فاسد ہونے کا حکم مشکل ہے اسواسطے
کہ انتہا یہ کہ مسبوق نے اپنی اول دوگانہ مین قرارت نہ کی ولیکن اخیر دوگانہ جو امام کے ساتھ پایا اسمین امام کی قرارت
مقتدی کی قرارت ہو گئی تھی مگر آنکہ کہا جاوے کہ اخیرین محل قرارت ادا نہین ہین۔ وفیہ ما فیہ فتامل ہم۔ از انجملہ مسبوق
اپنے امام کی متابعت سجدہ سہو مین کرے اور سلام و تکبیر تشریق اور تلبیہ حج مین نہ کرے پھر سلام و تلبیہ مین متابعت کی تو
نماز فاسد ہو گئی اور تکبیر مین اگر اپنے کو مسبوق جانکر متابعت کی تو فاسد نہوگی اسی طرف شمس الائمہ سرخسی نے میل کیا الظہیریہ
از انجملہ اگر امام کو سجدہ تلاوت یاد آیا اور اسنے قضا کرنے پر عود کیا پس اگر مسبوق نے اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو رکعت
کو میٹ کر امام کی متابعت کرے اور امام کے ساتھ سہو کا بھی سجدہ کرے پھر باقی پڑھنے کو کھڑا ہو اور اگر امام کی متابعت
نہ کریگا تو نماز فاسد ہوگی اور اگر اپنی رکعت کا سجدہ کرنے کے بعد متابعت کریگا تو نماز فاسد ہوگی اسمین یہی ایک روایت
ہے اور اگر متابعت نہ کریگا تو بھی کتاب الاصل کی روایت پر فاسد ہوگی۔ الفتح البدائع شرح الطحاوی المضمرات وشرح
المبسوط للسرخسی الخلاصۃ السراج۔ اور سجدہ صلاتیہ مین بھی یہی حکم ہے۔ اور اصل یہ کہ تنہائی کے موقع پر اگر متابعت کر گیا یا متابعت
کے موقع پر تنہائی کر گیا تو اسکی نماز فاسد ہو جائیگی۔ کما فی البحر۔ واضح ہو کہ اگر امام و قوم مین اختلاف ہوا امام نے کہا مین نے
چار پڑھین اور قوم نے کہا تین پڑھین پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نہ کرے ورنہ قوم کا قول [illegible] اگر [illegible] مختلف
ہون تو اسی فریق کا قول لیا جائیگا جسکے ساتھ امام ہے اگرچہ امام کے ساتھ ایک ہی ہو [illegible] اور اگر امام [illegible] تیسری

واسی قوم نے اسکا اقتدار کیا تو اقتدا صحیح ہے۔ المحیط۔ اور اگر قوم مین سے ایک کو یقین تین کا اور ایک کو یقین چار کا ہے
اور امام و قوم تردد مین ہین تو امام و قوم پر کچھ واجب نہین ہے۔ الخلاصہ۔ اور امام پر اعادہ بھی مستحب نہین ہے مگر جس شخص کو
کمی کا یقین ہے اسپر اعادہ واجب ہے۔ اور اگر امام کو تین رکعت کا یقین ہو اور ایک کو پوری ہوجانے کا یقین ہو تو امام
پر مع قوم اعادہ واجب ہے سوائے اسکے جسکو یقین تمام ہے کہ اسپر اعادہ نہین۔ المحیط۔ اگر ایک کو نقصان کا یقین اور امام
و باقیون کو شک ہو پس اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ورنہ کچھ واجب نہین اور اگر دو مرد عادل یقین کے ساتھ نقصان
کی خبر دین تو اعادہ واجب ہے۔ الخلاصہ۔ ایک امام مسجد جاکر چلا گیا پھر قوم مین بعض نے ظہر کا اور بعض نے عصر کا دعوی کیا
پس جو وقت ہو وہی نماز ہے اور اگر وقت مشتبہ ہو تو دونون فریق کی نماز جائز ہے۔ کما فی الظہیریہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمین
شک نہین کہ وہ ایک ہی نماز ہے اور دونون کا جواز ظاہراً متعلق بحکم ہے اور صورت یہ کہ مثلاً دو شخصون مین سے ایک نے
اس نماز کی نسبت ظہر کی قسم کھائی تھی اور دوسرے نے عصر کی اور مغرب کے وقت اختلاف ہوا تو مشتبہ وقت کی صورت
مین دونون کی قسم سچی ہوجانے کا حکم ہوگا۔ رہا از راہ دیانت تو ظاہر یہ کہ اعادہ کرین فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ (دوسرا
بیان مانع اقتدار کا جسکے اقتدا صحیح نہین ہوتی ہے) اگر امام و مقتدی کے درمیان آنا راستہ ہو جسمین گاڑی و گٹھے گذر جاتے
ہین تو مانع صحت اقتدار ہے ورنہ نہین۔ الخلاصہ و قاضیخان۔ بشرطیکہ رستہ پر صفوف متصل نہون اور اگر متصل ہون تو اقتداء
صحیح ہے۔ پھر راہ پر ایک مرد ہو تو اس سے اتصال نہوگا اور تین ہون تو بالاتفاق صف متصل ہے اور دو ہون تو بقول ابو یوسف
متصل و بقول محمد رح نہین۔ المحیط۔ اور اگر امام راہ پر اور پیچھے قوم بھی راہ پر طول مین صف بستہ ہین پس اگر امام اور صف
کے درمیان گاڑی گذرنے کی مقدار راہ نہو تو انکی نماز جائز اور یہی اعتبار صف اول و دوم کے درمیان و آخر صفوف
تک ہے۔ قاضیخان۔ میدانون مین مانع اسقدر فاصلہ ہے جسمین دو صف سماوین اور مصلائے عیدین مین فاصلہ زائد کچھ مانع
نہین اگرچہ اسمین دو صف یا زیادہ سماوین اور مصلائے جنازہ مین مشائخ کا اختلاف ہے اور نوازل مین اسکو مثل مسجد
کے قرار دیا ہے۔ الخلاصہ۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان بڑا دریا حائل ہو تو مانع ہے۔ بڑا دریا وہ کہ جس سے بدون کشتی و پل
وغیرہ کسی علاج کے گذر متعذر ہو۔ شرح الطحاوی۔ یا جس دریا مین کشتیان و ناوین چلین پس اگر چھوٹا ہو کہ اسمین کشتی و ناؤ
نہ چلے تو اقتدار کو مانع نہین اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ یونہی اگر جامع مسجد مین ہو تو
تو ایسا ہی حکم ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر دریائے کلان پر پل ہو اور امام ایک طرف اور صف دوسری طرف مگر درمیانی پل
پر صفین متصل ہون تو اقتدار صحیح ہے۔ پھر تین آدمیون کی بالاجماع صف اور ایک آدمی کی بالاجماع صف نہین اور
دو آدمی مین وہی اختلاف ہے جو راہ مین گذرا۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان حوض یا تالاب ہو پس اگر اس قدر ہو کہ
ایک جانب کی نجاست گرنے سے دوسری جانب نجس ہوجاوے تو مانع ہے ورنہ نہین۔ المحیط۔ اگر امام کے پیچھے پوری صف
عورتون کی اُنکے پیچھے مردون کی صفین ہون تو استحساناً ان سب صفون کی نماز فاسد ہے۔ المحیط۔ اگر تین عورتین ہون
تو ظاہر الروایۃ مین مردون کی اول صف سے لیکر آخر تک صفون کے تین تین مردون کی نمازین فاسد ہونگی۔ قاضیخان
امام و مقتدی مین بڑی دیوار حائل ہے اگر ایسی ہو کہ امام تک پہونچنے سے مانع ہو تو اقتدار صحیح نہین خواہ حال امام مشتبہ
ہے یا نہین۔ الذخیرہ۔ اور اگر مانع وصول نہو اسطرح کہ دیوار چھوٹی ہو یا بڑی مین چوڑے سوراخ ہین تو اقتدار صحیح ہے اور
اگر تنگ سوراخ مانع وصول ہون و لیکن امام کے دیکھنے سننے مین کچھ اشتباہ نہین ہوتا تو اقتدار جائز ہے اور یہی صحیح ہے اور اگرچہ
دیوار امام تک پہونچنے سے مانع ہو مگر امام کا حال مخفی نہین رہتا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اقتدار جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔
اور [illegible] مین مسجد ... مسجد ہو تو مختلف دو قول ہین۔ کما فی محیط السرخسی۔ اور مسجد اگرچہ بڑی ہو اسمین کوئی فاصل حد

مانع اقتدار نہیں ہے۔ الوجیز۔ حتی کہ امام محراب میں اور مقتدی انتہائے مسجد پر ہو تو بھی جائز ہے۔ شرح الطحاوی۔ اگر مسجد سے متصل اپنے گھر کی چھت پر کھڑا ہوا تو اقتدار جائز نہیں اگرچہ امام کا حال مشتبہ نہو۔ قاضیخان والخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر ایسی دیوار پر ہو جو مسجد و اُسکے گھر کے درمیان ہے اور حال امام اسپر مشتبہ نہو تو اقتدار جائز ہے۔ اگر مسجد سے خارج ایک چبوترہ پر جو متصل مسجد ہے کھڑا ہوا تو اقتدار جائز بشرطیکہ وہان تک صفیں متصل ہوں۔ الخلاصہ۔ اگر مسجد کی چھت پر ہو جسکا دروازہ مسجد میں ہے اور امام مسجد میں ہو پس اگر حال امام مین اشتباہ نہیں پڑتا تو جائز ورنہ نہیں۔ قاضیخان۔ اور اگر چھت کا دروازہ مسجد مین نہو ولیکن حال امام مین اشتباہ نہیں پڑتا تو بھی روا ہے اور یون ہی اگر ایسی حالت کے ساتھ مینارہ سے امام مسجد کا اقتدار کیا تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ اب نماز مین حدث ہو جانے کا بیان ہے۔

باب الحدث فی الصلوٰۃ

من سبقہ الحدث فی الصلوٰۃ ۔ جس شخص کو سبقت کرے حدث نماز مین۔ **انصرف** ۔ وہ پھر جاوے۔ **فان کان اماما استخلف** ۔ پس اگر یہ شخص امام ہو تو اپنا خلیفہ کردے۔ **و توضأ** ۔ اور خود وضو کرے۔ **و بنی** ۔ اور بنار کرلے۔ **ف** ۔ یعنی جس مقام تک نماز ہو چکی تھی اُسی پر باقی کو مبنی کرکے تمام کرے یعنی اگر چاہے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ واضح ہو کہ من کا لفظ مرد و عورت اور امام و مقتدی و منفرد سب کو شامل ہے۔ سبقہ الحدث۔ مین دو اشارہ ہیں۔ اول یہ کہ حدث کا خود بلا اختیار کسی کی سبقت کرنا چاہیے تب یہ حکم ہے۔ دوم الحدث یعنی حدث خاص جو موجب وضوء ہے لہذا آگے کہا کہ توضأ وضو کرے۔ انصرف کو مقدم کرنا اشارہ ہے کہ فوراً پھر گیا۔ بدون تاخیر بقدر کے کہ کوئی رکن ادا ہو سکے۔ بنی مین کسی جگہ کی خصوصیت نہ کی تو یہ امام کے لیے ہے ورنہ مقتدی کا حکم آتا ہے اور ہر ایک اشارہ کے ساتھ مسائل ہیں جنکی توضیح آتی ہے حتی کہ جواز بنار کی تیرہ شرطیں مذکور ہیں جنکے ساتھ بنار جائز ہے۔ م۔ **والقیاس ان یستقبل** ۔ اور قیاس یہ تھا کہ وہ از سر نو نماز پڑھے۔ **وہو قول الشافعی** ۔ اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ **لان الحدث ینافیہا** ۔ بدین دلیل کہ حدث تو نماز کی منافی ہے۔ **والمشی** ۔ اور چلنا واسطے وضو کے۔ **والانحراف** اور قبلہ رخ سے منحرف ہو جانا۔ **تفسد انہا** ۔ یہ دونون فعل نماز کو فاسد کرتے ہیں۔ **فاشبہ الحدث العمد** ۔ تو یہ حدث مشابہ ہو گیا حدث عمد کے۔ **ف** ۔ اور حدث عمد مین بالاتفاق بنار جائز نہیں۔ یہانتک کہ امام شافعی رح کی دلیل ہے۔ اور جواب اسکا یہ کہ ہان قیاس یہی ہے لیکن ہم نص کے آگے قیاس کو ترک کرتے ہیں۔ **ولنا قولہ علیہ السلام** ۔ اور ہماری حجت قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ **من قاء او رعف او امذی فی صلاتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلاتہ ما لم یتکلم** جسکے قے ہوئی یا نکسیر پھوٹی یا مذی نکل آئی نماز مین تو وہ پھر جاوے اور وضو کرے اور بنار کرلے اپنی نماز پر جب تک کلام نہ کیا ہو۔ **ف** ۔ حدیث نواقض الوضوء مین گذری اور دارقطنی نے مرسل کو صحیح کہا پس یہ حدیث مرسلاً تو بلاکلام صحیح اور مرسل ہمارے و جمہور علمار کے نزدیک حجت ہے اور ابن ماجہ نے اسمعیل بن عیاش عن ابن جریج اسکو متصل روایت کیا اور اسمعیل کی روایت ابن جریج وغیرہ اہل الشام سے صحیح ہے چنانچہ تقریب مین بھی اقرار کیا تو یہ روایت حسن مرفوع متصل ہے۔ م۔ **وقال علیہ السلام اذا صلی احدکم فقاء او رعف فلیضع یدہ علی فمہ ولیقدم من لم یسبق بشئ** ۔ زیلعی و عینی نے کہا کہ یہ الفاظ غریب ہیں ولیکن ابو داؤد و ابن ماجہ نے ام المؤمنین عائشہ سے مرفوعاً روایت کی کہ اذا صلی احدکم فاحدث فلیاخذ بانفہ ثم لینصرف۔ یعنی جب تم مین کوئی نماز پڑھے پس حدث ہو جاوے تو چاہیے کہ اپنی ناک پکڑلے پھر لوٹ جاوے۔ قال المترجم یعنی دو کام کرے ایک تو ناک پکڑے دوم پھرے ولیکن ناک پر ہاتھ رکھے ہوئے پھر جاوے۔ اور دارقطنی رح نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول روایت کیا کہ جب کوئی امامت کرے قوم کی پھر اپنے پیٹ مین قراقر یا [illegible]

حرکت سے ریح نکلنا معلوم کرے یا نکسیر چھوٹے یا قے پاوے تو اپنی ناک پر کپڑا رکھ لے اور قوم میں سے ایک کا ہاتھ پکڑ کر اُسکو آگے کر دے۔ طبرانی نے ابن عمر رضہ کی حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو اپنے پیٹ میں قراقر پاوے تو پھر کر وضو کرے۔ بالجملہ حدیث اسمٰعیل بن عیاش متصل ورنہ بلا خلاف مرسل صحیح حجت ہے اور مانند قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے جو دارقطنی نے روایت کیا ہے ابن ابی شیبہ نے حضرت ابوبکر الصدیق و علی بن ابی طالب و سلمان فارسی و عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن مسعود رضہ سے روایت کیا اور دوسروں نے مثل اسکے حضرت عمر و عثمان و ابن عباس و انس رضی اللہ عنہم سے روایت کیا حتی کہ بعض نے کہا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور نووی رح نے تمام کوشش سے صرف مسور بن مخرمہ کا خلاف نکالا اگر صحیح ہو۔ اور ابن ابی شیبہ وغیرہ نے ائمہ تابعین میں سے علقمہ و طاؤس و سالم و سعید بن جبیر و شعبی و ابراہیم نخعی و عطاء و مکحول و سعید بن المسیب و حسن بصری رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کیا اور مثل ہمارے مذہب کے قول اوزاعی و ثوری و ابن ابی لیلیٰ و سلیمان بن یسار و ابو سلمۃ بن عبد الرحمن ہے پس یہ ایک اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم و کثرت سے تابعین و فقہاء کا یہی قول ہے۔ شافعیہ نے اعتراض کیا کہ علی بن طلق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب کوئی تم میں سے گوز کرے اپنی نماز میں تو پھر کر وضو کر کے نماز کا اعادہ کرے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی و ابن حبان۔ اسمیں اعادہ کا حکم ہے۔ جواب یہ کہ اسمیں تو بعد وضو کے نماز کی طرف اعادہ کا ذکر ہے اور یہ بیان نہیں کہ جب نماز کی طرف عود کرے تو بنا کرے یا از سر نو استقبال کرے۔ بر تقدیر تسلیم اگر اسکے یہی معنی ہوں کہ از سر نو پڑھے تو بنا سے ممانعت نہیں ہے جو دوسری حدیث سے اور اجماع صحابہ رضہ سے ابھی ثبوت ہوا اور ہم بھی کہتے ہیں کہ از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ علاوہ بریں ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث علی بن طلق کی صحت کو نہیں پہونچی کیونکہ اسمیں مسلم بن مسلم الحنفی ابو عبد الملک مرد مجہول ہے۔ اعتراض ہوا کہ ابن عباس رضہ نے بھی مرفوعاً نماز میں رعاف کی صورت میں استقبال صلاۃ یعنی از سر نو پڑھنا روایت کیا۔ رواہ الطبرانی والدارقطنی و ابن عدی۔ جواب یہ کہ اُسکی اسناد میں سلیمان بن ارقم راوی کو بخاری و احمد و ابو داؤد و نسائی وغیرہ نے متروک کہا اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ از سر نو پڑھنا افضل اور بنا جائز ہے۔ اعتراض ہوا کہ مؤطا و سنن ابو داؤد میں وہ حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد تکبیر تحریمہ کے یاد کیا کہ جنب ہیں تو جا کر نہا کر امامت کی۔ اسمیں کسی کو خلیفہ نہ کیا۔ جواب یہ کہ صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ میں صریح ہے کہ نماز شروع نہیں کی تھی پھر نہا کر واپس آ کر تکبیر کہی اور خود ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے کہ پس ہم منتظر تھے کہ آپ تکبیر کہیں پھر آپ منصرف ہو گئے اور بر تقدیر شروع کے یہ شروع کچھ نہ ہوتا کیونکہ طہارت نہ تھی علاوہ بریں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز سبحان اللہ لہذا لوگوں کو انتظار کرنے کو کہا جبکہ دیر تھی ہاں دیر میں البتہ اجازت دی ہے جیسے نماز ظہر میں ملتوا تھا۔ کما فی الصحیح۔ الحاصل جب خود حدث ہو جاوے تو خلاف قیاس کے بدلیل منصوص و اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم بنا جائز ہے اور قیاس اسمیں متروک ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اگر عمداً حدث کر دے تو اسکو بھی بے اختیار حدث میں لاحق کرو۔ جواب یہ کہ۔ البلوی فیما یسبق۔ ابتلاء تو ایسی حدث میں ہے جو بے اختیار سبقت کرے۔ دون ما یتعمدہ۔ نہ اسمیں جسکو عمداً کرے۔ فلا یلحق بہ۔ تو عمدی لاحق نہوگا بے اختیاری سے۔ ف۔ علاوہ بریں یہ حکم تو خلاف قیاس ہے تو جن چیزوں سے حدث ہوتا ہے اسمیں تک بے اختیاری کی صورت میں رہیگا اور عمدی حرکت تک متعدی نہوگا۔ م۔ والاستیناف افضل۔ اور از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ تحرزا عن شبہۃ الخلاف۔ تاکہ شبہہ خلاف سے احتراز ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ اجماع اقوی ہے خبر الواحد سے۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ بنا کرنے پر تو صحابہ رضہ کا اجماع ہے اور خلاف قیاس میں صحابہ رضہ کا قول مثل نص کے ہے۔ اور اگر حدیث مؤید انکی [illegible] مترجم کہتا ہے کہ اجماع صحابہ رضہ جو اوپر ہے کیونکہ مرجع اس کا قوی ہے اور حدیث علی بن طلق رضہ استیناف پر محمول تو وہ

دلیل یعنی افضل ہیا بدون لحاظ خلاف کے اور بغیر بنار کی شرائط متعددہ ہین جنکی رعایت مین قصور کا احتمال ہو فافہم م - سمجھ
واضح ہو کہ جواز بنار کی بہت شرطین ہین اور تمام بیان مسئلہ یہ ہو کہ بنار کا جواز مرد و عورت کو یکسان ہو - المحیط - اور جس رکن
مین حدث ہوا اُسکو شمار نہ کرے بلکہ اُسکا اعادہ واجب ہو - الہدایۃ الکافی - اور استیناف افضل ہو - الہدایۃ المتون - اور
یہ امام و مقتدی و منفرد سب کے حق مین ہو - **وقیل المنفرد یستقبل** - بعض مشایخ نے کہا کہ منفرد کو نئے سر سے پڑھنا
افضل ہو - **والامام والمقتدی یبنی** - اور امام و مقتدی کو بنار کرنا افضل ہو - **صیانۃ لفضیلۃ الجماعۃ** - تاکہ جماعت کی
فضیلت محفوظ رہے - ف - حالانکہ یہ جب ہی ہوگا کہ لاحق کے طور پر بنار کرے یہم - کہا گیا کہ اگر امام و مقتدی کو جماعت
دیگر مل سکتی ہو تو استیناف افضل ہو اور اگر نہ مل سکتی ہو تو بنار افضل ہو اور فتاوی مین اسی کو صحیح کہا گیا ہو - الجوہرہ - رہا یہ کہ
بنار یا استیناف بعد وضو کے کس جگہ کرین کیونکہ جہانتک چلنا پھرنا کم ہو وہ لازم ہو لہذا فرمایا - **والمنفرد ان شاء اتم
فی منزلہ وان شاء عاد الی مکانہ** - منفرد مختار ہو کہ چاہے بنار کرکے وہین تمام کرلے جہان وضو کیا اور چاہے اپنی
جگہ لوٹ آوے - ف - حتی کہ لوٹنے کی حرکت رفتار اُسکو مضر نہین ہو یہی صحیح ہو - م ف - بلکہ رجوع افضل ہو - الکافی
والمقتدی یعود الی مکانہ - اور مقتدی لوٹ آوے اپنی جگہ - ف - یعنی اسپر بھی حتماً لازم ہو - الفتح - اگرچہ وہ امام
محدث ہو جس نے خلیفہ کردیا - الصدر - **الا** - باستثنائے دو صورتون کے ایک تو - **ان یکون امامہ قد فرغ** - یعنی اُسکا
امام فارغ ہو چکا ہو - ف - تو اب لوٹنا ضرور نہین ولیکن جواز اسواسطے کہ تمام نماز مقام واحد مین ہو مانند منفرد کے
او لا یکون بینہما حائل - یا نہو درمیان امام و اِس مقتدی کے کوئی حائل - ف - یعنی دوسری صورت یہ کہ مقتدی
نے جہان وضو کیا وہان سے امام کے ساتھ اقتدار کرنے مین ایسی کوئی چیز درمیان مین حائل نہو جو مانع اقتدار ہو جیسے
چوڑا راستہ و بڑا دریا و دیوار بلند بغیر کھڑکیون وغیرہ کے چنانچہ بیان اوپر ہو چکا تو جب مقام وضو سے اقتدار صحیح ہو
تو وہین سے بنار کرنا جائز ٹھہرا پس صف مین آنا حتمی نہوا - شرائط بنار متعددہ ہین ایک یہ کہ جو حدث ہوا وہ موجب وضو
ہو اور ایسا نہو کہ شاذ نادر واقع ہوتا ہو اور سماوی ہو کہ اِس حدث یا اُسکے سبب مین بندہ کا کچھ اختیار نہو - [illegible]
اگر شاذ و نادر الوقوع ہو جیسے تو ندی سے پانی جاری ہونا تو اسمین از سر نو پڑھے اور بندہ سے مراد یہ کہ مخلوق کا اختیار
نہو پس اس شرط پر چند مسائل نکلتے ہین - م - چنانچہ اگر خود حدث نہوا بلکہ مصلی نے عمداً اُگوز کردیا - یا نکسیر پھوڑ مسی یا پاخانہ
یا پیشاب نکال دیا تو نماز جاتی رہی اِسپر بنار جائز نہین ہو اور اگر عمداً حدث نہ کیا بلکہ خود حدث ہو گیا پس اگر یہ حدث موجب
غسل ہو جیسے کسی عورت کو دیکھکر انزال ہو گیا تو بھی نماز گئی اور بنار نہین کر سکتا اور اگر موجب وضو ہو تو دیکھا جاوے
کہ اگر کسی آدمی کے فعل سے ہو تو بھی بنار نہین کر سکتا خلافاً لابی یوسف کذا فی الخلاصہ - اگر مصلی کو کسی نے تمتہ یا گولی
ہمیر یا پتھر وغیرہ مار کر زخمی کردیا یا مصلی کے پھوڑے کو دبا دیا حتی کہ خون وغیرہ نکل پڑا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے قول پر
بنار نہین کر سکتا - شرح الطحاوی - اور اگر منھ بھر کے قے کی پس اگر بدون قصد ہو تو وضو کرکے بنار کرے جب تک
کلام نہ کیا ہو اور اگر قصد کرکے قے کی تو بنار نہ کرے - المحیط - سبب حدث غیر کے اختیار سے اصطلاح کہ جیسے مصلی کے اوپر
چھت سے کوئی ڈھیلا پتھر تختہ وغیرہ گرا کہ خون نکال دیا پس اگر اوپر کسی آدمی کی رفتار وغیرہ کے سبب سے یہ ہوا تو بنار
کرنا نہین جائز ہو بخلاف ابو یوسف رح - اور اگر کسی آدمی کی رفتار وغیرہ کی باعث سے نہین گرا تو بعض مشایخ نے کہا کہ
اختلاف ہو حتی کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک بنار نہین جائز اور یہی صحیح ہو - اگر درخت سے پھل گرا کہ زخمی کیا تو بھی
یہی حکم ہو اور اگر مصلی کے پاؤن یا سجدہ کرتے ہوئے پیشانی مین کانٹا لگا بغیر قصد بعد خون بہا تو بنار نہین ہو ایسا اگر
[illegible] کہ خون نکلا تو بھی بنار نہین ہو - اگر مصلی کے چھینکنے یا کھنکھارنے کے [illegible] نکل گئی تو بنار [illegible]

اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ اگر عورت کی گدّی بغیر اُسکے قصد کے خود بخود گری جو کہ تر تھی تو بالاتفاق وہ بنا کر سکتی ہے اور اگر اُسکی حرکت دینے سے گری ہو تو طرفین کے نزدیک بنا نہیں ہے۔ التبیین۔ اگر مصلی کے دمل سے خون بہا تو دھو کر وضو کر کے بنا کرے اور اگر اُسنے پھوڑا ہو یا گھٹنے پر تھا کر رکوع یا سجود مین اُسپر دباو دینے سے بہنے لگا تو بمنزلہ حدث عمد کے ہے کہ اُسپر بنا نہین کر سکتا۔ المحیط۔ اگر مصلی نماز مین بغیر نشہ وغیرہ کے بیہوش ہو گیا یا مجنون ہوا یا قہقہہ مارا تو وضو کر کے سنئے سر سے پڑھے بنا نہین۔ اسی طرح اگر نماز مین سو گیا جس سے احتلام ہوا تو استحساناً بنا نہین ہے۔ اگر مصلی کے کپڑے پر ایک درم سے زیادہ پیشاب کی چھینٹیں آ کر پڑین پس اُسنے پھر کر دھویا تو ظاہر الروایۃ مین بنا نہین ہے۔ شرح الطحاوی۔ دوسری شرط یہ کہ حدث ہوتے ہی پھر جاوے۔ حتی کہ اگر حدث کے بعد کوئی رکن ادا کیا یا اتنی دیر ٹھہرا کہ کوئی رکن ادا ہو جاوے تو نماز فاسد ہو گئی۔ اگر وضو کے لیے جاتے پڑھا یا آتے ہوے پڑھا صحیح یہ کہ جانے و آنے دونون پڑھنے مین نماز فاسد ہو گی۔ ہو الاصح ع۔ مگر سبحان اللہ پڑھنے اور لا الہ الا اللہ پڑھنے سے بنا کا جواز اصح قول پر باقی رہتا ہے۔ التبیین۔ اگر رکوع مین امام کو حدث ہوا اُسنے رکن ادا کرنے کے طور پر سمع اللہ لمن حمدہ کہا۔ یا سجود مین ہوا اور سر اُٹھانے مین اسی قصد سے اللہ اکبر کہا تو سب کی نماز فاسد ہوئی۔ نص علیہ المنتقی ع۔ اور اگر ادائے رکن کا قصد نہ کیا ہو تو امام رح سے دو روایتین ہین الکافی ایک مین فساد اور دوم مین نہین۔ اور وجیز کردری مین روایت اول یعنی فساد پر اعتماد کیا۔ م۔ تیسری شرط یہ کہ بعد حدث ہو جانے کے عمداً کوئی فعل جس سے نماز فاسد ہوتی ہے نہ کرے سوائے ان افعال کے جنکی ضرورت ہے یا ضروری کے تابع یا تتمہ ہین۔ چنانچہ اگر حدث کے بعد اسنے کلام کسی طرح کر دیا یا عمداً قہقہہ مار دیا یا کچھ کھایا پیا اور مانند اسکے تو بنا جائز نہین رہی۔ البدائع۔ اگر وضو کے لیے کنوین سے پانی بھرنے کی ضرورت پڑی تو جائز ہے۔ البدائع۔ یون ہی اگر رسی لانے کی ضرورت ہوئی۔ لیکن مضمرات مین کہا کہ صحیح یہ کہ کنوین سے پانی بھرنے مین بنا باطل اور خلاصہ مین کہا کہ یہی مختار ہے م۔ اور اگر شرمگاہ کھول کر استنجا کیا تو بنا جائز نہین۔ البدائع۔ یہی ظاہر المذہب ہے۔ التبیین ف۔ ابو علی نسفی رح نے کہا کہ اگر ضرورت پڑے کہ شرمگاہ کھولے تو بنا جائز ہے۔ النہایہ۔ یہی اشبہ ہے مگر بقیاس عورت۔ م۔ عورت نے اگر ذراع کو وضو کے لیے کھولا تو بنا باطل ہوئی۔ یہی صحیح ہے۔ پھر واضح ہو کہ وضو کو پورے فرائض و سنن کے ساتھ پورا کرنے یہی اصح ہے۔ التبیین۔ اور بعض نے کہا کہ قدر ضرورت صرف فرائض پر ایکبار پر اکتفا کرے۔ م۔ ہان اگر چار بار دھووے تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ نزدیک پانی چھوڑ کر دور گیا اگر بھولکر ہو یا فرق قلیل بقدر دو صف کے ہو تو بنا جائز ہے اور زیادہ مین نہین۔ الخلاصہ۔ جیسے حوض کے موضع وضو کو بلا عذر چھوڑ کر دوسری طرف گیا۔ اور اگر جگہ تنگ وغیرہ کا عذر ہو تو بنا جائز ہے۔ الوجیز۔ اگر وضو کر آیا بدون قیام نماز کے اسکو یاد آیا کہ مسح بھول گیا پھر جا کر مسح کیا تو بنا کرے۔ اور اگر نماز کو کھڑا ہو گیا پھر یاد کیا تو بنا باطل ہوئی۔ الخلاصہ۔ اور اگر کپڑا بھول کر اُٹھانے لوٹا تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ مسجد مین ایک برتن میں پانی ہے اُس سے وضو کیا اور ایک ہاتھ سے برتن اُٹھائے ہوے جاسے نماز تک گیا تو بنا جائز ہے۔ المحیط۔ اگر پانی بھرا برتن دو ہاتھون سے اُٹھایا تو بنا باطل ہے۔ البحر ہرہ۔ مصلی کے کپڑے کو نجاست لگ گئی پس اگر اُسی وقت اتار دینا ممکن ہو باین طور کہ دوسرا کپڑا پاکر اسی دم اتار دیا تو کافی ہے اور اگر اسی دم نہین اتار سکتا پس اگر نجس کپڑے مین کوئی رکن نماز ادا کر دیا تو بالاجماع نماز فاسد ہو گئی اور اگر ادا نہ کیا ولیکن اتنی دیر کر دی کہ رکن ادا ہو جاوے تو فاسد نہین اگرچہ بہت دیر ہو جاوے تو اگر دوسرا کپڑا پایا لیکن اُسی دم نہین اتارا اور کوئی رکن ادا کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز فاسد ہو گی۔ المحیط۔ چوتھی شرط یہ کہ بعد حدث نہ کورہ کے اسکا حدث سابق ظاہر نہ کرے۔ البحر۔ جیسے موزون پر مسح کیے تھا پھر نماز مین حدث سماوی ہوا اور وضو کرنے گیا وہان اتنی دیر ہوئی کہ درمیان وضو مین مسح کی مدت پوری ہو گئی تو از سر نو نماز پڑھے یہی صحیح ہے۔ اور جیسے متیمم کو نماز مین حدث

کے بعد پانی مل گیا اور جیسے مستحاضہ نے جسوقت کا وضو کیا تھا بعد حدث کے وہ وقت نکل گیا۔ محیط السرخسی۔ یا بستہ زخم
کا وقت نکل گیا تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ غرضکہ ہر معذور کا وقت نکل گیا م۔ جبیرہ پر مسح کرنیوالے کا بعد حدث کے
زخم اچھا ہوگیا تو بنا نہین۔ التاتارخانیہ۔ پانچوین شرط یہ کہ بعد حدث مذکور کے اُسکو اپنی قضا نماز یاد نہ آوے درحالیکہ
وہ صاحب ترتیب ہو۔ البحر۔ اقول اور ترتیب یہان عذر سے ساقط بھی نہو ورنہ اگر تنگی وقت کی وجہ سے ترتیب ساقط ہو
تو یاد آنا کچھ مضر نہین اور بنا جائز رہیگی۔ م۔ چھٹی شرط یہ کہ امام کسی ایسے کو خلیفہ نہ کرے جسکی امامت یہان درست نہو جیسے
عورت ورنہ بنا نہین۔ البحر۔ بلکہ سب کی نماز فاسد ہوگی۔ اگر عورت یا طفل یا محدث کو خلیفہ کرے۔ م۔ واضح ہو کہ بعد حدث
کے گھر کا دروازہ کھول کر وضو کیا پھر نکل کر اگر چورون کا خوف ہو تو دروازہ بند کرے ورنہ نہین۔ التاتارخانیہ۔ اگر حدث
سے اُسکے کپڑے کو نجاست لگی اُسکو دھویا تو بنا کرے اور اگر نجاست خارج سے ہو یا حدث وخارج دونون سے ہو تو
بنا نہین اگرچہ دونون ایک ہی جگہ ہون۔ التبیین ف۔ الحاصل یہ شرائط مفصل کر کے تیرہ شمار کیے گئے۔ اول
حدث سماوی ہو۔ دوم بدن مصلی سے خارج ہو۔ سوم موجب غسل نہو۔ چہارم نادر الوقوع نہو۔ پنجم حدث کے
ساتھ رکن ادا نہ کرے۔ ششم۔ آمد ورفت مین رکن ادا نہ کرے۔ ہفتم فعل منافی نماز نہ کرے۔ ہشتم غیر ضروری جسکے نہ کرنیکی
گنجایش ہو نہ کرے۔ نہم بغیر عذر مانند ازدحام وغیرہ کے توقف نہ کرے فوراً پھر جاوے۔ دہم حدث سابق کا ظہور نہو
یازدہم ترتیب والے کو قضا نماز یاد نہ آوے۔ دوازدہم مقتدی اپنی جگہ کے سواے ادا نہ کرے یعنی سواے دو
صورتون مذکورہ کے۔ سیزدہم خلیفہ ایسا نہ کرے جو لائق نہین ہے۔ فتح۔ یہ سب اُسوقت کہ نماز مین حدث ہوگیا بعد کو
پھرا ہو۔ اور اگر حدث کا خوف ہوا کہ وہ نماز سے پھرا بعد اُسکے حدث ہوا تو ظاہر الروایۃ مین بنا جائز نہین ہے۔ ف۔
بنا کرنا شامل فرائض کے نماز جنازہ مین بھی جائز ہے مگر خلیفہ کرنے مین اختلاف ہے۔ مختصر البحر المحیط۔ ع۔ پھر نماز مین خلیفہ
بنانا ہر ایسی صورت مین جائز ہے جسمین امام کو بنا کرنا جائز ہے اور جہان بنا نہین وہان خلیفہ بنانا بھی نہین۔ اور جو شخص
ابتدا مین امام کے بجاے امام ہو سکتا تھا وہ حدث بنا مین خلیفہ ہو سکتا ہے اور جو ابتدا مین اس امام کا امام نہ ہو سکتا
تھا وہ خلیفہ بھی نہین ہو سکتا۔ المحیط یعنی اعتبار امام کا ہے نہ قوم کا حتی کہ امام قاری اور جماعت امی ہون تو جماعت کا
امام انہین کا امی ہو سکتا ہے مگر امام کا خلیفہ نہین ہو سکتا ورنہ کل کی نماز فاسد ہوگی۔ م۔ خلیفہ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ
پیچھے ہٹتے کبڑا بنا ہوا ناک اپنے ہاتھ سے دابے ہوے جو وہم دلا دے کہ گویا اُسکی نکسیر چھوٹ گئی یہی سنت ہے۔ ف۔
اور اپنے متصل اگلی صف سے اپنا خلیفہ آگے بڑھا دے مگر کلام کے ساتھ نہین بلکہ اشارہ سے۔ التبیین۔ خلیفہ کا کپڑا پکڑ کر
محراب کی طرف کھینچے۔ الخلاصہ فع۔ خلیفہ بنانا امام محدث پر واجب نہین ہے مگر پہلا استحقاق خلیفہ بنانے کا اُسی کو ہے م۔
اور امام محدث کو اختیار ہے کہ جب صحرا مین یعنی میدان مین جماعت پڑھاتا ہو تو خلیفہ بناوے جب تک صفون سے
تجاوز نہ کر گیا ہو اور جب مسجد مین ہو تو جب تک مسجد سے نکل نہ گیا ہو۔ التبیین فع۔ مسجد سے نکل کر نہین خواہ باہر تک
صفین ملی ہون یا نہون۔ یہ شیخین کا قول اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اور مسجد سے خارج شخص کا خلیفہ بنانا صحیح نہین اور قوم کی نماز
تو شیخین کے قول مین فاسد ہوگئی اور امام کی نماز بھی اصح روایت پر فاسد ہوئی۔ قاضیخان والتحفہ ع۔ مسبوق کو خلیفہ بنانا
نہ چاہیے اور مسبوق کو چاہیے کہ قبول نہ کرے اور اگر قبول کر لیا تو روا ہے۔ الظہیریہ۔ لیکن جہانتک امام پہونچا ہے اُس سے
آگے تمام کرے جب سلام پر پہونچے تو مدرک کو آگے کرے کہ وہ سلام پھیر دے۔ الہدایہ پھر مسبوق اپنی نماز پوری کر لے
م۔ اور اگر اُسنے سلام پر پہونچکر قہقہہ مار دیا یا عمداً حدث یا کلام کیا یا مسجد سے نکل گیا یعنی منافی نماز فعل کیا تو اُسی کی
نماز فاسد ہوگئی اور قوم کی نماز تو پوری ہوگئی اور رہا پہلا امام پس اگر وہ فارغ ہوگیا ہو یعنی وہ لاحق ہوگیا تھا تو بعد

جماعت کے چھوٹی ہوئی پوری کرکے سلام کے موقع پر آگیا ہو تو اُسکی نماز بھی پوری ہو گئی اور اگر فارغ نہیں ہوا تو اصح
یہ کہ اُسکی نماز بھی فاسد ہوئی۔ الہدایہ۔ پھر اگر خلیفہ کو امام کی حالت نماز سے آگاہی ہو تو بتلانے کی ضرورت نہیں۔ التاتارخانیہ
اور اگر آگاہی نہو تو اشارہ سے بتلا وے اصلح کہ ایک رکعت باقی ہو تو ایک انگلی اور دو ہون تو دو انگلیان اشارہ کرے
اور سجدہ تلاوت کے لیے زبان و پیشانی پر انگلی رکھے اور سہو کے واسطے دل پر۔ الظہیریہ۔ سجدہ نمازی کے لیے ایک باقی ہو
تو پیشانی پر ایک انگلی ورنہ دو انگلیان۔ جامع الفقہ ع۔ رکوع باقی ہو تو ہاتھ گھٹنے پر رکھے اور قرارت باقی ہو تو ہاتھ منھ پر
رکھکر اشارہ کرے۔ البحر۔ اگر کلام کے ساتھ خلیفہ کیا تو کل کی نماز فاسد ہوئی خواہ عمداً ہو یا سہواً یا جہلاً ع۔ چار رکعت والی نماز
مین ایک نے آکر دوسرے کا اقتدار کیا اور امام کو حدث ہو گیا اُسنے اسی مقتدی کو خلیفہ کیا حالانکہ اُسکو نہیں معلوم کہ کس قدر
پڑھی ہے تو خلیفہ چار رکعت پڑھے اور احتیاطاً ہر رکعت مین قعدہ کرے۔ قاضیخان۔ اگر لاحق کو خلیفہ کیا تو وہ قوم کو اشارہ
کر دے حتی کہ جو اُسپر نماز ہے وہ پوری کرے پھر قوم کو نماز پڑھا دے اور اگر اسنے یون نہ کیا بلکہ امام کی نماز پوری کر دی
حتی کہ سلام تک نوبت آئی پھر اُسنے مدرک کو اپنی جگہ کر دیا جس نے سلام پھیر دیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ المضمرات
یعنی بعد سلام کے لاحق اپنی نماز پوری کر لے مع۔ امام محدث اپنی امامت پر ہے یہانتک کہ مسجد سے باہر ہو جاوے یا
کسی کو خلیفہ کرے جو اُسکی جگہ کھڑا ہو جاوے اس نیت سے کہ لوگون کی امامت کریگا یا قوم کسی کو خلیفہ کر لے۔ پھر اگر
انمین سے کوئی بات نہوئی حتی کہ امام محدث نے گوشہ مسجد مین وضو کیا اور لوگ منتظر رہے پھر آکر اُسنے لوگون کے ساتھ
نماز تمام کی تو ادا ہو گئی۔ المحیط۔ اگر امام کی مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی مرد خود آگے بڑھ گیا تو جائز ہے۔ قاضیخان
اگر دو مرد آگے بڑھے تو کہا گیا کہ جسکی اتباع اکثرون نے کی وہ صحیح اور دوسرا فاسد ہے اور اگر دونون کے مقتدی برابر ہون
تو فاسد ہے۔ التبیین۔ اور اصح یہ کہ دونون فریق کی نماز فاسد ہے۔ المبسوط ع۔ اگر ایک ہی مقتدی ہو تو بدون تعیین و نیت
کے وہ امامت کے واسطے متعین ہو جائیگا۔ التبیین۔ اقول بشرطیکہ وہ لائق خلافت ہو۔ م۔ امام کو حدث ہو گیا اور
اُسکے مسجد سے باہر جانے سے پہلے کسی نے اُسکا اقتدار کیا تو صحیح ہے اگرچہ امام محدث نے انصراف کر لیا ہو ع۔ اگر بعد
خلیفہ کرنے کے امام محدث کے ساتھ کسی نے اقتدار کیا تو باطل ہے م۔ نماز خلیفہ صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ امام کے مسجد
سے باہر جانے سے پہلے خلیفہ محراب امام مین پہونچ جاوے۔ عف وغیرہ۔ مسافرون نے مسافر کا اقتدار کیا اُسکو حدث
ہوا اُسنے مقیم مقتدی کو خلیفہ کیا تو مسافر امام محدث پر چار رکعت لازم نہین اور اگر مسافر کو خلیفہ کیا اُسنے اقامت کی نیت
کر لی تو قوم پر چار رکعت کا اتمام لازم نہین۔ محیط السرخسی۔ یہ سب تو واقعی حدث کی صورت مین ہے۔ **ومن ظن انہ
احدث فخرج من المسجد**۔ اور جس نے گمان کیا کہ اُسکو حدث ہو گیا پس وہ مسجد سے خارج ہو گیا۔ **ثم علم انہ
لم یحدث**۔ پھر اُسکو معلوم ہوا کہ حدث نہین ہوا تھا۔ ف۔ مثلاً گمان ہوا کہ قطرہ اتر آیا پس مسجد سے نکل گیا پھر
ظاہر ہوا کہ نہین اُترا تھا۔ **استقبل الصلوٰۃ**۔ تو وہ نئے سرے سے نماز پڑھے۔ ف۔ خواہ خلیفہ کیا ہو یا نہین۔ **وان
لم یکن خرج من المسجد**۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر نہ ہوا ہو۔ ف۔ کہ اسکو حدث نہونا ظاہر ہو گیا۔ **یصلی ما بقی**
تو باقی نماز پڑھ لے۔ ف۔ بدلیل استحسان۔ **والقیاس فیہما الاستقبال**۔ اور قیاس دونون صورتون مین
یہی کہ نئے سرے سے پڑھے۔ **وہو روایۃ عن محمد**۔ اور یہی امام محمد کا قول مروی ہے۔ **لوجود الانصراف من غیر عذر**
کیونکہ قبلہ رخ سے منھ پھیرنا نماز مین بغیر عذر تحقیقی پایا گیا۔ ف۔ خواہ رفتار قبلہ کی طرف منھ کیے ہوئے ہو یا پیٹھ کیے
ہو یہی ظاہر الروایہ ہے ع۔ برخلاف اسکے جب کہ درحقیقت حدث ہو کر عذر متحقق ہوا تو اس صورت مین بوجہ نص کے
خلاف قیاس اسکا انصراف مفسد نہ ہوا۔ **وجہ الاستحسان انہ انصرف علی قصد الاصلاح**۔ وجہ استحسان کی یہ کہ

مصلی مذکور اصلاح کی نیت سے پھرا تھا۔ ف۔ تو یہ پھرنا مفسد نہین۔ الاتری انہ لو تحقق ما توھمہ بنی علی صلاتہ
کیا تو نہین دیکھتا کہ اگر وہ متحقق ہوتا جو اُسنے توہم کیا تھا یعنی حدث واقعی ہوتا تو وہ اپنی نماز پر بنا کرتا۔ فالحق قصد
الاصلاح بحقیقتہ۔ تو اصلاح کا قصد بھی حقیقی اصلاح کے ساتھ لاحق کیا گیا۔ ف۔ مگر یہ بات مسجد کے باہر نکلجانے مین
نہین ہے بلکہ۔ مالم یختلف المکان بالخروج۔ جب تک جگہ نہ بدلے بوجہ مسجد سے نکل جانے کے۔ ف۔ کیونکہ جگہ
بدلنا تحریمہ کو باطل کرتا ہے اور جب تک جگہ متحد ہے تحریمہ باقی ہے وعلی ہذا اگر غازی نے دشمن آجانے کا گمان کرکے پھرا
حالانکہ دشمن نہ تھا تو اُسکی نماز باطل نہوگی جب تک اپنے مقام سے خارج نہو جاوے۔ جامع التمرتاشی ع۔ وان کان
استخلف فسدت۔ اور اگر اِس متوہم نے کسی کو خلیفہ بنایا تو نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔ اگرچہ جگہ سے تجاوز نہ کیا ہو۔ ف
لانہ عمل کثیر من غیر عذر۔ کیونکہ یہ بلا عذر کے عمل کثیر ہے۔ ف۔ کہا گیا کہ خلیفہ بنانے مین فساد کا حکم بقول صاحبین ہے۔
متفرقات ابو جعفر مین لکھا کہ خلیفہ نے اگر رکوع تک پڑھی تو فاسد ہوئی نہ اِس سے قبل۔ اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے روایت
کی کہ خلیفہ اگر مقام امام مین کھڑا ہو گیا تو فاسد ہو گئی اگرچہ کوئی رکن ادا نہ کیا ہو۔ اگر قوم نے خلیفہ بنا لیا تو امام کے سواے
انھین کی نماز فاسد ہوئی۔ الفتح۔ وھذا بخلاف ما اذا ظن انہ افتتح علی غیر وضوء۔ اور یہ پھرنا گمان اصلاح پر بخلاف
ایسی صورت کے کہ اُسنے گمان کیا کہ اُسنے بغیر وضوء نماز شروع کی ہے۔ ف۔ یا موزہ پر مسح کیے تھا اُسنے مدت گذر جانے کا
گمان کیا یا تیمم کیے تھا اُسنے سراب دیکھکر آب گمان کیا یا نماز ظہر مین اُسکو گمان ہوا کہ مین نے نماز فجر نہین پڑھی ہے یعنی ترتیب بھی
واجب ہے یا اُسنے کپڑے پر سرخی دیکھکر خون گمان کیا۔ التبیین۔ فانصرف۔ پس اُسنے رخ پھیرا۔ ثم علم انہ علی وضوء۔ پھر
جانا کہ وہ وضوء پر ہے۔ ف۔ اور گمان غلط تھا۔ حیث تفسد۔ تو نماز فاسد ہوگی۔ وان لم یخرج۔ اگرچہ وہ مسجد سے
خارج نہو۔ لان الانصراف علی سبیل الرفض۔ کیونکہ یہ پھرنا بطور رفض ہے۔ ف۔ یعنی نماز کو چھوڑنے کے طور پر پھرا
نہ بسبیل اصلاح۔ الاتری انہ لو تحقق ما توھمہ یستقبلہ۔ کیا تو نہین دیکھتا کہ اگر وہ بات واقع مین متحقق ہوتی جس کا
گمان کیا تھا تو از سر نو نماز پڑھتا۔ ف۔ تو اِسی گمان پر پھرا بھی تھا برخلاف صورت اول کے کہ اسمین رفض نہین بلکہ بنا ہے
فھذا ھو الحرف۔ پس یہی دونون مین اصل ہے۔ ف۔ جسپر فرق ظاہر ہے۔ حاصل یہ کہ جو گمان ایسا ہے کہ اُسنے بطور ترک
ورفض کے پھیرا تو وہ مفسد ہے اور جس گمان نے یہ نہین کیا تو انہین دیکھا جاوے کہ اگر مسجد سے خارج نہین ہوا تو بناء
کرے اور اگر خارج ہوا تو تحریمہ ٹوٹ گیا سم۔ پھر دار و بیت اور مصلاے عید اور مصلاے جنازہ کا حکم مسجد کا ہے سواے
صورت کے کہ وہ اگر اپنے مقام نماز سے باہر ہوئی تو نماز فاسد ہو گئی۔ التبیین۔ ومکان الصفوف فی الصحراء
لہ حکم المسجد۔ اور صحرا مین صفون کی جگہ کے واسطے مسجد کا حکم ہے۔ ولو تقدم قدامہ۔ اور اگر وہ آگے کی طرف بڑھ جاوے
ف۔ پس اگر آگے سترہ ہو۔ فالحد السترۃ۔ تو حد سترہ ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر سترہ سے تجاوز کر گیا تو نماز فاسد ہو گئی
وان لم تکن۔ اور اگر آگے سترہ نہو۔ فمقدار الصفوف خلفہ۔ تو بمقدار پیچھے کے صفون کے۔ ف۔ حتی کہ اگر پیچھے
صفین پانچ گز تک ہون تو آگے کی حد بھی پانچ گز ہے کہ اس سے تجاوز مین نماز فاسد ہوگی اور اسی پر تبیین الحقائق مین
بجزم کیا اور عینی مین بھی مذکور ہے ولیکن ابن الہمامؒ نے کہا کہ جب سترہ نہو تو اوجہ یہ ہے کہ اسکے سجدہ گاہ کو حد قرار دیا جاوے
کیونکہ امام اپنے حق مین منفرد ہے اور منفرد کا یہی حکم ہے۔ اقول اسی کی بحر الرائق و در مختار مین تبعیت کر کے اسی پر اعتماد کیا
مترجم کہتا ہے کہ پھر پیچھے کی حد مین بھی یہی دلیل جاری ہے کہ امام اپنے حق مین منفرد ہے اور حق میرے نزدیک یہ کہ منفرد کی اداء قائم
ہے جیسا کہ اصول مین منقح ہے تو جماعت کا اسپر قیاس کرنا درست نہین ہے چنانچہ اشارہ فرمایا کہ۔ وان کان منفردا۔ اور اگر
گمان کرنے والا مصلی ایک منفرد ہو۔ فموضع سجودہ من کل جانب۔ تو حد اسکا مقام سجدہ ہے ہر طرف سے۔ ف۔ حتی کہ

دائیں بائیں و پیچھے منفرد کے لیے اسی قدر حد ہے۔ کذا فی المحیط۔ پس اگر منفرد پر قیاس کریں تو پیچھے بھی صفوف تک حد ہونا
چاہیے بعینہ اسی دلیل سے کہ امام اپنے حق میں منفرد ہے حالانکہ بالاتفاق پیچھے کی حد صفوف تک ہونا۔ امام رح سے منصوص روایت ہے
پس اعتماد اسی پر ہے جو امام مصنف رح نے ذکر کیا۔ م۔ وان جن۔ اور اگر مصلی مجنون ہو گیا۔ ف۔ خواہ امام ہو یا مقتدی
یا منفرد ہو۔ او نام فاحتلم۔ یا سو کر محتلم ہو گیا۔ او اغمی علیہ۔ یا اس پر اغماء طاری ہو گیا۔ استقبل۔ تو نماز کو نئے سر سے پڑھے
ف۔ بشرطیکہ تشہد کی مقدار نہ بیٹھا ہو۔ ف۔ اغماء ایک مرض ہے کہ دماغ میں سرد گاڑھے بلغم کے بھرنے سے پیدا ہوتا ہے
ع۔ یعنی روح دماغی کی راہیں بند کر کے حس و حرکت و حواس کو معطل کر دیتا ہے یہ اطباء کا قول ہے۔ م۔ متکلمین کے نزدیک اغماء
ایک سہو ہے جو انسان پر طاری ہوتا ہے اس حالت سے کہ اعضاء میں فتور آجاتا ہے برخلاف جنون کے کہ وہ فساد و زوال
عقل ہے لہذا کہا گیا کہ انبیاء علیہم السلام پر اغماء ہو سکتا ہے جنون محال ہے ع۔ بالجملہ اگر نماز میں وضوء ٹوٹ جانے کا حکم
بوجہ جنون یا خوابی احتلام یا اغماء سے ہو تو بناء نہیں جائز بلکہ از سر نو پڑھے۔ م۔ لانہ یندر وجود ہذہ العوارض۔ کیونکہ
ایسے عوارض کا وجود نادر ہوتا ہے۔ ف۔ اور شاذ و نادر کی وجہ سے ایک عام بلوی نہوا۔ م۔ فلم یکن فی معنی ما ورد بہ النص
تو یہ عوارض بمعنی اُن عوارض کے نہوئے جنکے ساتھ نص وارد ہے۔ ف۔ یعنی ریح و قے و نکسیر وغیرہ کہ جنکا وقوع نادر نہیں
بلکہ اکثر ہوتا ہے لہذا حدث نادر الوجود میں بناء نہیں ہے۔ م۔ وکذلک اذا قہقہ۔ اور یوں ہی اگر اسنے قہقہہ مار دیا۔ ف۔
تو بناء نہیں۔ کیونکہ نص کے عوارض تو بے اختیاری ہیں بخلاف قہقہہ کے۔ لانہ بمنزلۃ الکلام۔ کیونکہ قہقہہ بمنزلہ کلام کے ہے
وہو قاطع۔ اور کلام نماز کا قاطع ہے۔ ف۔ تو قہقہہ قاطع ہوا پس بناء روا نہوئی۔ پھر یہ حکم اُس وقت کہ مقدار تشہد بیٹھنے
سے پہلے ایسا واقع ہوا ہو اور اگر بعد قدر تشہد کے ہو تو اُسکی نماز تمام ہے ع۔ وان حصر الامام عن القراءۃ۔ اور اگر امام
ممنوع و بند ہو جاوے قراءت سے۔ ف۔ مطلقاً حتی کہ ایک آیت بھی نہ پڑھ سکے مگر بدون اسکے کہ بھول کر امی ہو جاوے
بلکہ بسبب خجالت وغیرہ کے قراءت نہ کر سکے۔ فقدم غیرہ۔ پس اسنے دوسرے کو آگے کر دیا۔ اجزاہم عند ابی حنیفۃ۔
تو کافی ہے جماعت کو نزدیک امام ابوحنیفہ کے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد رح کا ہے۔ مع۔ وقالا لا یجزیہم۔ اور صاحبین نے
کہا کہ انکو یہ کافی نہیں ہے۔ ف۔ یہ مشہور قول ابو یوسف کا ہے برخلاف المفید کے کہ جسمیں ابو یوسف کا قول ابوحنیفہ رح
کے ساتھ ذکر کیا۔ مع۔ لانہ یندر وجودہ فاشبہ الجنابۃ۔ کیونکہ ایسا واقعہ نادر الوجود ہے تو مشابہ جنب ہو جانے کا ہو گیا
پھر صاحبین کے نزدیک جب خلیفہ نہیں کر سکتا تو امی کی طرح بدون قراءت تمام کرے بشرطیکہ امیوں کا امام ہو۔ ن ف۔ سغناقی نے نہایہ
میں کہا کہ یہ سہو ہے اور صحیح مذہب صاحبین کا یہ کہ وہ از سر نو نماز پڑھے جیسا کہ فخر الاسلام نے شرح جامع الصغیر میں تصریح کر دی ہے
مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف نے بھی اسی طرف اشارہ کیا جبکہ دلیل میں اُسکو جنابت کے مشابہ قرار دیا حالانکہ جنابت
میں از سر نو پڑھنے کا حکم ہے۔ م۔ ولہ ان الاستخلاف لعلۃ العجز۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ خلیفہ بنانا بوجہ عاجزی
کے ہوتا ہے۔ وہو ہہنا الزم۔ اور وہ اس صورت میں خوب لازم ہے۔ والعجز عن القراءۃ غیر نادر۔ اور قراءت سے
عاجز ہونا کچھ نادر الوقوع نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ اکثر اوقات بوجہ شرم وغیرہ کے قراءت سے بند ہو جاتا ہے۔ فلا یلحق بالجنابۃ
تو اسکا الحاق جنابت کے ساتھ نہوگا۔ ف۔ ہاں اگر بند ہونا اسوجہ سے ہو کہ وہ بھول کر امی ہو گیا تو بالاجماع خلیفہ
نہیں کر سکتا صرح بہ شیخ الاسلام ابو الیسر رح۔ مع۔ ولو قرأ مقدار ما یجوز بہ الصلوۃ۔ اور اگر اسنے قراءت اسقدر
کر لی کہ جسکے ساتھ نماز جائز ہو جاتی ہے۔ ف۔ وہ ایک آیت ہے۔ کما صرح بہ الرازی وغیرہ۔ ل۔ لا یجوز بالاجماع
تو خلیفہ کرنا بالاجماع نہیں جائز ہے۔ لعدم الحاجۃ الی الاستخلاف۔ کیونکہ خلیفہ کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ ف۔ اور
اگر اس صورت میں خلیفہ بنایا تو نماز فاسد ہو گئی۔ المحیط۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔ د۔ پھر قدر جائز کی تفسیر ایک آیت جیسا

مذکور ہوا اصل تاول ہی کیونکہ پوری فاتحہ مع تین آیت کے علی الاصح واجب ہی جسکے ترک پر نقص موجب اعادہ ہی اور ایک آیت پر اختصار کرنا گناہ۔ شاید کہ عذر کی جہت سے قدر آیت کافی ہو۔ فافہم م۔ وان سبقه الحدث بعد التشهد توضأ وسلم۔ اور اگر مصلی کو بعد تشہد کے حدث ہو گیا تو وضو کر کے سلام دیوے۔ ف۔ اگرچہ فرض پورا ہوا لیکن واجب باقی ہی کیونکہ لان التسلیم واجب فلابد من التوضی لیاتی به۔ کیونکہ سلام دینا واجب ہی تو وضو کرنا ضرور ہوا کہ سلام کو لاوے۔ ف۔ کیونکہ بغیر طہارت کے نماز کی تحلیل نہیں ہوگی۔ وان تعمد الحدث فی ہذہ الحالة۔ اور اگر بعد تشہد کے اسنے عمداً حدث کر دیا۔ او تکلم۔ یا عمداً کلام کر دیا۔ او عمل عملا ینافی الصلوٰۃ۔ یا عمداً کوئی ایسا کام کیا جو نماز کے منافی ہی تمت صلاتہ۔ تو اسکی نماز پوری ہو گئی۔ ف۔ ختم ہو گئی اگرچہ سلام واجب ترک ہوا یعنی اب وضو کر کے سلام واجب نہیں ہو سکتا۔ لانہ تعذر البناء لوجود القاطع۔ کیونکہ قاطع پائے جانے کی وجہ سے بناء کرنا متعذر ہی۔ لکن لا اعادۃ علیہ۔ لیکن اسپر نماز کا اعادہ نہیں ہی۔ لانہ لم یبق علیہ شئی من الارکان۔ کیونکہ اسپر ارکان میں سے کوئی چیز نہیں باقی رہی۔ ف۔ اور تحلیل اسکی عمدی فعل سے ہو گئی اگرچہ بلفظ سلام واجب تھی۔ لیکن اس سے اوپر کے ارکان میں کچھ فساد نہیں ہوتا اور ظاہر حدیث ابن مسعودؓ جسمین تشہد ختم کر کے فرمایا کہ پھر اگر کھڑا ہونے کا جی چاہے تو کھڑا ہو۔ یہ بھی اسی کو مقتضی ہی۔ فان رای المتیمم الماء فی صلاتہ۔ اگر تیمم نے دیکھا پانی کو اپنی نماز میں۔ ف۔ قبل تشہد کے درحالیکہ اسکو استعمال کی قدرت اور پانی کافی طہارت ہی اور ملنے کا گمان غالب ہی۔ بطلت۔ تو اسکی نماز باطل ہو گئی۔ یعنی بالاجماع۔ وقد مر من قبل اور یہ مسئلہ پہلے گذر چکا۔ ف۔ یعنی تیمم کے بیان میں۔ اقول حاصل یہ کہ متیمم نے نماز میں پانی ایسی صفات کے ساتھ دیکھا کہ اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ تو یہ حدث ایسا نہیں کہ اسپر بناء کرے بلکہ نماز باطل ہو گئی۔ نہایہ میں کہا کہ اسوجہ سے کہ تیمم خلیفہ سے مقصود نماز پورا ہونے سے پہلے اصل یعنی پانی پر قدرت ہو گئی۔ اور حدث سابق ظاہر ہونے سے قابل بناء نہ رہی بخلاف اسکے اگر متیمم کو حدث ہوا جب وہ پھرا تو اسنے پانی پایا تو اب وضو کر کے بناء کرلے کیونکہ یہاں حدث کے بعد اسنے پانی پایا تو پانی سے ظہور حدث نہوا اور مسئلہ اول میں پانی ہی سے حدث سابق ظاہر ہوا ہی۔ اقول صحیح یہ کہ دونوں مسئلہ میں نماز باطل ہی کچھ فرق نہیں چنانچہ آگے آتا ہی م۔ شرح الکنز میں ہی کہ اگر متیمم امام کے پیچھے مقتدی متوضی ہو اور اسنے پانی دیکھا تو اسکا اعتقاد ہوا کہ میرے امام کو پانی پر قدرت ہی تو اسکی نماز صحیح نہیں پس جب یہ اعتقاد کیا تو مقتدی کی اقتداء و نماز باطل ہوئی۔ سیالام پس اگر اسکو پانی معلوم نہوا ہو تو اسکی نماز درحقیقت پوری رہیگی۔ کذا فی الفتح۔ اگر مسافر متیمم نے نماز میں کسی کے پاس پانی کافی دیکھکر گمان یا شک کیا کہ نہیں دیگا مگر نماز توڑ کر اسنے اشارہ سے مانگا پس اگر اسنے نہ دیا تو تیمم باقی ہی۔ کما صرح بہ الصدر۔ پھر اس صورت میں نماز باطل ہونے کی وجہ ظہور حدث سابق نہیں بلکہ اسکا منہ موڑنا بطور ترک کے ہی حتی کہ اگر وہ پانی دیتا تو از سر نو پڑھتا پس ایسا ہو گیا کہ متیمم نے سراب کو پانی سمجھکر منہ پھیرا کہ اسوقت از سر نو لازم ہی چنانچہ قولہ من ظن انہ احدث الخ کی شرح میں گذرا۔ اور اسی وجہ سے اگر نہ دینے کے شک میں اسنے نماز پوری کر لی پھر مانگا اور نہ دیا تو نماز پوری ہو گئی۔ کما ذکر الصدر عن الزیادات۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رح نے جو مسئلہ ذکر کیا وہ تو دو قید والا ہی اول یہ کہ متیمم نے پانی دیکھا اسطرح کہ اسکو قدرت استعمال کی حاصل ہو گئی یا اسنے نماز کے رخ سے منہ پھیر لیا۔ ان قید ولن پہ تفریع یہ کہ مسئلہ کو بناء جائز نہونے کی ذیل میں ذکر فرمایا پس وہ منہ پھیرنے پر ہی نہ تمام کرنے پر فاحفظہ فانہ سانح عزیز لو یکاد یوجد من غیری فافہم واللہ اعلم م۔ فان راہ بعد ما قعد قدر التشهد۔ اور اگر متیمم نے پانی دیکھا بعد بقدر تشہد بیٹھنے کے۔ ف۔ تو نماز باطل ہونے میں امام و صاحبین کا اختلاف ہی اور یہ بارہ مسئلہ یہاں مذکور ہیں سب بعد ختم التحیات یا قدر التحیات بیٹھنے کے مراد ہیں۔ اول یہی کہ متیمم نے قدر تشہد بیٹھنے کے بعد پانی دیکھا اور اسکے کافی استعمال پر قادر ہوا

او دم سا ہو کان ماسحا - یا وہ موزہ پر مسح کرنیوالا تھا سو انقضت مدۃ مسحہ پس اُسکے مسح کی مدت گذر گئی - ف - بعد قدر تشہد بیٹھنے کے
اور اُسکے پاس پانون دھونے کی قدر پانی بھی موجود ہو تو امام کے نزدیک نماز باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہے - اور شرح الکنز مین ہے کہ اگر
پانی نہین پایا تو بنا بر قول امام رح کے بعض نے کہا کہ نماز باطل نہو گی اور بعض نے کہا کہ باطل ہو جائیگی - اور لکھا کہ اگر حدث ہو پھر وضو کرنے
گیا اور اثناے وضو مین مدت مسح تمام ہوئی تو نماز باطل نہو گی بلکہ وضو کر کے پانون دھوے اور نماز پر بنا کرے کیونکہ اُسکو صرف پانون
دھونا اسی حدث سے لازم آیا جو فی الحال صرف اسکے پانون مین حلول کر گیا تو ایسا ہوا کہ گویا فی الحال اُسکو ایک حدث ہو گیا - ولیکن صحیح
یہ ہے کہ وہ بنا نہین کر سکتا بلکہ از سر نو پڑھے کیونکہ انقضاے مدت کوئی حدث نہین بلکہ اس سے وہ حدث ظاہر ہو گا جو شروع نماز سے پہلے
منسوب ہو تو گویا اُسنے بلا طہارت شروع کی پس ایسا ہوا کہ گویا تیمم کو حدث ہوا اور وہ وضو کرنے گیا تو وہان پانی پایا چنانچہ وہ بنا نہین
کر سکتا بلکہ از سر نو پڑھے بدلیل مذکورۂ بالا - اور جیسے مستحاضہ کو نماز مین حدث ہوا پھر وضو کرنے سے پہلے اس نماز کا وقت نکل گیا تو وہ بنا
نہین کر سکتی ہے - ف - مسئلہ سوم - او خلع خفیہ بعمل یسیر - یا بعد قدر تشہد کے دونون موزے نکالے خفیف عمل کے ساتھ - ف - یعنی دونون
موزون مین سے کوئی موزہ نکالا - اور عمل خفیف سے اسطرح کہ ڈھیلے تھے تو ہاتھو کی ضرورت نہ پڑی صرف پانون کے اشارہ سے کوئی موزہ
نکل گیا یعنی قدم کا اکثر حصہ نکل آیا حتی کہ دونون کو اُتار کر پانون دھونا لازم آگیا حالانکہ نماز سے ابھی نکلا نہین ہے - تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین
کے نزدیک تمام ہے - اور عمل خفیف کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر عمل کثیر سے نکالے تو عمل کثیر خود نماز سے خارج کر دیتا ہے تو گویا عمداً نماز سے خارج ہوا
اور چونکہ بعد قدر تشہد کے ہے لہذا عمل کثیر سے بالاجماع نماز تمام ہو جائیگی - م ع ف وغیرہ - مسئلہ چہارم - او کان امیا - یا مصلی امی تھا - ف - جو تنہا نماز
پڑھتا تھا - الینابیع - یا امیون و اُنکے مانند کا امی امام تھا - التبیین - فتعلم سورۃ - پس اسنے کوئی سورہ قرآنی سیکھ لیا - ف -
بعد قدر تشہد کے تو نماز باطل - عند الامام لا عندہما - اور مراد سورہ سے مقدار جواز قرارت ہے اور وہ امام رح کے نزدیک
ایک آیت ہے م - اور تعلم سے یہ مراد کہ بلا اختیار کسی پڑھنے والے سے سنے اور بغیر حفظ کرنے کے اُسکو حفظ ہو گئی یا بھولا ہوا
تھا اب یاد آگئی تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہے - اور اگر اسنے تعلم کیا یعنی حقیقت مین یہ فعل کیا کہ بعد قدر
تشہد کے سورہ اپنے فعل اختیاری سے سیکھا تو یہ فعل کثیر منافی نماز کے ہے پس بالاتفاق نماز تمام ہو جائیگی - التبیین ع - اور اگر
یہ مصلی کسی قاری کے پیچھے پڑھتا ہو تو بھی عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہو گی اور بعض کے نزدیک نہین فاسد ہو گی اور
ابو اللیث نے اسی کو لیا - الینابیع ع التبیین - اور یہی صحیح ہے - الظہیریہ ہ - مسئلہ پنجم - او عریانا فوجد ثوبا - یا مصلی ننگا
پڑھتا تھا پس اُسنے کپڑا پایا - ف - جو ایسا ہو جسمین نماز جائز ہے حتی کہ نماز سے مانع نجاست نہو یا ہو تو اُسکے پاس دور
کرنیوالی چیز پانی وغیرہ ہو یا یہ چیز نہو مگر چہارم یا زائد پاک ہو - التبیین - مین کہتا ہون بلکہ سواے کپڑے کے جو ڈھانکنے
والی چیز پاوے اسی حکم مین ہے بنا بر آنکہ شروط نماز مین گذرا - بالجملہ اس مسئلہ مین بھی بطلان و تمام کا امام و صاحبین مین خلاف
ہے م - مسئلہ ششم - او مومیا - یا مصلی اشارہ سے رکوع و سجود کرنے والا تھا - فقدر علی الرکوع والسجود - پھر بعد قدر تشہد
کے قادر ہو گیا رکوع و سجود پر - ف - تو اختلاف ہے - مسئلہ ہفتم - او تذکر فائتۃ علیہ قبل ہذہ - یا قدر تشہد تک پڑھ لینے
کے بعد مصلی نے یاد کیا قضاے نماز کو جو اسپر واجب القضاء ہے اس نماز سے پہلے کی - ف - مثلاً نماز ظہر مین بعد قعدہ وغیرہ
کے یاد آیا کہ فجر قضاء ہو گئی تھی حالانکہ ترتیب کی فرضیت سے وہ اول پڑھنی چاہیے ہے - اور تنگی وقت یا چھ نمازون کی
کثرت وغیرہ سے ترتیب اسکے ذمہ سے ساقط بھی نہین ہوئی تھی - تو اختلاف مذکور ہے م - اگر مقتدی کو اپنی فائتہ یاد آئی
تو مقتدی اسی کی نماز فاسد ہو گی - التبیین - مسئلہ ہشتم - او احدث الامام القاری فاستخلف امیا - یا بعد قدر تشہد کے
امام قاری کو حدث ہوا پس اُسنے اُمی کو خلیفہ کر دیا - ف - تو اختلاف ہے اور متون مین یہی مذکور ہے اور فخر الاسلام
نے اختیار کیا کہ بالاجماع نماز فاسد نہین ہے اور کافی مین لکھا کہ یہی اصح ہے اور عدم فساد کشف الغوامض و مبسوط مین مذکور

ہے دوم- مسئلہ نہم- او طلعت الشمس فی الفجر- یا فجر میں آفتاب طلوع ہو گیا- ف- بعد قدر تشہد کے تو اختلاف ہے بنا بر آنکہ
تحریمہ سے خارج نہیں ہوتا ہے- اور یوں ہی جبکہ نماز عیدین میں آفتاب ڈھل گیا ہو یا قضا پڑھنے والے پر تین اوقات
حرام میں سے کوئی وقت آگیا- دہ مسئلہ دہم- او دخل وقت العصر و ہو فی الجمعۃ- یا داخل ہو گیا عصر کا وقت درحالیکہ
وہ نماز جمعہ میں ہے- ف- بعد قدر تشہد کے- تو اختلاف ہے- ینابیع میں کہا کہ یہ جب ہی متصور ہے کہ آخر وقت ظہر کا ایک مثل
سایہ تک ہو جیسا کہ صاحبین کا قول ہے ع- اقول یہ مسئلہ بھی دلیل ہے کہ امام رح نے دو مثل کے قول سے رجوع کر لیا م- پھر
کہا گیا کہ جمعہ کی قید اتفاقی ہے اور ظہر میں بھی یہی حکم ہے اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ یہ حکم صرف جمعہ میں ہے اور ظہر میں اسکے خلاف ہے ع
وغیرہ- اور یہی اظہر ہے م- مسئلہ یازدہم- او کان ماسحا علی الجبیرۃ فسقطت عن برء- یا وہ شخص مصلی جبیرہ پر مسح کیے
تھا جو بعد قدر تشہد کے اچھا ہونے سے گر پڑا- ف- کیونکہ بغیر صحت کرنے سے طہارت زائل نہ ہوگی- مسئلہ دوازدہم- او
کان صاحب عذر فانقطع عذرہ- یا مصلی شخص معذور تھا جسکو بعد وضو کے عذر جاری ہوا تھا پھر نماز میں بعد قدر
تشہد کے اسکا عذر منقطع ہو گیا- ف- یعنی وہ عذر ہی جاتا رہا تو اختلاف ہے ولیکن عذر منقطع ہونا دوسری نماز کے کامل وقت
گذرنے پر معلوم ہوگا- کالمستحاضۃ ومن معناہا- جیسے عورت مستحاضہ یا جو شخص مرد و عورت کہ مستحاضہ کے معنی میں ہو- ف-
جیسے جس آدمی کو پیشاب جاری یا بیٹ یا زخم ناسور یا ریح یا دائمی نکسیر جاری ہونے کا عذر ہو پس اگر نماز ظہر میں مثلاً بعد قدر
تشہد کے یہ عذر جاری ہونا منقطع ہوا تو نماز ختم کے بعد دوسری نماز عصر کا پورا وقت دیکھا جاوے اگر اسوقت کے اندر عذر مذکور
جاری ہوا تو انقطاع عذر کا کچھ اعتبار نہیں اور نماز صحیح رہی اور اگر عصر میں پورے وقت منقطع رہا تو نماز ظہر جسمیں بعد قدر تشہد کے
منقطع ہوا تھا اسکا حکم مثل تمام مسائل مذکورہ بالا کے یہ کہ- بطلت الصلوٰۃ- نماز باطل ہوئی یعنی فرضیت نہ رہی- ف-
اور یہاں چند مسائل دیگر زائد کیے گئے ہیں ایک یہ کہ قدر عفو سے زائد نجاست لگے کپڑے میں نماز پڑھتا تھا پھر قدر تشہد کے
بعد اسکو ایسی چیز پانی وغیرہ میسر آئی جس سے نجاست زائل کرے- دوم نماز فجر قضا کرتا تھا تو اسپر وقت زوال بعد قعدہ
کے آگیا اور یوں ہی ہر قضا میں وقت مکروہ آنا- جیسے وقت عصر میں قضائے ظہر پڑھتا تھا کہ بعد قعدہ کے غروب آیا- سوم
یہ کہ لونڈی سر کھلے نماز پڑھتی تھی کہ بعد قعدہ کے آزاد کی گئی تو اگر فوراً اسی وقت اسنے سر نہیں ڈھکا تو امام رح کے نزدیک
نماز فاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک تمام جیسا کہ امام اسبیجابی رح نے ذکر کیا ع التبیین- ان مسائل میں بعد قدر تشہد کے یا سجود
سہو میں کوئی بات عارض ہوئی تو مصلی کی نماز اور امام ہو تو مقتدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائیگی- اگر اسنے سلام پھیر دیا
اور اسپر سجود سہو میں پھر کوئی بات عارض ہوئی پس اگر سہو کے سجدہ کیے تو نماز باطل ہوگی ورنہ نہیں اور اگر مقتدیوں نے
امام سے پہلے بعد قدر تشہد کے سلام پھیر دیے پھر امام کو کچھ عارض ہوا تو اسی کی نماز گئی اور قوم کی نہیں جیسے قوم نے سجدہ سہو
میں شرکت نہ کی ہو اور امام کو کچھ عارض ہوا تو فقط امام کی نماز باطل ہوگی- التبیین- اور اگر بعد سلام کے یاد کیا کہ اسپر سجدہ
تلاوت یا قراءت تشہد ہے تو ذخیرہ میں کہا کہ کتاب میں مذکور نہیں ولیکن انھیں مسائل سے ہونا چاہیے اور اگر سلام کے بعد
سجدۂ صلاتیہ یاد کیا پھر قضاءً میں سجدہ کے اندر سجدہ یاد کیا تو بالاتفاق اسکی نماز فاسد ہوگی کیونکہ اسوقت اسپر ایک رکن
نماز باقی رہا تھا جب ہی اسنے سجدہ سیکھ لیا ہے ع- بالجملہ حکم تمہ یہ کہ ان مسائل میں بنا نہیں بلکہ نماز باطل ہو گئی- فی قول
ابی حنیفۃ رح- امام ابو حنیفہ رح کے قول میں- ف- یعنی فرض نہیں رہی- وقالا تمت صلاتہ- اور صاحبین رح نے
کہا کہ مصلی کی نماز پوری ہو گئی- ف- کیونکہ قعدہ اخیر کے بعد واقع ہوا اور فتح القدیر میں صاحبین کو مرجح اور شرح نہایہ
میں اظہر ٹھہرایا ہے اور مترجم کہتا ہے کہ متون میں مذکور ہونا روایات کی تصحیح ہے یعنی ان مسائل میں امام رح کی روایات تو یہی
صحیح ہیں کہ نماز فاسد ہوگی پس ترجیح فتح القدیر کے معنی یہ ہوئے کہ بحسب الدلیل قول صاحبین مرجح ہے لیکن مترجم کو ہنوز

یہ عمدہ وہی ہو کہ ترجیح بنظر دلیل کیونکر دیجاویگی کیونکہ امام رح کی دلیل ان مسائل میں ہنوز متحقق نہوئی یعنی ظاہر نہوا کہ امام رح کی دلیل کیا ہو حتی کہ امام مصنف نے کہا۔ قیل الاصل فیہ ان الخروج عن الصلوٰۃ بصنع المصلی فرض عند ابی حنیفۃ ولیس بفرض عندہما۔ کہا گیا کہ اصل اس باب میں یہ کہ نماز سے باہر ہونا مصلی کے اختیاری فعل سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک فرض ہو اور صاحبین کے نزدیک نہیں فرض ہو۔ فاعتراض ہذہ العوارض عندہ فی ہذہ الحالۃ کاعتراضہا فی خلال الصلوٰۃ۔ پس ان عوارض کا پیش آنا جو ہر مسئلہ میں جدا جدا مذکور ہوے ہیں بعد قعدہ اخیر کے امام رح کے نزدیک جیسے درمیان نماز میں پیش آنا۔ ف۔ یعنی قعدہ اخیرہ کے بعد بھی ہنوز نماز میں ہی خارج نہیں ہوا تو یہ عوارض درمیان نماز میں طاری ہوے پس مفسد ہیں۔ وعندہما کاعتراضہا بعد التسلیم۔ اور صاحبین کے نزدیک بعد قعدہ اخیرہ کے انکا پیش آنا گویا بعد سلام پھیرنے کے پیش آنا ہوا۔ ف۔ تو مفسد نہونگے یہ اصل ابوسعید بردعی رح نے نکالی اور عامہ مشائخ اسی پر ہیں ع۔ لہما ماروینا من حدیث ابن مسعود۔ دلیل صاحبین کی وہ حدیث ابن مسعود رض ہو جو ہمنے روایت کی۔ ف۔ یعنی قولہ اذا قلت ہذا اوفعلت ہذا فقد تمت صلاتک۔ یعنی جب تونے یہ کہا یا یہ کیا تو تیری نماز پوری ہو گئی۔ ان شئت ان تقوم فقم۔ اگر تیرا جی چاہے اٹھنے کو تو اٹھ کھڑا ہو آخر تک۔ چنانچہ تشہد وغیرہ میں مفصل مذکور ہوئی ہو۔ وجہ استدلال ظاہر ہو کہ ان مسائل میں قعدہ اخیرہ کے بعد ان عوارض کا ذکر ہو اور قعدہ اخیرہ پر نماز تمام ہو گئی تو بعد تمام ہونے کے باطل ہونا متصور نہیں ہو۔ مترجم کہتا ہو تحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم۔ بھی حدیث ہو اور معلوم ہو چکا کہ تکبیر تحریمہ داخل نماز نہیں ہو یونہی تحلیل تسلیم بھی داخل نماز نہیں پس فقد تمت صلاتک سے یہ امور کہ مابین تحریم وتحلیل کے ہیں وہ تمام ہوے بدلیل آنکہ تحریم کا مضاف الیہ نماز ہو اور اصل یہ کہ مضاف اپنے مضاف الیہ سے خارج مغائر ہو تو نماز سے تحریم وتحلیل خارج رہی۔ پس نماز تمام ہونے سے ہنوز تحلیل تمام نہوئی اسی واسطے حدیث میں آیندہ کھڑا ہونا و بیٹھنا کوئی اپنا فعل تحلیل کرنے والا مذکور ہوا ہو فافہم م۔ ولہ انہ لایمکنہ اداء صلوٰۃ اُخری الا بالخروج من ہذہ۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہو کہ مصلی کو امکان نہیں دوسری نماز ادا کرنے کا مگر اسی طرح کہ وہ اس موجودہ نماز کے احرام سے باہر ہو۔ ف۔ جیسے حج کے احرام سے نکل کر دیگر امور ممنوعہ کی حلت ہوتی ہو پھر دوسری نماز ادا کرنا فرض ہو تو موجودہ نماز سے نکلنا بطور مدت فرض ٹھہرا کیونکہ اسی سے دوسری فریضہ کا توصل ہو۔ م۔ ومالایتوصل الی الفرض الا بہ یکون فرضا۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ اسکے بغیر کسی فرض تک توصل نہو تو وہ چیز بھی کرنا فرض ہوگی۔ ف۔ تو نماز موجودہ سے نکلنا فرض ہوا۔ نظیر اسکی یہ کہ زید پر نفقہ فرض ہو اور وہ بغیر کمائی کرنے کے نفقہ نہ پاویگا تو اسپر کمائی کرنا فرض ہوگا خواہ تجارت سے یا اجارہ وغیرہ سے۔ اور جیسے نماز میں رکوع وسجود فرض ہیں ولیکن رکوع سے جب تک منتقل نہو تب تک سجود نہیں ادا کر سکتا لہذا نماز میں ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا فرض ہو پس یہ اگرچہ فی نفسہ رکن نہیں مگر فرضیت کی وجہ سے ارکان میں شمار ہو۔ عینی رح نے کہا کہ یہ نکتہ شیخ ابومنصور الماتریدی رح سے منقول ہو۔ اگر وہم ہو کہ بعد قعدہ اخیرہ کے اگر مرد کے ساتھ عورت محاذی ہو جاوے تو بالاتفاق نماز تمام ہو جاتی ہو حالانکہ مصلی مرد کیطرف سے کوئی فعل تحلیل نہیں پایا گیا۔ جواب یہ کہ محاذات تو دونوں طرف سے ہوتی ہو اور عورت کی طرف سے ابتدائی حرکت البتہ پائی گئی پھر جب وہ مقابل دائیں یا بائیں ہوئی تو یہ اُسکے محاذی اور وہ اُسکی محاذی ہو گئی پس فعل پایا گیا۔ ومعنی قولہ تمت۔ اور تمت جو حدیث میں آیا ہو اُسکے معنی۔ قاربت التمام۔ تمام ہونے کو لگ گئی۔ ف۔ جیسے حج میں وقوف عرفہ کو فرمایا کہ من وقف بعرفۃ فقد تم حجہ۔ جس نے عرفہ کا وقوف کر لیا تو اسکا حج تمام ہو گیا۔ حالانکہ بالاتفاق ابھی بعد عرفہ کے طواف زیارت کا فرض باقی رہتا ہو۔ محصل کلام یہ ٹھہرا کہ بعد تشہد کے ایک فرض باقی رہا وہ تحلیل ہو اور تحلیل میں لفظ سلام واجب ہو پس تحلیل تو فرض ہو خواہ بلفظ سلام ہو یا اُسکے قائم مقام ہو مگر بلفظ سلام واجب ہو تو اسی تحلیل کو ابوسعید بردعی نے

خروج بصنع المصلی- بیان کیا- عینی رح نے کہا کہ واضح ہو کہ عامہ مشائخ تو ابو سعید بردعی رح کے قول پر ہین کہ خروج بفعل مصلی اسپر فرض ہی اور مصنف رح کے نزدیک مختار قول کرخی رح ہی کہ خروج بفعل مصلی ہمارے ائمہ مین سے کسی کے نزدیک فرض نہین ہی اور ان صورتون مین امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز باطل ہونے کی وجہ تو صرف یہی ہی کہ یہ چیزین نماز کو متغیر کر دیتی ہین ع- کرخی رح نے کہا کہ تینون اماموں مین کچھ خلاف نہین کہ فعل مصلی کے ساتھ نماز سے خارج ہونا کچھ فرض نہین ہی اور نہ وہ ابوحنیفہ سے مروی ہی بلکہ شیخ بردعی نے اِسکو نکالا جبکہ ان مسائل مین ابوحنیفہ کا خلاف دیکھا حالانکہ یہ نکالنا غلط ہی کیونکہ اگر خروج بصنعہ فرض ہوتا تو ایسے فعل سے مخصوص ہوتا جو قربت ہی- رہا ان مسائل مین امام کے نزدیک نماز کا بطلان تو صرف اسوجہ سے ہی کہ یہ چیزین درمیان نماز مین واقع ہوئیمن کیونکہ اسپر ہنوز سلام دینا واجب ہی اور وہ آخر نماز ہی اسی وجہ سے اگر بعد قعدہ اخیرہ کے بعد مسافر نیت اقامت کرلے تو اِسکا فرض متغیر ہو جاتا ہی- الفتح- حاصل آنکہ ابو سعید بردعی وعامہ کے نزدیک امام ابوحنیفہ کے قول مین خروج بصنعہ فرض ہی اور کرخی وایک جماعت کے نزدیک نہین اور اسی کو امام مصنف رح نے اختیار کیا- شرح الکنز للزیلعی والعینی- واکثر کتابون مین لکھا کہ یہی صحیح ہی پس وجہ فساد امام رح کے نزدیک یہ کہ اثنائے نماز مین یہ افعال واقع ہوے جو مفسد ہین لہذا نماز باطل ہوئی- اگر کہا جاوے کہ ان مسائل مین سے جس صورت مین کہ قاری امام نے قدر تشہد کے بعد امی کو خلیفہ کیا اور خلیفہ کرنا عمل کثیر ہی تو چاہیے کہ نماز سے خارج ہو جاوے اور یہ نماز باطل نہو بلکہ تاقص ہو- جواب دیا کہ نہین- والاستخلاف لیس بمفسد حتی یجوز فی حق القاری- اور خلیفہ کرنا ایسا فعل نہین جو نماز کو مفسد کرے تاکہ قاری کے حق مین جواز نماز کا حکم ہوتا- ف- اگر کہو کہ پھر کیون بطلان نماز کا حکم دیا- و- جواب یہ کہ- انما الفساد ضرورۃ حکم شرعی- فساد نماز کا حکم تو صرف اسوجہ سے دیا کہ حکم شرعی اُسکو مقتضی ہی- ف- کیونکہ اگر خلیفہ کرنے سے فساد نماز آجاتا ہو تو امی کے سوائے اگر قاری خلیفہ کرے تو بھی فاسد ہو حالانکہ قاری کو خلیفہ کرنا بالاتفاق جائز ہی تو خلیفہ کرنا جب مفسد نہوا تو مفسد امر دیگر ہی وہ ضرورت حکم شرعی ہی- وہو عدم صلاحیۃ الامام- اور وہ امر شرعی یہ کہ امام مین صلاحیت امامت نہین ہی- ف- تو گویا نماز کے بعض حصہ مین تو امام موافق حکم شرعی رہا اور آخر حصہ مین امام مخالف شرع ہوا جو مفسد ہی تو نماز لامحالہ فاسد ہی جبکہ درمیان نماز مین امام غیر صالح ہی- اور صاحبین کے نزدیک گویا بعد ختم نماز کے امام غیر صالح آیا- مع- پھر اِس مسئلہ مین امام تمرتاشی وہندوانی وکاشانی رح نے کہا کہ قاری کے امی خلیفہ کرنے مین بالاتفاق نماز جائز ہوگی کیونکہ خلیفہ کرنا بلاضرورت کے عمل کثیر ہوا- کمافی العینی وغیرہ- اب بیان اِس امر کا رہا کہ مترجم نے اوپر اشارہ کیا کہ ان مسائل مین فرضیت باطل ہونے کا حکم تو سب مین امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہی پھر یا فرضیت نہ رہی تو کیا نفل ہو جائیگی جواب یہ کہ نفل بھی نہوگی سوائے تین مسائل کے ایک یہ کہ جب اسمین اگلی نماز فائتہ یاد آئی- دوم جبکہ فجر مین آفتاب طلوع ہو گیا- سوم جبکہ جمعہ مین عصر کا وقت آگیا- البو بروت- چارم جبکہ اشارہ والا رکوع وسجود پر قادر ہوا- الحاوی- اور ظاہر یہ کہ عید مین جب وقت زوال آگیا اور قضا مین جب اوقات مکروہہ سے کوئی وقت آگیا تو اسمین بھی نفل ہوجانا چاہیے مگر مین نے جزئیہ دیکھا نہین- واللہ- یہ ظاہر ہی دیکھنے کی حاجت نہین ہی- ح- ومن اقتدی بامام بعد ما صلی رکعۃ- اور جس مرد نے اقتدا کیا کسی جماعت کے امام سے بعد ازانکہ امام نے ایک رکعت پڑھی ہی- فاحدث الامام- پھر امام کو حدث ہو گیا فقدمہ احدٰہ- پھر امام نے اسی مرد کو خلیفہ کر دیا تو کافی ہی- ف- جبکہ لائق خلافت ہو اگرچہ اُسکی ایک رکعت چھوٹنے سے مسبوق ہی- لوجود المشارکۃ فی التحریمۃ- کیونکہ تحریمہ مین باہم شرکت پائی جاتی ہی- ف- اور خلیفہ صحیح ہونیکے لیے یہی چاہیے تھا کہ باہم مشارکت ہو خواہ کامل کہ جو تحریمہ وادار دونون مین ہی جیسے مدرک مین یا ناقص فقط تحریمہ مین جیسے مسبوق مین ہی لہذا کہا- والاولی للامام ان یقدم مدرکا- اور امام کو اولی یہ تھا کہ کسی مدرک کو مقدم کرتا- لانہ اقدر

علی اتمام صلاتہ - کیونکہ مدرک کو نماز امام کی تمام کرنے میں پوری قدرت ہے۔ ف - بہ نسبت مسبوق کے۔ وینبغی لھذا
المسبوق ان لا یتقدم لعجزہ عن التسلیم - اور اس مسبوق کو چاہیے کہ خلافت کے لیے آگے نہ بڑھے یعنی قبول نہ کرے
کیونکہ سلام پھیرنے سے عاجز ہے۔ ف - چنانچہ اگر بڑھ گیا تو وقت سلام کے لامحالہ کسی مدرک کو آگے لاویگا جو قوم کے لیے
سلام پھیر دے پھر یہ مسبوق اپنی رکعت تمام کریگا - لیکن یہ خلاف اولی ہے چنانچہ اسکو خلافت قبول کرنا جائز ہے جیسے امام کو خلیفہ
بنانا روا ہے - اسی طرح اگر امام نے لاحق کو یا اپنے مسافر ہونے کی صورت میں کسی مقیم کو خلیفہ کر دیا تو بھی جائز خلاف اولی ہے
م ع ف - فلو تقدم یبتدئ من حیث انتہی الیہ الامام - پھر اگر مسبوق بروقت خلیفہ بنائے جانے کے بڑھ گیا تو ابتدا
وہاں سے کرے جہاں تک امام پہونچا ہے - لقیامہ مقامہ - کیونکہ یہ مسبوق قائم بمقام امام ہے۔ ف - اور مسبوق کے حق میں
خلاف ترتیب ہو جانا اس قدر میں مضر نہیں کیونکہ ترتیب ہمارے نزدیک غیر واجب ہے حتی کہ مسبوق بعد سلام امام کے اپنی
پہلی رکعات ادا کرتا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے منصوص ہے۔ ع - ہاں اگر اس مسبوق کو یہ معلوم نہو کہ امام کہاں تک
پہونچا اور کیا حالت ہے اور امام نے بتلایا نہیں تو وہ احتیاطا ہر رکعت پر قعدہ کرے - اور اگر دو رکعت کے بعد ملا ہو تو اسپر دو قعدے
لازم ہیں اور اگر امام نے اسکو اشارہ کیا کہ میں نے پہلی دو رکعتوں میں قراءت نہیں کی تو مسبوق اخیرین میں قراءت کرے پھر
اسپر اپنی دو رکعتوں میں بھی قراءت فرض ہے۔ کما من الوجیز وغیرہ رم - واذا انتہی الی السلام یقدم مدرکا یسلم بہم - اور
جب یہ مسبوق نماز امام تمام کرکے سلام تک پہونچے تو کسی مدرک کو بڑھاوے جو قوم کے ساتھ سلام پھیرے۔ ف - اور
مسبوق سلام نہیں پھیر سکتا کیونکہ اسکی نماز ہنوز تمام نہیں ہے۔ فلو انہ حین اتم صلوۃ الامام قہقہہ او احدث متعمدا
او تکلم او خرج من المسجد فسدت صلاتہ - پھر اگر یہ ہوا کہ مسبوق خلیفہ نے جب امام کی نماز تمام کی تو قہقہہ مار دیا یا عمدا حدث
کر دیا یا کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا تو مسبوق مذکور کی خود نماز فاسد ہو گئی۔ ف - اور جس کسی کا حال مثل مسبوق کے ہے
اسکی نماز بھی فاسد ہوئی۔ ت - جیسے کوئی مقتدی اور بھی مسبوق ہو یا امام محدث نے ہنوز اپنی نماز پوری نہ کی ہو۔ م۔ و
صلوۃ القوم تامۃ - اور مقتدیوں کی نماز پوری ہو گئی۔ ف - یعنی تمام مقتدی جنہوں نے اول سے آخر تک پائی یا سلام
کے وقت تک پوری کر لی ہے۔ م - برخلاف ان مقتدیوں کے جنکا حال مثل مسبوق کے ہے۔ لان المفسد فی حقہ وجد فی
خلال الصلوۃ - کیونکہ مفسد نماز کے جو مذکور ہوئے ہر ایک اس مسبوق کے حق میں اسکے درمیان نماز میں پایا گیا۔ ف - تو
نماز فاسد ہوئی۔ وفی حقہم بعد تمام ارکانہا - اور مقتدیوں مدرکوں کے حق میں نماز کے ارکان پورے ہو جانے کے بعد
پایا گیا۔ ف - تو انکی نمازیں پوری ہو گئیں - رہا امام اول جس نے حدث پر خلیفہ کیا تھا تو فرمایا - والامام الاول ان کان
فرغ - اور امام اول کی دو حالتیں ہیں اگر وہ چھوٹی ہوئی مقدار خلیفہ کے پیچھے پوری کر کے فارغ ہو گیا ہو - لا تفسد صلاتہ
تو اسکی نماز بھی فاسد نہو گی۔ ف - کیونکہ وہ بھی مدرکوں کے مثل ہو گیا اگرچہ درمیان میں لاحق ہوا تھا - وان لم یفرغ
تفسد - اور اگر وہ ابھی فارغ نہوا ہو تو اسکی نماز بھی فاسد ہو جائیگی۔ ف - مثل مسبوق کے - وہو الاصح - یہی روایت
اصح ہے۔ ف - اگر یہ صورت خود امام اول سے واقع ہو تو اسکو بیان فرمایا - فان لم یحدث الامام الاول - اگر یہ
صورت ہو کہ امام اول کو حدث نہیں ہوا۔ ف - بلکہ اسنے نماز پڑھائی سب رکعات - وقعد قدر التشہد - اور قعدہ
اخیرہ بقدر تشہد کے بیٹھ لیا - ثم قہقہہ او احدث متعمدا - پھر اسنے قہقہہ مار دیا یا کہ عمدا حدث کر دیا۔ ف - بدون کلام
یا خروج مسجد کے - فسدت صلوۃ الذی لم یدرک اول صلاتہ - تو فاسد ہو جائیگی نماز ایسے مقتدی کی جس نے امام
کی اول نماز نہیں پائی ہے۔ ف - پس جس نے اول سے نماز پائی یعنی مدرک ہے تو اسکی نماز مثل امام کے فاسد نہو گی پس
اشارہ کیا کہ سوائے مدرک کے جو مقتدی ہے اسکی نماز فاسد ہو گی تو وہ مسبوق ہو گا یا لاحق ہو گا پس مسبوق کے حق میں

باتفاق فاسد ہی اور لاحق کے حق مین بھی صحیح یہی کہ فاسد ہے - کمافی السراج - اور یہی اصح ہے جیسا کہ امام مصنف نے اشارہ کیا لیکن ظہیریہ مین
عدم فساد کو صحیح کہا مترجم کہتا ہے کہ لاحق نے اگر قہقہہ امام سے پہلے اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کر لی ہو تو بلا خلاف فاسد نہونا چاہیے م - عند
ابی حنیفۃ رح - یہ حکم امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - وقالا لاتفسد - اور صاحبین نے کہا کہ فاسد نہوگی - ف - اور اگر ایسا ہوا کہ مسبوق نے کھڑا
ہو کر رکعت کو سجدہ تک پہونچا دیا ہو پھر امام نے قہقہہ کیا تو مسبوق کی نماز بھی فاسد نہوگی کیونکہ اسکا منفرد ہونا مؤکد ہو گیا - کمافی الظہیریہ وغیرہ م
ف - یہ اختلاف قہقہہ و حدث عمدی مین ہے - وان تکلم او خرج من المسجد لم تفسد فی قولہم جمیعا - اور اگر امام نے کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا
تو کسی کی نماز فاسد نہوگی اسپر تینون اماموں کا اجماع ہے - ف - پس اختلاف صرف قہقہہ و حدث عمد مین ہے - لہما ان صلوۃ المقتدی بناء علی صلوۃ الامام
جوازا و فسادا - صاحبین کی دلیل یہ کہ مقتدی کی نماز مبنی بر نماز امام ہے از راہ جائز ہونے یا فاسد ہونیکے - ف - یعنی بالاتفاق یہ اصل خود پائی گئی
چنانچہ حدیث الامام ضامن مین بیان ہو چکا - ولم تفسد صلوۃ الامام - اور حال یہ کہ امام کی نماز فاسد نہین ہوتی یعنی کسی صورت مین بالاتفاق
فکذا صلاتہ - تو یونہی مقتدی کی نماز بھی فاسد نہوگی - ف - حتی کہ قہقہہ و حدث عمدی بھی - وصار کالسلام والکلام - اور قہقہہ و حدث
عمدی ہر ایک مثل سلام و کلام کے ہو گیا - ف - جسمین بالاتفاق مقتدی کی نماز بھی فاسد نہین ہوتی ہے مخفی نہین کہ امام
و مسبوق مین تامی و غیر تامی کا فرق ظاہر ہے - ولہ ان القہقہۃ مفسدۃ للجزء الذی یلاقیہ من صلوۃ الامام - اور امام کی دلیل
یہ کہ قہقہہ فاسد کرنیوالا ہے اس جزو کا جس سے ملاقی ہوا امام کی نماز مین سے - ف - یعنی امام کی نماز مین سے جس جزو سے
متصل قہقہہ واقع ہوا اس جزو کو اُسنے فاسد کر دیا - فیفسد مثلہ من صلاۃ المقتدی - تو اس جزو کے مثل نماز مقتدی مین سے
فاسد ہوگا - ف - کیونکہ نماز مقتدی مبنی بر نماز امام ہے علی الاصل المذکور - اور جب جزو فاسد ہوا تو اب باقی نماز کو اسپر بناء
نہین کر سکتے - غیر ان الامام لا یحتاج الی البناء - بات اتنی ہے کہ امام کو بناء کرنے کی احتیاج نہین ہے - ف - کیونکہ
ارکان سب پورے ہو چکے اب تو ختم کا وقت ہے پس امام کی نماز پوری ہو چکی اور اسی طرح مدرک مقتدیون کی بھی پوری
ہو چکی - والمسبوق محتاج الیہ - اور مسبوق بناء کرنے کا محتاج ہے - ف - کیونکہ اُسکی کچھ نماز اول کی باقی ہے - اور یونہی
جس لاحق نے پوری نہ کی ہو وہ بھی محتاج بناء ہے - اور ذکر ہوا کہ جس جزو پر بناء کرین وہ جزو بوجہ قہقہہ کے فاسد ہے - والبناء
علی الفاسد فاسد - اور فاسد جزو پر بناء کرنا فاسد ہوتا ہے - ف - تو بناء ممکن نہوئی تو نماز تمام نہو سکی پس نماز فاسد
ٹھہری - اگر کہا جاوے کہ پھر یہی دلیل تو کلام کرنے مین جاری ہوگی تو وہان کیونکر بناء ہوگی جواب دیا کہ - بخلاف السلام
بر خلاف سلام کے - لانہ منہ - کیونکہ وہ منہی یعنی تمام کرنے والا نماز کا ہے نہ مفسد - والکلام فی معناہ - اور کلام بمعنی
سلام ہے - ف - تو کلام بھی تمام کرنے والا ہوا پس جب مفسد نہوا تو بعد کلام کے جیسے بعد سلام کے مسبوق بناء کر سکتا ہے
اسی وجہ سے اگر امام نے سلام کی جگہ کلام کر دیا تو مدرکون پر لازم ہے کہ وے سلام کر لین بخلاف اسکے جب امام نے قہقہہ
مار دیا تو مدرکین بلا سلام کے اٹھ کھڑے ہون - الفتح - مسئلہ - وینتقض وضوء الامام لوجود القہقہۃ فی حرمۃ الصلوۃ
قہقہہ مذکور سے امام کا وضوء بالاتفاق ٹوٹ جائیگا ع - کیونکہ قہقہہ حرمت نماز مین پایا گیا - ف - بدون اسکے کہ تحلیل ہوئی ہو
اور ہمنے قہقہہ کو نص مین یونہی توڑنے والا پایا ہے - م - ومن احدث - اور جس شخص کو حدث ہوا - ف - خواہ منفرد ہو
یا امام یا مقتدی - فی رکوعہ او سجودہ - خواہ رکوع مین حدث ہوا یا سجود مین - توضأ وبنی - تو وضوء کرے اور بناء کرے
و - لیکن - لا یعتد بالتی احدث فیہا - نہ شمار کرے اس رکن کو جسمین اُسکو حدث ہوا - ف - کیونکہ وہ رکن تو طمانیت
کے ساتھ پورا نہین ہوا - لان اتمام الرکن بالانتقال - کیونکہ رکن کا اتمام تو اس رکن سے دوسرے رکن کو منتقل ہونے
سے ہے - ف - اور یہ انتقال فرض ہے ع - ومع الحدث لا یتحقق الانتقال - اور حدث ہونے کے ساتھ انتقال متحقق
نہین - ف - حتی کہ اگر حدث رکوع مین ہوا اور اس سے منتقل ہونے کا قصد کرے تو نماز فاسد ہو جاوے چنانچہ کہا

پس جبکہ انتقال نہ ہوا تو وہ رکن ہنوز تمام نہ ہوا - فلا بد من الاعادۃ - تو اس رکن کا اعادہ لابد ہوا - ف - پس اگر
رکوع میں حدث ہوا تھا تو بعد وضو کے اگر رکوع کرے - ولو کان اماما فقدم غیرہ - اور اگر یہ محدث امام تھا جسکو رکوع میں
حدث ہوا تھا پس اسنے جھکے ہوے پھر کر دوسرے کو خلیفہ کر دیا - ف - تو اس خلیفہ کو از سر نو رکوع کرنے کی ضرورت نہیں
ہے بلکہ - ودام المقدم علی الرکوع - برابر دائم رہے یہ آگے کیا ہوا خلیفہ رکوع کی ہیئات پر - لانہ یمکنہ الاتمام بالاستدامۃ
کیونکہ خلیفہ کو رکوع پورا کرنا استدامت یعنی ہمیشگی رکھنے سے ممکن ہے - ف - کیونکہ جس فعل پر دوام کیا جاوے اسکو از سر نو
شروع کرنے کا حکم ہو جاتا ہے - اصل اسمین قسم کا مسئلہ ہے چنانچہ اگر کسی کے بدن پر کپڑا ہے اسی حالت میں اسنے قسم کھائی کہ
میں یہ کپڑا نہ پہنونگا پس اگر برابر پہنے رہے تو از سر نو پہننے کے حکم میں ہو جائیگا اور وہ جھوٹا پڑ جائیگا اور جیسے ایک جانور
پر سوار ہے اسی حالت میں قسم کھائی کہ میں اسپر سوار نہونگا تو دوام سواری سے جھوٹا پڑ جائیگا - مع - مترجم کہتا ہے کہ دوام و ہمیشگی
سے یہ غرض ہے کہ جس قدر دیر میں کپڑا اتار دینا ممکن ہو یا سواری سے اتر جانا ممکن ہو اتنی دیر نکال کر اس سے زیادہ پہنے
رہے یا سوار رہے تو وہ استدامت ہے - کما ہو المصرح فی باب الایمان م - ولو تذکر وہو راکع او ساجد - اور اگر یاد کیا
مصلی نے اس حالت میں کہ وہ رکوع کرنے والا یا سجدہ کرنیوالا ہے اس بات کو کہ - ان علیہ سجدۃ - مصلی پر سجدہ باقی ہے
ف - خواہ سجدہ تلاوت یا سجدہ نمازی - فانحط من رکوعہ لہا - پس وہ جھکا رکوع سے واسطے سجدہ قضا کے - ف
یعنی جب رکوع میں یاد کیا اور رکوع سے اسکی قضا کے واسطے جھکا - او رفع راسہ من سجودہ فسجدہا - یا اپنا سر سجدے سے
اٹھا کر قضا کا سجدہ کیا - ف - یعنی جبکہ سجدہ کی حالت میں اسکو سجدۂ قضا یاد آیا اور اسنے سجدہ موجودہ سے سر کو واسطے
قضا سجدہ کے اٹھا کر قضا کے لیے سجدہ کیا تو - یعید الرکوع والسجود - اعادہ کرے رکوع وسجود کو - ف - یعنی جس
رکوع میں یا سجود میں یاد کر کے قضا کا سجدہ کیا ہے اس رکوع وسجود کو استحباباً اعادہ کرے - وہذا بیان الاولی لتقع افعال
مرتبۃ بالقدر الممکن - اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے تاکہ جہانتک ممکن ہے افعال مترتب واقع ہوں - ف - یعنی موجودہ
رکوع سے سجدۂ قضا مقدم کرنا ممکن ہے پس مقدم کرنا اولی ہے - اور یہ اسی طرح کہ سجدہ قضا کے بعد اس رکوع یا سجود کو جسمین
یاد کیا ہے اعادہ کرے اور اس رکوع یا سجود کو شمار نہ کرے اگرچہ درحقیقت تو ہو گیا م - وان لم یعد اجزاہ - اور اگر
اسنے رکوع یا سجود کو اعادہ نہ کیا تو اسکو کافی ہے - لان الترتیب فی افعال الصلوۃ لیس بشرط - کیونکہ نماز کے افعال
میں ترتیب کرنا کچھ شرط نہیں ہے - ف - اگر شرط ہوتی تو البتہ اعادہ واجب ہوتا - پھر یہ رکوع یا سجود تو سجدۂ قضا کی طرف
جانے سے پورا ہو گیا - لان الانتقال مع الطہارۃ شرط وقد وجد - کیونکہ منتقل ہونا طہارت کے ساتھ شرط ہے وہ
پایا گیا - وعن ابی یوسف انہ یلزمہ اعادۃ الرکوع - اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ مصلی مذکور پر اعادہ رکوع لازم ہے
لان القومۃ فرض عندہ - کیونکہ قومہ یعنی رکوع سے سر اٹھانا ابو یوسف کے نزدیک فرض عملی ہے - ف - حالانکہ مسئلہ
میں چونکہ گذرا کہ رکوع میں یاد کرکے وہ اسی طرح سجدہ میں گر گیا یعنی کھڑا ہو کر سجدۂ قضا میں نہیں گیا - حتی کہ اگر رکوع سے
سیدھا کھڑا ہو کر قضا کا سجدہ کیا ہو تو بالاتفاق اعادہ واجب نہوگا جیسے سجدہ کی صورت مذکورہ میں بالاتفاق اعادہ نہیں
ہے - المترجم - ومن ام رجلا واحدا فاحدث وخرج من المسجد - اور جس مرد نے امامت کی کسی ایک مرد کی پھر امام کو
حدث ہوا اور وہ مسجد سے نکل گیا - فالماموم امام نوی او لم ینو - تو مرد مقتدی امام ہے خواہ امام اول نے اسکی خلافت
کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو - ف - جبکہ صالح امامت ہو سلم - اور محتمل ہے کہ یہ معنی ہوں کہ خواہ اس مقتدی نے امام ہونے کی
نیت کی ہو یا نہ کی ہو مع - لما فیہ من صیانۃ الصلوۃ - کیونکہ ایسا ہونے میں محافظت نماز کی ہے - ف - صحیح رہنے نماز
کو متعلق رکھا تو مراد اس شخص کی نماز رکھی جاوے جسکی نماز بدون خلیفہ معین ہو جانے کے فاسد ہوئی جاتی ہے خواہ امام

مقتدی مذکور رہا یا امام اول ہو کیونکہ ایک روایت ہے کہ اگر امام خلیفہ نہ کرے اور نکل جاوے تو اُسکی نماز فاسد ہو جائیگی لیکن دوسری روایت فاسد نہونے کی بھی وارد ہے۔ بالجملہ شک نہیں کہ مقتدی کی نماز تو اس سے بہرحال مراد ہے و امام محدث کی نماز بنابر ایک روایت کے۔ مع۔ مگر نہایہ میں نماز امام مراد رکھی اور بقرینہ مابعد یہی اظہر ہے فافہم م۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام اول کو خلیفہ معین کرنا لازم ہے جواب دیا کہ۔ تعیین الاول۔ معین کرنا امام اول کا کسی خلیفہ کو۔ لقطع المزاحمة۔ واسطے قطع کرنے مزاحمت غیر کے ہے۔ ولا مزاحمة۔ اور حال یہ کہ یہاں ایک ہی متعین ہے تو کوئی مزاحمت نہیں ہے۔ وتم الاول۔ اور تمام کرے امام اول جسکو حدث ہوا تھا۔ صلاته۔ اپنی نماز کو۔ مقتدیا بالثانی۔ دوسرے کی اقتدار کرکے۔ ف۔ یعنی اپنا خلیفہ حکمی سمجھکر۔ کما اذا استخلفه حقیقة۔ جیسے کہ جب اسکو حقیقت میں خلیفہ کرتا تو اقتدا کرکے تمام کرتا۔ ولو لم یکن خلفه الا صبی او امراة قیل تفسد صلاته۔ اور اگر امام محدث کے پیچھے کوئی نہو سوائے طفل یا عورت کے یعنی جو لائق خلافت نہیں ہے تو کہا گیا کہ امام کی نماز فاسد ہو جائیگی۔ لاستخلاف من لا یصلح للامامة۔ بوجہ خلیفہ کرنے ایسے شخص کے جو لائق امامت نہیں۔ ف۔ یعنی جبکہ طفل یا عورت کے شل رہگیا تو حکماً وہی خلیفہ مقرر ہو گیا۔ العنایہ۔ اعتراض ہو سکتا ہے کہ حکماً مقرر ہونا تو نماز کی حفاظت کے واسطے ہے اور یہاں فساد لازم آتا ہے م۔ وقیل لا تفسد۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام محدث کی نماز فاسد نہوگی۔ ف۔ کیونکہ فاسد تو خلیفہ ہو جانے پر ہے وہ یہاں نہیں پایا گیا کیونکہ خلافت یا حقیقةً ہوگی یا حکماً ہوگی یہاں دونوں نہیں۔ لانه لم یوجد الاستخلاف قصدا۔ کیونکہ امام کی طرف سے قصداً خلیفہ کرنا نہیں پایا گیا۔ ف۔ پس خلافت حقیقةً نہوئی۔ وهو لا یصلح للامامة۔ اور جو مقتدی رہا یعنی طفل و عورت تو وہ لائق امامت کے نہیں ف۔ تو حکماً بھی خلیفہ کرنا نہ ہوا۔ پس امام کی نماز فاسد نہوتی۔ حتی کہ اگر خلیفہ کرے تو بالاتفاق کل کی نماز فاسد ہے تیسرا قول یہ کہ مقتدی کی نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ وہ بلا امام رہگیا اور امام کی نماز فاسد نہوگی اور یہی صحیح ہے۔ العنایہ۔ فخر الاسلام و تمرتاشی نے اسی کو اصح کہا ہے۔ امام قضائے سفری پڑھتا ہے اسکے ساتھ مقیم نے اقتدا کی یعنے اسی قضاء میں۔ پھر امام کو حدث ہوا تو مقتدی امام نہیں ہو سکتا۔ المسئلہ۔ امام کے پیچھے جماعت ہے تو کوئی خلافت کے لیے متعین نہوگا مگر آنکہ امام کسی کو آگے کرے یا قوم کسی کو بڑھا دے یا خود کوئی بڑھ جاوے و لوگ اسکی اقتدار کریں۔ اگر امام نے ایک کو اور قوم نے ایک کو مقدم کیا یا قوم میں سے بعض نے ایک کو اور بعض نے دوسرے کو مقدم کیا تو کل کی نماز فاسد ہو گئی۔ المسئلہ۔ اگر خلیفہ مقرر کرنے سے پہلے امام مسجد سے باہر ہو گیا یعنی حد سے نکلا تو قوم کی نماز فاسد ہوئی اور امام اپنی نماز پر ہے۔ حسن رح نے کہا کہ روایات متفقہ ہیں کہ خلیفہ بدون نیت کے امام نہیں ہوتا۔ واضح ہو کہ مسبوق جو بعد سلام امام کے ادا کرتا ہے وہ اُسکی اول نماز ہے اور جو امام کے ساتھ پائی وہ آخر نماز ہے۔ یہی امام مالک و ثوری و احمد کا مذہب ہے اور ابن المنذر رح نے اسکو ابن عمر و مجاہد و ابن سیرین سے حکایت کیا اور امام احمد نے ابن عباس سے اور شمس الائمہ سرخسی نے حضرت علی رض سے حکایت کیا۔ نووی رح نے مذہب شافعی رح کا اُسکے برعکس بیان کیا اور یہی حضرت عمر و علی و ابو الدرداء رض سے روایت ذکر کی گئی ولیکن ابن المنذر رح نے کہا کہ ان صحابہ رض سے یہ کچھ ثبوت نہیں ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ اگر مصلی کی نکسیر چھوٹی تو اُسکے رُک جانے تک توقف کرے پھر وضوء کرکے بنار کرے۔ و۔

باب ما یفسد الصلوٰة وما یکره فیها

باب اُن چیزوں کے بیان میں جو نماز فاسد کرتی ہیں اور جو نماز میں مکروہ ہیں یعنی جو ایسے افعال کہ بندہ کے اختیاری اکتسابی ہیں نہ حدث غیر اختیاری تو انمیں سے مفسدات کا اور غیر مفسدات میں سے مکروہات کا بیان ہے۔ ع۔ من تکلم فی صلاته عامداً او ساهیاً بطلت صلاته۔ جس شخص نے کلام کیا اپنی نماز میں خواہ عمداً خواہ سہواً تو اُسکی نماز باطل ہو گئی

ف۔ مفسدات قولی وفعلی دو قسم ہین قولی مین سے ایک مفسد کلام ہے وہ مطلب سمجھانے والی حرفی آواز ہے اور کبھی ایک
حرف کافی ہوتا ہے جیسے ق۔ یعنی بچا۔ اگر جانور سواری کو تہر کہا یا کتے کو شلا سے کہا یا بلی کو بلایا۔ یا اُن جانورون کو بھگایا
پس اگر ایسی آواز سے کہ حروف ہجاء موجود ہون تو مفسد ہے اور اگر محض آواز بدون حرف ہو تو مفسد نہین۔ کما فی الذخیرہ
مگر مکروہ ہین۔ ط۔ ایک حرف بے معنی ہو تو کلام نہین۔ ش۔ پھر ایک حرف یا دو حرف یا زیادہ جو مطلب کو مفید ہون اسوقت
کلام ہین کہ ایسے طور پر بولے کہ اُس سے سنے جاوین۔ اگر نہ سنے جاوین پس اگر اُسنے خود سنے تو بھی کلام مفسد ہے۔ المحیط۔ اور
اگر خود نہین سنے مگر حروف کی تصحیح ہو گئی تو مفسد نہین۔ الزاہدی۔ یہ بنا بر آنکہ خالی تصحیح حروف سے کلام نہین ہوتا اور جمہور
مخالفت مین یہ مسئلہ گذرا وبقول کرخی رح واجب ہے کہ تصحیح حروف پر کلام ہو جاوے اور چونکہ یہ قول بھی قوت رکھتا ہے تو میرے
نزدیک فتوی مین تامل چاہیے م۔ پھر جب کلام ہوا خواہ غیر نے سنا ہو یا خود اُسنے سنا ہو علی الفتوی تو وہ مفسد ہے خواہ عمدًا
ہو یا سہو سے ہو سوا سے سلام کے یا نسیان سے ہو یا جہالت سے کہ نماز مین بولنا منع نہ جانتا ہو یا کسی نے اُسکو زبردستی
مجبور کیا ہو اور اگر نماز مین ایسے طور پر سویا کہ وضو نہین ٹوٹا مگر بول دیا تو بھی مختار یہ کہ مفسد ہے۔ المحیط الخلاصہ ع د۔ اور خواہ
کلام تھوڑا ہو یا بہت ہو خواہ نماز کی درستی کے لیے ہو مثلًا امام سے کہا کہ چار ہو گئین جبکہ پانچوین کو اٹھتا تھا۔ یا اس لیے نہو بہرحال
مفسد ہے جبکہ یہ لوگون کے کلام سے ہو۔ المحیط ہ۔ جب نماز باطل ہوئی تو از سر نو پڑھے مگر یہ اسوقت کہ اخیر قعدہ بقدر تشہد بیٹھنے
سے پہلے بولا ہو۔ قاضیخان۔ پھر اس مسئلہ مین ائمہ فقہاء مین اختلاف ہے۔ نووی رح نے شرح المہذب مین کہا کہ اگر عمدًا کلام کیا بدون
مصلحت نماز کے تو بالاجماع نماز فاسد ہے۔ ذکرہ ابن المنذر وغیرہ۔ اور مصلحت نماز کے لیے بولا مثلًا امام پانچوین رکعت کو کھڑا ہوا اور اس سے کہا کہ
تو نے چار پڑھ لین یا اسکے مانند تو بھی مفسد ہے اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے اور اگر زبردستی مجبور کیے جانے پر بولا تو شافعی کے نزدیک اصح یہ کہ
فاسد ہے اور اگر بھولے یا چوکے بول اٹھا تو مفسد نہین مگر جبکہ طول کلام ہو اور طول ہونا عرف سے دریافت ہو گا۔ مالک رح کے نزدیک کلام
مصلحت مفسد نہین جیسے زبان چلجانا اور نسیان وجہل ملحق بعمد ہین اور امام احمد رح کے مذہب مین کلام مصلحت مین تین روایات ہین ایک
یہ کہ مفسد ہے اور اسی کو خلال رح نے اختیار کیا کما فی المغنی لابن قدامہ۔ اور نخعی تابعی کے نزدیک نسیان سے بولنا مفسد ہے
اور یہی قول قتادہ بن دعامہ تابعی کا اور حماد بن ابی سلیمان کا ہے۔ اور امام احمد رح سے ایک روایت مثل قول شافعی اور ایک
روایت مثل قول ابو حنیفہ ہے۔ مع۔ امام مصنف نے صرف شافعی رح کا اختلاف ذکر کیا۔ لقولہ۔ خلافًا للشافعی رح فی
الخطاء والنسیان۔ یعنی شافعی رح نے چوک و بھول کے ساتھ کلام کرنے مین خلاف کیا۔ ف۔ بشرطیکہ طویل نہ ہو
کیونکہ طویل عرفًا چوک و بھول کے منافی ہے۔ مع۔ ومفزعہ الحدیث المعروف۔ اور ملجاء امام شافعی کا حدیث معروف ہے
ف۔ گویا اشارہ کیا کہ حدیث معروف کی وجہ سے امام شافعی رح نے مجبور ہو کر کلام خطاء و نسیان کو مستثنی کیا۔ ابن عباس رض
سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ۔ ان اللہ وضع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرہوا علیہ۔ یعنی اللہ تعا
نے دور کر دیا میری امت سے خطاء و نسیان کو اور اس چیز کو جسپر اُنکو اکراہ کیا جاوے یعنی زبردستی کرائی جاوے۔ رواہ
ابن ماجہ وابن حبان والحاکم اور ابن عدی نے بطریق جعفر بن جبیر بن فرقد۔ اسکے مانند دوسرے صحابی سے روایت کر کے
کہا کہ اسی راوی جعفر بن جبیر کی منکرات سے ہے۔ ابن ماجہ نے حدیث ابو ذر رض سے اور طبرانی نے حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ
وابو الدرداء رض سے مرفوعًا روایت کیا۔ اور ابو نعیم نے حلیہ مین حدیث ابن عمر رض سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ غریب ہے
ابن حبان وحاکم نے اسکی تصحیح کی اور عقیلی نے اسکو موضوع ٹھہرایا اور ابن ابی حاتم نے کتاب العلل مین اپنے والد امام
ابو حاتم سے پوچھا تو فرمایا کہ یہ روایات گویا موضوع ہین اور یہ حدیث واسکی اسانید صحیح نہین ہین۔ پھر بر تقدیر صحت کے
اسکے معنی مین بحث کرنا چاہیے تو واضح ہو کہ حدیث کے ظاہری معنی مراد نہین یعنی یہ مراد نہین کہ اللہ تعالی نے میری

امت سے بھول چوک واکراہ دور کیا ہے تو کوئی نہ بھولے نہ چوکے اور نہ کسی پر زبردستی ہو۔ کیونکہ یہ تو صریح ظاہر ہے کہ خود حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بھول گئے تو معلوم ہوا کہ لفظ سے حقیقت مراد نہیں ہے تو اب حکم مراد ہے یعنی ان تینوں چیزوں کا حکم
اٹھا دیا گیا ہے پھر حکم میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ دنیاوی اور دوم اُخروی۔ پس ہم کہتے ہیں کہ دنیاوی حکم اُٹھانا بھی مراد نہیں
کیونکہ اگر ایک نے دوسرے کو خطا سے قتل کیا تو قرآنی نص سے اس پر دیت وکفارہ واجب ہوتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ آخرت کا
گناہ اُٹھا دیا گیا ہے تو اب اگر کسی نے نماز میں بھولے چوکے کلام کر دیا تو گناہ نہ ہوا لیکن نماز فاسد ہو گئی جیسے بھولے سے
نماز کا کوئی رکن چھوڑ دے تو بالاجماع نماز فاسد ہے اور گناہ نہیں جیسے نشانہ سیکھتا تھا اور چوک کر کسی کے گولی لگی تو گناہ
سہو کا مگر دیت وکفارہ واجب ہے۔ م ع۔ ولنا قوله عليه السلام ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس
وانما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام ہماری نماز یہ اسمیں لائق نہیں کچھ بھی لوگوں کے
کلام سے اور یہ تو فقط تسبیح وتہلیل وقراءت قرآن ہے۔ ف۔ امام مسلم نے صحیح میں یہ باب باندھا کہ نماز میں کلام کرنا جو ابتداء
میں جائز تھا پھر منسوخ ہوا۔ اس باب کے تحت میں یہ حدیث معاویہ بن الحکم السلمی رضی اللہ عنہ سے طول کے ساتھ روایت
کی اسمیں یہ ارشاد موجود ہے جو مصنف رح نے ذکر کیا۔ طبرانی رح کی روایت میں لا یصلح۔ کی جگہ لا یحل مذکور ہے یعنی ہماری
اس نماز میں لوگوں کے کلام سے کچھ حلال نہیں ہے۔ مع۔ تو معلوم ہوا کہ نماز میں لوگوں کا کلام قلیل وکثیر کچھ بھی حلال نہیں
جس سے احرام نماز ٹوٹ جاتا ہے۔ م۔ زید بن ارقم رض کی حدیث میں ہے کہ نماز میں آدمی اپنے برابر والے سے باتیں کر لیتا
یہانتک کہ نازل ہوا قولہ تعالیٰ وقوموا لله قانتين۔ پس ہم لوگوں کو سکوت کا حکم دیا گیا اور کلام سے منع کر دیے گئے۔
رواه البخاری ومسلم۔ اور حدیث ابن مسعود رض بھی صحیح ہے کہ پہلے کلام کیا کرتے جب ہم لوگ حبشہ سے واپس آئے تو ممانعت
ہو گئی۔ کما فی الصحیح۔ اور ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ یہ حکم جدید ہوا کہ تم لوگ نماز میں کلام مت کرو۔ ورواه ابن حبان
ایضاً۔ مع۔ اقول حدیث زید بن ارقم سے معلوم ہوا کہ کلام سے ممانعت مدینہ منورہ میں ہجرت کے بعد ہوئی کیونکہ نزول
قولہ تعالیٰ وقوموا لله آیہ ۲ بالاجماع مدینہ میں ہوا ہے۔ اور حدیث ابن مسعود رض صریح ہے کیونکہ حبشہ سے واپسی مدینہ میں
ہوئی ہے۔ اس سے خطابی رح کا زعم غلط نکلا کہ کلام کا حرام ہونا مکہ میں ہو چکا تھا۔ کیونکہ یہ زعم تو صریح ان احادیث صحیحہ کے
مخالف ہے۔ بلکہ مدینہ میں بھی کچھ روز مباح رہا یہانتک کہ قوموا لله قانتين کا نزول ہوا۔ لیکن حضرت ابن مسعود رض وغیرہ
کی ہجرت حبشہ سے واپس آنے سے پہلے ہو چکا۔ لہٰذا ائمہ حنفیہ نے کہا کہ حدیث ذوالیدین کا وقوع قبل تحریم کلام کے ہے
یہ وہ حدیث ہے کہ ابوہریرہ رض نے روایت کی کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی تو دو ہی
رکعتوں پر سلام پھیر دیا پس ذوالیدین نے کھڑے ہو کر کہا کہ یا رسول اللہ کیا نماز قصر ہو گئی یا آپ بھول گئے تو آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا ذوالیدین نے سچ کہا تو عرض کیا گیا کہ جی ہاں پس آپ نے دو رکعتیں اور پڑھیں اور
سہو کا سجدہ کیا۔ یہ حدیث اصل بخاری ومسلم کی صحیحین میں ہے۔ تو یہ اسوقت تھا کہ جب تک کلام کرنا ممنوع نہ ہوا تھا۔ یہ
میں وفاق ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ ذوالیدین نے یہاں عمداً کلام کیا ولیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو مع ساتھ والوں
کے اعادہ نماز کا حکم نہیں دیا۔ یہ کہنا کہ یہ کلام تو اصلاح نماز کے لیے تھا۔ بہت ضعیف ہے اسواسطے کہ اگر اصلاح نماز میں باتیں ہی
کرنا روا ہو تو مردوں کو سبحان اللہ اور عورتوں کو ہاتھ پر ہاتھ مارنا کیوں مشروع ہوتا بلکہ یہ بھی دلیل ہے کہ اس وقت کلام
منسوخ نہ تھا اسلیے کہ ذوالیدین نے تسبیح نہیں کہی اور حدیث صحیح میں آیا کہ تصفیق تو عورتوں کے لیے اور تسبیح مردوں کے لیے
ہے یعنی جب امام مثلاً چار رکعت کے بعد پانچویں کو کھڑا ہونے لگے یا ایک ہی رکعت کے بعد بیٹھنے لگے یا دو ہی رکعت
پر سلام پھیرنے لگے تو مردوں کی صف میں سے چاہیے کہ سبحان اللہ کہدے یا عورتوں میں سے کوئی تصفیق کرے یعنی

دائین ہاتھ کو بائین کی پشت پر مار دے تاکہ امام متنبہ ہوجاوے کیونکہ قرارت مین تو بالاتفاق لقمہ دینا چاہیئے۔ تو جب
ذو الیدین نے یہ نہ کیا تو معلوم ہوا کہ اسوقت کلام بھی ممنوع نہ تھا اور بعد ممانعت کلام کے تسبیح یا تصفیق کا قاعدہ تعلیم ہوا ہی
ہان یہان ایک وہم البتہ لوگون کو ہوا کہ ابوہریرہ رضہ کا اسلام ساتوین سال ہجرت مین فتح خیبر کے وقت ہوا ہی اور حدیث
مین یون آیا کہ صلی بنا رسول اللہ یعنی ہم لوگون کے ساتھ نماز پڑھی الخ تو ظاہر ہوا کہ یہ نسخ کلام کے بہت مدت بعد کا قصہ ہی
جواب اس وہم کا یہ ہی کہ جو بات اپنے جنس کے ساتھ واقع ہوتی ہی اسکو اپنی طرف منسوب کرنا زبان کا محاورہ ہی تو ابوہریرہ رضہ
نے اگر یون کہا ہو یعنی راوی کا وہم نہو تو مراد ابوہریرہ رضہ کی یہ ہی کہ ہم یعنی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ جیسے حدیث
نزال بن سبرہ رح مین ہی کہ قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا وایاکم کنا ندعی بنی عبد مناف الخ۔ دیکھو نزال رح نے
کہا کہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ حالانکہ نزال رح نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا بھی نہین پس
مراد یہ کہ ہماری قوم کو کہا جیسے قول طاؤس رح تابعی کا کہ قدم علینا معاذ بن جبل لم یاخذ من الخضروات شیئاً۔ یعنی
معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہم پر سردار ہوکر آئے تو ساگ ترکاریون سے کچھ زکوٰۃ نہین لی۔ مراد یہ کہ ہمارے ملک پر
سردار ہوکر آئے اسلیئے کہ طاؤس تو پیدا بھی نہوئے ہونگے جب معاذ رضی اللہ عنہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن پر
بھیجا تھا۔ ذو الیدین کا نام خرباق اور کنیت ابو العریان ہی اور محققین کے نزدیک یہ بعد وفات حضرت سرور عالم صلعم
کے زندہ رہا رضی اللہ عنہ۔ اور ذو الشمالین نے البتہ بدر مین شہادت پائی اسکا نام عمیر بن عمرو الخزاعی ہی اور حدیث نماز مین
گفتگو کرنے والا یہ نہین بلکہ اول ہی۔ مع م۔ وما رواہ محمول علی رفع الاثم۔ اور جو حدیث شافعی رح نے روایت کی وہ محمول
ہی گناہ دور ہونے پر۔ ف۔ یعنی بھول وچوک واستکراہ کے فعل پر اللہ تعالیٰ نے گناہ اُٹھا دیا ہی۔ اقول فعلی ہذا اگلی امتون
پر اس سے گناہ ہوتا ہوگا اور ظاہرا یہود پر تھا بشرطیکہ یہ حدیث اس امت کی خصوصیات سے ہو اور اگر بیان واقع ہی تو اظہار
ہوا کہ اللہ تعالیٰ بھول چوک پر ماخوذ نہین کرتا۔ پھر تیسرا جواب اس صورت پر ہی کہ حدیث ان اللہ وضع عن امتی الخ۔ صحیح ہو ورنہ
ثبوت ہی نہین۔ پھر اگر ہم معارض مانین تو بھی ہم کہتے ہین کہ ہماری حدیث اصح واعلیٰ ہی اور وہ صریح انع ہی اور یہ روایت اس سے
کمتر اور صریح نہین ہی۔ اگر کہا جاوے کہ تمہاری حدیث سے کلام مطلقاً ناجائز نکلا لیکن یہ کیا ضرور ہی کہ اس سے نماز بالکل فاسد
ہوجاوے کیا نہین دیکھتے کہ ترک سجدہ ناجائز مگر مفسد نہین ہی۔ جواب یہ کہ تحریم وتحلیل جمع نہین ہوسکتی اور کلام کو غیر حلال
قرار دیا تو یہ احرام نماز کو باطل کرنیوالا ہوا وقد حققہ الشیخ ابن الہمام رح م۔ بالجملہ محقق ہوگیا کہ ہر کلام جو ذکر نہو مفسد ہی کسی طرح
ہو۔ بخلاف السلام ساہیا۔ برخلاف سلام کے یعنی سہواً سلام پھیر دے۔ ف۔ تو سلام ہر صورت مین مثل کلام کے
نہین۔ لانہ من الاذکار۔ کیونکہ سلام تو اذکار نماز سے ہی۔ ف۔ حتی کہ التحیات مین پڑھا جاتا ہی مگر بے موقع نہین پڑھ
سکتے تو اسکی دو حالتین ہوئین۔ فیعتبر ذکرا فی حالۃ النسیان وکلاما فی حالۃ العمد لما فیہ من کاف الخطاب۔ تو
سلام کو ذکر اعتبار کیا جائیگا حالت نسیان مین۔ اور کلام اعتبار کیا جائیگا حالت عمد مین کیونکہ اسمین کاف خطاب ہی۔ ف۔
حاصل یہ کہ السلام علیکم خطاب ہی تو لوگون کے کلام سے ٹھہرا مگر وہ ذکر نماز بھی مع خطاب ہی تو ہم نے دونون صفتون کو دو
حالتون مین اعتبار کیا اسطرح کہ جب اسنے سہواً سلام پھیرا تو بلا قصد کے ایک کلمہ زبان سے نکلا جو ذکر نماز ہی اور اسنے کسی کو
سلام کا قصد نہین کیا تو یہ اسکا کلام نہوا پس مفسد نہین اور جب قصداً سلام کیا تو جنکو خطاب کیا اُنسے کلام کیا پس مفسد ہی۔ م۔
اگر کہا جاوے کہ کلام قلیل بھی معفو ہو کیونکہ قول بھی تو مثل فعل قلیل کے مفسد نہو۔ جواب یہ کہ فعل تو آدمی کی حرکت طبعی ہی اور
قلیل سے احتراز ممکن نہین بخلاف کلام کے کہ کچھ طبعی نہین ہی۔ کما فی الاسرار للشیخ الرازی۔ مع۔ اگر ختم نماز کا سلام نہین بلکہ
کسی شخص کو سہو سے سلام کیا یا جواب دیا تو مفسد ہی خواہ علیک یا علیکم حرف خطاب کہے یا نہین۔ ن۔ دمسبوق نے امام

کے ساتھ سہواً سلام پھیرا تو مفسد نہیں اور اگر اپنی باقی نماز یاد رکھتا ہو تو مفسد ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر اسکو یہ زعم ہے کہ مجھے
امام کے ساتھ سلام کرنا چاہیے تو عمدی سلام اور مفسد ہے کہ بنار منع ہے۔ الخلاصہ۔ اگر مقیم نے دو ہی رکعت پر عشاء کو تراویح یا
ظہر کو جمعہ یا اپنے کو مسافر گمان کرکے سلام پھیر دیا تو فاسد ہو گئی از سر نو پڑھے اور اگر چوتھی رکعت گمان کرکے دوسری پر
سلام پھیرا تو نماز کو پوری کرلے وسہو کا سجدہ کرے۔ القاضیخان۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ سلام کا سہو اگر اصل نماز میں ہو تو مفسد
ہے اور اگر وصف نماز میں ہو تو مفسد نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر سہواً کسی کو سلام کرنا چاہا جب السلام کہا تو یاد آگیا پس علیک نہیں
کہا تو بھی نماز فاسد ہوئی۔ المحیط۔ اگر سلام کے ارادہ سے مصافحہ کیا تو مفسد ہے۔ اگر ہاتھ کے اشارہ سے جواب سلام دیا یا کسی
کے کچھ مانگنے پر سر یا ہاتھ سے ہاں یا نہیں کا اشارہ کیا تو نماز فاسد نہیں۔ التبیین۔ ولیکن مکروہ ہے۔ شرح الامیر للمنیۃ۔ اب کلام
کے بعض تفریعات کو بیان فرمایا۔ بقولہ۔ فان اَنّ فیہا۔ پس اگر انین کیا نماز میں۔ اوتاوہ۔ یا کہ تاوّہ کیا۔ اوبکی۔ یا رو دیا
فارتفع بکاؤہ۔ پس اسکا رونا نکل گیا۔ ف۔ یعنی غم کے ساتھ صرف آنسو جاری نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہو العینی
ایسے رویا کہ اس سے حروف پیدا ہو گئے۔ کمافی الفتح۔ وعلی ہذا کیا خالی حروف کی تصحیح کافی ہوگی۔ علی قول الکرخی۔ یا مسموع ہونا
ضرور ہے بنا بر قول مختار کے۔ لیکن یہ بیان ممکن نہیں اسلیے کہ اسنے قصداً حروف کا ادا کرنا نہیں چاہا ورنہ بلا خلاف نماز فاسد
ہوئی بلکہ رونے میں حروف پیدا ہو گئے اور یہ جب ہی معلوم ہو کہ آواز وہ سُنے یا دوسرا کوئی سُنے یا لوگ سُن سکیں۔ م۔ انین
یہ کہ آہ کہے الف زبر اور ہاء جزم ع۔ اور تاتارخانیہ میں لایا کہ اہ اہ کہے لیکن قول عینی ہی صحیح ہے اور وہی دوسرے کتب
میں ہے سم۔ تاوہ بروزن تصنع یہ کہ اوہ کہے اور اسمیں کئی لغات ہیں۔ ۱۔ اوہ۔ فتحہ الف جزم واو کسرہ ہاء۔ ۲۔ آہ الف مد
اور جزم ہاء یعنی واو کو الف کرکے الف میں ملا کر الف ممدود کر دیا۔ ۳۔ اوّہ فتحہ وتشدید کسرہ و جزم۔ ۴۔ اَوِّ مانند سوم کے مگر
ہاء حذف۔ ۵۔ آوہ۔ الف ممدودہ تشدید واو جزم ہاء س ع۔ حاصل یہ ہوا کہ اسنے نماز میں انین کیا یا تاوہ کا کوئی لفظ کہا یا ایسے
رویا کہ حروف پیدا ہو گئے تو اسمیں دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ۔ فان کان من ذکر الجنۃ او النار لم یقطعہا۔ اگر یہ کوئی
بات بوجہ یاد جنت یا دوزخ کے ہوئی تو نماز کو قاطع نہ ہوگی۔ ف۔ یعنی مفسد نہیں ہے۔ لانہ یدل علی زیادۃ الخشوع۔ کیونکہ یہ
خشوع کی زیادتی پر دلیل ہے۔ ف۔ پس زیادتی رغبت یا خوف ظاہر ہے اور اگر صریح کہتا کہ اللہم ادخلنی الجنۃ۔ الٰہی مجھے جنت
میں داخل فرما دے۔ یا۔ اللہم اجرنی من النار۔ الٰہی مجھے دوزخ سے نجات دیدے۔ تو نماز قطع نہ ہوتی پس کنایہ میں بدرجۂ اولیٰ
قطع نہ ہوگی۔ مع م۔ صورت دوم یہ کہ۔ وان کان من وجع او مصیبۃ قطعہا۔ اور اگر یہ بات بوجہ درد۔ یا کسی مصیبت کے ہے
تو نماز کی قاطع ہوگی۔ ف۔ یہی قول امام مالک و احمد کا ہے ع۔ لان فیہ اظہار الجزع والتاسف۔ کیونکہ اسمیں جزع
و تاسف کا اظہار ہے۔ فکان من کلام الناس۔ تو یہ کلام الناس میں سے ہو گیا۔ ف۔ جو کہ مفسد ہے۔ گویا اسنے صریح یوں
کہا کہ میری مدد کرو مجھپر مصیبت ہے ع۔ اور یہ دعا نہیں ہے جیسے اللہم نجنی من الکرب العظیم۔ الٰہی مجھے کرب مصیبت عظیمہ سے نجات
دیدے۔ کیونکہ درد مصیبت سے چلانا اور رونا بدون دعا کے معروف ہے تو گویا اسنے کہا کہ ہائے مجھپر بڑی مصیبت ہے یا درد سے
مجھپر بڑی تکلیف ہے تو یہ بالفرور مفسد ہے م۔ پھر ظاہر کلام میں وہم ہوتا ہے کہ درد سے اختیاری ہو یا بے اختیاری ہو مفسد ہے لیکن
محیط السرخسی میں کہا کہ اگر درد بیماری میں بے اختیاری نکلا تو جمائی وغیرہ کے مانند مفسد نہیں کیونکہ اس سے احتراز خارج امکان
ہے ع۔ عینی نے اسکو امام محمد کا قول کہا ہے ولیکن اظہر اسمیں اتفاق ہے۔ واللہ اعلم م۔ شافعی رح کے نزدیک کسی صورت میں
مفسد نہیں ع۔ ظاہر مراد یہ کہ بے اختیاری ہو یا جس صورت میں کہ حروف پیدا ہوں جو دلی حالت کا بیان ہوں کیونکہ
یہی وجہ بیان ہوئی ہے تو علی ہذا مسئلہ میں اتفاق ہوگا بخلاف قول محیط السرخسی فافہم م۔ وعن ابی یوسف ان قولہ اہ
اور ابو یوسف رح سے مروی ہے کہ اہ کہنا۔ ف۔ بفتحہ الف وجزم ہاء۔ لم یفسد فی الحالین۔ مفسد نہیں دونوں حالتوں میں

[illegible]

ہو اہ بیا جنت و دوزخ ہو یا بوجہ درد مصیبت ہو۔ واوہ یفسد۔ اور اوہ مفسد ہے۔ ف۔ ظاہر مراد یہ کہ اوہ بحالت جزع مفسد ہے
پس اختلاف صرف آہ بدون المد میں ہے۔ م۔ **وقیل الاصل عندہ**۔ اور بیان ہوا ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک اصل یہ قرار
پائی کہ۔ **ان الکلمۃ اذا اشتملت علی حرفین**۔ کلمہ جب مشتمل ہو دو حرفوں پر۔ **وہما زائدتان او احدہما**۔ حالانکہ
یہ دونوں حرف یا انمیں سے ایک حرف زائد ہوں۔ **لا تفسد**۔ تو نماز فاسد نہوگی۔ ف۔ بنابرینکہ کثر کلام عرب تین حرف اصلی
ہیں۔ **وان کانتا اصلیتین تفسد**۔ اور اگر دو حرفی کے دونوں حرف اصلی ہوں تو نماز فاسد کرینگے۔ ف۔ ظاہرا
اسوجہ سے کہ دو بمنزلہ تین کے ہیں کیونکہ اکثر کو حکم کل ہے۔ م۔ **وحروف الزوائد جمعوہا فی قولہم**۔ اور زوائد کو اہل لغت
نے جمع کر دیا اس قول میں۔ **الیوم تنساہ**۔ الف لام ی و م ت ن س اہ۔ ف۔ کئی طرح اسکا مجموعہ ہوا جیسے اسمان
ہویت۔ غرض ان حروف سے ہے اور یہ لطیفہ کہ ملا کر ایک معنی دار جملہ بنا لیا۔ واضح ہو کہ ان حروف کے زوائد ہونے سے مطلب
یہ سوائے الحاق وتضعیف کے باقی جہاں کہیں کسی کلمہ میں حروف اصلیہ پر کوئی زیادتی کیجاوے تو کلام عرب میں تلاش سے
معلوم ہو گیا کہ صرف انہیں حروف سے زیادتی ہوئی ہے اور یہ مطلب نہیں کہ یہ حروف جہاں کہیں ہوں تو زائد ہیں کما صرح بہ النحاۃ۔ م ع
حاصل یہ نکلا کہ اُف کے دونوں حرف انہیں حروف سے ہیں تو مفسد نہیں برخلاف آہ بد الف کہ تین حرف ہو گئے اور سہ حرفی تو
مطلقاً مفسد ہے جیسے دو حرفی جب دونوں اصلی ہوں تو مفسد ہے۔ لیکن مخفی نر ہے کہ اصل اجماعی اس مقام پر یہ کہ جو بات کہ لوگوں
کے کلام سے ہو جاوے وہ مفسد ہے تو امام ابو یوسف سے یہ دوسری اصل غیر مناسب ہے کیونکہ یہ پہلی اصل کو توڑتی ہے لہذا امام مصنف رح
نے کہا کہ۔ **وہذا لا یقوی**۔ اور یہ اصل قوت نہیں پکڑتی۔ ف۔ یعنی قوی نہیں ہے۔ محتمل ہے کہ اسکے معنی بوجہ مذکورہ بالا
کے قوی نہیں یا یہ روایت یا استنباط قوی نہیں ہے۔ **لان کلام الناس**۔ کیونکہ کلام الناس ہونا۔ ف۔ یہی
بنص منصوص مفسد قرار پایا ہے اور یہ۔ **فی متفاہم العرف**۔ عرف کے باہمی سمجھنے میں۔ **یتبع وجود**۔ تابع ہوتا ہے دو
باتوں کے پائے جانے کا اول وجود۔ **حروف الہجاء**۔ کا ہو۔ ف۔ حتی کہ اگر مصلی کی آواز میں کوئی حرف ہی نہ ہو تو
بالاتفاق کچھ بھی نہیں ہے۔ دوم وجود۔ **افہام المعنی**۔ معنی سمجھانے کا۔ ف۔ یعنی جو حرف نکلے انسے کچھ مضمون
باہمی سمجھا جاوے حتی کہ اگر کچھ مفہوم ہی نہو یا مفہوم ہو مگر باہمی نہو جیسے مصلی نے خود اپنے آپ کو خطاب کیا ہو یا وہ حمد و ثنا
و دعاء بجناب باری تعالے ہو تو وہ مفسد نہیں ہے تو جب یہ اصل ٹھہری کہ حروف ہجا ہوں و افہام مطلب ہو جاوے
تو وہ کلام ہے تو حروف زوائد و اصلیہ پر اصل ٹھہرانا پہلی اصل کو مضر ہے۔ **وتحقق ذلک فی حروف کلہا زوائد**۔ کیونکہ اصل
اول یعنی کلام ہونا تو متحقق ہو جاتا ہے ایسے حروف میں کہ وے سب کے سب زائد ہیں۔ ف۔ حالانکہ وہ بالضرور کلام الناس
ہوتا ہے تو یہ اصل دیگر باطل ہے تو مسئلہ اہ کا اس بنا پر باطل ہے۔ اس تقریر سے شارحین نہایہ وکفایہ و درایہ وغیرہ کا اعتراض ہی
ساقط ہو گیا تو جواب فتح القدیر کی حاجت نہ رہی م۔ اگر گناہوں کی کثرت یاد کر کے تاوہ کیا تو قاطع نہیں۔ اگر رونے میں بغیر آواز کے
آنسو بہے تو مفسد نہیں۔ التتارخانیہ۔ اخ اخ۔ یعنی بخار منقوطہ بالاجماع مفسد ہے اور اگر وہ سنائی نہ دیا تو مفسد نہیں گر مکروہ ہے کیونکہ
کلام نہیں ہے محیط السرخسی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بقول مختار ہے ورنہ جب عمداً اسکو ادا کرنے کے واسطے حروف کی تصحیح کی تو بقول کرخی رح
مفسد ہے اور مترجم نے بیان جہر و اخفاء میں بحث کر کے ظاہر کیا کہ قول کرخی رح ایک قوت رکھتا ہے تو احتیاط ضرور ہے حتی کہ مترجم
کے نزدیک اگر اسنے عمداً نکالنے کا قصد کیا ہو تو فاسد نہونے پر فتوی نہ دیا جاوے۔ فقال فیہ م۔ مصلی نے سجدہ گاہ کی مٹی
کو پھونکا پس اگر سننے میں نہ آیا تو بالاتفاق مفسد نہیں ہے۔ الذخیرہ ع۔ جیسے سانس باہر لینا لیکن عمداً مکروہ ہے اور اگر سنا گیا
اسطرح کہ اسمیں حروف ہجا پیدا ہوئے تو وہ قاطع نماز بمنزلہ کلام کے ہے۔ الخلاصہ۔ یہی قول امام احمد کا ہے۔ اور شافعی رحمہ اللہ کے
دو قول ہیں۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جس نے نماز میں نفخ (یعنی پھونکا) کیا تو اسنے کلام کر دیا۔ رواہ سعید بن منصور فی سننہ۔ اور

اسی کے مثل سعید بن جبیر سے روایت کی۔ اور محیط میں ہے کہ اگر مصلی نے اف کہا تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک مطلقاً مفسد ہے
اور ابو یوسف کے نزدیک اف بدون تشدید نہیں مفسد اور بتشدید مفسد ہے یوں ہی مشائخ کے نزدیک ہونا چاہیئے مع۔ وان
تنحنح۔ اور اگر مصلی نے تنحنح کیا۔ ف تو دو شرط سے مفسد ہے اول یہ کہ۔ بغیر عذر۔ بغیر عذر ہو۔ بان لم یکن مدفوعا الیہ
بایں طور کہ مدفوع الیہ نہو۔ ف یعنی بطور اضطرار کے نہو جسمیں کچھ اختیار نہیں ہوتا بلکہ حالت اختیاری کے ساتھ ہو۔ دوم شرط
یہ کہ۔ وحصل بہ الحروف۔ اور تنحنح اختیاری سے حروف پیدا ہو جاویں۔ ف یعنی دو حرف یا زیادہ۔ الحاصل تنحنح جب
اختیاری بے عذر ہو اور اس سے دو حرف یا زیادہ پیدا ہو جاویں تو۔ ینبغی ان یفسد عندہما۔ لائق یہ کہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے
نزدیک نماز کا مفسد ہو۔ ف اور تنحنح یہ کہ اح اح بجا بے نقطہ کہے ع۔ اور اگر تنحنح میں حروف ظاہر نہوئے یعنی گلا صاف
کرنے کو خالی کھنکار ہو بدون حروف تو بالاتفاق مفسد نہیں لیکن مکروہ ہے۔ البحر۔ یہ سب اسوقت کہ کوئی عذر یا غرض صحیح نہو۔
وان کان بعذر۔ اور اگر تنحنح بعذر ہو۔ ف خواہ عذر طبعی کہ بے اختیار اسکی طبیعت مقتضی ہوئی یا عذر غرض صحیح مثلاً آواز
کو درست یا اچھی کرنا۔ فہو عفو۔ تو یہ معفو ہے۔ ف اگرچہ حروف پیدا ہوں ع۔ کالعطاس والجشاء اذا حصل
بہ حروف۔ جیسے چھینک و ڈکار جبکہ ہر ایک سے حروف پیدا ہوں تو بھی عفو ہے۔ ف کیونکہ یہ طبعی عذر ہے م۔ آواز
اچھی کرنے کو تنحنح کرنا اگرچہ حروف پیدا کرے کچھ مفسد نہیں اور یہی صحیح ہے۔ یوں ہی اگر امام نے خطا کی پس مقتدی نے تنحنح اسواسطے
کیا کہ امام متنبہ ہو جاوے تو مفسد نہیں اور غایۃ البیان میں ہے کہ اگر تنحنح اسواسطے کیا کہ دوسرے کو معلوم ہو جاوے کہ وہ نماز
میں ہے تو مفسد نہیں۔ التبیین۔ قع۔ ومن عطس فقال لہ آخر یرحمک اللہ وہو فی الصلوٰۃ فسدت صلاتہ۔ اور
اگر کسی کو چھینک ہوئی پس اس سے مصلی نے کہا کہ یرحمک اللہ حالانکہ وہ نماز میں ہے تو اسکی نماز فاسد ہوگئی۔ ف یہی حکم
دونوں محیط میں مختار ہے۔ ہ۔ لانہ یجری فی مخاطبات الناس فکان من کلامہم۔ کیونکہ یہ گفتگو لوگوں کے مخاطبات
میں جاری ہوتا ہے تو وہ انکے کلام سے ٹھہرا۔ ف یعنی یرحمک اللہ۔ میں خطاب کا کاف موجود ہے اور لوگوں میں یہ بول چال
جاری بھی ہے تو وہ کلام الناس ہے ٹھہرا اگرچہ حدیث میں حکم ہے کہ برادر مسلمان جب چھینک لے اور الحمد للہ کہے تو یہ حق ہے
جو اہل ایمان سنیں وے اسکے واسطے یرحمک اللہ کہیں م۔ اگر مصلی نے چھینک لی اور اپنے آپ کو یرحمک اللہ کہا تو نماز کو کچھ
مضر نہیں ہے۔ الخلاصہ ہ۔ فیہ انہ من کلام الناس فنال فی قول المصنف رح م۔ بخلاف ما اذا قال العاطس او السامع
الحمد للہ۔ برخلاف اسکے جب چھینکنے والے مصلی یا سننے والے مصلی نے الحمد للہ کہا۔ ف تو یہ مفسد نماز نہ ہوا۔
علی ما قالوا۔ بنابر اسکے جو مشائخ نے کہا ہے۔ لانہ لم یتعارف جوابا۔ کیونکہ الحمد للہ کہنا جواب متعارف نہیں ہے۔ ف
محیط میں ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے کہ مصلی نے چھینک میں الحمد للہ کہا پس اگر دل میں نہیں بلکہ زبان ہلائی تو نماز فاسد
ہوگئی العنایہ قع۔ اگر مصلی نے الحمد للہ کہنے میں چھینکنے والے کا جواب کا ارادہ کیا یا استفہام کا تو صحیح یہ کہ نماز فاسد ہوگی۔ التتارخانیۃ
ہ۔ اگر مصلی نے خود چھینکنے میں الحمد للہ کہا تو فساد نماز نہیں مگر چاہیئے کہ فی نفسہ کہے یعنی اپنی نفس میں پڑھ لے یعنی ہونٹ بھی
ہلانے نکے۔ اور بہتر یہ کہ سکوت رکھے۔ الخلاصہ۔ مجتبیٰ میں یہ کہ بعد فراغت کے الحمد للہ کہے اور اگر مقتدی ہو تو پوشیدہ یا علانیہ کسی
طرح سے بالاتفاق نہ کہے۔ التمرتاشی۔ اگر مصلی نے چھینک لی اور خارج سے کسی نے یرحمک اللہ کہا تو مصلی نے آمین کہی
تو مصلی کی نماز گئی۔ المحیط النفیہ۔ دو مصلیوں سے ایک نے چھینک لی باہر سے تیسرے نے یرحمک اللہ کہا تو چھینکنے والے
کی نماز گئی۔ الظہیریہ وقاضیخان۔ اور اگر مصلی کو یرحمک اللہ کہا اور دوسرے مصلی نے آمین کہی تو آمین کہنے والے کی نماز [illegible]
السراج۔ اگر مصلی کو خوشخبری سنائی گئی اسنے الحمد للہ کہکر جواب کا ارادہ کیا تو نماز فاسد ہوئی اور اگر جواب کا قصد نہ کیا
بلکہ یہ اظہار کیا کہ میں نماز میں ہوں تو بالاجماع نماز فاسد نہیں۔ محیط السرخسی۔ وان استفتح ففتح علیہ فی صلاتہ تفسد

اور اگر قرآن پڑھنے والے نے جو کہین اٹک گیا اور مصلی سے لقمہ چاہا پس اُسنے نماز مین لقمہ دیا تو مصلی کی نماز فاسد ہو گئی۔ ف
اور اگر دوسرا بھی نماز مین ہو تو اُسکی نماز بھی فاسد ہوئی۔ ن ع۔ **ومعناه ان يفتح المصلي على غير امامه**۔ اس قول
کے معنی یہ ہین کہ مصلی نے اپنے امام کے سواے دوسرے کو لقمہ دیا۔ ف۔ کیونکہ امام کو لقمہ دینے کی صورت آویگی۔ اور
غیر امام کا یہ حکم ہے۔ **لانه تعليم وتعلم**۔ کیونکہ یہ سکھلانا اور سیکھنا ہے۔ ف۔ گویا مصلی نے تعلیم دی اور لقمہ چاہنے والے
نے تعلم لیا۔ **فكان من كلام الناس**۔ تو یہ کلام الناس سے شمار ہو گیا۔ ف۔ اور ممکن ہے کہ یہ فعل کثیر قرار دیا جاوے
تو بھی مفسد ہے اور شاید اسی جہت سے ایک مرتبہ اس فعل کو فعل قلیل اور مکرر کو کثیر قرار دیا ہے چنانچہ امام مصنف رح نے کہا۔ **ثم
شرط التكرار في الاصل**۔ پھر امام محمد رح نے اصل یعنی مبسوط مین اس فعل کا مکرر ہونا شرط کیا۔ ف۔ یعنی جب
مکرر واقع ہو تو مفسد ہے۔ **لانه ليس من اعمال الصلوة فيعفى القليل منه**۔ کیونکہ یہ فعل کچھ نماز کے اعمال سے نہین ہے
تو اس مین قلیل عفو ہوگا۔ ف۔ اور ایکبار ایسا کرنا قلیل ہے۔ **ولم يشترط في الجامع الصغير**۔ اور جامع صغیر مین
تکرار شرط نہین کی۔ **لان الكلام بنفسه قاطع وان قل**۔ کیونکہ کلام تو بذات خود مفسد نماز ہے اگرچہ قلیل ہو۔ ف
یہی اصح ہے۔ القاضیخان۔ یہی صحیح ہے۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف رح نے خود کسی جانب ترجیح نہین دی لیکن اشارہ کیا
کہ مبسوط کی روایت مین اس امر کو بوجہ فعل کثیر کے مفسد قرار دیا ہے اور یہ جب ہی کثیر ہوگا کہ مکرر واقع ہو اور جامع صغیر کی تعلیل
اس صورت سے کہ یہ فعل نہین بلکہ قول ہے اور کلام قلیل بھی مفسد ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ لقمہ دینے والے اور لینے والے نے صرف
قرآن پڑھا اور یہ کسی حالت مین کلام الناس نہ ہوگا بلکہ کلام الٰہی ہے تو اسکی یہ توجیہ کرنا کہ وہ بوجہ تعلیم و تعلم کے کلام الناس
ہو گیا ہے بہت بعید ہے ہان یہ صحیح ہے کہ جب تعلیم و تعلم مقصود ہوا تو وہ قرآن کی تلاوت نہ رہا بلکہ ایک فعل نماز مین کیا جو اعمال
نماز مین سے نہین ہے پس اُسکے مفسد ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ فعل کثیر ہو یعنی مکرر واقع ہو اور جامع صغیر مین یہ شرط
مذکور نہین تو مذکورہ اصل پر محمول کی جاوے پس اگرچہ قاضی خان نے روایت جامع صغیر کو اصح کہا لیکن محل تامل
ہے۔ کما عرفت فافہم۔ م۔ اگر لقمہ دینے والے نے تعلیم کا قصد نہین کیا بلکہ تلاوت کا ارادہ کیا تو مفسد نہین ہے۔ کما فی محیط السرخسی
ہ۔ لقمہ لینے والے کو اگر تمام لقمہ سے پہلے یاد آگیا اور اُس نے تلاوت شروع کی تو اُس کی نماز بھی فاسد نہین۔ کیونکہ بعد تمامی
لقمہ کے اسکا یاد کرنا لقمہ کی طرف منسوب ہوگا۔ قریب بلوغ کا لقمہ دینا مثل بالغ کے ہے۔ البحر عن القنیہ۔ الحاصل اگر لقمہ
دینا بغرض تعلیم و تعلم کے کلام نہین بلکہ قرآن ہی رہے لیکن یہ فعل مفسد ہے تو ضرور ہے کہ فعل کثیر کے واسطے مکرر ہونا شرط ہو
اور اگر یہ کلام ہو جاوے تو کلام قلیل بھی مفسد ہے لیکن قرآن کو اس صورت مین کلام الناس قرار دینا بہت ہی تکلف ہے
م۔ اگر خارج نماز سے کسی نے مصلی کو لقمہ دیا اور اُسنے لے لیا تو مصلی کی نماز فاسد ہوئی۔ المنیہ۔ جس شخص بالغ کو نماز سکھلانا
ہو تو چاہیے کہ فرائض وہ بغیر قراءت کے امام کے ساتھ یا تنہا پڑھ لے پھر کوئی اسکو نماز کی طور پر کھڑا کر کے سکھلا دے
ورنہ فرائض اس طرح پڑھانے مین فساد ہے۔ م۔ **وان فتح على امامه لم يكن كلاما**۔ اور اگر مقتدی نے اپنے امام کو لقمہ
دیا تو یہ کلام نہ ہوگا۔ **استحسانا**۔ یعنی یہ حکم نہونے کلام کا بدلیل استحسان ہے۔ ف۔ ورنہ قیاس مین تو یہ بھی کلام
ہونا چاہیے مگر قیاس ترک کیا ہم۔ **لانه مضطر الى اصلاح صلوته فكان هذا من اعمال صلاته معنى**۔ کیونکہ مقتدی
تو اپنی نماز درست کرنے کی طرف مجبور ہے تو یہ لقمہ دینا از راہ معنی اُسکی نماز کے اعمال سے ہو گیا۔ ف۔ اور نماز ہی
عمل کچھ مفسد نہین ہے۔ دلیل اسپر یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نماز مین تھے
تو آپ پر قراءت کا التباس ہوا پھر جب فارغ ہوئے تو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ کیا تو ہمارے ساتھ حاضر تھا
عرض کیا کہ ہان تو فرمایا کہ پھر کیون تو نے مجھے فتح نہ کیا یعنی لقمہ نہ دیا۔ رواہ ابوداؤد و ابن حبان۔ اور انس رض

سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین امامون کو لقمہ دیتے تھے - رواہ الحاکم - حضرت علی رضہ نے فرمایا
کہ امام جب تجھسے لقمہ چاہے تو تو اسکو کھلا دے - حسن و ابن سیرین وعطار سے جواز مذکور ہے اور نافع نے کہا کہ ہم کو ابن عمر رضہ نے
نماز پڑھائی پس تردد پڑا مین نے لقمہ دیا تو اسکو لے لیا - کما فی المصنف لابن ابی شیبہ - مع - صحیح مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کوئی آیت چھوڑ گئے تو بعد فراغت کے کہا کہ تو نے کیون نہین لقمہ دیا - عینی وغیرہ نے لکھا کہ قیاس تو یہ تھا کہ مفسد ہو کیونکہ لقمہ
گویا یہ قول ہے کہ جب تو یہانتک پہونچے تو اِسکے بعد یہ آیت ہے پس جب یہ کلام مفسد تو لقمہ جو اِسکے معنی مین ہے وہ بھی مفسد ہے
لیکن حدیث ابن عمر رضہ کے وارد ہونے سے ہم نے قیاس ترک کیا - اقول یہ مشکل ہے اسواسطے کہ نماز مین جو اذکار ہون
انکی دو جہت ہین تو قرآن مین کلام الٰہی ہے اور لقمہ ایک فعل ہے کہ قرآن یون پڑھو - پس اولیٰ یہ کہ یہی فعل کثیر ہے بروایت
جامع صغیر اور قلیل ہے بروایت مبسوط - فافہم - م - بالجملہ امام کو لقمہ دینا منصوصاً جائز بلکہ حکم دیا گیا ہے - وینوی الفتح علی امامہ
دون القراءۃ - اور مقتدی لقمہ دینے مین اپنے امام پر رکاوٹ کھول دینے کی نیت کرے نہ قرارت قرآن کی - ف - اگرچہ
بذریعہ آیت پڑھنے کے یہ صلاح چاہتا ہے - ہو الصحیح - یہی قول صحیح ہے - ف - اور اِسی کو کافی مین اختیار کیا - لانہ مرخص
فیہ - کیونکہ فتح کرنا ایسا امر ہے جسمین اجازت دی گئی ہے - وقراءتہ ممنوع عنہا - اور مقتدی کا قرآن پڑھنا ایسا امر ہے کہ اِس سے
منع کیا گیا ہے - ف - اگر ہم کہتے کہ مقتدی قرارت کی نیت کرے تو وارد ہوتا کہ نص قطعی سے مقتدی کو ممانعت ہے اور ایک
حدیث خبر الواحد سے تم جواز نکالتے ہو تو وہ معارض نہوگی - پس خبر الواحد سے ہم نے فتح کی اجازت ثبوت کی لہذا کہا کہ
یہی صحیح ہے - پھر پوشیدہ نہین کہ جواز خلاف قیاس ہے تو بقدر ضرورت محدود رہیگا لہذا فرمایا - ولو کان الامام انتقل
الی آیۃ اخریٰ - اور اگر ایسا ہو اکہ امام دوسری آیت پر منتقل ہو گیا - ف - یعنی جس آیت پر اُنکا تھا وہ نکلی نہین تو وہ
دوسری آیت پڑھنے لگا پھر مقتدی نے لقمہ دیا - تفسد صلوۃ الفاتح - تو لقمہ دینے والے کی نماز فاسد ہو جائیگی - وتفسد صلوۃ
الامام لو اخذ بقولہ - اور اگر امام نے اِسکے قول کو لے لیا تو امام کی نماز بھی فاسد ہو جائیگی - ف - تو کل کی نماز فاسد ہوگی
اِسکے قول کو لے لیا" اشارہ ہے کہ یہ لقمہ اسوقت مین بمنزلہ قول کے ہو گیا تو نماز فاسد ہوگی - لوجود التلقین والتلقن من غیر
ضرورۃ - کیونکہ مقتدی کا تلقین کرنا اور امام کا تلقن لینا یہان بلا ضرورت پایا گیا - ف - تو استحسان نہ رہا بلکہ قیاس پر وہ
کلام مفسد ہوا - پھر مخفی نہین کہ دلیل مذکور اسی کو مقوی ہے کیونکہ قدر جواز قرارت کرنے یا دوسری آیت کو منتقل ہونے کے بعد
کوئی ضرورت نہین رہی گر آنکہ تعلیل مذکور چھوڑ دی جاوے اور قول کی وجہ سے مفسد نہو بلکہ فعل کی وجہ سے مفسد ہو اور فعل
یہ ایکبار ہے تو ظاہر ہے کہ مفسد نہوگا اور لقمہ دینے کی حدیث بھی مطلقاً جواز کو مفید ہے - لہذا محیط مین کہا کہ عامۂ مشائخ کے نزدیک لقمہ
دینے والے و امام کی نماز کسی حال مین فاسد نہین ہوگی - کما فی العینی والفتح - اور کافی مین ہے کہ صحیح یہ کہ لقمہ دینے والے کی نماز
کسی حالت مین فاسد نہین اور امام نے لیا تو اسکی نماز بھی صحیح قول پر فاسد نہین ہے - ع - اور اِسی کی تصحیح قاضیخان و جامع تمرتاشی
مین ہے - کما فی العینی - اور تامل پر مخفی نہین کہ یہ مؤید ہے کہ اصل مسئلہ مین تعلیل مبسوط قوی ہے نہ آنکہ جو جامع صغیر کے واسطے نکالی گئی ہے فافہم
م - وینبغی للمقتدی ان لایعجل بالفتح - اور مقتدی کو چاہیے کہ لقمہ دینے مین جلدی نہ کرے - ف - یعنی فوراً لقمہ نہ دے
کیونکہ ممکن ہے کہ امام ہی کو اِسی ساعت یاد آجاوے تو بے ضرورت امام کے پیچھے قرارت قرآن کرنے والا ہوا - محیط السرخسی - وللامام
ان لایلجئہم الیہ - اور امام کو چاہیے کہ مقتدیون کو لقمہ دینے پر لاچار نہ کرے - ف - باین طور کہ بار بار دہرا دے
یا سکوت کرے - نفع - کیونکہ وہ انکو امام کے پیچھے پڑھنے پر مجبور کرتا ہے حالانکہ وہ مکروہ ہے - الکافی - بل یرکع اذا جاء اوانہ
بلکہ رکوع کر دے جبکہ اُسکا وقت آگیا ہو - ف - یعنی اِسقدر پڑھ لیا ہو جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے - الکافی - اور وہ
ایک آیت بقول اعظم و تین آیات بقول صاحبین اور مفتی بہ ہے اور بعض روایات میں جتنا قرارت استحباب کا ہے - کما فی العینی - لیکن اصح وہ ہے

قدر واجب ہے اور وہ پوری سورت فاتحہ وزائد تین آیات ہیں کیونکہ لقمہ مین کوئی کراہت تحریمی نہین بخلاف ترک واجب کے
کہ وہ مکروہ تحریمی ہے۔ پھر چونکہ مقدار مین روایات مختلف ہین تو امام مصنف رح نے مجمل کر دیا کہ جب وقت آگیا ہو تو رکوع کر دے
ورنہ اگر یہ مقدار نہوئی ہو تو کما مر۔ او ینتقل الی آیۃ اخری۔ یا امام دوسری آیت کو منتقل ہو جاوے۔ ف۔ یعنی جس
آیت پر اٹکا ہے اُسکو چھوڑکر دوسری آیت سے شروع کر دے حتی کہ قرآن مین سے مابعد کسی مقام سے پڑھ دے بہر حال
اُسکو لقمہ دینے پر لاچار نہ کرے اور اسی کو کافی مین اختیار کیا کیونکہ لقمہ مین ظاہری صورت تعلیم وتعلم کی ہے تو کراہت ہے یعنی
تنزیہی۔ المحیط قاضیخان التمرتاشی ع۔ امام نے اگر نماز سے باہر کسی کا لقمہ لیا تو کل کی نماز فاسد ہوگئی۔ اگر مقتدی نے کسی باہر کے
آدمی سے سُنکر امام کو لقمہ دیا تو بھی کل کی نماز فاسد ہونا چاہیے۔ اگر امام نے لیا۔ البحر عن القنیہ۔ اگر کہا گیا کہ بھلا اللہ تعالے کے
ساتھ کوئی اور بھی الٰہ ہے والا ہر۔ فلو اجاب فی الصلوٰۃ بلا الٰہ الا اللہ۔ پس اگر مصلی نے نماز مین اِسکا جواب دے دیا
کہ لا الٰہ الا اللہ۔ ف۔ یا کسی کو اچھی خبر سنائی گئی اُسنے نماز مین کہا کہ سبحان اللہ یا اللہ اکبر پس اگر اِس کلام سے جواب کا
ارادہ نہین کیا بلکہ حمد کا یا اپنی نماز مین ہونے کا اظہار قصد کیا تو بالاتفاق یہ مفسد نماز نہین ہے اور اگر اِسنے جواب کا ارادہ کیا
فہذا کلام مفسد عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ تو یہ کلام ہے جو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک مفسد نماز ہے۔ ف۔ وہکذا فی الخلاصہ ہ۔
وقال ابو یوسف۔ اور کہا ابو یوسف نے۔ ف۔ اور شافعی رح نے ع۔ لا یکون مفسدا۔ کہ یہ کلام مفسد نماز نہوگا۔ وہذا
الخلاف فیما اذا اراد بہ جوابہ۔ اور یہ اختلاف اِسی صورت مین کہ اِس کلام سے مصلی نے کہنے والے کے جواب کا قصد کیا ہو
لہ انہ ثناء بصیغتہ فلا یتغیر بعزیمتہ۔ ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ یہ صیغہ یعنی لا الٰہ الا اللہ وما نند اسکے اپنے صیغہ یعنی وضع
مین ثناء الٰہی ہے تو بوجہ عزم مصلی کے وہ متغیر نہوگا۔ ف۔ یعنی وہ اپنے معنی اصلی وضع پر رہیگا اور مصلی نے اپنا قصد وعزم اگر
جواب کا کیا تو اِس سے وہ ثناء کے معنی سے متغیر نہوگا اور نماز مین ثناء الٰہی کچھ مفسد نہین ہے م ع۔ ولہما انہ اخرج الکلام مخرج
الجواب۔ اور امام اعظم ومحمد کی دلیل یہ کہ مصلی نے لا الٰہ الخ وغیرہ کو جواب کے طور پر نکالا ہے۔ وہو یحتملہ۔ اور وہ جواب کو محتمل
بھی ہے فیجعل جوابا۔ تو وہ جواب قرار دیا جائیگا۔ ف۔ حتی کہ اگر جواب ہونے کی قوت اِس کلام مین نہوتی اور سوال دیگر
وجواب دیگر اِسپر صادق ہوتا تو مفسد نہوتا۔ کذا فی بعض الحواشی۔ توضیح یہ ہے کہ لا الٰہ الا اللہ کلمہ ثناء ہے اور جو کوئی توحید پوچھے اُسکا
جواب بھی ہے تو جب ان دونون مین مشترک ہوا تو اِس مقام پر ایک معنی کسی قرینہ سے مقرر کرنا واجب ٹھہرا پس ہمنے اُسکے قصد
کو مرجح جواب قرار دیکر کلمہ کو جواب کیا پس یہ کلام صرف جواب ہوا اور نماز مین سوال جواب مفسد ہے م ع۔ کالتشمیت جیسے
چھینک کا جواب۔ ف۔ یعنی یرحمک اللہ۔ چونکہ جواب ہے تو وہ کلام الناس ہوگیا اگرچہ ذکر الٰہی ہے ع۔ تو جیسے تشمیت بالاتفاق
مفسد ہے ویسے ہی جواب لا الٰہ الا اللہ اور سبحان اللہ اور اللہ اکبر بھی مفسد ہے م۔ والاسترجاع علی الخلاف فی الصحیح
اور استرجاع بھی صحیح روایت مین اِسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ یعنی خبر مصیبت کا جواب اِس آیت سے انا للہ وانا الیہ راجعون
ابو یوسف کے نزدیک مفسد نہین اور ان دونون کے نزدیک مفسد ہے م۔ غیر صحیح روایت یہ کہ بالاتفاق مفسد ہے۔ عنایہ۔
صدر شہید رح نے کہا کہ یہی ظاہر ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کہا جاوے کہ روایت ہے کہ ابن مسعود رض نے اجازت چاہی اور حضرت صلعم نماز مین
تھے تو آپ نے پڑھا۔ ادخلوہا بسلام آمنین شمس الائمہ سرخسی نے جواب دیا کہ شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اِس آیت پر پہنچے
ہون تو آپ نے زور سے پڑھ دی تاکہ آپ کا نماز مین ہونا ظاہر ہو جاوے یا آپ نے نماز کا اظہار کرنے کو پڑھی م ع۔ مترجم
کے نزدیک جب حدیث ہو تو جواب کی حاجت ہے ورنہ نہین م۔ اگر یحییٰ نام طالب علم کو کتاب دینا مقصود تھا تو نماز مین اِس
ارادہ سے پڑھ دیا قولہ تعالیٰ یا یحییٰ خذ الکتاب بقوۃ۔ تو نماز فاسد ہوئی۔ جیسے یوسف نام کو قولہ تعالیٰ یوسف اعرض عن ہذا
تو نماز فاسد ہے۔ اگر کسی قسم کی دعا پر مصلی نے آمین کہی۔ تو مفسد ہے ع۔ اگر بچھو نے کاٹا یا کوئی چھت سے گرا تو مصلی نے

بسم اللہ کہا تو مفسد نہیں ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ البحر عن النصاب۔ اسی طرح اگر کوئی ہولناک بات پر تسبیح یا تہلیل یا استرجاع کیا تو مفسد نہیں ہے۔ ع۔ اگر مصلی نے چاند دیکھکر کہا کہ ربی و ربک اللہ۔ تو طرفین کے نزدیک مفسد ہے۔ اگر قرآن میں کسی آیت و غیرہ کو اپنے آپ کو بخار وغیرہ سے پناہ دینے کو پڑھا تو بالاجماع مفسد ہے۔ الظہیریہ۔ مریض کو نماز میں سر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت جو مشقت لاحق ہوئی تو اسنے بسم اللہ کہا تو نماز فاسد نہیں اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ شرح جامع صغیر للصدر الشہید میں ہے کہ اگر انا للہ وانا الیہ راجعون سے جواب کا قصد کیا تو بالاتفاق نماز فاسد ہے۔ اگر اللہم صل علی محمد یا اللہ اکبر۔ کما یسن اگر جواب کا قصد نہ کیا تو بالاجماع نماز فاسد نہیں ہے۔ اگر نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا پس اگر دوسرے کا جواب نہو تو مفسد نہیں ہے اور اگر جواب ہو مثلاً کسی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک لیا۔ مصلی نے اسکے جواب میں درود پڑھا تو مفسد ہے۔ اگر کسی نے پڑھا قولہ تعالی ماکان محمد ابا احد من رجالکم الآیہ۔ اور مصلی نے نماز میں درود پڑھا تو نماز فاسد نہیں ہے۔ اگر شیطان کا ذکر پڑھا یعنی قرآن سے اور مصلی نے نماز میں شیطان پر لعنت پڑھی یعنی جس طرح قرآن میں وارد ہے تو مفسد نہیں ہے۔ اگر ایک نے پکار دیا کہ اموات کے واسطے لوگو فاتحہ پڑھ دو پس مسبوق نے اپنی نماز میں پڑھ دی تو نماز فاسد ہوگی اور اسی پر فتوی ہے۔ الخلاصہ۔ ایک نے اللہ تعالی کا نام لیا اور مصلی نے جواب میں عزوجل کہا تو مفسد ہے۔ د۔ غرضکہ ہر قول اگرچہ قرآن کی آیت ہو جب اس سے جواب مقصود ہو نماز فاسد ہوگی۔ ت۔ ابن جنس کے مسائل میں صحیح قول امام ابوحنیفہ ومحمد کا ہے۔ العینی۔ اگر نمازی نے حالت نماز میں دوسرے کا حکم مانا چنانچہ اس سے کہا کہ آگے بڑھ وہ بڑھ گیا یا صف کے رخنہ میں کوئی آیا اور مصلی نے اسکو وسعت دیدی تو نماز فاسد ہو جائیگی بلکہ چاہیے کہ ایک ساعت توقف کرکے اپنے قصد سے آگے بڑھے۔ جامع الرموز عن القنیہ د۔ مترجم کہتا ہے کہ امامت میں گذرا کہ تنہا صف کے پیچھے مکروہ ہے تو دوسرے مصلی کو کھینچ لے یا امام آگے بڑھ جاوے جبکہ دوسرا مقتدی آجاوے تو یہ اپنے اختیار پر ہے اور جگہ دینا اصلاح نماز ہے پس اصل یہ کہ اصلاح نماز کے جو امور مشروع ہیں انمیں درحقیقت شارع کی فرمانبرداری ہے حتی کہ رخنہ بھرنا اور صف والوں کے لیے بازو نرم و متواضع رکھنا تو یہ کچھ مفسد نہیں اور سوائے اسکے البتہ حالت نماز میں کسی کی فرمانبرداری نہیں ہے۔ فاحفظہ م۔ اگر قرآن مجید کے نظم کلام کو بقصدا شعار پڑھا تو نماز فاسد ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر نماز میں کوئی شعر یا خطبہ بنایا مگر زبان سے نہیں کہا تو نماز فاسد نہیں مگر اسنے برا کیا۔ المنیہ۔ اور اگر فکر میں پڑکر کوئی حدیث یاد آئی یا مسئلہ یا شعر تو مکروہ ہے اور نماز فاسد نہیں ہے۔ السراج۔ مذہب حنبلیہ کے کتاب معروف شیخ ابراہیم مطبوعہ مصر میں ہے کہ ہمارے مشائخ میں سے حضرت غوث اعظم السید عبد القادر جیلانی رح نے کہا کہ استغفار تمام نماز کے واسطے رکن ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ سے بھی یہی مستفاد ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ بالجملہ جو الفاظ کہ قرآن میں یا ثنا ہیں جب انمیں خطاب کا حرف ہو تو بالاتفاق نماز فاسد ہے اور جب حرف خطاب نہیں پس اگر جواب کا قصد کیا تو امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک مفسد نماز ہیں اور ابو یوسف کے نزدیک قرآن ہوتے وثنا ہونے سے اسکا قصد متغیر نہ کریگا تو مفسد نہیں۔ یہی اختلاف انا للہ وانا الیہ راجعون میں بھی ہے۔ وان اراد بہ اعلامہ انہ فی الصلوٰۃ۔ اور اگر ارادہ کیا کلمہ ثنا یا قرآن پڑھنے سے آگاہ کرنا غیر کو کہ میں نماز میں ہوں۔ ف۔ یعنی غیر کے جواب کا ارادہ نہیں کیا لم تفسد بالاجماع۔ تو بالاتفاق نماز فاسد نہوگی۔ لقولہ علیہ السلام اذا نابت احدکم نائبۃ فی الصلوٰۃ فلیسبح بدلیل حدیث کہ جب نماز میں تم میں سے کسی کو کوئی واقعہ پیش آوے تو چاہیے کہ تسبیح پڑھ دے۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے اور حدیث میں مصرح ہے کہ تسبیح مردوں کے لیے اور تصفیق عورتوں کے لیے ہے اسی واسطے شیخ ابن العربی مالکی نے امام مالک کا قول کہ مرد و عورت دونوں کو تسبیح پڑھنا چاہیے ہے رد کر دیا کہ یہ مخالف حدیث اصح واصلی ہے۔

خطابی رح نے کہا کہ تصفیق یہ کہ عورت اپنے داہنے ہاتھ کو ہتھیلی کے رخ سے بائین ہاتھ کی پشت پر مارے۔ محیط مین ہر اگر مصلی سے کسی نے اجازت چاہی پس اُسنے تسبیح پڑھی تاکہ اُسکو آگاہی ہوجاوے کہ وہ نماز مین ہر تو کچھ فساد نہین ہر اور تمرتاشی مین ہر کہ یہی تکبیر کا حکم لیکن مستحب تسبیح ہر ع۔ فی البحر۔ اگر امام بدون قعدہ کے تیسری رکعت کو اتنا کھڑا ہوگیا کہ قیام سے اقرب ہر تو مقتدی تسبیح نہ کرے کیونکہ بے فائدہ ہر۔ البدائع۔ سامنے سے عورت نے گذرنا چاہا تو مصلی نے سبحان اللہ کہا اور ہاتھ سے اشارہ کیا تو نماز مین فساد نہین آیا ولیکن تسبیح و اشارہ کو جمع نہ کرے کیونکہ ایک کافی ہر۔ المحیط۔ موذن کا جواب دیا بقصد جواب یا کچھ نیت نہین ہر تو مفسد ہر اور اگر ارادہ کیا کہ جواب نہین ہر تو فساد نہین۔ محیط السرخسی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام سنکر درود پڑھا تو نماز فاسد اور اگر نماز مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تو نہین۔ اگر اسکی زبان پر ہان درست ہر۔ بجا ہر۔ مانند اسکے یا عربی مین نعم۔ یا فارسی مین آری جاری ہوا اگر اسکی عادت ہو تو مفسد ہر ورنہ عربی مین نعم کہنا مفسد نہین محیط السرخسی۔ یون ہی فارسی مین آری۔ القاضیخان۔ اور یہی اردو مین ہم۔ اگر فارسی مین دعا و تسبیح کہی تو عتابی رح نے جامع الفقہ مین ذکر کیا کہ ابو یوسف سے فاسد ہونا مروی ہر۔ مصلی نے سرہار جب یا ایہا الذین آمنوا پڑھا تو کہا کہ لبیک یا سیدی یعنی حاضر ہون ای میرے مالک۔ تو ایک قول مین مفسد اور ایک قول مین نہین۔ مع صحیح یہ کہ مفسد نہین اور بہتر کہ نہ کرے۔ القاضیخان۔ اور اگر حاجی نے احرام کی حالت مین حج کا لبیک نماز مین کہا تو نماز فاسد ہر۔ الخلاصہ۔ اور اگر ایام تشریق مین تکبیر اللہ اکبر نماز مین کہی تو مفسد نہین ہر۔ القاضیخان۔ اگر نماز مین اذان کی نیت سے اذان دی تو مفسد ہر۔ المحیط۔ اگر دعا کی پس اگر وہ کلام الناس سے ہوجاوے تو مفسد ہر ورنہ نہین اور اسکی تحقیق اوپر گذر چکی ہر سم۔ امام نے آیت ترغیب یا ترہیب پڑھی پس مقتدی نے کہا کہ صدق اللہ وبلغت رسلہ یعنی اللہ تعالیٰ کا کلام سچا ہر اور اسکے رسولون نے حکم پہونچا دیا تو یہ مفسد نہین مگر اسنے برا کیا۔ القاضیخان الظہیریہ۔ اگر شیطان نے وسوسہ دلایا تو مصلی نے کہا کہ لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ پس اگر یہ امر آخرت مین ہو تو مفسد نہین اور اگر امر دنیا مین ہو تو مفسد ہر۔ التمرتاشی۔ اگر آخر نماز مین تشہد بھول گیا اور سلام پھیر دیا پھر یاد آیا تو تشہد پڑھنے لگا پھر پورا کرنے سے پہلے سلام پھیر دیا تو بقول ابو یوسف نماز فاسد ہوگئی کیونکہ تشہد کی طرف عود کرنے سے قعدہ اخیرہ ٹوٹ گیا تھا پھر جب تھوڑا پڑھکر سلام پھیر دیا تو فرض قعدہ جانے سے نماز گئی۔ و بقول امام محمد نماز فاسد نہین کیونکہ قعدہ کل نہین گیا بلکہ جس قدر تشہد پڑھا اور تشہد کے واسطے محل قعدہ ہر اور کوئی ضرورت قعدہ کی مٹ جانے کی نہین ہر۔ فتوی اسی قول پر ہر۔ وعلی ہذا اگر فاتحہ و سورۃ بھول کر چھوڑ گیا اور رکوع کر دیا اور رکوع مین یاد کیا پھر قراءت کے لیے کھڑا ہوگیا پھر نادم ہوکر سجدہ مین چلا گیا تو اس مسئلہ مین کوئی روایت نہین اور یہی اختلاف مذکور ہونا چاہیے۔ کما فی قاضیخان۔ مریض کو جھکنے و اٹھنے مین جو مشقت لاحق ہوتی ہر وہ بسم اللہ کہتا ہر تو اختلاف ہر اور واقعات مین ہر کہ نماز فاسد نہوگی۔ الظہیریہ ع۔ اور اسی پر فتوی ہر۔ المضمرات ۔ اگر بچھو نے کاٹا اور اسنے بسم اللہ کہی تو اختلاف ہر اور فتوی یہ کہ نماز فاسد نہین کما فی النصاب البحر۔ اگر مصلی نے سوائے امام کے کسی سے ولا الضالین سنکر آمین کہی تو متاخرین کے نزدیک نماز فاسد ہر اور ابو حنیفہ سے ایک مخالف مروی ہر۔ فی الذخیرہ۔ اگر خارج نماز کسی کی دعا پر مصلی نے آمین کہی تو نماز فاسد ہر ع ومن صلی رکعۃ۔ اور اگر کسی نے پڑھی ایک رکعت۔ ف۔ کسی نماز کی مثلاً من الظہر۔ فرض ظہر کی۔ ثم افتتح۔ پھر افتتاح کی۔ العصر۔ فریضہ عصر کی۔ ف۔ درحالیکہ اسپر ترتیب نہین یا ساقط ہر۔ او التطوع۔ یا نماز نفل کی۔ ف۔ یہ افتتاح اسطرح کہ تکبیر و نیت دونون کین خواہ ہاتھ اُٹھائے یا نہین پس یہ شروع کرنا صحیح ہوا۔ فقد نقض الظہر۔ تو اسنے ظہر کو توڑ دیا۔ لانہ صح شروعہ فی غیرہ۔ کیونکہ صحیح ہوا اسکا شروع کرنا غیر ظہر یعنی عصر یا نفل مین۔ فیخرج عنہ۔ تو ظہر سے

باہر ہو جائیگا۔ ف۔ مترجم نے جو کچھ دیر ہائے ہین آنکا بیان یہ ہو کہ فرض ظہر پڑھنے والا افتتاح عصر کرنے سے جب عصر
مین داخل ہو سکتا ہو کہ اِس شخص پر ترتیب نہو بوجہ چھ یا زیادہ قضاء نمازون کے یا تنگی وقت یا بھول وغیرہ کے۔ ورنہ
جس شخص پر ترتیب لازم ہو وہ ظہر سے منتقل ہوکر عصر کی نیت سے داخل عصر نہین بلکہ داخل نفل ہوگا کیونکہ ظہر سے پہلے
اِسکی عصر منعقد نہوگی ع۔ پھر خالی تکبیر کہنے سے عصر مین داخل نہوگا بلکہ نیت بھی ضرور ہو۔ الکافی۔ اور جامع تمرتاشی وغیرہ
مین ہو کہ اِسی طرح جس نے نفل شروع کرکے اِس سے فرض وغیرہ کی طرف انتقال کیا یا ظہر سے جمعہ کو یا برعکس کیا ع۔ اور
یہی تبیین الزیلعی مین ہو۔ م۔ پھر منتقل ہونا اگرچہ کسی وجہ پر ہو متحقق ہو جائیگا حتی کہ اگر ظہر کی نماز تنہا شروع کی بعد اِسکے جماعت
قائم ہوئی تو امام کی اقتدار کی نیت سے تکبیر کہی تو وہ اپنی نماز ظہر سے خارج ہوکر امام کے ساتھ شروع سے ظہر کی جماعت مین داخل
ہو جائیگا اور علی ہذا اگر مقتدی تھا اور اُسنے تنہا ہو جانے کی نیت سے تکبیر کہی یا تنہا پڑھتا تھا اور امام ہونے کی نیت سے تکبیر
کہی تو اپنی پہلی نماز سے باہر ہو جائیگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہو حتی کہ جو کچھ پڑھ چکا وہ محسوب نہوگا۔ اور امام شافعی و احمد کے نزدیک
اگر منفرد نے امام کی اقتدار کی نیت کی تو داخل ہونا صحیح مگر جو پڑھ چکا وہ محسوب ہو اور پہلا تحریمہ کافی ہو۔ مع۔ یہ اِس اصل
پر کہ امام شافعی رح کے نزدیک امام کی نماز متضمن نماز مقتدی نہین ہو بلکہ ہر ایک منفرد ہو صرف رکوع و سجود ایک ساتھ کرتے ہین
ولیکن امام احمد رح کے نزدیک یہ اصل معروف نہین تو اِنسے یہ روایت محل تامل ہو۔ فاللہ اعلم۔ بالجملہ ہمارے نزدیک اول
تحریمہ کافی نہین اور جو اِس سے پڑھا وہ محسوب نہین اور منفرد اِس تحریمہ سے خارج ہوگیا م۔ اور اگر تنہا پڑھتا ہو پھر اُسکے
ساتھ کسی نے اقتدار کی اِس جہت سے اُسنے دوبارہ تکبیر کہی تو وہ پہلے تحریمہ پر رہیگا مگر آنکہ اقتدار کرنے والی کوئی عورت
ہو ع و کذا فی النہایہ۔ اگر ظہر کا تحریمہ کیا پھر تکبیر کہکر ظہر مین امام کی نیت اقتدار کی تو اول باطل ہو گئی اور اقتدار صحیح ہوا۔
اگر اُسنے گھر مین ظہر پڑھ لی پھر جاکر جماعت ظہر مین شریک ہو گیا تو پہلے ادائی ہوئی نماز باطل نہوگی۔ الکافی۔ اور معروف
مذہب ہمارے نزدیک یہ ہو کہ فرض وہی اول رہی اور جماعت کے ساتھ نفل مع ثواب جماعت ہو اور سنن مین بعض صحابہؓ
نے پوچھنے والے کو کہ ان دونون مین کس کو فرض ٹھہراوے فرمایا کہ یہ تیرے اختیار مین نہین بلکہ اللہ تعالی کی مشیت مین
ہو جسکو چاہے فرض قرار دے۔ تحقیق یہ کہ جو نماز اچھے تعقل و شرائط سے ادا ہوئی ہو اللہ تعالی اپنے فضل سے اُسی کو تعمیل
حکم قرار دیگا لیکن بندہ کی معرفت مین تو اول فرض ہو اور دوم نفل ہو حتی کہ اِسی پر احکام مبنی ہونگے چنانچہ ارشاد ہو کہ ایک
دن مین ایک فرض کو دوبارہ مت پڑھو تو دوبارہ فرض نہین پڑھا بلکہ نفل پڑھی۔ اور اگر قسم کھائی ہو کہ آج ظہر کا فرض
بجماعت ادا کرونگا۔ تو اِس صورت مین قسم جھوٹی ہوکر کفارہ لازم آویگا فاحفظہ۔ م۔ ولو افتتح الظہر۔ اور اگر شروع کی ظہر
ف۔ نیت و تکبیر کے ساتھ دوبارہ۔ بعد ما صلی منہا رکعۃ۔ بعد ظہر کے ایک رکعت پڑھنے کے۔ ف۔ یعنی پہلے ظہر
شروع کرکے اُسمین سے ایک رکعت پڑھنے کے بعد پھر دوبارہ اِسی ظہر کی نیت سے تکبیر افتتاح کہے بدون اِسکے کہ زبان سے
نیت بیان کرے م۔ فہی۔ تو یہ دوسری نماز۔ ہی۔ وہی پہلی نماز ہو۔ ف۔ یعنی پہلی نماز سے خارج نہوگا۔ وبجتزی بتلک
الرکعۃ۔ اور حساب کرلے اِس رکعت کو جو پڑھ چکا ہو۔ ف۔ حتی کہ اِس رکعت کے بعد تیسری رکعت ختم پر قعدہ اخیرہ فرض
پڑیگا تو وہ قعدہ کرے اور اگر اُسنے رکعت مذکورہ کو شمار نہ کیا حتی کہ اب سے چار رکعت کے بعد قعدہ کیا تو نماز باطل ہو گئی اور
اگر نماز مغرب ہو تو دو رکعت بعد اور فجر ہو تو ایک رکعت بعد قعدہ اخیرہ ہوگا۔ بالجملہ اِس رکعت کو حساب کرکے جب قعدہ اخیرہ
پڑے تو وہاں قعدہ کرے ورنہ نماز باطل ہو گی۔ کما فی العینی والفتح وغیرہا۔ اور حاصل مسئلہ یہ کہ جو نماز شروع کی اگر اِس سے بعینہ
اِسی نماز مین منتقل ہونا چاہا تو منتقل نہوگا ع۔ لانہ نوی الشروع فی عین ما ہو فیہ۔ کیونکہ مصلی نے نیت کی شروع کی ایسے
فرض مین کہ وہ بعینہ وہی ہو جسمین موجود ہو۔ فلغت نیتہ وبقی المنوی علی حالہ۔ تو اِسکی نیت لغو ہو گئی اور جسکی نیت کی ہو

وہ اپنی حالت پر باقی رہا۔ ف۔ پھر یہ اسوقت ہے کہ دوبارہ نیت اپنے طور پر یعنی دل سے ہو اور اگر اسنے نیت کو زبان سے
ظاہر کیا مثلاً ظہر کی ایک رکعت پڑھکر کہا کہ نویت ان اصلی ظہر الیوم الخ یعنی مین نیت کرتا ہون کہ امروزہ ظہر کو پڑھون یا مانند
اسکے تو جہانتک پڑھی وہ ٹوٹ جائیگی اور شمار نہوگی۔ کما فی الخلاصۃ الکافی۔ اور اصل اس مسئلہ مین یہ کہ جب نیت ایسی چیز کے
ساتھ لاحق ہو کہ وہ حاصل نہین ہے تو نیت صحیح ہے اور اگر حاصل کے ساتھ لاحق ہو تو صحیح نہین ہے پس اسی اصل پر مسائل نکلتے ہین
ع۔ اگر ظہر چار رکعت پڑھکر سلام کے بعد یاد کیا کہ سہو سے وہ ایک سجدہ چھوڑ گیا پس کھڑے ہو کر اسنے از سر نو چار رکعت پڑھکر
سلام پھیرا تو ظہر کا فرض ادا نہوا کیونکہ دوبارہ ظہر مین داخل ہونے کی نیت لغو ٹھہری تو جب اسنے دوبارہ ایک رکعت پوری
کی تو فریضہ کو نفل سے خلط کر دیا قبل اسکے کہ فریضہ سے فارغ ہو۔ الخلاصہ والبحر۔ مترجم کہتا ہے کہ عوام اکثر ایسا کرتے ہین کہ اول
کا تکملہ نہین کرتے بلکہ از سر نو پڑھتے ہین یہ نہین چاہیے اور مسئلہ اس بنا پر کہ سجدہ دونون فرض ہین اور مسئلہ ضروری ہے
فلیحفظ ہم۔ مغرب کی دو رکعت پر قعدہ کرکے اس گمان سے کہ پوری ہو گئی سلام پھیر دیا پھر کھڑے ہو کر تکبیر کہی اس نیت سے
مغرب کی سنت پڑھتا ہے پھر سنت کا سجدہ کیا یا نہ کیا ہو بہرحال فرض مغرب فاسد ہو گیا کیونکہ قبل فراغت فرض کے اسنے
نفل شروع کر دیا۔ اگر دو رکعت پر سلام کرکے یاد آگیا کہ پوری نہین ہوئی ہے مگر نادانی سے گمان کیا کہ یہ نماز جاتی رہی تو کھڑے
ہو کر دوبارہ مغرب کی تکبیر تحریمہ کہی پھر تین رکعتین پڑھین پس اگر اسنے ایک رکعت پڑھکر بقدر تشہد قعدہ کر لیا پھر
دو رکعتین پڑھین تو فرض مغرب ادا ہو گئی ورنہ نہین۔ اگر مغرب شروع کرکے ایک رکعت پڑھی پھر گمان کیا کہ اسنے تکبیر تحریمہ
نہین کہی تھی پس دوبارہ تکبیر تحریمہ کہکر تین رکعات از سر نو پڑھین تو اسکی نماز جائز ہوئی۔ اور اگر دو رکعتین پڑھکر گمان کیا
کہ اسنے تکبیر تحریمہ نہین کہی پس ابتداء سے شروع کرکے تین رکعتین پڑھین تو نماز نہین جائز ہے۔ کتاب رزین مین ہے کہ یہ اسوقت
کہ بعد شروع کرنے کے ایک رکعت پڑھکر بقدر قعدہ کے نہ بیٹھا ہو تو لازم آویگا کہ قعدہ اخیرہ چھوڑ کر اور قبل فرض کے نفل مین
منتقل ہوا۔ الخلاصہ۔ (مسئلہ مصحف مین سے دیکھکر نماز مین پڑھنا) اسمین متعدد صورتین ہین اسطرح کہ پڑھنے والے کو
یاد نہین پس دیکھکر قرارت کی یا حفظ ہے مگر دیکھکر پڑھا مصحف کو ہاتھ مین اٹھائے ہے یا وہ رحل پر رکھا ہوا ہے۔ پھر جن علماء
نے اسکو جائز جانا ہے انکا استدلال بروایت امامت ذکوان رضہ ہے لہذا امام مصنف رح نے مسئلہ کو امام کے حق مین وضع
کیا اور کہا کہ۔ واذا قرأ الامام۔ اور اگر نماز مین قرارت کی امام نے۔ ف۔ اور یون ہی اگر منفرد نے قرارت کی۔ من
المصحف۔ مصحف مین سے۔ فسدت صلاتہ عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکی نماز فاسد ہوئی۔
ف۔ پس مقتدیون کی نماز بھی فاسد ہے۔ شیخ الاسلام عینی رح نے لکھا کہ امام کا لفظ اتفاقی ہے قید نہین اور منفرد کا بھی یہی حکم
ہے اور اصل مین امام محمد نے دلیل مین شیخ ابن حزم ظاہری نے کہا کہ یہی قول سعید بن المسیب وحسن بصری وشعبی وسلمی رحمہم اللہ تعا
کا ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہی علمائے ظاہریہ کا مذہب ہے ع۔ پھر جامع صغیر ومختصر قدوری مین یہ تفصیل نہین کہ تھوڑے وبہت
پڑھنے مین حکم جدا ہے مگر بعض مشائخ نے کہا کہ اگر پوری آیت یا زیادہ مصحف سے پڑھے تو امام کے نزدیک مفسد ہے اور کم ہو تو
نہین اور بعض نے کہا کہ مقدار فاتحہ مفسد ہے ورنہ نہین۔ التبیین۔ ع۔ اور ظاہر یہ کہ قلیل وکثیر امام کے نزدیک مفسد ہونے
وصاحبین کے نزدیک نہونے مین برابر ہین لہذا امام مصنف نے مطلقاً رکھا ہے۔ العنایہ۔ وقالا ہی تامۃ۔ اور صاحبین نے
کہا کہ دیکھکر پڑھنے والے کی نماز پوری ہے۔ لانہ عبادۃ انضافت الی عبادۃ۔ کیونکہ یہ ایک عبادت ہے جو دوسری
عبادت سے مل گئی۔ ف۔ اور یہی قول امام شافعی واحمد کا بلکہ بلا کراہت جائز اور قول ایک جماعت کا ہے اور اگر اسکا
اسکے اوراق بھی نماز مین لوٹے تو فساد نہین جیسا کہ نووی رح نے ذکر کیا ع۔ حاصل دلیل یہ کہ قرارت ایک عبادت اور
مصحف مین نظر کرنا دوسری عبادت ہے اور نماز مین دونون کو ملایا تو فساد کی کوئی وجہ نہین ہے۔ اور انکا استدلال اس

روایت سے بیان ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا آزاد کیا ہوا غلام ذکوان نام ماہ رمضان مین حضرت ام المؤمنین کی امامت کرتا اور وہ مصحف سے پڑھا کرتا تھا۔ عف۔ ولیکن اس روایت کی تصحیح چاہیے ہے۔ ایضاً یہ کہ محراب مین لکھا ہو اور اسپر نظر کرے تو بالاتفاق مفسد نہین پس قرآن مین نظر کرنا تو مفسد نہو ا رہا یہ کہ اسکو اٹھانا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امامہ بنت ابی العاص کو کندھے پر اٹھایا تھا جب سجدہ کرتے تو اتار دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو چڑھا لیتے تھے پس جب یہ عمل کثیر نہوا تو قرآن اٹھانا بھی عمل کثیر نہوا پس کوئی چیز مفسد نہین اور عبادت ثابت تو جائز ہے۔ الا انہ یکرہ مگر اتنا ہے کہ یہ صورت مکروہ ہے۔ ف۔ کچھ ذاتی کراہت سے نہین بلکہ۔ لانہ یشبہ بصنع اہل الکتاب۔ اسوجہ سے کہ یہ صورت مشابہ ہے اہل کتاب کے طریقہ سے۔ ف۔ چنانچہ اہل کتاب بوجہ حفظ نہونے کے اذکار وغیرہ کو اسی طرح ہاتھ مین لیکر پڑھتے ہین۔ اور ہم کو یہود کی مشابہت سے صحیح حدیث مین ممانعت کی گئی ہے تو جس صورت مین بغیر مشابہت شریعت ہو وہان مشابہت مکروہ ہوئی پس شافعی کا قول کہ بلاکراہت جائز ہے اس دلیل سے ضعیف ہوگیا لیکن ابو حنیفہ رح کے نزدیک عدم جواز کا استدلال بھی ضعیف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولابی حنیفۃ۔ اور ابو حنیفہ رح کے قول کی دلیل دو طور سے بیان کی گئی۔ اول۔ ان حمل المصحف والنظر فیہ وتقلیب الاوراق عمل کثیر۔ یہ کہ مصحف کا اٹھائے رہنا اور اسمین نظر کرنا اور ورق لوٹنا یہ مجموعہ عمل کثیر ہے۔ ف۔ اور بلا ضرورت ہے لیکن اس تعلیل پر لازم آیا کہ اگر مصحف کو اٹھائے نہو بلکہ رحل پر رکھا ہو اسمین سے پڑھتا جاوے یا محراب پر لکھا ہو اسکو دیکھکر پڑھے تو نماز فاسد نہوگی۔ الکافی۔ مین کہتا ہون کہ قصہ امامہ بنت ابی العاص کے اٹھانے کا بھی صحیح طور پر اس تعلیل کو رد کرتا ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ لانہ تلقن من المصحف فصار کما اذا تلقن من غیرہ۔ یہ کہ مصحف سے پڑھنا اس سے سیکھ لینا ہے تو ایسا ہوا جیسے کسی دوسرے آدمی سے نماز مین سیکھتا گیا۔ ف۔ اور یہ بالاتفاق مفسد ہے تو مصحف سے بھی مفسد ہوا کیونکہ سیکھنا نماز کے اعمال سے نہین ہے۔ وعلی ہذا لافرق بین الموضوع والمحمول۔ اور اس تعلیل کے موافق رحل پر رکھے ہوے قرآن سے پڑھنے اور اٹھائے ہوے سے پڑھنے مین کچھ فرق نہین۔ ف۔ کیونکہ سیکھ لینا تو دونون صورتون پر لازم اور وہی باعث فساد ہے۔ وعلی الاول یفترقان۔ اور تعلیل اول کے موافق رکھے اور اٹھائے مین فرق ہے۔ ف۔ کیونکہ اسکا مدار تو عمل کثیر پر ہے جیسا کہ گذرا اور حق یہ کہ تعلیل اول کچھ نہین ہے اسلیے کہ ایک تو اسکا عمل کثیر ہونا محل نظر و مخالف قصہ امامہ ہے دوم یہ کہ عمل کثیر موافق اصل امام رح کے مصلی کی راے پر مفوض ہے پس محقق تعلیل دوم ہے کہ مصحف مین دیکھکر پڑھنے سے تلقن لازم آتا ہے اور وہ مفسد ہے خواہ مصحف اٹھائے ہو یا رکھا ہو یا محراب پر لکھا ہو لہذا کافی مین لکھا کہ ہر حال مین مفسد ہے اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ اگر قرآن حفظ ہو یعنی جو کچھ نماز مین پڑھتا ہے وہ اسکو یاد ہو ولیکن وہ کہین لکھے ہوے سے بدون مصحف اٹھانے کے پڑھتا ہے تو مشائخ نے کہا کہ نماز بالاتفاق فاسد نہوگی کیونکہ تلقن یا عمل کثیر کچھ بھی نہین ہے۔ التبیین۔ اگر نماز مین کسی لکھے ہوے کو دیکھکر سمجھا تو یہ سمجھنا دو طور پر ہے ایک یہ کہ وہ لکھا ہوا قرآن ہو پس اگر اس قرآن کو سمجھا تو کسی کا خلاف نہین کہ یہ جائز ہے۔ النہایہ۔ ولو نظر الی مکتوب۔ اور اگر نظر کی کسی مکتوب کی طرف۔ ف۔ جو سواے قرآن کے مثلاً کتاب فقہ وغیرہ ہو۔ وفہمہ۔ اور اسکو فہم کیا۔ ف۔ حالانکہ نماز مین یہ فعل واقع ہوا لیکن زبان سے کوئی حرکت نہین کی۔ ع۔ فالصحیح انہ لایفسد صلوتہ بالاجماع۔ تو صحیح قول یہ کہ اس سمجھنے والے کی نماز بالاجماع فاسد نہوگی۔ ف۔ خواہ خود سمجھ مین آجاوے یا سمجھنے کا قصد کرنے سے سمجھ جاوے کچھ فرق نہین یہی صحیح ہے۔ التبیین۔ بالجملہ فہم سے بالاتفاق نماز فاسد نہین ہوتی ہے۔ بخلاف۔ برخلاف مسئلہ قسم کے کہ وہان سمجھنے مین صاحبین کا باہم اختلاف ہے اور وہ۔ ما اذا حلف لایقرا کتاب فلان۔ صورت یہ کہ قسم کھائی کہ فلان کی تحریر نہین پڑھونگا۔ ف۔ مثلاً کوئی شخص اپنے دوسرے کا

عند محمد رح لیا کرتا تھا اسنے قسم کھائی کہ اب فلان کا خط نہین پڑھونگا پھر اسنے پڑھا نہین مگر دیکھکر سمجھ لیا تو اختلاف ہی حیث
یحنث بالفہم عند محمد۔ چنانچہ امام محمد رح کے نزدیک سمجھ لینے پر حانث ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ قسم کا مدار عرف پر ہی تو وہان
حانث ہوگا۔ لان المقصود ہنالک الفہم۔ کیونکہ مقصود وہان خط فلان نہ پڑھنے سے فہم ہی۔ ف۔ یعنی فلان کا راز اُسکی
تحریر سے دریافت نہ کرونگا پس جب دریافت کیا تو حانث ہوا اور مسئلہ نماز مین فساد اس بنا پر نہین ہی۔ اما فساد الصلوٰۃ
فبالعمل الکثیر ولم یوجد۔ رہا نماز کا فاسد ہونا تو عمل کثیر پر ہی وہ پایا نہین گیا۔ ف۔ کیونکہ سمجھ لینا عمل خفیف ہی بلکہ عمل
ظاہری نہین ہی بلکہ فساد نماز تو کلام پر ہی اور یہ کلام نہ ہوا۔ اور سمجھنے کو بولنے کا حکم نہین چنانچہ اگر کسی کی جورو کی پیشانی پر
لکھا ہو کہ تجھے طلاق ہی۔ مرد نے اسکو پڑھکر سمجھ لیا تو طلاق نہین۔ اور اگر بولے تو طلاق پڑجاوے۔ ل۔ اگر کسی نے توریت
یا زبور یا انجیل سے پڑھا تو ہر حال مین نماز فاسد ہی۔ اتفاقیخان۔ وان مرت امرأۃ بین یدی المصلی لم تقطع الصلوٰۃ
اگر مصلی کے سامنے کوئی عورت گذری تو وہ نماز کی قاطع نہوئی۔ ف۔ یعنی مصلی کے سامنے سترہ نہین ہی یا مصلی و سترہ کے
بیچ مین ہوکر گذری تو عورت خواہ حائضہ ہو یا نہو مطلقاً کوئی عورت گذرے نماز مین فساد نہوگا۔ اور کتا و گدھا بھی نہین
توڑتا۔ یہی جمہور علماء و عامہ فقہاء سلف و خلف و اُنکے اتباع کا قول ہی اور کثیر علماء سے اسکے خلاف آیا چنانچہ حضرت انس رض
اور مکحول و ابو الاحوص و حسن و عکرمہ رحمہم اللہ سے مروی ہی کہ کتا و گدھا نماز کو توڑتا ہی۔ ابن عباس رض سے مروی کہ سیاہ
کتا و عورت حائض نماز کو توڑتی ہی اور فقہاء مین سے امام احمد سے مشہور روایت یہ کہ یکرنگ سیاہ کتے کا گذرنا قاطع ہی اور
انکے سوا کا اعتبار نہین ایک روایت مین گذرنا عورت و گدھے کا بھی قاطع ہی خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ مع۔ امام مصنف
نے استدلال کیا۔ لقولہ علیہ السلام لا یقطع الصلوٰۃ مرور شئی۔ یعنی نہین توڑتا نماز کو گذرنا کسی چیز کا۔ ف۔ شیخ
نووی رح نے شرح صحیح مسلم مین کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہی۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ یہ حدیث حضرت ابو سعید خدری و عبد اللہ
بن عمر و ابو امامہ و انس و جابر رضی اللہ عنہم سے ابو داؤد اور طبرانی و دارقطنی نے متفرق روایات کین اور اُنکے اسانید مین
کلام ہی لیکن حدیث انس رضی اللہ عنہ مین جو دارقطنی نے روایت کی ہی ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی اسناد مین صخر بن عبد اللہ
حاجبی ہی جسکو ابن عدی نے کہا کہ ثقہ لوگون سے جھوٹی باتین روایت کرتا ہی اور اُسکی روایات سب بنائی ہوئی و منکرات
ہین اور ابن حبان نے کہا کہ اس سے روایت کرنا حلال نہین ہی۔ صاحب التنقیح نے اسکو رد کر دیا کہ یہ وہم ہی کیونکہ اسکی
اسناد مین جو صخر بن عبد اللہ راوی ہی وہ صخر بن عبد اللہ بن حرملہ ہی جس نے خلیفہ عمر بن عبد العزیز سے روایت کی تو
اسمین ابن عدی یا ابن حبان کسی نے کلام نہین کیا بلکہ ابن حبان نے اسکو ثقات مین لکھا اور نسائی نے کہا کہ وہ صالح
ہی اور جسکو ابن عدی و ابن حبان نے ضعیف کہا وہ تو صخر بن عبد اللہ الکوفی ہی جسکو حاجی کہا کرتے تھے وہ اول
صخر بن عبد اللہ یعنے ابن حرملہ سے پیچھے ہوا اور اسنے مالک بن انس و لیث بن سعد وغیرہ سے روایات کی ہین۔
حاصل یہ کہ اسناد مین صخر بن عبد اللہ عن عمر بن عبد العزیز عن انس بن مالک ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگون کو نماز
پڑھاتے تھے کہ اُنکے سامنے ہوکر گدھا گذرا تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا کہ سبحان اللہ۔ جب آنحضرت صلعم نے سلام پھیرا
تو فرمایا کہ کون تھا تسبیح پڑھنے والا۔ تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا کہ مین تھا یا رسول اللہ کیونکہ مین نے سنا تھا کہ گدھا
نماز کو قطع کر دیتا ہی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یقطع الصلوٰۃ شئی۔ بالجملہ اس اسناد سے ظاہر ہی کہ صخر بن عبد اللہ
بن حرملہ حاجبی ہی جو ثقہ اور اسکا زمانہ عمر بن عبد العزیز کا زمانہ ہی اور صخر بن عبد اللہ کوفی معروف بحاجی نہین جسکا زمانہ
پیچھے ہی حتی کہ اسنے امام مالک وغیرہ سے روایت کی ہی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر یہ ہوتا ہی کہ حدیث مذکور درجہ حسن سے
اتری نہین ہی۔ پھر مین کہتا ہون کہ وجہ استدلال اس حدیث سے یہ ہی کہ جب کوئی چیز نماز کو قطع نہین کرتی تو عورت و کتا

وگدھا بھی قاطع نہوگا جبکہ سامنے سے گذر جاوے لیکن اسمین دو وجہ سے اعتراض ہی اول وجہ یہ کہ جو ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ
حدیث مقابلہ اُس حدیث کا نہین کر سکتی جسمین ان چیزون سے قطع نماز مروی ہی۔ مین کہتا ہون کہ وہ حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ
کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ قطع کرتے ہین مرد کی نماز کو جبکہ اُسکے روبرو برابر موخرہ کجاوہ کے نہو عورت وگدھا وسیاہ کتا۔
اور آخر مین ہی کہ سیاہ کتا شیطان ہی۔ رواہ مسلم اور ابو ہریرہ رض سے مرفوع حدیث کہ قطع کرتے ہین نماز کو عورت وکتا وگدھا۔
رواہ مسلم ایضاً۔ وحدیث ابن عباس رض مرفوع کہ قطع کرتی ہی نماز کو عورت حائضہ وکتا۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ۔ کما
فی العینی۔ حاصل یہ کہ قاطع ہونا عورت وسگ وخر کا حدیث صحیح مسلم سے ثابت اور قاطع نہونا ایسی روایت سے جسکے ثبوت ہی مین
تامل ہی تو کیونکر معارضہ ہوگا حالانکہ معارضہ کے لیے مساوی ہونا شرط ہی۔ علاوہ ازین قاطع حدیث تو صریح منطوق ہی اور غیر قاطع
منطوق نہین بلکہ مفہوم ہی۔ وجہ دوم یہ کہ بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہین کہ لایقطع الصلوۃ مرور شئی۔ عام ہی تو اُس سے یہ تین چیزین
خاص کر لی گئین جو حدیث ابوذر وابو ہریرہ رضی اللہ عنہما مین قاطع ثابت ہوئین تو حاصل یہ ہوا کہ کوئی چیز قاطع نہین سوا ے
ان تین چیزون کے پس دونون حدیثون پر عمل ہوگیا۔ جواب بطریق تحقیق یہ ہی کہ صحیح مسلم کی حدیث ابوذر وابو ہریرہ سے گو
اصح واقوی دوسری حدیث حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی یہ ہی کہ حضرت ام المومنین نے بیان فرمایا کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا کرتے اور مین آپ کے روبرو عرض مین لیٹی ہوتی جیسے جنازہ رکھا جاتا ہی۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور
ایک روایت صحیحین مین ہی کہ میرے پانون آپکے سجدہ گاہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ کرتے تو دبا کر اشارہ فرماتے تو مین
اپنے پانون کھینچ لیتی پھر جب آپ کھڑے ہوتے تو پانون پھیلا دیتی تھی اور اس زمانہ مین گھرون مین چراغ نہ تھے۔ اور
ایک روایت مین حضرت ام المومنین نے بسا اوقات اپنے حائضہ ہونے کی حالت مین اسی طرح بیان فرمایا۔ باجملہ متعدد
طرق سے یہ حدیث صحیحین وغیرہما مین مروی تو یہ زیادہ اصح واقوی ہی اور اس سے صاف ثبوت ہوا کہ عورت قاطع نماز نہین
اگرچہ حائضہ ہو اور یہ بالکل محکم ہی یعنی اسمین کسی احتمال کو گنجایش نہین ہی برخلاف حدیث ابوذر وابو ہریرہ کے کہ وہان
قاطع کے معنی مین تاویل ہو سکتی ہی کہ قاطع نماز سے مراد قاطع خشوع نماز ہی چنانچہ حدیث مین یہ بات ظاہر مین مفہوم ہوتی ہی کہ
جب عورت نمازی کے روبرو گذرے تو اُسکا دل منتشر ہوگا۔ اور بعید واللہ اعلم اسمین شیطان کا ہی اور حدیث صحیح مین ثبوت
ہی کہ عورت جب چلتی ہی تو شیاطین اُسکی تزئین کرتے چلتے ہین مع تفصیل کے جو اصل حدیث مین متعدد روایات سے ثابت ہی
اور اس مین تامل سے ظاہر ہوتا ہی کہ جماعت کے سامنے کی عورت یا منفرد کے سامنے اجنبیہ عورت گذرنے مین اور منفرد کے
سامنے اسکی منکوحہ جورو گذرنے مین فرق ہی۔ پھر حمار کے واسطے بھی شیطان کا ثبوت ہی اور سگ سیاہ کے حق مین خود ہی
حدیث مین مذکور کہ وہ شیطان ہی۔ معنی یہ نہین کہ وہی خود شیطان ہی بلکہ مراد ظہور شیطانی ہی اور شاید کہ بصورت مکروہ موذی ہو
جیسے عورت مین بصورت زینت شہوت ہی۔ پھر عاقل کو بعد اس سمجھ کے یہ جان لینا آسان ہی کہ نمازی کی صراط مستقیم پر شیطان
کا گذر محال ہی مگر اسکا فریب اور جال جن صورتون سے بطریق وسوسہ وغیرہ مصلی کی رہزنی کرتا ہی از انجملہ ان چیزون کا گذر
ہی بشرطیکہ مصلی کے قبلہ تک مواجہ ہو یعنی سترہ نہو۔ عینی رح نے لکھا کہ شیخ نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ جمہور علماء نے حدیث ابوذر
وابو ہریرہ رض مین قاطع ہونے کو بمعنی قاطع خشوع ہونے پر محمول کیا۔ پھر اگر کہا جاوے کہ یہ تو صرف عورت کے حق مین ثبوت ہوا
تو جواب دیا گیا کہ نہین بلکہ ابن عباس رض کی حدیث مین حجۃ الوداع مین بمقام منیٰ آپ جماعت سے نماز پڑھتے تھے اور ابن عباس
نے صفون کے سامنے اپنا گدھا چھوڑ دیا اور اُسکی پروا نہین کی گئی۔ ابن الجوزی نے کہا کہ چونکہ عورت وگدھے کے حق مین
یہ ثبوت ہی لہذا امام احمد رح نے ان دونون کے قاطع ہونے مین تردد کیا اور سگ سیاہ کو قطعی قاطع نماز ٹھہرایا کیونکہ اسمین
کچھ ثبوت خلاف نہین ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ قطع کرنیوالی تین چیزین مذکور تھین پھر انمین دو یعنی عورت وحمار کے حق مین

قطع کے معنی قاطع خشوع ثابت ہوئے تو سگ سیاہ کے حق مین اسی قطع کے معنی قاطع صلوٰۃ کیونکر ہونگے کیونکہ ایک ہی لفظ سے
دونون مطلب مخالف ایک ہی بولی مین نہین جائز ہین جیساکہ اصول مین ہم نے محقق کیا ہی تو جب اس حدیث مین قطع کے
معنی قطع خشوع نماز کے ہوے تو عورت و حمار و کلب سب کے حق مین یہی رہے اور کوئی بھی قاطع تحریمہ نماز نہوا۔ بالجملہ
احادیث و آثار سب متفق اس معنی کو مفید ہین کہ مصلی بغیر سترہ کے سامنے سے عورت و کتے و گدھے کے گذرے سے نماز
کا خشوع قطع ہوتا ہی اور تحریمہ نماز کسی چیز کے گذرنے سے نہین ٹوٹتا - الا ان المار آثم - لیکن گذرنے والا گنہگار ہی - ف
یعنی جب عورت وغیرہ کسی چیز کے گذرنے سے نماز قطع نہوئی تو اس سے یہ لازم نہین کہ گذرنے والا مختار ہی کہ سامنے سے
گذر جاوے - بلکہ گذرنے والے کو حلال نہین کہ وہ مصلی کے سامنے سے جبکہ سترہ نہو جہانتک ہی اُسکے اندر گذرے ورنہ
مرتکب حرام ہوگا خواہ وہ عورت ہو یا مرد ہو کیونکہ مرد اگرچہ قاطع خشوع نہین ہی لیکن مصلی کے قبلہ پر آنے سے عاصی گنہگار ہی
لقولہ علیہ السلام لو علم المار بین یدی المصلی ماذا علیہ من الوزر لوقف اربعین - بدلیل اس حدیث کے یعنی
اگر مصلی کے روبرو گذرنے والا جانتا کہ اسپر کیا گناہ پڑتا ہی تو وہ البتہ کھڑا رہتا چالیس تک - ف یعنی نہ گذرتا اور چالیس
تک کھڑا رہنا اسپر آسان ہوتا - ابو النضر راوی نے عذر کیا کہ مجھے دریافت نہ رہا کہ چالیس دن فرمائے یا چالیس ماہ یا چالیس
سال اور یہ حدیث صحیحین مین ہی اور بزار رح کی روایت مین چالیس خریف مذکور ہی - فاللہ اعلم - ولیکن ابن الہمام نے اسکی
تصحیح کو موجہ کیا ہی م - وانما یاثم اذا مر فی موضع سجودہ علی ما قیل - اور گذرنے والا گنہگار جب ہی ہوگا کہ جب اول
یہ متحقق ہو کہ گذرے مصلی کی جاے سجود مین بنا بر آنکہ کہا گیا - ف یعنی وہ مقام جسکے اندر گذرنا حرام ہی اسکی حد یہ بیان
ہوئی کہ مصلی کے قدم سے لیکر مقام سجود تک ہی یہی اصح ہی - التبیین - اسی کو شمس الائمہ سرخسی و شیخ الاسلام نے اختیار کیا اور اسی پر
قاضیخان نے اعتماد کیا ہی ع - یہی کافی و خزانہ و ظہیریہ مین ہی م - اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ حد یہ ہی کہ جب مصلی اپنی نظر اپنے
سجدہ کی جگہ ڈال کر پڑھتا ہو تو گذرنے والے پر اُسکی نگاہ نہ پڑے - الخلاصہ یعنی حد موضع سجود سے بھی آگے وہانتک ہی کہ
موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت مین جہانتک آگے بھی نظر پڑتی ہی پھر جہان نہ پڑے وہان گذرنا مکروہ نہین ہی م یہ قول فخر الاسلام
کا ہی ع - اور یہی صحیح ہی - الخلاصہ اور یہی اصح ہی - البدائع - اور یہی اشبہ بالصواب ہی - النہایہ - ظاہرا اسی طرف امام مصنف نے
لفظ قیل سے اشارہ فرمایا ہی اور عنقریب واضح ہوگا - م - ولا یکون بینہما حائل - اور دوم یہ کہ دونون کے درمیان کوئی
چیز حائل نہو - ف جیسے اسطوانہ یا دیوار یا سترہ یا آدمی کی پیٹھ وغیرہ ع م - حتی کہ مسجد صغیر مین اگر حائل ہو تو گذر مکروہ نہین - الکافی - ویحاذی
اعضاء المار اعضاء المصلی لو کان یصلی علی الدکان - اور محاذی ہوجاوین گذرنیوالے کے اعضاء نمازی کے اعضاء سے اگر وہ چبوترہ
پر نماز پڑھتا ہو - ف یعنی اونچے پر ہو ولیکن بقدر قامت نہو حتی کہ نمازی کے اعضاء سے گذرنیوالے کے اعضاء محاذی ہوجاوین
تو گنہگار ہوگا چبوترہ و چھوٹی مسجد مین موضع سجود کا اعتبار نہین کیونکہ چھوٹی مسجد ایک ہی جگہ کے حکم مین ہی اور اگر
بڑی مسجد یا میدان ہو تو اسمین موضع سجود و موضع نظر دونون قول مذکور ہین پھر جب اسنے اونچی جگہ نماز پڑھی تو جو شخص
چبوترہ سے نیچے گذرا وہ بلاشک اُسکے موضع سجود پر درحقیقت نہین گذرا تو پہلی روایت پر گنہگار نہونا چاہیے اور دوسری قول
پر اگر ایسی جگہ گذرا کہ مصلی کے موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت مین اسپر نظر پڑتی ہی تو دیکھا جاوے کہ اگر گذرنے والے کے
بعض اعضاء مصلی کے بعض اعضاء سے محاذی ہوئے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہین - ملخصا من الصدر - اس سے معلوم ہوا کہ چبوترہ
اگر اسقدر اونچا ہو کہ گذرنے والے کا کوئی عضو محاذی نہو تو کچھ گناہ نہین ہی اور اگر کسی سوار نے اترکر جانور کو روان
کیا اور اُسکے آڑ مین خود گذر گیا تو گناہ نہین ہی - العینی عن التمرتاشی والنہایہ - مسجد صغیر وہ کہ چالیس ذراع سے کم ہو اور
یہی مختار ہی ع - وینبغی لمن یصلی فی الصحراء ان یتخذ امامہ سترۃ - اور لائق ہی کہ جو شخص میدان مین نماز پڑھے

وہ اپنے آگے سترہ بنالیوے۔ ف۔ معنی لائق کے یہ کہ مندوب ہے۔ البدائع۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ مستحب ہے ع۔ لقولہ علیہ السلام اذا صلی احدکم فی الصحراء فلیجعل بین یدیہ سترۃ۔ کیونکہ حدیث ہے کہ جب کوئی تم میں سے میدان میں نماز پڑھے تو اپنے سامنے سترہ کرے۔ ف۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں لیکن یہ حکم حدیث ابوہریرہ رضہ میں اصلح مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب کوئی تم میں سے نماز پڑھے تو اپنے مواجہ پر کوئی چیز کرے پھر اگر نہ پاوے تو عصا کھڑا کرے پھر اگر عصا بھی نہو تو خط کھینچ لے اور مضر نہوگا جو اسکے سامنے سے گذرے۔ رواہ ابوداؤد اور اس باب میں حدیث ابن عمرو ابوسعید خدری و سبرۃ بن معبد و سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے چنانچہ حدیث ابن عمر رضہ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں کوئی نماز پڑھے تو سترہ کی جانب پڑھے اور کسی کو اپنے سامنے گذرنے نہ دے پھر اگر وہ نہ مانے تو اس سے قتال کرے کیونکہ اسکے ساتھ شیطان ہے۔ رواہ ابن حبان والحاکم۔ اور مانند اسکے حدیث ابوسعید خدری مرفوعاً۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ حکم حدیث کو استحباب پر محمول کیا لیکن جب گذرگاہ پر بغیر سترہ نماز پڑھے تو نمازی کی گنہگاری صحیح ہے اور ضرور ہے کہ مستند اسمیں یہی حدیث ہو تو تحقیق یہ کہ سترہ بحکم حدیث واجب ہے لیکن جہاں گذر متوہم ہو وہاں سترہ مستحب از قبیل رفع الحکم برفع العلۃ ہے چنانچہ قول مصنف ابعد میں لاباس بترک السترۃ الخ اسی کو مؤید ہے اور کیونکر واجب نہوگا جبکہ گذرنا حرام یا مکروہ تحریمی قرار دیا گیا ہے۔ ومقدارہا ذراع فصاعدا۔ اور سترہ کی مقدار ایک ذراع کمتر چاہیے جسقدر زیادہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام ایعجز احدکم اذا صلی فی الصحراء ان یکون امامہ مثل مؤخرۃ الرحل بدلیل روایت کہ کیا عاجز ہوتا ہے کوئی تم میں جب وہ صحرا میں نماز پڑھتا ہے کہ اسکے آگے مثل موخرہ کجاوہ کے ہو۔ ف۔ موخرہ وہ لکڑی جو کجاوہ کے پیچھے بیٹھنے والے کے سر کے برابر ہوتی ہے۔ یہ الفاظ غریب ہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ جب تو نے اپنے سامنے مثل موخرۃ الرحل کر لیا تو پھر تجھے مضر نہیں جو تیرے سامنے گذر جاوے۔ رواہ مسلم من طلحۃ مرفوعاً۔ ونحوہ عن ابی ذر رضہ۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سترہ المصلی پوچھا گیا تو مثل موخرۃ الرحل فرمایا۔ کمافی العینی۔ مترجم کہتا ہے کہ مثل موخرۃ الرحل اس حدیث میں اسقدر اونچی چیز ہوئی جو بیٹھنے والے کے سر کے محاذی ہو جبکہ اور یہ ایک ذراع سے زیادہ ہے اور مبسوط میں قول ابن مسعود رضہ ذکر کیا کہ سہم کا سترہ ہونا کافی ہے۔ ذخیرہ میں کہا کہ سہم کا طول ایک ذراع اور موٹائی بقدر انگلی کے ہوتی ہے لہذا امام مصنف رحہ نے کہا کہ۔ وقیل وینبغی ان یکون فی غلظ الاصبع۔ اور کہا گیا کہ اور موٹائی میں چاہیے کہ بقدر انگلی کے ہو۔ لان مادونہ لایبدو للناظرین من بعید فلا یحصل المقصود۔ کیونکہ اس سے کم موٹائی تو دور سے دیکھنے والوں کو ظاہر ہوگی پس مقصود حاصل نہوگا۔ ف۔ شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں حدیث عنزہ سے استدلال کیا جو آگے آتی ہے اور کہا کہ عنزہ کا طول بقدر ذراع اور موٹائی ایک انگلی برابر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عنزہ عصا ہوتا ہے جسکے نیچے طرف کو دھاردار بوری لگی ہوتی ہے اور بعید ہے کہ وہ بقدر ذراع ہو اگرچہ موٹائی ایک انگلی برابر محتمل ہے پس موخرۃ الرحل کا اندازہ بہتر ہے اور وہ آدمی کے بیٹھے ہونے کے برابر اونچائی ہے۔ لیکن بخاری رحہ نے تاریخ میں حدیث ابن عمر رضہ سے مرفوع روایت کی کہ نماز میں آدمی سترہ کرے اگرچہ تیر کے ساتھ ہو۔ یہ بعید نہ ذراع ہے۔ واللہ اعلم م۔ اگر آدمی قبلہ رخ بیٹھا ہوا اسکو سترہ کر لینا جائز ہے اور اگر کھڑا ہو تو اسمیں اختلاف ہے۔ اگرچہ پایہ سواری کو سترہ بنایا تو مضائقہ نہیں ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ اگر اپنی تمار یا ترکش رکھ لیا جو ایک ذراع بلند ہو گیا تو بلا خلاف کافی ہے اور ایک ذراع سے کم میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ غریب الروایہ ابوجعفر رحہ میں ہے کہ نہر اور دریا مثل راستہ کے سترہ نہیں ہے جیسے نہر اور حوض۔ وکذا فی مختصر البحر المحیط۔ اونچی کیلی وگاؤ تکیہ و نہال کا سترہ جائز ہے اور قنیہ میں پاک جانور کا سترہ جائز بخلاف خچر و گدھے کے سوا کی پیٹھ کا سترہ جائز اور منہ کا منع اور پہلو میں تردد اور عورت

وکافر ومجنون کا منع ہے اور سوئے ہوئے مرد کے ساتھ سترہ کرنے مین اختلاف ہے - مع - ويقرب من السترة - اور سترہ سے نزدیک
رہے - لقوله عليه السلام من صلى الى سترة فليدن منها - بدلیل حدیث کے کہ جو کوئی سترہ کی طرف نماز پڑھے تو اس سے
قریب رہے - ف - تاکہ شیطان اُسکے وسترہ کے درمیان نہ گذرے - رواه البزار عن جبیر بن مطعم مرفوعاً - وقال على شرط البخاری
ومسلم ورواه الطبرانی - اور مانند اِسکے حدیث سہل بن ابی حثمہ ہے - رواه ابوداؤد والنسائی وابن حبان والحاکم اور حدیث ابو سعید
ہے - رواه ابن حبان - اور حدیث سہل بن سعد رض رواه الطبرانی وحدیث بریدہ رواه البزار - مع - ويجعل السترة على حاجبه
الايمن او الايسر - اور سترہ کو اپنے دائین یا بائین بھون کے مقابل رکھے - ف - یعنی دونون آنکھون کے بیچ مین نہ رکھے
ع - به ورد الاثر - اور اسی کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے - ف - یعنی حدیث چنانچہ اِسکو ابوداؤد واحمد والطبرانی وابن عدی نے
مقداد بن الاسود رض سے روایت کیا ہے ولیکن اِسکی اسناد مین کلام ہے - کما فی العینی - اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ایسے موقع پر
ہمکو ایسی اسناد بھی کافی ہے - ولا باس بترک السترة اذا امن المرور ولم يواجه الطريق - اور مضائقہ نہین کہ سترہ ترک
کرے جبکہ کسی کے گذرنے سے امن ہو اور راستہ کا مواجہہ نہو - ف - یہ اشارہ ہے کہ سترہ کی علت مساوی مرور ہے تو جہان غالب
گمان سے کسی کے گذر کا خطر نہو وہان مضائقہ نہین کہ سترہ ترک کرے اور یہ مفید ہے کہ باوجود امن کے سترہ رکھنا مستحب ہے اور
واضح ہو کہ تبیین الحقائق مین کہا کہ دائین بھون کے مقابل سترہ رکھنا افضل ہے اور یہی عینی رح نے ذکر کیا ولیکن ابن السکن کی
روایت مین صرف بائین بھون کے مقابل رکھنا مذکور ہے تو افضلیت مین تامل ہے - م - وسترة الامام سترة للقوم - اور امام کا
سترہ وہی قوم کا سترہ ہے - لانه عليه السلام صلى ببطحاء مكة الى عنزة ولم يكن للقوم سترة - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
نماز پڑھی بطحاء مکہ مین برچھی دار عصا کی طرف اور قوم کے واسطے سترہ نہ تھا - ف - رواه البخاری ومسلم عن ابی جحیفہ رض پھر
بعد فرائض بجماعت پڑھنے کے جب قوم ہر ایک اپنی اپنی نوافل وسنن پڑھین تو ظاہر یہ کہ امام کا سترہ کافی نہو ولیکن مین نے
یہ جزئیہ نہین دیکھا ہے - م - ويعتبر الغرز دون الالقاء والخط - اور معتبر ہے سترہ کو گاڑ دینا نہ اُسکا ڈال دینا اور نہ خط کھینچ دینا
ف - یعنی امام ہو یا منفرد ہو سترہ کو اِسطرح بنا دے کہ اُسکو گاڑ دے پس یہی معتبر ہے اور ڈال دینا نہین معتبر اور جب کوئی
چیز سترہ کے قابل نہو تو خط کھینچ لینا معتبر نہین ہے - لان المقصود لا يحصل به - کیونکہ مقصود اِس سے حاصل نہوگا - ف
یعنی ہر ایک القاء یا خط سے مقصود حاصل نہوگا اور مقصود یہ کہ دیکھنے والا اِسکو دیکھکر اِسکے باہر سے گذرے - اور یہان
دو مسئلہ ذکر کیے اول یہ کہ لکڑی کا ڈال دینا معتبر نہین ہے - اختاره الكافی - اور اِسی کو قاضیخان وغیرہ ایک جماعت نے
صحیح کہا - البحر - اور یہی اصح ہے - الخلاصہ - اور یہی مختار ہے - الواقعات والتفنیہ - شیخ الاسلام نے مبسوط مین اسکو طول مین ڈالدینا
اعتبار کیا ہے - التبیین - مسئلہ خط مین امام سے دو روایتین ہین اور عامہ مشائخ کے نزدیک خط کچھ نہین اور مرغینانی رح نے کہا کہ
یہی صحیح اور واقعات مین یہی اور اسی کو امام مصنف نے لیا ہے - فتح - اور ایک جماعت کے نزدیک خط طول مین یا محرابی مستحب ہے
جیساکہ دیگر علماء سے ابوداؤد نے نقل کیا بوجہ حدیث ابوہریرہ رض کے جسکو ابوداؤد وابن ماجہ وابن ابی شیبہ نے روایت کیا
اور ہم بحث - قوله فينبغی لمن يصلی الخ مین ذکر کر چکے - ابن الہمام نے کہا کہ یہی سنت اولی باتباع ہے ولیکن عینی رح نے عبد الحق سے اِسکا ضعف
وابن حزم سے عدم ثبوت ذکر کیا اور شاید کہ ابن الہمام رح نے اِسکو تسلیم نہین کیا اور کہا کہ مقصود تو انتشار خیال کو روکنا ہے باوجود اِسکے
خط بھی نظر آتا ہے - اقول جیسے شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکڑی کے ڈال دینے کو بھی کہا کہ نظر آتی ہے فليوخذ هذا ان شاء - م -
ويدرأ المار اذا لم يكن بين يديه سترة - اور دفع کرے مصلی سامنے سے گذرنے والے کو جبکہ مصلی کے سامنے سترہ نہو او
مر بينه وبين السترة - یا سترہ ہو اور وہ مصلی وسترہ کے درمیان سے گذرنے لگے - لقوله عليه السلام فادرءوا ما استطعتم
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہان تک ہوسکے تم اِسکو دفع کرو - ف - ابو سعید خدری رض نے حضرت صلعم سے

روایت کی کہ جب کوئی تم میں سے نماز پڑھتا ہو تو کسی کو نہ چھوڑے کہ وہ آسکے سامنے سے گذرے اور اسکو دفع کرے جہانتک ہوسکے پھر اگر وہ انکار کرے یعنی نہ مانے تو اس سے قتال کرے کہ وہ تو شیطان ہے۔ رواہ البخاری ومسلم ونحوہ عن ابن عمر مرفوعا رواہ مسلم۔ حتی کہ بعضے مشائخ نے کہا کہ اس سے قتال کرنا روا ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک اگر اسکو قتل کردے تو قصاص نہیں ہے مع۔ اور ہمارے علماء کے نزدیک اگرچہ گناہ نہو ولیکن احکام دنیاوی جاری ہونگے۔ پھر دفع کرنا کیونکر تو فرمایا۔ **ویدرأ بالاشارۃ کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بولدی ام سلمۃ**۔ اور دفع کرے باشارہ جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر دو فرزند ام المومنین ام سلمہ کے ساتھ کیا تھا۔ ف۔ جب ام سلمہ کے حجرہ میں نماز پڑھی تھی جیسا کہ ابن ماجہ نے اپنی سنن میں روایت کیا اور کہا کہ اسکا راوی محمد بن قیس وہ عمر بن عبد العزیز کا قاضی ہے۔ اس سے امام مسلم نے تخریج کی ہے۔ فتح۔ پھر اشارہ سر یا آنکھ یا ہاتھ وغیرہ سے ہو۔ الکافی ۔ **او یدفع بالتسبیح** ۔ یا اسکو دفع کرے تسبیح پڑھنے کے ساتھ۔ ف۔ کہے کہ سبحان اللہ تا کہ وہ ہوشیار ہوجاوے کہ نمازی کے سامنے نہ آوے۔ **لما روینا من قبل**۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی ف۔ کہ جب نماز میں کوئی واقعہ پیش آوے تو تسبیح پڑھ دے علی ما فی الصحاح۔ ولیکن یہ مرد کے واسطے ہے اور عورت اپنا دایاں ہاتھ بائیں کی پشت پر مار دے۔ **ویکرہ الجمع بینہما لان باحدہما کفایۃ**۔ اور اشارہ وتسبیح دونوں کو ساتھ جمع کرنا مکروہ ہے کیونکہ ایک میں کفایت ہے۔ ف۔ خواہ اشارہ کردے یا تسبیح پڑھ دے۔ والحاصل نماز خارجی فعل جسقدر کم سے ضرورت دفع ہوجاوے اسی پر اقتصار کرنا چاہیے۔ (فروع) یہاں مفسدات دیگر باقی رہے۔ اول عمل کثیر مفسد ہے نہ قلیل محیط السرخسی۔ اسکو امام مصنف نے ضمنا ذکر کیا ہے۔ م۔ کثیر وہ کہ دور سے دیکھنے والا یہ شک نہ کرے کہ یہ شخص نماز کے سوا دوسرے کام میں ہے پس یہ مفسد ہے اور اگر شک کرے تو مفسد نہیں ہے یہی اصح ہے۔ التبیین یہی احسن ہے۔ محیط السرخسی۔ اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے۔ القاضیخان والخلاصہ۔ اگر تلوار پہنے یا اتارے یا ایک ہاتھ سے اٹھانے کی چیز اٹھائے یا طفل یا کپڑے کو کاندھے پر اٹھایا تو نماز فاسد نہوگی۔ القاضیخان۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر قرآن اٹھا کر پڑھنے وورق گردانی میں نماز فاسد ہونے کی علت اسکا برداشت کرنا نہیں ہوسکتا بلکہ تعلم وتلقن ہے جیسا کہ تنبیہ کی گئی فتذکر۔ م۔ دوم۔ کھانا اور پینا ہر ایک مفسد نماز ہے خواہ عمداً ہو یا غفلت سے ہو۔ القاضیخان۔ نصاب میں ہے کہ نماز سے پہلے کسی نے کھایا پیا پھر نماز شروع کی اور اسکے منہ میں کھانے یا پینے کی چیز سے کچھ فضلہ تھا اسکو نگل گیا تو نماز فاسد نہوگی اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ اگرچہ شیرینی ہو۔ الخلاصہ۔ دانتوں کے درمیان کا طعام نگل گیا تو مفسد نہیں اگرچہ نخود برابر ہو۔ البدائع۔ اور بقالی رح نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ البرجندی۔ دانتوں کا خون نگلنا مفسد نہیں جبکہ منہ بھر نہو۔ قاضیخان والخلاصہ والمحیط۔ اگر نماز میں ایک تل لیکر منہ میں ڈال کر نگلا تو مفسد ہے یہی اصح۔ اور اگر شکر ڈالے اور بغیر منہ چلائے اسکی حلاوت پیٹ میں جاتی ہے تو مفسد ہے۔ الخلاصہ یہی مختار ہے۔ الظہیریہ۔ چراغ کی بتی اٹھانا مفسد نہیں چراغ میں فتیلہ ڈالنا مفسد نہیں۔ السراج۔ القاضیخان۔ منہ بھر قے ہوگئی تو طہارت ٹوٹی مگر نماز نہیں فاسد ہے۔ اور اگر منہ بھر نہ ہو تو طہارت ونماز دونوں باقی ہیں۔ اگر منہ بھر قے کو روک سکتا تھا مگر نگل گیا تو نماز فاسد ہے اور اگر منہ بھر نہ ہو تو بھی بقول محمد رح مفسد اور یہی احوط ہے۔ قاضیخان۔ اگر عمداً قے کی پس اگر منہ بھر ہو تو مفسد ورنہ نہیں۔ المحیط۔ نماز میں چلا پس اگر قبلہ رخ ہو تو مفسد نہیں جبکہ لگاتار نہو اور مسجد سے خارج نہو اور اگر صحرا میں ہو تو جب تک صفوف سے نہ نکلے۔ المنیہ۔ اگر نماز میں بقدر دو صف کے چلا اگر یکبارگی ہو تو فاسد ہے اور اگر صف تک چل کر ٹھہر گیا پھر چل کر صف طے کی تو فساد نہیں۔ القاضیخان۔ درمیانی ٹھہراؤ بقدر رکن ہو۔ د۔ امام محمد بن الحسن نے سیر کبیر میں ازرق بن قیس سے ذکر کیا کہ انہوں نے ابو برزہ رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ اپنے گھوڑے کی مہار پکڑے نماز پڑھتے تھے یہانتک کہ دو رکعتیں پڑھیں پھر مہار انکے ہاتھ سے چھوٹ گئی اور گھوڑا جانب قبلہ روان ہوا پس ابو برزہ نے پیچھا کرکے اسکی مہار پکڑ لی اور الٹے پاؤں پھر کر باقی دونوں رکعتیں پڑھیں۔ امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں

ںکہ قبلہ کی طرف پیٹھ نہ کرے - اسمین کوئی تفصیل قلیل وکثیر کی نہین کہی اور اس سے ظاہر ہو کر قبلہ رخ رفتار کچھ مفسد نہین ہی
اس اثر کو بخاری رح نے آدم عن شعبہ عن ازرق بن قیس روایت کیا ہی - پھر بہت سے مشائخ نے اس اثر کو لیکر اُسکی تاویل مختلف
بسے کی کہ ایک دو قدم ہو یا بقدر ایک صف یا درمیان مین ٹھہر ٹھہر کر ہو اور مرغینانی رح نے کہا کہ مختار یہ کہ جب کثیر ہو تو مفسد
ودر رکن الاسلام سغدی رح نے اپنی اسناد سے نقل کیا کہ اگر غازی یا حاجی یا مسافر مطیع ہو تو قبلہ رخ اسکا چلنا اگرچہ کثیر ہو مفسد
ن ہی - مع - اقول یہ عمدہ ہی کہ اثر مین توافق رہا اور ما سواے اسکے اختلاف ہی - فافہم - اور بعض مسائل متعلق عمل کثیر کے آدینگے
رفع الیدین سے نماز فاسد نہین ہوتی - الخلاصہ - اسی کو تنویر وغیرہ مین لیا ہی ولیکن مرغینانی وغیرہ نے اسقدر عمل کو مکروہ
ما ہی - اور حق یہ کہ مسئلہ مجتہد فیہ مین مطلقاً کراہت نہین ہی - ہوالحق - م - سواری کا جانور ایک پانون کی ایڑ و حرکت سے چلانا
سد نہین - الخلاصہ والمحیط - اور دونون پانون سے اگر قلیل تحریک ہو تو مفسد نہین - المحیط - اور یہی اوجہ ہی - البحر - اور اگر بار بار
ر کثیر ہو تو مفسد ہی اور کہا گیا کہ دو پانون کی تحریک مطلقاً مفسد ہی - الخلاصہ - اگر قدرت والے نے قبلہ رخ سے سینہ پھیرا تو نماز فاسد
ر اگر چہرہ پھیرا تو نہین بشرطیکہ اُسی وقت سیدھا کرلے - الذخیرہ - اور اگر بعذر مثلاً بگمان حدث ہو تو مسئلہ گذرا - م - اگر بے
م سے آگے بڑھ گیا تو نماز فاسد ہوئی - القاضیخان - جنگل مین جاے نماز مین قیام کی جگہ سے اتنا پیچھے ہٹا کہ جتنی جگہ مین سجدہ
تا ہی تو مفسد نہین اور مقدار سجود اسکے دائین و بائین و پیچھے معتبر ہی اور اسقدر کو حکم مسجد کا ہی جیسے جانب قبلہ مین ہی تو جب
ں سے خارج ہو تو فساد ہوگا ورنہ نہین اور اگر گرد اپنے خط کھینچ لیا تو اسکا اعتبار نہین ہی - المحیط - مغرب مین امام بھولکر چوتھی
بعت کو کھڑا ہو گیا اور مقتدی نے عمداً متابعت کی تو مقتدی کی نماز فاسد اور اگر امام نے چوتھی رکعت کا سجدہ کیا تو اسکی نماز فاسد ہی - م - عورت
ز پڑھتی ہی اسکے طفل نے اُسکا دودھ چوسا پس اگر دودھ نکلا تو نماز فاسد ہی ورنہ نہین - محیط السرخسی - اور اگر تین دفعہ چوسا تو فاسد ہی اگرچہ
ودھ نہ نکلا ہو - القاضیخان الخلاصہ - عورت نماز مین ہی اُسکے شوہر نے اُسکی رانون کے درمیان سواے فرج کے آلہ تناسل مداخل کردیا تو اُسکی
نہ فاسد ہو گئی اگرچہ عورت سے تری نہ نکلی ہو اور یون ہی اگر عورت کو شہوت سے مساس کیا یا شہوت یا بغیر شہوت کے بوسہ لیا تو عورت کی نماز
سد ہی اور اگر مرد نماز مین ہی اور عورت نے اسکا بوسہ لیا پس اگر مرد نے اسکی شہوت نہین کی تو نماز فاسد نہوگی - اگر مطلقہ رجعیہ کی فرج کو شہوت سے
یکھا تو طلاق سے رجوع ثابت ہو جائیگا اور نماز فاسد نہین ہوگی اور یہی مختار ہی - الخلاصہ - اگر اپنی نماز مین ایک رکوع یا ایک سجود
یادہ کیا تو ظاہر الروایۃ مین نماز فاسد نہین - یون ہی جب دو سجدے یا زیادہ بڑھ جائے یا دو رکوع یا زیادہ بڑھ جائے تو فساد نہین
اور اگر نماز پوری ہونے سے پہلے ایک رکعت پوری بڑھ جائی تو نماز فاسد ہی - المحیط - تکبیرات زوائد مین ہاتھ اُٹھانے سے نماز فاسد
نہین یہی مذہب ہی اور منجملہ مفسدات نماز کے نجس پر سجدہ کرنا اگرچہ پاک پر اعادہ کرے علی الاصح - اور ایک رکن یعنی قدر تین
تسبیح ادا کرنا یا بقدر ادا کرنے کے ٹھہرنا شرمگاہ کھلے یا نجاست مانعہ کے ساتھ اور نماز پڑھنا ایسے سلے ہوے کپڑے پر جسکا استر
نجس ہی - ت - کیا مفسد مین اختیار شرط ہی تو خزانہ مین کہا کہ ہان اور حلبی رح نے کہا کہ نہین - د - اور یہی اصح ہی - م - منجملہ مفسدات
کے دل سے مرتد ہونا - مرنا - مجنون ہونا - اغماء ہونا - ہر موجب غسل - رکن چھوڑنا بغیر قضاء - شرط چھوڑنا بلا عذر - مقتدی کا
امام سے پہلے رکوع کرنا و سر اٹھانا بدون اسکے کہ امام کے ساتھ اعادہ کرے - مسبوق کا منفرد ہو جانے کے بعد یعنی رکعت کا سجدہ
کرنے کے بعد امام کے سجدہ سہو مین متابعت کرکے شریک ہونا - بعد سلام کے سجدہ صلبیہ یا تلاوت یاد کرکے اسکو قضاء کرسکے سجدہ
قعدہ چھوڑنا - خواب مین جو رکن ادا کیا اُسکو اعادہ نہ کرنا - مسبوق کے درمیان نماز مین امام کا قہقہہ وغیرہ کوئی فعل منافی نماز
دو وضو کرنا جو متمم نہین ہی - از انجملہ قرأت مین مفسد لانا جسکا بیان مفصل گذرا - م و -

فصل - یہ فصل مکروہات نماز کے بیان مین ہی - ف - اسکے ذیل مین عمل کثیر کے بعض مسائل مذکور ہونگے کیونکہ عمل
کثیر مین اختلاف و اضطراب بکثرت واقع ہوا ہی - م - ویکرہ للمصلی ان یعبث بثوبہ او بجسدہ - اور مکروہ ہی مصلی کے لیے

کہ عبث کرے اپنے کپڑے یا جسم کے ساتھ۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ کرہ لکم ثلثا۔ بدلیل حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے مکروہ رکھا تمہارے واسطے تین چیزوں کو۔ ف۔ العبث فی الصلوٰۃ والرفث فی الصوم والضحک فی المقابر۔ عبث کرنا نماز میں اور رفث کرنا روزہ میں اور ہنسنا مقابر میں۔ رواہ القضاعی فی مسندہ عن ابن المبارک عن اسمعیل بن عیاش عن عبد اللہ بن دینار عن یحیی بن ابی کثیر مرسلا۔ یعنی قضاعی رح نے مسند میں عبد اللہ بن المبارک سے انہوں نے اسمعیل بن عیاش سے انہوں نے عبد اللہ بن دینار سے انہوں نے یحیی بن ابی کثیر سے مرسل روایت کی۔ ذہبی رح نے میزان میں کہا کہ یہ اسمعیل بن عیاش کی منکرات سے ہے۔ ابن طاہر نے کہا کہ یہ حدیث منقطع ہے۔ جواب یہ کہ عبد اللہ بن المبارک ثقہ ثبت احد الائمۃ الاعلام ہے اور اسمعیل بن عیاش کی روایت اہل الشام سے صحیح ہے ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے۔ عبد اللہ بن دینار۔ کو ابو علی النیشاپوری الحافظ نے کہا کہ میرے نزدیک ثقہ ہے۔ یحیی بن ابی کثیر ثقہ ہے جس نے انس رض کو دیکھا اور کچھ سنا نہیں تو مرسل تابعی حجت ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ ضرور یحیی نے کسی تابعی سے منکر روایت کی تو بلاشبہ منقطع ہے۔ م۔ رفث جماع یا جو چیز عورت سے خواہش کیجاوے ع۔ وذکر منہا العبث فی الصلاۃ۔ اور حدیث میں ان تین چیزوں میں سے ایک چیز نماز میں عبث کرنا ذکر فرمائی ف۔ تو عبث مکروہ ٹھہرا۔ ولان العبث خارج الصلاۃ حرام فما ظنک فی الصلاۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عبث تو نماز سے باہر حرام ہے پس نماز میں تیرا کیا گمان ہے۔ ف۔ یعنی نماز میں بدرجۂ اولیٰ حرام ہے۔ ولیکن عینی وغیرہ نے کہا کہ نص میں تو نماز کے اندر عبث مکروہ ہے تو پھر خارج نماز کے تیرا کیا گمان ہے یعنی مکروہ بھی نہیں بلکہ خلاف اولیٰ ہوگا اور نماز سے خارج میں عبث حرام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ عبث وہ فعل جسمیں غرض غیر صحیح ہو۔ مع پھر اگر اسمیں کوئی نفع ہو جیسے پیشانی سے عرق یا خاک پوچھنا تو یہ عبث نہیں ہے۔ الفتح۔ ولا یقلب الحصا۔ اور کنکریوں کو نہ لوٹے۔ لانہ نوع عبث۔ کیونکہ یہ بھی ایک نوع کا عبث ہے۔ الا ان لا یمکنہ من السجود۔ لیکن جبکہ اسکو سجدہ کرنا ممکن نہو۔ ف۔ یعنی کنکریوں پر سجدہ کرنے میں مشقت لاحق ہو۔ فیسویہ مرۃ۔ تو ایک مرتبہ برابر کر دے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور دو مرتبہ کی اجازت غیر الظاہر میں ہے۔ المنیہ۔ اور ایک مرتبہ بھی نہ کرے تو افضل ہے۔ الخلاصہ۔ لقولہ علیہ السلام مرۃ یا اباذر والا فذر۔ یعنی ایکبار اے ابوذر۔ ورنہ وہ بھی چھوڑ۔ ف۔ ان الفاظ سے حدیث نہیں پائی گئی اور یہ مبسوط وغیرہ میں لفظ ذر کی مناسبت سے عبارت بنائی ہوئی ہے اور معروف ابوذر رض سے جبکہ کنکریاں سمیٹ دینے کا سوال کیا تھا فرمایا کہ واحدۃ اودع۔ یعنی ایکبار کر ورنہ چھوڑ۔ رواہ احمد وعبد الرزاق وابن ابی شیبہ واصحاب السنن اور اسی کے مثل حذیفہ رض سے رواہ احمد وابن ابی شیبہ۔ اور معیقیب رضی اللہ عنہ سے مرفوعا یہ کہ مت مسح کر حصا کو درحالیکہ تو نماز میں ہو پھر اگر تو لابد کرنے ہی والا ہے تو ایکبار۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعۃ مع۔ ولان فیہ اصلاح صلاتہ۔ اور اسلیے کہ اسمیں مصلی کی نماز کی اصلاح ہے۔ ف۔ جبکہ سجدہ کرنا ممکن نہیں پس ایکبار جائز ہے۔ ولا یفرقع اصابعہ۔ اور نہ چٹکاوے اپنی انگلیاں۔ ف۔ اور یوں ہی ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والیوں میں تشبیک نہ کرے اتفاقا ضیخان۔ اسمیں ائمہ اربعہ وغیرہم میں کچھ خلاف نہیں ع۔ لقولہ علیہ السلام لا تفرقع اصابعک وانت تصلی۔ بدلیل حدیث علی رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انگلیاں مت چٹکا درحالیکہ تو نماز میں ہو۔ ف۔ رواہ ابن ماجہ اور احمد ودارقطنی نے انس رض سے اور دونوں اسناد معلول ہیں۔ منع۔ بعض کے نزدیک خارج نماز بھی مکروہ ہے۔ شیخ الاسلام۔ اور وجہ کراہت یہ کہ قوم لوط کا فعل ہے۔ تاج الشریعہ۔ مع۔ علی ہذا چونکہ امر دینی نہیں تو مشابہت مکروہ تنزیہی ہوگی۔ م۔ ولا یتخصر۔ اور تخصر نہ کرے۔ ف۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو نماز میں ہو یا باہر ہو بالاتفاق مکروہ ہے۔ ع۔ وہو وضع الید علی الخاصرۃ۔ اور تخصر ہاتھ رکھنا خاصرہ یعنی کوکھ پر۔ ف۔ یہی تفسیر ابن سیرین رح کی ابن ابی شیبہ نے

روایت کی ہے ع- حدیث مین یہی مراد ہونا اصح ہے- ف- لانہ علیہ السلام نہی عن الاختصار فی الصلوۃ- کیونکہ آنحضرت صلعم
نے نماز مین اختصار یعنی تخصر کرنے سے منع فرمایا ہے- ف- اس حدیث کو ائمہ ستہ نے سوائے ابن ماجہ کے ابن سیرین عن
ابی ہریرہ روایت کیا- مع- ولان فیہ ترک الوضع المسنون- اور اسلیے مکروہ کہ اسمین سنت طریقہ کا چھوڑنا لازم آتا ہے
ف- لیکن اس سے کراہت تنزیہی نکلیگی اور کہا گیا کہ نماز مین تحریمی اور باہر تنزیہی ہے- واللہ اعلم م- ولا یلتفت- اور
نماز مین التفات نہ کرے- ف- گردن موڑ کر- المبسوط- کہ وہ باتفاق اہل العلم مکروہ ہے ع- لقولہ علیہ السلام لو علم
المصلی من یناجی ما التفت- بدلیل اس روایت کے کہ اگر مصلی جانتا کہ کس کے ساتھ مناجات کرتا ہے تو التفات نہ کرتا-
ف- یہ الفاظ حدیث کے نہین وارد ہین- لیکن طبرانی رح نے اوسط مین ابوہریرہ رض سے مرفوعا روایت کی کہ بچو تم نماز
مین التفات سے کیونکہ جب تک تم مین کا آدمی نماز مین ہے اپنے رب سے مناجات کرتا ہے- حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ مین نے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے التفات نماز کو پوچھا فرمایا کہ وہ اختلاس ہے کہ اسکو بندہ کی نماز مین سے شیطان جلد لیجاتا ہے
رواہ البخاری وابوداؤد والنسائی واحمد- حدیث انس مین ہے کہ نماز مین التفات کرنا ہلاکت ہے پس اگر ضروری ہو تو نفل مین
ہو نہ فریضہ مین- رواہ الترمذی وحسنہ وصححہ- ابوذر رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ برابر اللہ تعالیٰ
اپنے بندہ پر نماز مین اقبال فرماتا ہے جب تک وہ التفات نہ کرے پھر جب التفات کیا تو وجہ کریم اس سے پھیر لیتا ہے- رواہ
احمد والنسائی وابوداؤد ع- ولو نظر بموخر عینیہ یمنۃ ویسرۃ من غیر ان یلوی عنقہ لا یکرہ- اور اگر مصلی نے اپنی
آنکھون کے گوشہ سے داہنے بائین نظر کی بغیر اسکے کہ اپنی گردن پھیرے تو مکروہ نہین ہے- لانہ علیہ السلام کان یلاحظ
اصحابہ فی صلاتہ بموق عینیہ- کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز مین اپنے اصحاب کو اپنی آنکھون کے گوشہ سے ملاحظہ
فرمایا کرتے تھے- ف- چنانچہ حدیث ابن ماجہ وابن حبان اور ترمذی ونسائی وغیرہ مین ثابت ہے مع- اور آسمان کیطرف
نظر اٹھانا مکروہ ہے- التبیین- ولا یقعی- اور اقعاء نہ کرے- ف- کہ وہ جمہور سلف وخلف کے نزدیک مکروہ ہے ع-
ولا یفترش ذراعیہ- اور اپنی بانہین نہ بچھاوے- ف- یعنی حالت سجدہ مین جیسے لومڑی بچھاتی ہے- لقول
ابی ذر- بدلیل حدیث ابوذر رض- ف- بلکہ بحدیث ابوہریرہ رض کہ- نہانی خلیلی عن ثلث- مجھے میرے خلیل نے
تین باتون سے منع فرمایا- ان انقر نقر الدیک- ایک یہ کہ چونچ مارون مثل مرغ کے- ف- یعنی سجدہ اس قدر
خفیف کہ جیسے مرغ چونچ مار کر اٹھا لیتا ہے- وان اقعی اقعاء الکلب- اور دوم یہ کہ کتے کی طرح اقعاء کرون ف-
یعنی التحیات و درمیان دونون سجدون کے بیٹھک مین- وان افترش افتراش الثعلب- اور سوم یہ کہ ہاتھ بچھاؤن
جیسے لومڑی کرتی ہے- ف- رواہ احمد والبیہقی- اسکی اسناد مین کلام ہے حتی کہ نووی رح نے کہا کہ اقعاء مین کوئی حدیث
صحیح نہین سوائے حدیث عائشہ رض کے- وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منع فرماتے عقبۃ الشیطان سے اور
درندہ کی طرح ہاتھ بچھانے سے- کما رواہ مسلم عقبۃ الشیطان- یہی اقعاء ہے- والاقعاء ان یضع الیتیہ علی الارض
وینصب رکبتیہ نصبا- اور اقعاء یہ کہ رکھدے دونون چوتڑ زمین پر اور کھڑے کرلے دونون گھٹنے- ہو الصحیح-
یہی معنی حدیث مین مراد ہونا صحیح قول ہے- ف- یہی فقہاء کی مراد اور اصح ہے- المبسوط- نووی رح نے کہا کہ یہی اصح
اور اقعاء کے دو معنی مین سے یہی ممنوع ہے اور دوسرا اقعاء یہ کہ جو طاؤس نے ابن عباس رض سے روایت کیا کہ دونون
قدمون پر اقعاء سنت انبیاء ہے- کما رواہ مسلم- مع- دونون ایڑیون یا پنجون پر بیٹھنا یا گھٹنے سینہ مین ملانا یہ سب بھی
مکروہ ہے- الزاہدی- ولا یرد السلام بلسانہ- اپنی زبان سے سلام کا جواب نہ دے- لانہ کلام- کیونکہ یہ کلام ہے-
ف- لہذا اگر قسم کھائی کہ فلان سے کلام نہ کرونگا پھر اسکو سلام کیا تو حانث ہوگا- اگر جواب سلام دیا تو نماز باطل

ہوگی - یہی قول مالک وشافعی واحمد وابوثور واسحق واکثر العلماء کا ہے - کیا بعد فراغت کے جواب دیگا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک
دل مین جواب دیدے وابویوسف کے نزدیک نہ دل مین نہ بعد اور محمد کے نزدیک بعد سلام پھیرنے کے اور خطابی وطحاوی نے
ذکر کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد سلام کے ابن مسعود رض کو جواب دیا - سلام کرنا مصلی وقاری وواعظ وقاضی کو مکروہ ہے - م
ولا بیدہ - اور نہ جواب سلام دے اپنے ہاتھ سے - ف - یعنی ہاتھ کے اشارہ سے بھی سلام کا جواب نہ دے - لانہ سلام
معنی حتی لو صافح بنیۃ التسلیم تفسد صلاتہ - کیونکہ یہ بھی فی المعنی سلام ہے حتی کہ اگر تسلیم کی نیت سے مصافحہ کیا تو نماز فاسد
ہوگی - ف - وعلی ہذا اگر اشارہ سے جواب دیا تو فاسد ہونا چاہیے - قالہ الیقانی والحسام ع - زیلعی رح نے کہا کہ ہمارے پاس
ایک حدیث جید ہے جو ابو داؤد نے ابوہریرہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے نماز مین ایسا اشارہ
کیا جو فہم کیا جاوے یا جان لیا جاوے تو اُسنے نماز قطع کرلی - ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی اسناد مین محمد بن اسحق وابو غطفان
ضعیف ہین اور جواب یہ کہ محمد بن اسحق اصح قول مین ثقہ ہے اور ابو غطفان کی ابن معین ونسائی نے توثیق کی اور امام مسلم نے
اس سے اخراج کیا - ع - مین کہتا ہون کہ اس حدیث مین قطع نماز سے اگر خشوع کا قطع ہونا مراد ہے تو کراہت تنزیہی ہوئی اور اگر
قطع نماز مراد ہے تو معارضہ ہوگا حدیث صہیب رضی اللہ عنہ سے کہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گذرا اور آپ نماز مین تھے
پس مین نے سلام کردیا تو آپ نے مجھے اشارہ سے جواب دیا - راوی نے کہا کہ مجھے یہی یاد پڑتا ہے کہ کہا کہ انگلی کے اشارہ سے
جواب دیا - رواہ ابو داؤد والنسائی والترمذی وصححہ - ابن عمر رض سے روایت ہے کہ مین نے بلال رض سے پوچھا کہ آنحضرت صلعم
کیسے جواب دیتے جب نماز مین لوگ آپ کو سلام کرتے تو بلال رض نے کہا کہ ہاتھ سے اشارہ کرتے - صححہ الترمذی وابن خزیمہ
ابن حبان - عینی رح نے احتمالات پیدا کیے کہ شاید جواب کا اشارہ نہو بلکہ منع کا اور شاید نسخ الکلام سے پہلے ہو - ابن الہمام رح
نے کہا کہ ہم کو روا ہے کہ ہم اشارہ سے جواب مکروہ ہونے کے قائل نہون چنانچہ خلاصہ مین ہے کہ مصلی کو سلام کیا تو اسنے سر یا ہاتھ
سے جواب کا اشارہ کیا یا کوئی خبر دی گئی اسنے ہان یا نہین کے لیے سر ہلایا یا اُس سے پوچھا گیا کہ کس قدر پڑھی ہے اُس نے
انگلیون سے دو تین وغیرہ کا اشارہ کیا تو نماز فاسد نہین - غایۃ البیان مین نقل کیا کہ مضائقہ نہین کہ مصلی کے ساتھ کلام کرے اور
وہ سر کے اشارہ سے جواب دے - ف - ذخیرہ مین ہے کہ مصلی کو مضائقہ نہین کہ اسکو سر کے اشارہ سے جواب دے - مصلی سے
کہا گیا کہ آگے بڑھ پس وہ بڑھ گیا یا کوئی شخص صف کی خالی جگہ مین داخل ہوا تو مصلی نے اسکے واسطے جگہ خالی کردی تو اسکی
نماز فاسد ہوگئی کیونکہ اسنے نماز مین سواے اللہ تعالی کے غیر کی فرمانبرداری کی اور چاہیے کہ ایک ساعت ٹھہر کر اپنی راے
سے بڑھے ع - پوشیدہ نہین کہ اہل صف کے واسطے بازو نرم کرنا حدیث وقرآن مین حکم ہے تو غیر کی فرمانبرداری نہین غرضکہ
اصلاح نماز کے لیے تو حکم موجود ہی کیا نہین دیکھتے کہ امام کی فرمانبرداری واجب ہے پس میرے نزدیک یہ خبر صحیح نہین یا اسکی
یہ تاویل ہے کہ کوئی رئیس مالدار آیا کہ صرف اُسکی فرمانبرداری کے واسطے مصلی آگے بڑھا یا ہٹ گیا تو شک نہین کہ نماز فاسد
ہوگی - م - ولا یتربع الا من عذر - اور چار زانو نہین بیٹھے مگر بعذر - لان فیہ ترک سنۃ القعود - کیونکہ اسمین سنت
قعود کا ترک ہے - ف - اور بعضون نے جانا کہ متکبرون کی بیٹھک ہونے سے مکروہ ہے حتی کہ خلاصہ مین اسکو خارج نماز بھی
مکروہ کہا - ولیکن شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے اسکو رد کردیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب کی بیٹھک چار زانو تھی پھر
کہا کہ متکبرون کی بیٹھک ہوئی وابن الہمام نے اسی کی اتباع کی اور حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ سنت کے خلاف ہے
چنانچہ صحیح بخاری مین عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن عمر رض نماز مین چار زانو بیٹھتے تو مین بھی بیٹھا
اور مین کم سن تھا تو مجھے منع فرمایا اور کہا کہ سنت قعود یہ کہ بایان بچھاوے اور داہنا کھڑا کرے تب مین نے عرض کیا کہ
آپ چار زانو بیٹھتے ہین فرمایا کہ میرے پانون مجھے نہین اُٹھاتے ہین - رواہ مالک والنسائی - م - ولا یعقص شعرہ - اور

بالون کو معقوص نہ کرے - وہو ان یجمع شعرہ علی ہامتہ ویشدہ بخیط او بصمغ لیتلبد - اور عقص یہ کہ بالون کو سر پر جوڑا
جمع کر کے ڈورے سے باندھے یا گوند سے جوڑا کر دے تاکہ ملبد ہو جاوین - فقد روی انہ علیہ السلام نہی ان یصلی الرجل وہو
معقوص - کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مرد نماز پڑھے اس حال سے کہ وہ معقوص ہو - ف - یہ
حدیث ابو رافع رضہ سے عبد الرزاق وابن ماجہ وابو داؤد والترمذی نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور حدیث
ام سلمہ رضہ سے طبرانی واسحق بن راہویہ نے روایت کی اور یہ معنی امام مسلم نے صحیح مین ابن عباس رضہ سے مرفوع روایت کیے
ہین - اور ائمہ ستہ نے حدیث ابن عباس رضہ روایت کہ امرت ان اسجد علی سبعۃ وان لا اکف شعرا ولا ثوبا - یعنی مجھے حکم
کیا گیا کہ سات اعضاء پر سجدہ کرون اور کف نہ کرون بالون کو اور نہ کپڑے کو - ف - اور بعید یہ کہ بال بھی کھلے ہوے سجدہ
کرین ع - یہ مخصوص مرد کے حق مین ہے - ولا یکف ثوبہ - اور کپڑے کو کف نہ کرے - ف - باین طور کہ سجدہ مین جاتے وقت
آگے یا پیچھے سے کپڑا چنے - معراج الدرایہ - اور حدیث ابن عباس صحاح ستہ کی ابھی گذری - لانہ نوع تجبر - کیونکہ اسمین ایک
طرح کا تکبر ہے - ف - اور مضائقہ نہین کہ کپڑے کو جھٹک دے تاکہ رکوع مین اسکے بدن سے لپٹ نہ جاوے - اور مضائقہ نہین
کہ پیشانی سے خاک و تنکے جھاڑ ڈالے خواہ بعد فراغ یا قبل فراغت کے جبکہ اسکو کچھ مضر ہو اور اگر مضرت نہو تو درمیان نماز مین
پوچھنا کراہت ہے نہ بعد کو - القاضیخان - اور ترک افضل ہے - محیط السرخسی - اور نماز مین پیشانی سے عرق پوچھنا مضائقہ نہین -
القاضیخان - اصل یہ ہے کہ جو کام مفید ہو تو مصلی کو اسمین مضائقہ نہین اور جو مفید نہو وہ مکروہ ہے - الخلاصہ - ولا یسدل ثوبہ
لانہ علیہ السلام نہی عن السدل - اور کپڑے کو بے طریقہ لٹکتا نہ چھوڑے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سدل سے منع فرمایا ہے
ف - جیسا کہ ابن ماجہ وابو داؤد وترمذی وابن حبان والحاکم والطبرانی نے اوسط مین ابو ہریرہ رضہ سے روایت کی اور اسناد
اسکی حسن ہے - کما حققہ العینی - وہو ان یجعل ثوبہ علی راسہ وکتفیہ ثم یرسل اطرافہ من جوانبہ - اور سدل یہ ہے کہ اپنا کپڑا اپنے سر اور کندھون
پر ڈالکر اسکے کنارے اپنے جوانب مین لٹکتے چھوڑے - ف - اور منجملہ سدل کے یہ کہ قبا کو کندھون پر ڈالے بدون اسکے کہ آستینون
مین ہاتھ ڈالے - ت - خواہ نیچے قمیص ہو یا نہو - ن - اگر فرجی کی آستینون مین ہاتھ نہین ڈالے تو مختار یہ کہ مکروہ نہین - مضمرات - قنیہ مین
کہا صحیح یہ کہ خارج نماز سدل مکروہ نہین - البحر - عادۃ ہوتے ہوے ننگے سر نماز پڑھی پس اگر کسل سے ہو تو مکروہ ہے اور اگر عاجزی وخشوع سے ہو تو
مضائقہ نہین بلکہ خوب ہے - الذخیرہ - اسی قسم سے حضرت جابر رضہ کا لباس مشجب پر تھا اور ننگے بدن پڑھی عمدا - کما فی البخاری
م - اگر قمیص موجود ہے اور خالی پاجامہ مین پڑھے تو مکروہ ہے - الخلاصہ - مین کہتا ہون کہ صحیح وہی تفصیل عمامہ کی ہے - م - برنس نماز
مین مکروہ اور جنگ مین نہین - التاتارخانیہ - کہنیون تک آستین چڑھانے مکروہ ہے - القاضیخان - صماء مکروہ ہے یعنی ایک
کپڑے مین سر سے قدم تک لپیٹے اور ہاتھ نکالنے کے واسطے دونون طرف سے نہ اٹھاوے - التبیین - ف - اور قاضیخان
مین کہا کہ صماء یہ کہ داہنی بغل کے نیچے سے نکال کر بائین مونڈھے پر دونون کنارے ڈالے - مترجم کہتا ہے کہ حدیث مین اشتمال صماء سے
منع ہے - کما فی صحیح البخاری - اور وہ ظاہرا ایسے طور پر کہ رکوع وسجود مین ستر نظر آوے یا بیٹھنے مین - اور کہا کہ یہ اسوقت کہ ازار
نہو - م ع - اعتجار مکروہ ہے یعنی سر کے کنارے عمامہ باندھے اور سر کا بیچ کھلا رکھے - التبیین - اور یہ خارج نماز بھی مکروہ ہے - سوالجہ
البحر - ہر کارہ وذلیل کپڑون مین نماز پڑھنا مکروہ ہے - المعراج - یعنی جب دوسرے موجود ہون - م - کمر باندھکر مکروہ ہے اور خلاصہ
مین مکروہ نہین ہے - مستحب ہے کہ مرد ازار وقمیص وعمامہ سے اور عورت ازار وقمیص وخمار ومقنعہ سے پڑھے ع - حدیث مین ہے
کہ جب کوئی تم مین سے جمائی لے تو اپنا ہاتھ اپنے منہ پر دھر لے کہ شیطان داخل ہوتا ہے - رواہ مسلم ع - اور حدیث مین ہے کہ
جمائی شیطان سے ہے تو جب آوے تو جہانتک ہو سکے اسکو روک دے - م - اور صحیح مسلم مین حضرت عائشہ رضہ سے حدیث ہے کہ نماز نہین
بر وقت حضور طعام کے اور نماز نہین درحالیکہ اسکو ضرورت پیخانہ یا پیشاب مدافعت کرنے کی ہو - عامہ علماء کے نزدیک معنی یہ کہ

کھانے کی طرف بھوک سے رغبت ہو یا پائخانہ وپیشاب کی ضرورت ہو تو ایسے وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ مختصر المحیط میں ہے کہ اگر ضرورت کے وقت بعد پائخانہ وپیشاب کے وضو کرنے میں وقت نکلا جاتا ہو تو اسی وضو سے ادا کر لے کیونکہ قضا کرنے سے بہتر ہے۔ ع۔ نماز میں ٹوپی گر پڑی تو اٹھا لینا افضل ہے مگر جبکہ عمل کثیر کی ضرورت پڑے۔ د۔ فیہ نظر۔ م۔ ولا یاکل ولا یشرب لانہ لیس من اعمال الصلوۃ۔ اور نماز میں نہ کھاوے اور نہ پیے کیونکہ یہ نماز کے اعمال سے نہیں ہے۔ فان اکل او شرب عامدا او ناسیا فسدت صلاتہ۔ پھر اگر نمازی نے کھایا یا پیا خواہ عمداً یا سہو سے تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔ چنانچہ بعض مسائل گذرے۔ لانہ عمل کثیر۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔ ف۔ اور سہو کا اعتبار نہیں۔ وحالۃ الصلوۃ مذکرۃ۔ اور نماز کی حالت یاد دلانے والی یعنی بیداری وہوشیاری کی ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ فعل کثیر مفسد نماز ہے ولیکن فعل کثیر کی تفسیر میں اقوال ہیں اور ہر قول پر مسائل متفرع کر کے فساد کا حکم دیا گیا لیکن بعض افعال جو ایک قول پر مفسد نماز ہیں وہ دوسرے قول پر مفسد نہیں تو ان میں تو اختلاف شدید پیدا ہو گیا لہذا اس مقام پر مختصر تفصیل ضرور ہے۔ واضح ہو کہ عمل کثیر وقلیل کی تفریق میں پانچ قول ہیں اول یہ کہ جو کام از راہ عادت دونوں ہاتھوں سے ہوا کرتا ہے وہ کثیر ومفسد ہے اگرچہ مصلی نے ایک ہاتھ سے کیا ہو اسپر ذخیرہ میں تفریع کی کہ اگر قمیص پہنا یا پائجامہ باندھا تو مفسد اور اگر اتارا تو نہیں۔ اگر داڑھی میں کنگھی کرے یا موزہ پہنے یا سواری پر زین لگائے یا اتارے یا لگام دے یا شیشی میں سے ہاتھ پر تیل لیکر سر میں لگائے تو نماز فاسد ہو گی۔ اجناس میں ہے کہ اگر اونٹ کی لگام اتارے یا تھامے رہا یا موزے اتارے درحالیکہ ڈھیلا ہو یا جوتیاں اتاریں یا قمیص وقبا میں گھنڈی دیدی یا ٹوپی پہنی یا اتاری یا دروازہ کھولا یا بھیڑا یا قفل وکھٹکا بند کیا یا چراغ میں فتیلہ ڈالا تو مفسد نہیں کیونکہ عمل قلیل ہے۔ بعض نے کہا کہ دونوں ہاتھ کا اعتبار ہے اور بعض نے کہا کہ کام کا اعتبار ہے۔ ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر کمان لیکر اس سے تیر پھینکا تو نماز فاسد ہے ہندوانی رح نے کہا کہ اگر کمان ہاتھ میں اور تیر وتر میں لگا ہو اسکو پھینکا تو فساد نہیں اور اسی کو شیخ محمد بن الفضل نے اختیار کیا ہے۔ قول دوم یہ کہ تین کثیر ہے بدلیل آنکہ حسن رح نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ مصلی نے اگر دو بار کسی چیز سے پنکھا کیا تو مفسد نہیں اور اگر زیادہ کیا تو مفسد ہے۔ اور صدر شہید حسام الدین نے کہا کہ اگر بدن میں سے تین بار کوئی جگہ پے در پے کھجلائے تو نماز فاسد ہے اور یہی ذخیرہ میں لایا اور اگر دو بار سے زیادہ بدون پے در پے ہو تو مفسد نہیں اور یہی حکم جوں مارنے میں ہے اور یہی حکم پے در پے میں تین پتھر پھینکنے وتین بال نوچنے کا جبکہ پے در پے ہو تو مفسد ہے۔ کمافی جوامع الفقہ۔ قول سوم یہ کہ عمل کثیر وقلیل کا اندازہ مصلی کی رائے پر ہے اگر اسنے کثیر سمجھا تو مفسد ہے ورنہ نہیں۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ کے اصل سے زیادہ موافق ہے جو کہ ایسے معاملات میں معاملہ والے کی رائے پر چھوڑتے ہیں اور اس قول پر استخراج ہوتا ہے جو کہ ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر اپنی آستین سے تین بار پنکھا کیا تو نماز فاسد نہیں اور اگر تین بال تین بار اکھیڑے تو فاسد ہے اور اگر کسی آدمی کو ہاتھ یا کوڑے سے مارا تو مفسد ہے اور اگر پرند کو پتھر پھینک مارا تو فاسد نہیں۔ اور مبسوط میں ہے کہ اگر جانور کو ایک دو دفعہ مارا تو مفسد نہیں اور اگر تین دفعہ مارا تو مفسد ہے اور اگر ایک پانوں سے ایڑ لگائی مگر ہمیشہ نہیں تو مفسد نہیں اور اگر دونوں پانوں سے لگائے تو مفسد ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ سب اسوقت کہ مصلی اسکو عمل کثیر خیال کرے ورنہ کچھ نہیں ہے۔ قول چہارم یہ کہ فعل کثیر وہ ہے کہ اُسکے کرنے والے کا مقصود یہ ہو کہ اس کام کے لیے تنہا مجلس کرے اور ذخیرہ میں کہا کہ اسپر استدلال کیا ان مسائل سے کہ ایک عورت نماز میں ہو اسکے شوہر نے شہوت سے اسکو مساس کیا یا بوسہ لیا تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ یونہی اگر طفل نے اسکی چھاتی چوس لی اسمیں سے دودھ نکل آیا تو نماز فاسد ہے۔ معلی نے ابو یوسف سے روایت کی کہ مباشرت قلیلہ مفسد نہیں اور کثیرہ مفسد ہے۔ ابن سماعہ نے ابو یوسف سے روایت کی کہ بوسہ مفسد ہے خواہ بشہوت ہو یا بلا شہوت۔ اور ابو یوسف سے مروی ہوا کہ اگر مرد مصلی کو اسکی عورت نے شہوت سے مساس کیا اور مرد نے خواہش نہ کی یا عورت نے بوسہ لیا اور مرد نے نہیں تو مرد کی نماز فاسد نہ ہو گی۔ قول پنجم یہ کہ

دور سے دیکھنے والا شک نہیں کرتا کہ یہ نماز کے سوائے دوسرے کام میں ہے تو وہ عمل کثیر مفسد نماز ہے اور اگر شک کرے تو مفسد نہیں ہے
مرغینانی رح نے کہا کہ یہی اصح ہے اور اگر عورت نے اپنے طفل کو اٹھا کر دودھ پلایا یا کپڑا قطع کیا یا اسکو سیا تو یہ سب اقوال پر عمل کثیر ہیں
اور اگر عمامہ اٹھا کر زمین یا سر پر رکھا یا تین کلمات لکھے تو مفسد نہیں مگر جبکہ لکھنا طویل ہو جو تین کلمات سے بڑھ جاوے اور اگر ہوا پر
لکھا جو ظاہر نہیں تو مفسد نہیں اگرچہ کثیر ہو۔ کذا فی العینی۔ بالجملہ اصح قول خم ہے اور تنویر میں اسی پر اعتماد و اقتصار کیا کیونکہ اسی کی تصحیح
واقع ہوئی ہے اور وجہ یہ کہ نماز خود افعال ہیں اور عذر کی صورت میں افعال زائد ہو جاتے ہیں جیسے حدیث سماوی کی صورت میں بنا
کرنے کے واسطے آمد و رفت کرنا چنانچہ اسکے مسائل گذر چکے تو فارق صرف یہی ہے کہ نماز سے خروج بلا ضرورت افعال جس سے نماز کے
سوائے دوسرے کام میں داخل رہنا ثبوت ہو مفسد ہے ورنہ نہیں اور صحیح رہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منبر پر قرأت اور رکوع
اور نیچے اتر کر سجدہ کیا اور یہ افعال نماز ہی کے کام میں رہے یا مسجد میں حجرہ کا دروازہ بند تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رض
کے آنے پر دروازہ کھول دیا اور اس سے فساد نہوا پس یہ سب مفسد نہیں ہیں کیونکہ نظر کرنے والا بنا کی صورت لحاظ کر کے قطعی
یقین نہیں کر سکتا کہ یہ شخص نماز میں نہیں ہے فافہم م۔ پھر امام مصنف نے مسائل جامع صغیر شروع کیے۔ **ولا باس بان یکون
مقام الامام فی المسجد وسجودہ فی الطاق۔** اور مضائقہ نہیں کہ امام کا مقام مسجد میں ہو اور اسکا سجدہ کرنا طاق میں ہو۔ ف۔
امام کا مقام یعنی اسکے قدم۔ اور طاق یعنی محراب پس اعتبار قدم کا ہوتا ہے اور جب قدم مسجد میں ہیں تو مقتدیوں کے برابر ہے
اگرچہ سجدہ محراب کے اندر واقع ہوتا ہے۔ لہذا اگر وحشی جانور کا پاؤں حرم کی زمین پر ہو اگرچہ سر باہر ہو تو اسکے قتل سے محرم
پر جرمانہ وارد ہوگا۔ اگر قسم کھائی کہ فلان کے گھر میں داخل نہوگا تو قدموں کے سوائے باقی اعضاء داخل کرنے سے حانث
نہوگا ع۔ **ویکرہ ان یقوم فی الطاق۔** اور مکروہ ہے کہ امام تنہا طاق میں کھڑا ہو۔ ف۔ یعنی امام کے قدم بھی طاق
میں ہوں یہ مکروہ ہے۔ **لانہ یشبہ صنیع اہل الکتاب من حیث تخصیص الامام بالمکان بخلاف ما اذا کان سجودہ
فی الطاق۔** کیونکہ اسمیں حرکت اہل کتاب کی ساتھ مشابہت ہے اس راہ سے کہ امام کی جگہ مخصوص کرتے ہیں برخلاف
اسکے جب امام کا سجدہ کرنا طاق میں ہو۔ ف۔ اور اسکے پاؤں طاق سے باہر ہوں تو مشابہت نہیں ہے۔ اور اصل اسمیں
مشابہت کی کراہت ہے اسی جہت سے اعتجار مکروہ اور منہ بند کرنا مکروہ کیونکہ اہل کتاب سے تشبیہ ہے اور یوں ہی داہنے
و بائیں جھکنا یعنی جھومنا مکروہ ہے چنانچہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے منع فرمایا کہ نماز میں سکون کرو اور یہود کی طرح سے
مت جھومو۔ اور یہ روایت صحیح ہے۔ بالجملہ امام تنہا طاق میں ہو تو مطلقاً مکروہ ہے بوجہ مشابہت کے اور بعض نے کہا کہ وجہ
کراہت یہ کہ دور کے آدمیوں پر امام کا حال مخفی ہوگا و علی ہذا اگر محراب ایسے طور پر ہو کہ امام کا حال مخفی نہو تو امام کا تنہا
قیام مکروہ نہیں یہی قول طحاوی رح کا ہے اور سرخسی نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ ولوالجی نے فتاوی میں کہا کہ اگر مقتدیوں پر
جگہ تنگ ہو تو عذر سے امام کا تنہا طاق میں کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہے ع۔ منجملہ عذر کے ارادہ تعلیم ہے۔ البحر۔ اور یہ قول
شافعی رح کا ہے بوجہ حدیث السترکے جیسا کہ عینی رح نے ذکر کیا ہے۔ م۔ **ویکرہ ان یکون الامام وحدہ علی الدکان
لما قلنا۔** اور مکروہ ہے کہ امام تنہا کسی دکان پر ہو بوجہ مشابہت یہود کے۔ ف۔ اور اگر امام کے ساتھ بعض قوم بھی ہو تو
مکروہ نہیں ہے یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ دکان سے مراد بلند جگہ جسپر بیٹھیں۔ اور مصنف رح نے اونچائی کی مقدار نہیں
ذکر کی اسمیں اقوال ہیں ۱۔ بقدر متوسط قد آدم ہو اور کم مکروہ نہیں۔ المحیط والطحاوی۔ ۲۔ اسقدر اونچائی کہ امتیاز ہو
۳۔ بقدر ذراع کے بقیاس سترہ کے اور قاضیخان نے کہا کہ اسی پر اعتماد ہے ع۔ یہی قول مختار ہے و لیکن اوجہ قول دوم ہے
اسلیے کہ تعبیر کا اشتباہ کچھ ایک ذراع پر موقوف نہیں بلکہ جسقدر پر امتیاز ہو سکے۔ الفتح۔ لیکن ابن الہمام نے اصل مسئلہ
میں کلام کیا کہ امام کا ممتاز ہونا ایک مقام خاص میں شرعاً متقرر و مطلوب ہے حتی کہ متقدم ہونا اسپر واجب ہے اور محراب تو

وزمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نبتی چلی آئی ہیں تو بعض بات میں موافقت کچھ نئی بات نہیں ہے تو محراب میں امام کا کھڑا
ہونا مکروہ نہونا چاہیے۔ اقول لیکن امام کا اونچی جگہ رکھنا بلاضرورت ہے اور اسمیں اہل کتاب سے تشبیہ موجود اور آثار صحابہ
اسکے مؤید ہیں چنانچہ ابوداؤد نے ابوسعید و حذیفہ و عمار بن یاسر کا واقعہ مدائن میں اسپر اتفاق روایت کیا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ
صحیحین میں سہل بن سعد الساعدی رض سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منبر پر نماز پڑھنا مروی ہے۔ جواب یہ کہ وہ بطریق تعلیم ہے
اور عذر تنگی مقام وتعلیم وغیرہ کا استثنار گذر چکا م۔ وکذا علی العکس فی ظاہر الروایۃ۔ اور یونہی برعکس بھی ظاہر الروایۃ
میں مکروہ ہے۔ ف۔ کہ قوم اونچی پر ہو اور امام نیچی جگہ ہو بدون عذر کے۔ اور طحاوی نے کہا کہ اسمیں اہل کتاب سے تشبیہ
نہیں بلکہ مخالفت ہے تو مکروہ نہیں اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے ع۔ امام مصنف نے رد کردیا کہ وجہ یہاں تشبیہ اہل کتاب
نہیں بلکہ۔ لانہ ازدراء بالامام۔ اسوجہ سے کہ یہ صورت امام کے حق میں تحقیر ہے۔ ف۔ اور ہمکو اسکی تکریم معروف ہے لہذا
ظاہر الروایۃ پر اعتماد کیا م۔ اور یہی اصح ہے۔ د۔ یہ کراہت اسوقت کہ عذر نہو ورنہ مکروہ نہیں جیسے جمعہ میں لوگ اونچے پر کھڑے
ہوں۔ ذکرہ شیخ الاسلام ع۔ ولاباس ان یصلی الی ظہر رجل قاعد یتحدث۔ اور مضائقہ نہیں کہ نماز پڑھے ایسے مرد کی پیٹھ
کی طرف جو بیٹھا باتیں کرتا ہے۔ ف۔ لیکن جب آوازیں اسقدر بلند ہوں کہ مصلی کو قرأت میں لغزش کا خوف ہو تو مکروہ ہے
الخلاصہ۔ اور سوتے کیطرف نماز بھی مکروہ نہیں اگرچہ قاضیخان نے کراہت کا زعم کیا ہے اور شاید یہ بخوف مضحکہ ہے جیسا کہ معلوم ہوگا
م۔ اور یہی باقی اماموں کا قول ہے ع۔ لان ابن عمر رضہ کان یستتر بنافع فی بعض اسفارہ۔ کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ بسا
اوقات نافع رح کا سترہ بنالیتے بعض سفر میں۔ ف۔ جبکہ کوئی درخت وغیرہ نہ پاتے تو نافع کو فرماتے کہ اپنی پیٹھ پھیر دے۔
رواہ ابن ابی شیبہ۔ اگر کہا جاوے کہ سعید بن منصور نے سنن میں حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باتیں کرنیوالوں
وسونے والوں کی طرف نماز سے منع فرمایا ہے۔ جواب یہ کہ شاید اسوقت کہ آنکی آوازیں بلند ہوں یا سونیوالے سے گوز وغیرہ کی
آواز سے مضحکہ پیدا ہو جیسا کہ محیط برہانی میں کہا ہے ع۔ بلکہ ظاہرا منع تنزیہی ہے۔ اور خطابی رح نے کہا کہ ممانعت کی حدیث ابن ماجہ
وابوداؤد وغیرہ کوئی صحت کو نہیں پہونچی اور یہ صحیح ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھتے اس حالت میں کہ حضرت عائشہ رض آپکے
آگے عرض میں لیٹی رہتی تھیں۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ حدیث کے آخر میں ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وتر پڑھنا چاہتے
تو مجھے جگا دیتے تو میں آپ کے ساتھ وتر پڑھتی۔ یہ دلیل ہے کہ پہلے حضرت عائشہ رض سوتی رہتی تھیں۔ ولاباس بان یصلی
وبین یدیہ مصحف معلق او سیف معلق۔ اور مضائقہ نہیں کہ نماز پڑھے اور اسکے سامنے مصحف لٹکتا یا تلوار لٹکتی ہو۔ ف۔
اور یہی جمہور کا قول ہے ع۔ لانہما لایعبدان وباعتبارہ تثبت الکراہیۃ۔ کیونکہ مصحف و تلوار کی عبادت نہیں کیجاتی
اور عبادت ہی کا اعتبار کرکے کراہت ثابت کیجاتی تھی۔ ولاباس بان یصلی علی بساط فیہ تصاویر۔ اور مضائقہ نہیں کہ
ایسے بچھونے پر نماز پڑھے جسمیں تصویریں بنی ہیں۔ لان فیہ استہانۃ بالصور۔ کیونکہ ایسا کرنے میں تصویروں کی خواری
کرنا ہے۔ ف۔ اور ہمکو حکم ہے کہ جو جاہل کسی جاندار کی تصویر بنا کر حماقت ظاہر کرتے ہیں ہم ان تصویروں کو خوار سمجھیں اور
انکے ساتھ خواری کا برتاو کریں کیونکہ عبرت کے واسطے تو مخلوق الٰہی بکثرت ہے اور خدا کی نقل اُتارنا جہالت ہے۔ پھر تصویر وہ کہ
درخت وغیرہ بے روح کی نہو بلکہ جاندار کی ہو جیسا کہ بخاری کی حدیث عائشہ رض سے ظاہر ہوتا ہے م۔ ولا یسجد علی التصاویر
لانہ یشبہ عبادۃ الصورۃ۔ اور سجدہ تصویر پر نہ کرے کیونکہ یہ تصویر کی پرستش کے مشابہ ہے۔ ف۔ الحاصل تصویر دار
بچھونے پر نماز پڑھے لیکن سجدہ تصویر پر نہ کرے اور یہ تفصیل جامع صغیر میں مذکور ہے۔ واطلق الکراہیۃ فی الاصل لان
المصلی معظم۔ اور کتاب الاصل میں بغیر تفصیل کے تصویری فرش پر نماز کو مکروہ کہا ہے کیونکہ جاے نماز ایک بزرگ چیز ہے
ف۔ تو تصویر دار خوار بچھونے کو مصلی نہ بناوے۔ ولیکن تاج الشریعہ نے کہا کہ جامع صغیر کی تفصیل وہی اصح ہے۔ کما فی الکفایۃ

ویکرہ ان یکون فوق راسہ فی السقف او بین یدیہ او بحذائہ تصاویر او صورۃ معلقۃ - اور مکروہ ہے کہ مصلی کے سر کے
اوپر چھت میں یا سامنے یا اُسکے داہنے بائیں تصویریں ہوں یا کوئی صورت لٹکی ہو - ف - جو اس کیفیت سے ہو کہ بے تکلف
دیکھنے والے کو نظر آوے - القاضیخان - لحدیث جبرئیل انا لا ندخل بیتا فیہ کلب او صورۃ - بدلیل حدیث جبرئیل علیہ السلام
کے کہ ہم داخل نہیں ہوتے ایسے گھر میں جسمیں کتا ہو یا تصویر ہو - ف - رواہ البخاری عن ابن عمر و رواہ مسلم من حدیث میمونۃ
و عائشۃ اور بخاری نے زیادہ کیا کہ مراد ایسی تمثال جاندار کی جسمیں ارواح ہوتی ہیں اور حدیث علی رض میں جنب زیادہ ہے یعنی جس
گھر میں کتا ہو یا جاندار کی تمثال ہو یا جنب ہو - رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجۃ واحمد وابن حبان - اور حدیث ابوہریرہ رض میں ہے کہ
پھر جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ تمثال کی نسبت حکم دیجیے کہ اسکا سر کاٹ دیا جاوے تو وہ درخت کی ہیات ہو جائیگا اور تصویر دار
پردہ کی نسبت حکم دیجیے کہ وہ چاک کرکے دو بچھونے کر دیے جاویں جو جا بجا اٹھا کر ڈالے و بچھائے جاویں اور سگ بچہ کی نسبت
حکم دیجیے کہ وہ نکالدیا جاوے - رواہ ابوداؤد والترمذی مع - میں کہتا ہوں کہ بعید و اللہ اعلم یہ کہ ملائکہ کو یہ چیزیں مبغوض ہیں پس
حکم الٰہی عز و جل براہ ترحم فرشتہ ایسی جگہ بھیجنے کا نہیں ہوتا اگر بغضب ہوتا ہے پس تمثال میں وجہ غضب اسکی تشبیہ بخلق حق عز و جل ہے
اور بت معبود بنایا جاتا ہے حالانکہ وہ محض باطل تصویر بے معنی ہے اور سگ میں عدم مفارقت شیطان حتی کہ سیاہ کتے کو مجسم شیطان کہا
اور جنب بوجہ نجاست کے فرشتوں کا موذی ہے بشرطیکہ نجاست اسپر ہو یعنی مثلاً جب نہیں نہایا بوجہ عذر کے اور تیمم کرلیا تو طہارت ہے
پس یہ چیزیں کسی فرشتہ کو مانع نہیں ہیں بلکہ ترحم و لطف کے طور پر وہاں فرشتہ نہیں آتا لہذا علماء نے کہا کہ جس کوٹھری میں یہ چیزیں
ہوں تو رحمت کے فرشتہ نہیں آتے اور معنی یہ کہ فرشتہ رحمت کے ساتھ نہیں آتے ہیں - جب یہ بات ٹھہری تو ایسے گھر میں نماز مکروہ ہے
جو ملائکہ رحمت سے خالی ہو - کذا قیل - اور میں گمان کرتا ہوں کہ مومن کے ساتھ ملائکہ شریک ہوتے ہیں تو اسکو ایسی جگہ نماز مکروہ ہے
م - ولو کانت الصورۃ صغیرۃ بحیث لا تبدو للناظر - اور اگر تصویر ایسی صغیر ہو کہ دیکھنے والے کو ظاہر نہ ہو - ف - مگر بتکلف
القاضیخان - لا یکرہ لان الصغار جدا لا تعبد - تو مکروہ نہیں کیونکہ بہت ہی چھوٹی تصویریں نہیں پوجی جاتی ہیں - ف - تو وہ
بت کے حکم میں نہ ہونگی - ف - مترجم کہتا ہے کہ کیا ملائکہ ایسی صورت میں داخل ہونگے - میں نے تصریح نہیں دیکھی اور اظہر یہ کہ نہیں داخل
ہونگے پس وجہ کراہت ایک معنی میں باقی رہنا چاہیے - فافہم م - واذا کان التمثال مقطوع الراس - اور جبکہ تمثال سر کٹی ہو
ف - بعض نے زعم کیا کہ سر اور دھڑ کے درمیان جدائی کی ہو اور یہ صحیح نہیں بلکہ - ای ممحو الراس - صحیح یہ کہ اسکا سر مٹا دیا گیا
ہو حتی کہ جو تمثال بغیر سر کے ہو - فلیس بتمثال - تو وہ تمثال ہی نہیں ہے - ف - یا ایسا عضو مٹا جس کے بغیر زندگی نہیں - و -
لانہ لا یعبد بدون الراس - کیونکہ تمثال نہیں پوجی جاتی بدون سر کے - ف - تو کراہت کی وجہ نہیں رہی - وصار کما
اذا صلی الی شمع او سراج علی ما قالوا - اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے موم بتی یا چراغ کی طرف نماز پڑھی کہ مکروہ نہیں بنا بر قول
مشائخ کے - ف - اور یہی اصح ہے - خزانۃ الفتاوی - یہی مختار ہے - المحیط و قاضیخان - برخلاف اسکے اگر آگ بھرے تنور یا انگیٹھی کی طرف
نماز پڑھی تو مکروہ ہے - محیط السرخسی - کیونکہ مشابہ فعل مجوس ہے - ع - بعض کے نزدیک جب تنور کا منہ کھلا ہو ورنہ مکروہ نہیں اور بعض
کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے - الذخیرہ - بخاری رح نے حدیث کسوف آفتاب ذکر کی جسمیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد نماز فرمایا کہ
میں نے آج کا سا منظر نہیں دیکھا کہ مجھے آگ اس دیوار کی درے دکھلائی گئی آخر تک پھر استدلال کیا کہ آگ وغیرہ کسی چیز کے سامنے
ہونے میں کراہت نہیں ہے - یہ استدلال بچند وجوہ صحیح نہیں ازانجملہ یہ کہ کلام تو اُس آگ میں جو پرستش کیجاتی اور جہالت مجوس پر
طاری ہے اور آتش جہنم غیر محسوس ہے اور جسکو محسوس ہوئی اسکے حق میں مخصوص ہے اور جاہلوں کو اس سے ضرر نہیں ہے - فافہم -
ولو کانت الصورۃ علی وسادۃ ملقاۃ او علی بساط مفروش لا یکرہ - اور اگر تصویر کسی پڑے ہوئے تکیے یا بچھے ہوئے
بچھونے پر ہو تو مکروہ نہیں - لانہا تداس و توطأ - کیونکہ تکیہ و بچھونا روندا و بچھایا جاتا ہے - بخلاف ما اذا کانت

او وسادۃ منصوبۃ او کانت علی الستر۔ برخلاف اسکے جب تکیہ کھڑا ہو یا تصویر پردہ پر ہو تو مکروہ ہے۔ لانہ تعظیم لہا۔ کیونکہ یہ
تصویر کی تعظیم ہے۔ ف۔ یعنی کوئی بے تعظیمی اسکے ساتھ نہیں ہے م۔ واشدہا کراہۃ ان یکون امام المصلی۔ پھر سب سے
بڑھکر کراہت یہ کہ تصویر مصلی کے سامنے ہو۔ ثم من فوق راسہ۔ پھر اس سے اتر کر یہ کہ سر کے اوپر ہو۔ ثم علی یمینہ ثم علی شمالہ
ثم خلفہ۔ پھر جبکہ مصلی کے داہنے ہو پھر جب بائیں ہو پھر جبکہ پیچھے ہو۔ ف۔ اور پیچھے ہونا بھی علی الاصح مکروہ ہے م۔ ولو لبس
ثوبا فیہ تصاویر یکرہ۔ اور اگر ایسا کپڑا پہنا جسمیں تصویریں ہیں تو مکروہ ہے۔ لانہ یشبہ حامل الصنم۔ کیونکہ وہ بت اٹھانیوالے
کے مشابہ ہے۔ والصلوۃ جائزۃ فی جمیع ذلک لاستجماع شرائطہا۔ رہی نماز تو ان سب مکروہ صورتوں میں جائز ہے کیونکہ
شرائط نماز سب جمع ہیں۔ ف۔ لیکن خارجی وجہ مکروہ بھی ساتھ ہوکر ادا ہوئی ہے۔ وتعاد علی وجہ غیر مکروہ۔ اور نماز اعادہ
کیجاوے بروجہ غیر مکروہ۔ ف۔ بطریق احتیاط جیسے نماز کے کسی واجب ترک کرنے میں ہوتا ہے ع۔ وہو الحکم فی کل صلوۃ
ادیت مع الکراہۃ۔ اور یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو۔ ف۔ کہ وہ بے کراہت وجہ پر پھیری جاوے
یہ کلام مظہر ہے کہ کراہت مذکورہ کراہت تحریمی ہے کیونکہ تنزیہی میں اعادہ نہیں ہے م۔ ولا یکرہ تمثال غیر ذی الروح لانہ
لا یعبد۔ اور مکروہ نہیں تمثال بغیر ذی روح کے کیونکہ وہ نہیں پوجی جاتی۔ ف۔ اور صحیح مسلم میں ابن عباس رض نے ایک
مصور کو منع کیا تو اسنے اپنی روزی اسی پر بیان کرکے عذر کیا تو ابن عباس رض نے کہا کہ اگر تو نا بد کریگا تو درخت و بے روح
چیزوں کو بنا (فروع) بیوت میں تصویریں بنانا مکروہ ہے اور ایسے گھروں میں جانا اور بیٹھنا مکروہ ہے۔ تصویر دار کپڑا بیچنا مکروہ
نہیں ہے لیکن اقضیہ میں ہے کہ جو شخص تصویر کا کپڑا بیچتا یا بنتا ہو اسکی گواہی قبول نہیں ہے جسکے بدن پر تصاویر ہوں اسکی امامت
مکروہ نہیں کیونکہ وہ کپڑوں کے نیچے پوشیدہ ہیں۔ نوادر ہشام میں امام محمد رح سے روایت ہے کہ مستاجر نے رنگ دیکر مزدور
کیا کہ آدمیوں کی صورتیں بنادے تو فرمایا کہ مزدور کی اجرت نہیں کیونکہ معصیت ہے۔ تفاریق میں ہے کہ رنگوں سے تصویردار
گھر کر دیا تو گھر کی قیمت اور خالی رنگ کی قیمت دے بدون تصویر کے ع۔ قبر کی طرف نماز مکروہ ہے اور اگر مصلی و قبر کے درمیان
اسقدر فاصلہ ہو کہ اگر نمازی کے سامنے کوئی گذرے تو منع نہو تو یہاں بھی مکروہ نہوگا۔ الحاوی تاتارخانیہ۔ ولا باس بقتل
الحیۃ والعقرب فی الصلوۃ۔ اور مضائقہ نہیں کہ قتل کرے سانپ و بچھو کو نماز میں۔ ف۔ اظہر یہ کہ خواہ ایک ضرب
سے مرے یا زیادہ اور خوف ہو یا نہیں مطلقاً اجازت ہے۔ المبسوط۔ اور یہی قول شافعی و احمد کا ہے۔ لقولہ علیہ السلام اقتلوا
الاسودین ولو کنتم فی الصلوۃ۔ بدلیل حدیث کہ قتل کرو دونوں کالوں کو یعنی سانپ و بچھو کو اگرچہ تم نماز میں ہو۔ ف۔
رواہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعاً۔ اور ابو ہریرہ رض کی حدیث مرفوع ہے کہ اقتلوا الاسودین فی الصلوۃ الحیۃ والعقرب۔ قتل کرو اسودین
کو نماز میں سانپ و بچھو کو۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجۃ وابن حبان والحاکم وقال الترمذی حسن صحیح۔ ولان فیہ
ازالۃ الشغل فاشبہ درء المار۔ اور مارنا اسوجہ سے جائز کہا ہے دل کا مشغول ہونا دور ہوتا ہے تو گذرنے والے کو دفع
کرنے کے مشابہ ہوگیا۔ ویستوی جمیع انواع الحیات۔ اور اس حکم میں تمام اقسام کے سانپ داخل ہیں۔ ف۔ خواہ وہ
سپید ہو یا گیسو دار ہو یا کالا ناگ ہو۔ ہو الصحیح لاطلاق ما روینا۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ جو حدیث ہمنے روایت کی وہ مطلقاً
سب کو شامل ہے۔ ف۔ اور اسودین سے مراد سیاہ سانپ نہیں بلکہ یہ لفظ عرب کے عرف میں سانپ کو کہتے ہیں خواہ کسی رنگ
کا ہو۔ م۔ اور فقیہ ابو جعفر ہندوانی نے کہا کہ بعضے سانپ گھروں میں سپید و گیسو دار رہتے و سیدھے چلتے ہیں وے جن ہیں
تو انکو قتل کرنا مباح نہیں جب تک پہلے یہ نہ کہے کہ تم چلے جاؤ ورنہ ہم مار ڈالینگے۔ فقیہ ابو جعفر الطحاوی رح نے اسکو رد کردیا کہ آنحضرت صلعم
نے جنوں سے عہد لیا تھا کہ کبھی امت کے سامنے سانپ کی صورت میں ظاہر نہوں اور نہ انکے گھروں میں گھسیں تو جب انہوں نے
بدعہدی کی تو انکا قتل مباح ہوگیا۔ قاضیخان نے کہا کہ اولی یہ کہ پہلے آگاہ کردے۔ مترجم کہتا ہے کہ جب وہ نماز میں ظاہر ہوا تو

شیطان ہی کیونکہ اسوقت کیونکر اُسکو آگاہ کرے۔ اور عینی نے لکھا کہ ابن عباس سے صحیح ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنہنے سانپون کو بخوف طلب چھوڑا وہ ہم سے نہین ہی کیونکہ ہم نے جب سے اُسنے محاربہ کیا پھر کبھی مصالحہ نہین کیا۔ یہ اشارہ ہی کہ جب سانپ نے شیطان کی موافقت مین آدم علیہ السلام کو ضرر دیا۔ ویکرہ عد الآی والتسبیحات بالید فی الصلوٰۃ اور مکروہ ہی شمار کرنا آیتون و تسبیحات کا نماز مین ہاتھ کے ساتھ۔ ف۔ غیر نماز مین بقول صحیح مکروہ نہین ہی۔ اور ہاتھ کے شمار وانہ بھی ہی۔ اور رہا پورون سے دبا کر یا دل سے حفظ کرنا مکروہ نہین۔ کذا فی المحیط والخلاصہ۔ زبان سے شمار کرنا مفسد نماز ہی۔ المحیط۔ وکذلک عد السور لان ذلک لیس من اعمال الصلوٰۃ۔ اور یہی حکم سورتون کے شمار کا ہی اور وجہ یہ کہ شمار کرنا آیات یا تسبیحات یا سورتون کا نماز کے اعمال سے نہین ہی۔ ف۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہی اور غیر ظاہر الروایۃ مین صاحبین کا خلاف مروی ہی چنانچہ امام مصنف نے اشارہ کیا۔ وعن ابی یوسف ومحمد۔ اور روایت ہی ابو یوسف و محمد سے۔ ف۔ یعنی غیر ظاہر الروایۃ مین کہ۔ لاباس بذلک فی الفرائض والنوافل جمیعا۔ اسکا مضائقہ نہین فرائض و نوافل دونون مین۔ مراعاۃ لسنۃ القراءۃ۔ واسطے نگہداشت سنیت قرارت کے۔ ف۔ جو ہر نماز مین مثلاً فجر مین چالیس سے ساٹھ تک ہی۔ والعمل بما جاءت بہ السنۃ۔ اور واسطے عمل کے اُس چیز پر جو سنت مین آئی ہی۔ ف۔ جیسے صلوٰۃ التسبیح کہ رکوع و سجود وغیرہ مین دس بار سبحان اللہ والحمد للہ ولا الٰہ الا اللہ پڑھنا آیا ہی۔ قلنا یمکنہ ان یعد ذلک قبل الشروع فیستغنی عن العد بعدہ واللہ اعلم۔ ہم جواب دیتے ہین کہ مصلی کو ممکن ہی کہ اسکو شروع نماز سے پہلے شمار کر لے تو بعد اسکے شمار کرنے سے مستغنی ہوگا واللہ اعلم۔ ف۔ لیکن مخفی نہین کہ قرآن مجید مین تو ممکن ہی کہ ایک رکوع سے دوسرے رکوع تک یا مثلاً ۲۰ آیات تک شمار کر کے نماز کین اسی آیت تک پڑھ دے اور یہ بات صلوٰۃ التسبیح مین ممکن نہین ہی تو صحیح جواب دو طرح ہی ایک یہ کہ دل سے یا انگلیان دبا کر اندازہ کرے لیکن ایضاح مین اسکو بھی دل کا شغل قرار دیا اور جواب دوم یہ کہ اختلاف مذکور فرائض مین ہی اور نوافل مین بالاتفاق شمار جائز ہی جیسا کہ مرغینانی و محبوبی نے ذکر کیا ہی۔ کمافی العینی پس فرائض مین آیات کا شمار اول سے محدود کر لے اور نوافل صلوٰۃ التسبیح وغیرہ مین شمار جائز ہی۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ شمار دانہ جو لکڑی وغیرہ کے دانون سے بنائے جسکو عرف مین سبحہ یا تسبیح کہتے ہین اصح قول پر جائز ہی۔ کما حققہ السیوطی وبسط البحر واوضحہ الفاضل اللکنوی فی النزہۃ لیکن انگلیون پر شمار مسنون و افضل ہی کیونکہ وے مسئولات مستنطقات ہین واللہ تعالیٰ اعلم م۔ (فروع) مکروہات مین سے انگڑائی لینا ریح روکنا جیسے پیخانہ پیشاب روکنا۔ بکثرت کھجلانا بدون کثرت کے۔ التبیین۔ کھانسنا و کھنکارنا قصداً بلا غرض صحیح۔ الزاہدی وغیرہ تھوکنا۔ رکوع و سجود اور رکوع سے اٹھنے و دونون سجدون کے درمیان طمانیت چھوڑنا۔ شرح المنیۃ للامیر علی ہدایہ طمانیت واجب ہی یہی صحیح ہی۔ کما حققہ الفتح۔ صف والے کھڑے ہون اُنمین ایک کا بیٹھنا یا بیٹھے ہون وایک کا کھڑا ہونا۔ المحیط۔ مین کہتا ہون کہ یہ کراہت تنزیہی ہو سکتی ہی نہ تحریمی م۔ صف کے پیچھے تنہا کھڑا ہونا جبکہ صف مین گنجایش ہو اور اگر نہو تو حسن کی روایت مین مکروہ نہین اور اولیٰ یہ کہ کسی کو صف مین سے کھینچکر اپنے ساتھ کر لے۔ المحیط۔ فرائض مین سورہ مکرر کرنا نہ نفل مین۔ قاضیخان۔ آیت کو فرائض مین مکرر کرنا باختیار مکروہ ہی اور بحالت عذر یا نفل مکروہ نہین جیسے نفل مین مطلقاً مکروہ نہین۔ المحیط۔ مکروہ ہی کہ جمعہ کی نماز اور ہر اخفا کی نماز مین سجدہ کی سورت پڑھنا مکروہ ہی۔ الخلاصہ۔ سجدہ مین جاتے وقت گھٹنے سے پہلے ہاتھ رکھنا۔ اٹھتے وقت پہلے گھٹنے اٹھانا بغیر عذر مکروہ ہی۔ المنیہ۔ مصنف عذر ہی لہذا حدیث مین دونون ثابت ہین اور حق یہ کہ جوان قوی کے حق مین مکروہ تنزیہی اور ضعیف کے حق مین مسنون ہی م۔ مقتدی کا امام سے پہلے رکوع و سجود مین پہنچ جانا اور امام سے پہلے سر اٹھانا۔ محیط السرخسی۔ اقول کراہۃ تحریمی ہی بوجہ وعید کے م۔ جہر کرنا بسملہ و آمین کا۔ الزاہدی۔ اقول جہر آمین جائز ہی اور یہی صحیح ہی م۔ تمام کرنا قرأت کا رکوع مین بحالت انتقال یعنی تکبیر کہنا یا جھکا کر ہو۔ ٹیک کرنا عصا پر بدون عذر کے فرائض مین نہ نوافل مین۔ علی الاصح الزاہدی۔ طفل کو اٹھائے

پڑھنا جبکہ متعمد ہو ورنہ مکروہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ عمامہ سر سے زمین پر یا بر عکس۔ السراج۔ عمامہ کے پیچ پر سجدہ۔ الذخیرہ۔ خاک سے
چہرہ بچانے کو آستین پر سجدہ۔ البحر۔ خاک سے عمامہ بچانے یا گرمی سے مکروہ نہیں۔ الظہیریہ۔ سجدہ مین پانون ڈھکنا۔ الخلاصہ۔
دعاے جنت و پناہ دوزخ نماز فرائض مین مگر منفرد کو نفل مین روا ہی۔ المنیہ۔ راحت لینا ہر ایک قدم پر۔ الظہیریہ۔ مگر عینی نے شرح
الصلوٰۃ مین اسکو سنت لکھا ہی مین کہتا ہون کہ یہی صحیح ہی جیسا کہ نسائی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی م۔ خوشبو سونگھنا۔
الذخیرہ۔ سجود مین انگلیون کو قبلہ سے منحرف کرنا۔ قاضیخان۔ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا۔ مسجد مین اپنی جگہ خاص کرنا۔ تاتارخانیہ۔ کسی
آدمی کے منہ کیطرف نماز پڑھنا۔ ف۔ رکوع مین کسی کی آہٹ سے پہچانکر طول دینا کہ وہ ملجاوے۔ مختار الفتاوی۔ منہ مین درم و دینار رکھنا
ہاتھ مین مال تھامنا۔ قاضیخان۔ سامنے غلیظ نجاست پڑی ہونا۔ محیط السرخسی۔ بغیر عذر کے چند قدم ٹھہرتے چلنا مگر عذر کے ساتھ
مکروہ نہیں۔ المحیط۔ بغیر عذر کے رکوع مین گھٹنے پر اور سجدہ مین زمین پر ہاتھ نہ رکھنا۔ قاضیخان۔ یہ مکروہ تحریمی ہی اور علی الاصح مفسد
نماز ہی م۔ امام کے پیچھے قرارت کرنا مکروہ ہی۔ الہدایہ۔ سر کو اٹھانا یا اوپر کھینچنا۔ رانون مین پیٹ ملانا مرد کو۔ بغیر امام کے صف کھڑی ہونا
خلاف سنت ہی۔ خزانۃ الفقہ۔ امام کا جلدی کرنا کہ مقتدی سنت پوری نہ کر سکین۔ المنیہ۔ الحجہ۔ کھیان یا مچھڑ ہانکنا مگر بضرورت قلیل
تاتارخانیہ۔ ہر عمل قلیل بغیر عذر کے مکروہ ہی۔ البحر۔ کمان و ترکش لٹکائے نماز پڑھنا مضائقہ نہیں مگر آنکہ شغل مین ڈالے۔ السراج
یہی چلنچہ و توشہ دان و مال کا کیسہ و تلوار لٹکانے کا حکم ہی بر خلاف بندوق کے م۔ غصبی زمین مین نماز جائز لیکن جسقدر معاملہ اللہ تعالی
کے ساتھ ہی اسکا ثواب اور جو بندہ کا حق ہی اسمین عذاب ہوگا۔ مختار الفتاوی۔ جو نماز کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہو اسکا اعادہ واجب
ہی کیونکہ بمنزلہ ترک واجب ہی اور تنزیہی کے ساتھ ہو تو اسکا اعادہ مستحب ہی۔ الفتح۔ (فروع) نماز قطع کرنا جائز ہی جب کہ والدین
مین سے کوئی اس سے فریاد چاہے نہ فقط پکارنے پر کیونکہ قطع بضرورت ہی۔ السراج ف۔ وغیرہ۔ یہ فرائض مین بالاتفاق ہی اور نفل مین
کہا گیا کہ والد کے پکارنے پر قطع کر دے لیکن ہمارے اصول پر اسمین تامل ہی لیکن فتوی اسی پر چاہیے جو کہا گیا پھر مین نے درمختار
مین بھی دیکھا واللہ تعالی اعلم م۔ یون ہی قطع کرنا روا ہی جبکہ کوئی اجنبی چھت سے گرتا یا آگ مین جلتا یا غرق ہوتا یا اندھا کنوین مین
گرتا نظر آوے اور وہ مصلی سے فریاد کرے۔ السراج ف۔ لائق ہی کہ یہ اسوقت ہو کہ مصلی فریاد رسی کر سکتا ہو م۔ قطع کرے جبکہ ایک
درم قیمت کی چیز چور لے بھاگے یا عورت کی ہانڈی ابل جاوے یا مسافر کی سواری بدک جاوے یا چرواہے کو بھیڑیے کا خوف
ہو۔ السراج۔ البتہ اگر کافر نے آکر کہا کہ مجھے اسلام سکھلا تو فوراً فریضہ بھی قطع کر دے۔ الخلاصہ۔ بعد طلوع فجر کے سواے اچھی بات
کے کلام کرے۔ محیط السرخسی۔ نماز خصومت کی نیت سے نہ پڑھی جاوے۔ الخلاصہ

فصل۔ یہ فصل بعض احکام قبلہ و طہارت و مساجد کے متعلق کا بیان ہی۔ **ویکرہ استقبال القبلۃ بالفرج فی الخلاء** لانہ
مکروہ ہی سامنا کرنا قبلہ کا فرج یعنی شرمگاہ مرد و عورت کے ساتھ خلا مین۔ ف۔ یعنی جب پیخانہ یا پیشاب پھرے تو قبلہ کے سامنے
شرمگاہ کو برہنہ کر کے نجس کا نکالنا مکروہ تحریمی ہی خواہ میدان مین آڑ ہو یا نہو خواہ عمارت پاخانہ و آبادی ہو۔ **لانہ علیہ السلام
نہی عن ذلک**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہی۔ **والاستدبار یکرہ فی روایۃ لما فیہ من ترک
التعظیم**۔ اور رہا اس حالت مین قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا تو یہ بھی ایک روایت مین امام ابو حنیفہ رح سے مکروہ ہی کیونکہ اسمین بھی ترک
تعظیم ہی۔ ف۔ یہی روایت اصح ہی ع۔ د۔ **ولا یکرہ فی روایۃ لان المستدبر فرجہ غیر مواز للقبلۃ وما ینحط منہ ینحط الی
الارض**۔ اور دوسری روایت مین استدبار مکروہ نہیں کیونکہ پیٹھ پھیرنے والا اس حال مین ہی کہ اسکی شرمگاہ متوازی
قبلہ سے نہیں اور جو کچھ شرمگاہ سے گرتا ہی وہ زمین کی طرف گرتا ہی۔ ف۔ یا پیشاب کی دھار دوسری طرف جاتی ہی بہرحال
قبلہ پر نہیں ہی۔ **بخلاف المستقبل لان فرجہ مواز لہا وما ینحط منہ ینحط الیہا**۔ بر خلاف قبلہ کا سامنا کرنیوالے
کے کیونکہ اسکی شرمگاہ تو قبلہ کے متوازی ہی اور جو شرمگاہ سے پیشاب کرنے مین گرتا وہ قبلہ رخ جاتا ہی۔ ف۔ لہذا استقبال

مکروہ ہے۔ واضح ہو کہ اس مسئلہ میں علمار کے درمیان اختلاف ہے اول یہ کہ سامنا کرنا و پیٹھ دینا دونوں مکروہ ہے خواہ میدان میں
ہو یا عمارت میں اور آڑ کا کچھ اعتبار نہیں دلیل اسکی ممانعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے چنانچہ ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ جو بدری
صحابی ہیں اور زمانہ خلافت معاویہ میں انتقال فرمایا روایت کرتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا
القبلۃ ولا تستدبروہا ولکن شرقوا او غربوا یعنی جب تم پیخانہ پیشاب کو جاؤ تو قبلہ کا استقبال مت کرو اور قبلہ کا استدبار مت کرو لیکن مشرق
یا مغرب کو منہ کرو۔ رواہ الائمۃ الستۃ یعنی مدینہ والے مغرب یا مشرق پھریں اور ہندوستان والے شمال یا جنوب پھریں۔ ابو ایوب رض
سے روایت ہے کہ جب ہم لوگ ملک شام میں داخل ہوئے تو ہم نے وہاں نصرانیوں کے پائخانہ جانب قبلہ بنے ہوئے پائے تو ہم انمیں
قبلہ رخ سے پھر کر بیٹھتے اور اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے تھے۔ رواہ النسائی وغیرہ یعنی باوجود انحراف کے ڈرتے کہ شاید ایسے پائخانہ
میں پھرنا بھی روا نہو تو استغفار کر لیتے م۔ اور یہ ممانعت جیسے صحاح ستہ میں حضرت ابو ایوب رض سے روایت ہے اسی طرح حضرت سلمان
فارسی سے سوائے بخاری کے باقیوں نے روایت کی اور ابو ہریرہ رض سے مسلم و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ نے معقل بن ابی معقل رض
سے ابو داؤد و ابن ماجہ نے۔ ایک صحابی انصاری سے موطار میں مالک نے روایات کیں پس حدیث نہایت اعلیٰ درجہ صحت پر ہے اور مفہوم
اسکا عام ہے کہ جنگل و آبادی و آڑ و بغیر آڑ کسی حالت میں استقبال و استدبار مت کرو خصوص جبکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابو ایوب
انصاری نے ملک شام میں اسی پر عمل کیا۔ یہی قول مجاہد و ابراہیم نخعی اور ابو حنیفہ کا ہے۔ پھر اس حدیث کے عموم سے معارض بھی روایات
وارد ہیں چنانچہ مروان اصفر نے حضرت ابن عمر رض سے روایت کی کہ ابن عمر رض نے اپنا اونٹ بٹھلا کر جانب قبلہ پیشاب کیا تو میں نے کہا
کہ کیا اس سے ممانعت نہیں ہے فرمایا کہ ممانعت تو جب ہی کہ کھلا میدان کچھ آڑ نہو اور جہاں تیرے اور قبلہ کے درمیان کوئی چیز آڑ ہو تو
مضائقہ نہیں ہے۔ رواہ ابو داؤد و ابن خزیمۃ والحاکم۔ اسی کو شعبی و شافعی نے اختیار کیا کہ جب آڑ ہو تو استقبال و استدبار کچھ نہیں ہو جاتا
ہے اور ابن عمر رض نے روایت کی کہ میں ایک روز اپنی بہن حفصہ کے کوٹھے پر چڑھا تو میری نظر پڑ گئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبلہ کو
پیٹھ کیے اور شام کی طرف منہ کیے قضائے حاجت میں بیٹھے ہیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استقبال القبلہ سے وقت قضائے حاجت منع فرمایا تھا پھر آپ کی وفات سے ایک سال پہلے میں نے
آپ کو دیکھا کہ آپ قبلہ رخ ہو کر قضائے حاجت فرماتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی و ابن حبان والحاکم والدارقطنی و اسنادہ صحیح۔
میں کہتا ہوں کہ ان دونوں روایتوں میں احتمال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل استقبال کا یا استدبار کا بوجہ ضرورت کے
ہو مثلاً جگہ نہو یا اور کوئی باعث ہو اور اسی سے ظاہر ہوا کہ مروان اصفر کی روایت ابن عمر سے شاید کہ ابن عمر رض کا اجتہاد ہو جب کہ
انہوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ بیت المقدس کی طرف استقبال کیے ہیں تو استنباط کیا کہ ممانعت ان عمارات میں
بوجہ آڑ کے نہیں ہے۔ اور امام احمد سے مشہور یہ کہ استقبال ہر جگہ منع ہے اور استدبار عمارات میں جائز۔ ظاہراً بوجہ صحیحین کی حدیث
ابن عمر کے ہے ولیکن بعد احتمال مذکور کے حدیث فعلی معارض نہو گی لیکن یہاں ایک حدیث دیگر ہے اور وہ حدیث عراک عن عائشہ رض ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک قوم کا ذکر کیا گیا کہ وے مکروہ رکھتے ہیں کہ اپنی شرمگاہوں سے قبلہ کا سامنا کریں تو حضرت صلعم
نے فرمایا کہ ایں کیا انہوں نے ایسا کیا ہے میری کھڈی کو قبلہ رخ کر دو۔ رواہ ابن ماجۃ والدارقطنی اور اسکی اسناد صحیح ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ
یہاں دو طریق ہیں اول یہ کہ حدیث ممانعت اپنے معنی میں بیّن ظاہر ہو اور ہر جگہ کے واسطے خاص ممانعت ہو تو ایسی صورت میں حدیث
عائشہ رض ضرور ہے کہ ناسخ ٹھہرائی جاوے اور معلوم ہے کہ حدیث ممانعت اعلیٰ درجہ صحیح پر ہے یہ ناسخ کسی طرح اسکی برابری نہیں کر سکتا تو
ناسخ نہوا پس حکم ممانعت عام رہا اور شاید یہی وجہ ہے۔ طریقہ دوم یہ کہ وہ مجمل ہو یا اسکو عام اور حدیث عائشہ رض کو مخصص قرار دینا اصل
مانا جاوے جیسا کہ شافعی رح کے نزدیک ہے جیسا کہ اصول میں اپنے موقع پر مذکور ہے تو اس طریقہ پر حدیث عائشہ رض بیان ہوئی کہ
ممانعت صحرا خالی میں ہے یا عمارات بنیہ اس سے مخصص ہیں اور محتمل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ابتدا میں پائخانہ گھروں میں نہ تھے

حتی کہ جس زمانہ تک حضرت ام المومنین صدیقہ طاہرہ حضرت عائشہ رضہ کو ناپاک منافقون نے بہتان لگایا ہی اسوقت تک یہی حالت تھی
چنانچہ خود حدیث الافک مین مصرح ہی وعلی ہذا ممانعت انکی موجودہ حالت پر عام تھی پھر پاخانہ گھرون مین سے تو وہ ابن عمر وجابر کی احادیث
فعلی وحضرت عائشہ رضہ کی حدیث قولی مین بیان ہی - ابن الہمام رح نے کہاکہ اوجہ یہی ہی کہ ممانعت مقدم رکھی جاوے - پھر عینی رح نے
لکھا کہ صحیح یہ کہ ممانعت مذکور بوجہ ملائکہ وغیرہ کے نہین بلکہ احترام قبلہ کی جہت سے ہی جیساکہ تہذیب الآثار طبرانی کی حدیث سراقہ بن مالک
سے مرفوعاً ثبوت ہی اور دوسری حدیث بزار رح نے روایت کی جسمین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی قبلہ رخ پیشاب کرنے
بیٹھ گیا پھر یاد کر کے قبلہ کی تعظیم کے واسطے دوسری طرف منحرف ہوگیا تو وہ اس بیٹھک سے اٹھنے نہ پاویگا کہ اسکی مغفرت کیجائیگی
وفی الفتح رواہ الطبرانی عن عمرو بن جمیع عن عبد اللہ بن الحسن عن ابیہ عن جدہ - بالغ کو مکروہ ہی کہ صغیر بچہ کو تھامکر قبلہ رخ پیخانہ پیشاب
پھراوے اور مکروہ ہی کہ خواب وغیرہ مین قبلہ رخ پاؤن پھیلاوے جیسے مصحف یا کتب فقہ کی طرف مکروہ ہی مگر جبکہ یہ کتابین محاذات
سے اونچے پر ہون - مترجم کہتا ہی کہ کتب شریعت کل حتی کہ کتب حدیث وتفسیر بدرجۂ اولی اسی حکم مین ہین - م ت - چاند وسورج
کے سامنے ستر ننگا کرنا مکروہ اور دیوار کی طرف بخوف نجاست مکروہ ہی - ع م - ویکرہ المجامعۃ فوق المسجد والبول والتخلی - مسجد
کی چھت پر جماع کرنا اور پیشاب وپاخانہ پھرنا مکروہ ہی - ف - یعنی تحریماً - ف - لان سطح المسجد لہ حکم المسجد - کیونکہ مسجد کی چھت
کا حکم مسجد کا ہی - ف - تا آسمان جیساکہ حدیث مین ثبوت ہوا - ف ع - حتی یصح الاقتداء منہ بمن تحتہ - حتی کہ چھت پر سے اقتدا
کرنا اس امام کے ساتھ جو مسجد کے نیچے ہی صحیح ہی - ف - جبکہ حال امام مخفی نہو - ع - ولا یبطل الاعتکاف بالصعود الیہ -
اور چھت پر چڑھنے سے اعتکاف باطل نہین ہوتا - ولا یحل للجنب الوقوف علیہ - اور جنب کو چھت پر کھڑے ہونا حلال
نہین ہی - ف - مثلاً مکان کے متصل چھت سے مسجد کی چھت پر آجاوے اگر جنب ہو تو حلال نہین ہی - م - بغیر عذر کے مسجد کو
راستہ بنانا مکروہ ہی اگر عادت کرلے تو فاسق ہوگا - القنیہ - اور مکروہ ہی اسمین نجاست لانا تو روا نہین کہ مسجد مین نجس تیل جلاوے
یا نجس کہگل کرے یا پیشاب وخون فصد اگرچہ برتن مین ہو - ت - جو مسجدین کہ سواقی وحیاض یعنی پانی کی نالیون وحوضون کے
پاس بنا دیتے ہین تو اصح یہ کہ مسجد کی حرمت انکو حاصل نہین ہی حتی کہ میت کو وہان داخل کرنا روا ہی - ع - ولا باس بالبول
فوق بیت فیہ مسجد - اور مضائقہ نہین ایسے گھر کی چھت پر پیشاب کرنا جسمین مسجد ہی - ف - یعنی نماز کے لیے جگہ ہی - والمراد
ما اعد للصلوٰۃ فی البیت - مراد اس مسجد سے وہ جگہ جو گھر مین نماز پڑھنے کے لیے مہیا ومقرر کرلیجاوے - ف - تو وہ
حقیقی مسجد نہین ہی - لانہ لم یاخذ حکم المسجد وان ندبنا الیہ - کیونکہ اسنے مسجد کا حکم نہین پایا اگرچہ ہمکو ایسے مصلی بنا لینے کی
ترغیب دی گئی ہی - ف - چنانچہ عائشہ رضہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھرون مین مسجدین بنانے اور انکو پاکیزہ
لطیف رکھنے کا حکم فرمایا - رواہ ابو داؤد - تو ہر شخص کو مستحب ہی کہ اپنے گھر کو خاموش مقبرہ نہ بنا دے بلکہ اسمین نوافل وغیرہ
کے لیے مصلی بنا دے لیکن وہ اسی کی ملک باقی ہی اور اسکو مسجد کا حکم نہین تو اس بیت پر پیشاب کرنا جائز ہی - ع م - بلکہ خود اس
مصلی مین جائز ہی - د - یعنی مثلاً یہ جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ بنا لے - م - جو مصلی کہ واسطے نماز عید وجنازہ کے بنایا جاتا ہی اسمین مشائخ
کا اختلاف ہی - اور صدر الشہید نے فرمایا کہ فتوی کے لیے مختار یہ کہ اقتدا جائز ہونے کے حق مین اسکو مسجد کا حکم ہی اگرچہ صفوف
متصل نہون تاکہ لوگون سے حرج دور ہو کر آسانی ہو اور اسکے سواے باقی احکام مین وہ مسجد نہین - ع - یہی اصح ہی - تبیین - ف
اسی پر فتوی دیا جاوے - النہایہ - اور جو مسجدین چوڑے عام راستون پر ہین انکے واسطے مسجد کا حکم حاصل ہی لیکن انمین
اعتکاف اسوجہ سے نہین جائز کہ انکا کوئی امام ومؤذن مقرر نہین ہی - ع - مصلاے عید ومصلاے جنازہ مین جنب وحائض
کا جانا حلال ہی - ت - جیسے فناے مسجد ورباط ومدرسہ وحوضون وسواقی کی مسجدون مین جنب وحائض کا جانا حلال ہی - د -
اور فناے مسجد کے واسطے مسجد کا حکم ہی حتی کہ اگر فناے مسجد مین کھڑے ہو کر امام مسجد سے اقتدا کی تو صحیح ہی اگرچہ صفوف

متصل نہون اور نہ مسجد بھری ہو اور اسی طرف امام محمد رح نے باب الجمعہ مین اشارہ کیا کہ طاقات وسدہ مین اقتدا جائز اگرچہ
متصل نہون اور دار الصیارفہ سے نہین صحیح مگر جب کہ صفوف وہان تک ملجاوین وعلی ہذا جو دوکانین باب المسجد پر ہوتی ہین اُنمین
اقتدا صحیح ہے کیونکہ وہ فناے مسجد مین سے متصل مسجد ہین۔ القاضیخان۔ ویکرہ ان یغلق باب المسجد۔ اور مکروہ ہے کہ مسجد کا
دروازہ مقفل بند کردیا جاوے۔ لانہ یشبہ المنع من الصلوۃ۔ کیونکہ یہ نماز سے روکنے کے مشابہ ہے۔ ف۔ اور روکنا حرام
ہے۔ وقیل لا باس بہ اذا خیف علی متاع المسجد فی غیر اوان الصلوۃ۔ اور کہا گیا کہ کچھ مضائقہ نہین جبکہ مسجد کے اسباب
پر خوف ہو سواے اوقات نماز کے۔ ف۔ تو مقفل بند کردے اور یہی صحیح ہے التبیین ع۔ اور اسکی تدبیر اہل محلہ کے حوالہ
ہے ع۔ ولا باس بان ینقش المسجد۔ اور مضائقہ نہین کہ نقش کیجاوے مسجد۔ ف۔ سواے محراب و دیوار قبلہ کے ع۔ ف
بالجص گچ۔ والساج۔ اور سال یعنی ساکھو۔ وماء الذہب۔ اور سونے کے پانی کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ان چیزون سے
مسجد کی چھت وغیرہ مین نقش کرنا سواے دیوار قبلہ کے مضائقہ نہین ہے۔ وقولہ لا باس یشیر الی انہ لا یوجر علیہ لکنہ لا یاثم بہ
اور مصنف کے اس کہنے مین کہ "مضائقہ نہین" اشارہ ہے کہ نقش کرنے والے کو اسپر ثواب نہوگا لیکن اس سے گنہگار بھی نہوگا
ف۔ یہی شمس الائمہ نے کہا ہے۔ اخبار مین وارد ہے کہ مسجدون کی آرایش قیامت کے آثار سے ہے۔ حضرت علی رض نے اسی
آرایش کی وجہ سے ایک مسجد کو بیعہ کہا۔ ولید بن عبد الملک نے مدینہ مین مسجد نبوی کی آرایش کے واسطے مال بھیجا تو عمر
بن عبد العزیز نے اسکو محتاجون مین خیرات کیا۔ محمد بن الحسن رح نے ظاہر اس نظر سے کہ مسجد بیت المقدس مین سلیمان علیہ السلام
نے یاقوت احمر بہت روشن نصب کیا مع دیگر آرایش کے اور خانہ کعبہ اندر سے مزین مطلا اور باہر سے دیباج سے آراستہ ہے اور
مسجد کی تزیین مین تعظیم ہے۔ پھر کہا گیا کہ باریکی نقش ونگار اور لبھوتین ڈالنے والی چیزین مکروہ ہین اور کہا گیا کہ محراب و دیوار قبلہ مین مکروہ
ہے ع۔ کراہت اسپر محمول ہے کہ نقش ونگار مین باریکی وغیرہ ہو خصوصاً محراب کی دیوار مین یا آراستگی ترک نماز کے ساتھ ہو یا اسمین مجھکو دنیا
کی باتین کرین۔ الفتح۔ مترجم کو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یاد الٰہی وخلوص عبادت ورغبت آخرت وحقارت دنیا کا محل مسجد ہے تو جو امور کہ عبادت
مین نشاط بڑھانے والے اور مصلی کو راحت عبادت دینے والے ہین انمین مضائقہ نہین مثلاً سردی سخت سے بچاؤ ہو اور سواے اسکے
جو امور کہ نقش ونگار و آرایش دنیاوی کی طرف مائل کرنے والے ہین وہ بلاشبہہ مکروہ یا اس سے قریب ہین حتی کہ عوام جاہلین مسجد مین
زینت کا شوق حاصل کرین اور اسی معنی مین انکار سلف مروی ہے فاللہ تعالی اعلم بالصواب م۔ یہی صورت مصحف پر سونا چڑھانے
مین ہے۔ ابن الہمام نے بقیاس مسئلہ مذکورہ کہا کہ کچھ مضائقہ نہین ہے۔ وقیل ہو قربۃ۔ اور کہا گیا کہ مسجد کا نقش ونگار کرنا عبادت ہے
ف۔ کیونکہ اسمین تعظیم ہے۔ اور اگر کہا جاوے کہ وہ تقرب ہے تو بھی اس سے فقیر کو دینا اولی ہے۔ ف۔ وہذا اذا فعل من مال النفس
اور یہ مضائقہ نہونا یا مستحب ہونا اسوقت ہے کہ اپنے ذاتی مال سے ہو۔ ف۔ یعنی اپنا مال حلال لگادے نہ وہ مال جو مسجد بنانیوالے
نے اسکے مصارف پر وقف کیا ہے۔ اما المتولی فیفعل من مال الوقف ما یرجع الی احکام البناء دون ما یرجع الی النقش
حتی لو فعل یضمن واللہ اعلم بالصواب۔ رہا متولی تو وہ مال وقف مین سے وہی کام کریگا جس سے عمارت مضبوط ہو نہ وہ کام
جو نقش ونگار کی طرف راجع ہو حتی کہ اگر متولی نے ایسا فعل کیا جسکا مرجع نقش ونگار ہے تو وہ ضامن ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔
ف۔ یعنی متولی کو اپنے مال سے تاوان دینا پڑیگا۔ م۔ شیخ ابوبکر رازی سے مروی ہے کہ ہمارے زمانہ مین ظالمون کے خوف سے بچا ہوا مال عمارت
کے استحکام کے بعد زینت مین صرف کردے تو روا ہے ح۔ الکافی ہ۔ اقول یعنی ضامن نہوگا اگرچہ اس سے بہتر دوسرا کام ہو۔ م۔ مساجد
مین سب سے افضل مسجد الحرام مکہ پھر مسجد نبوی مدینہ پھر بیت المقدس پھر قبا۔ پھر زیادہ قدیم ہو پھر جو سب سے بڑی ہو پھر زیادہ قریب ہو
پھر مسجد استاد واسطے درس فقہ وحدیث وشرعیات کے باتفاق۔ اور مسجد مین سوال حرام و دنیا مطلقاً مکروہ ہے اور منجملہ مکروہات کے
گم شدہ جانور کا جستجو کرنا یعنی دریافت۔ شعر پڑھنا سواے نصیحت کے۔ آواز بلند کرنا۔ وضو مگر جو جگہ مقرر کردیجاوے۔ در مختار

نکالنا - کنواں کھودنا - کھانا و سونا سوائے معتکف و پردیسی کے - پیاز وغیرہ بدبودار کھا کر جانا مباح باتیں کرنا کسی کو اپنی جگہ سے اٹھانا روا نہیں مگر مصلی پر جب جگہ تنگ ہو تو روا ہے اگرچہ درس دیتا یا قرآن پڑھتا ہو - اہل محلہ کو نماز کے لیے دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہے - مسجد کو پاک کرنے کے لیے ابابیل و کبوتر کے جھوجھے نکال پھینکنا روا ہے - و - جب بچے ہوں تو بغیر فرج کے روا نہونا چاہیے اگرچہ کہا گیا ہے - ف - محراب و دیوار پر لکھنا اچھا نہیں جس مصلی میں نام اللہ ہوا اسکا بچھانا و استعمال کرنا یا جو استعمال کرے اُسکے ہاتھ بیچنا مکروہ ہے بلکہ اونچی جگہ رکھدے - یوں ہی رقعہ دعا لکھکر دروازوں پر چپکانا مکروہ ہے - الکفایہ - مسجد میں کلی و وضو مکروہ مگر آنکہ کوئی معین جگہ اسواسطے ہو تو وہاں نماز نہ پڑھے اور برتن میں وضو کر سکتا ہے - قاضیخان - دیوار پر و بوریہ و زمین پر آگے نہ تھوکے اگر تھوکا تو اٹھانا و دفن واجب ہے اور یہی ناک کی رینٹ کا حکم بلکہ کپڑے پر لے - اور دیوار مسجد و ستون میں پانوں پونچھنا مکروہ و چٹائی سے مضائقہ نہیں جیسے رکھی لکڑی سے یا مٹی ڈھیر سے اور اگر مٹی پھیلی ہو تو بقول مختار مکروہ ہے - محیط السرخسی - قدیم کنواں مثل زمزم کے چھوڑ کر نیا کنواں کھودنا مکروہ ہے - قاضیخان - بوریہ رکھنے کی جگہ بنا لینا مضائقہ نہیں - اور رستہ بنانا بغیر عذر کروہ ہے اور عذر سے جائز ہے تو ہر روز ایکبار اسمیں نماز پڑھے نہ ہر بار - درزی نے مسجد کی حفاظت کے لیئے اسمیں بیٹھکر سینا اختیار کیا تو مکروہ نہیں اور اجرت کی غرض سے مکروہ ہے - کاتب اگر اجرت پر لکھتا ہو تو مکروہ ورنہ نہیں معلم اگر دھوپ وغیرہ کی وجہ سے مسجد میں بیٹھا تو مکروہ نہیں اور اقرار العیون میں مثل درزی و کاتب کے قرار دیا - الخلاصہ - ایک احاطہ میں مسجد ہے پس اگر احاطہ بند کرنے کے بعد احاطہ والوں کی جماعت ہو تو وہ مسجد کے حکم میں ہے بشرطیکہ وہ لوگ عام طور پر مانع نہوں - اور اگر بند کرنے پر جماعت نہ رہے تو وہ مسجد نہیں اگرچہ اہل احاطہ کسی کو منع نکریں - القاضیخان - مسجد کا چراغ گھر میں یا گھر کا مسجد میں نہ لاویں - الخلاصہ - تہائی رات سے زیادہ چراغ مسجد جلتا نہ چھوڑا جاوے مگر جبکہ وقف کنندہ نے شرط کی ہو یا موضع میں رواج ہو - ایکنے اللہ تعالی کے واسطے مسجد بنا کر اُسکو خالصاً لوجہ اللہ تعالی وقف کر دیا تو اُسکی مرمت و تعمیر کا اور بوریہ و فرش بچھانے و قندیل لٹکانے کا و اذان و اقامت و امامت کا جبکہ لائق ہو وہی زیادہ حقدار ہے اور اگر لائق نہو تو اُسی کی رائے پر دوسرا ہوگا - قاضی خان - بغیر نماز کے مسجد میں بیٹھنا مضائقہ نہیں لیکن اگر اسکی وجہ سے کچھ تلف ہو تو ضامن ہوگا - الخلاصہ -

باب صلوۃ الوتر

وتر میں امام ابوحنیفہ سے تین روایات ہیں ایک یہ کہ وتر فرض ہے اور یہی قول زفر اور مالکیہ میں سے سحنون رح و اصبغ رح و ابوبکر بن العربی رح کا ہے اور ابن بطال رح نے اسکو حضرت ابن مسعود و حذیفہ رضی اللہ عنہما اور ابراہیم نخعی رح سے حکایت کیا کہ اہل القرآن پر فرض ہے اور شیخ علم الدین سخاوی رح نے اسی کو اختیار کیا اور شرح المجمع میں ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وتر حق عمل میں فرض اور حق اعتقاد میں واجب ہے - دوم جو امام مصنف رح نے کہا کہ - **الوتر واجب عند ابی حنیفۃ** - وتر امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب ہے - ف - یہی ظاہر مذہب ابوحنیفہ رح ہے - الدرایہ - یہی صحیح ہے - ع - یہی اصح ہے - القاضیخان - سوم روایت سوم یہ کہ وتر سنت مؤکدہ ہے - یہی قول اکثر علما کا ہے - **وقالا سنۃ** - اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ وتر سنت یعنی مؤکدہ ہے - **لظھور آثار السنن فیہ حیث لا یکفر جاحدہ ولا یؤذن لہ** کیونکہ وتر میں سنتوں کے آثار ظاہر ہیں چنانچہ وتر کا منکر کافر نہیں ہوتا اور وتر کے لیے اذان نہیں ہے - ف - ابن محیریز رح سے روایت ہے کہ شام کے ایک شخص ابو محمد نام نے کہا کہ وتر واجب ہے تو میں لوٹ کر عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ ابو محمد فرماتا ہے کہ وتر واجب ہے - عبادہ رض نے فرمایا کہ اسنے جھوٹ کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ پانچ نمازیں ہیں انکو اللہ تعالی نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے آخر تک - رواہ ابوداؤد والنسائی - جھوٹ کہا یعنی اپنے اجتہاد میں خطا کی ہے - مترجم کہتا ہے کہ نفی فرضیت کی دلیل ہے اور فرض ہونے کا قول بنظر حق ایسا ضعیف ہے کہ اسمیں کلام ہی کرنے کی ضرورت نہیں مگر واجب کی نفی اس سے نہیں ہو سکتی کیونکہ اللہ تعالی نے پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں تو یہ فرض نہیں مگر واجب ہے جیسے نماز عیدین اور اسی جہت سے اسکا منکر کافر نہیں

اور نہ مثل عید کے اذان ہی لیکن دقیق کلام اس مقام پر بنظر معنی وجوب ہی یعنی وجوب کا اطلاق صرف بنظر اس امر کے کہ دلیل کے ثبوت
یا دلالت مین ایک نوع قصور ہوتا ہی ورنہ اصلیت اسکی فرضیت ہی پھر اقسام عبادات مین سے نمازون کی فرضیت حقیقۃً پچاس اور
صورت مین تخفیف کر کے پانچ ہی بمعنی آنکہ ہر دس گونہ ہی تو پچاس ہوگئین جیسا کہ حدیث معراج مین یہ صریح ہی اور باری تعالی نے فرمایا
ما یبدل القول لدی - میرے یہان تبدیل قول نہین ہی - پس یہ ظاہر ہی کہ اس نوع مین فرضیت منحصر اسی قدر مین ہی - رہا وجوب العمل کسی امر
التزامی پر بنظر احتیاط ہی - پھر وجوہ آیندہ ظاہر ہونگے رح - ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالی زادکم صلوٰۃ الا وہی
الوتر فصلوہا ما بین العشاء الی طلوع الفجر - اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث کہ اللہ تعالی نے زائد فرمائی تمھارے واسطے ایک نماز آگاہ
ہو کہ وہ وتر ہی سو تم پڑھو اسکو درمیان عشاء و طلوع فجر کے - امر وہو للوجوب - یہ حدیث امر ہی یعنی تم پڑھو اور امر واسطے وجوب کے
آتا ہی - ف - تو وتر واجب ہوا - ولہذا وجب القضاء بالاجماع - اور اسی واسطے وتر کی قضاء بالاجماع واجب ہی - ف یعنی
بالاجماع ثابت ہی اگرچہ صاحبین کے نزدیک وجوباً نہین - لیکن سنت کی قضاء نہین تو سنت سے فرق ہوگیا پس وتر واجب ہی - وانما
لا یکفر جاحدہ لان وجوبہ ثبت بالسنۃ - اور اسکے منکر کی تکفیر تو اسوجہ سے نہین ہوتی کہ اسکا ثبوت بدلیل سنت ہی - ف - اور
وہ حدیث متواتر یا مشہور نہین اور دلالت قطعی نہین تو فرض نہین پس تکفیر منکر کی نہوگی - وہو المعنی بما روی عنہ انہ سنۃ
اور یہی معنی ہین جو ابو حنیفہ رح سے روایت ہی کہ وتر سنت ہی - ف - یعنی ثبوت وجوب وتر کا بدلیل سنت ہی - وہو یؤدی
فی وقت العشاء فاکتفی باذانہ واقامتہ - اور وتر چونکہ ادا کیا جاتا ہی عشاء کے وقت مین تو عشاء کی اذان واقامت پر اکتفا
کیا گیا - ف - لہذا وتر کے واسطے اذان واقامت علیحدہ نہین ہی - علاوہ برین واجب کے لیے مانند نماز عید کے اذان کا ہونا ضرور
نہین ہی - اور تحقیق المقام بطریق تلخیص بقول شیخ ابن الہمام رح یہ ہی کہ حدیث مذکور چند صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی وہ عمرو
بن العاص وعقبۃ بن عامر وابن عباس وابن عمر وابو سعید خدری وعمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ اور خارجہ بن حذافہ وابو بصرۃ الغفاری
ہین اور عند التحقیق سب روایات ضعیف ہین سوائے حدیث خارجہ رض کے کہ خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اللہ
امدکم بصلوۃ ہی خیر لکم من حمر النعم فجعلنا لکم فیما بین العشاء الآخرۃ الی طلوع الفجر - یعنی اللہ تعالی نے تمھاری امداد کی ایک نماز سے وہ
تمھارے واسطے سرخ اونٹون سے بہتر ہی سو کر دیا اس نماز کو تمھارے لیے ما بین عشاء و طلوع فجر کے رواہ احمد وابو داؤد والترمذی
وابن ماجۃ والحاکم والطبرانی والدار قطنی - ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہی اور حاکم نے تصحیح کی - لیکن کامل ابن عدی مین ترجمہ عبد اللہ
بن ابی مرۃ مین کہا کہ امام بخاری رح نے فرمایا کہ ان راویون مین سے بعض کا بعض سے سننا نہین پہچانا گیا - جواب یہ کہ صراحت بیان
ضرور نہین صرف ایک وقت ہونا اور ملاقات کا امکان کافی ہی جیسا کہ امام مسلم نے مقدمہ صحیح مین محقق کیا - ابن الجوزی نے اعتراض
کیا کہ اسکی اسناد مین محمد بن اسحق ضعیف ہی اور دار قطنی نے عبد اللہ بن راشد کو ضعیف کہا ہی - جواب یہ کہ محمد بن اسحق تو محققین
کے نزدیک ثقہ ہی از انجملہ بخاری رح نے توثیق کی اور یہی کافی ہی باوجودیکہ محمد بن اسحق کی متابعت لیث بن سعد عن یزید بن ابی حبیب
موجود ہی - اور عبد اللہ بن راشد جسکی دار قطنی نے تضعیف کی وہ عبد اللہ بن راشد جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا آزاد کیا ہوا غلام
ہی جس نے ابو سعید خدری رض سے حدیث روایت کی ہی - اور یہان جو عبد اللہ بن راشد راوی ہی وہ عبد اللہ بن راشد الزوفی ابو الضحاک
البصری ہی جس نے خارجہ رض سے روایت کی اسکو دار قطنی نے ضعیف نہین کہا بلکہ ابن حبان رح نے اسکو ثقات مین لکھا ہی کذا قال
صاحب التنقیح م ع - اقول ابن حجر نے تقریب التہذیب مین عبد اللہ بن راشد الزوفی ابو الضحاک البصری کو مستور لکھا ہی لیکن جب کہ
ابن حبان نے اسکو ثقات مین لکھا تو مستور نہین رہا اور نہ جرح ہی واللہ اعلم م - اور نسائی کی روایت مین عبد اللہ بن راشد الزوفی مع
متابعت لیث بن سعد کے صریح واقع ہوا ہی تو یہ حدیث صحت کو پہونچ گئی اور اگر یہ نہوتا تو بھی کثرت طرق سے یہ حدیث درجہ حسن سے
کم نہوتی - ف - اچھا حدیث تو ثبوت ہوئی مگر اس سے وجوب کیونکر ثبوت ہوا تو وجہ استدلال مین ایک طریقہ یہ کہ لفظ زادکم یعنی

زیادہ کیا - مترجم کہتا ہے کہ زادکم اس روایت میں نہیں بلکہ امدکم ہے اور یہ امداد کچھ زیادتی پر نص نہیں - کما فی قولہ تعالیٰ امدکم باموال و
بنین اور یہ امدکم امد مانند اسکے صرف اور ارنعمت ہے تو معنی یہ کہ تم کو ایسی نعمت اس نماز سے دی جو سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور یہ تحریض
دلیل استحباب ہے جیسے سنت الفجر میں حدیث ہے کہ ان اللہ زادکم صلاۃ الی صلوتکم ہی خیر لکم من حمر النعم الا وہی الرکعتان قبل صلوٰۃ الفجر -
یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے زیادہ کی ایک نماز تمہاری نماز پر وہ تمہارے لیے سرخ اونٹوں سے بڑھکر ہے آگاہ ہو کہ وہ نماز فجر سے
پہلے دو رکعتیں ہیں - رواہ الحاکم والبیہقی - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور اسی اعتراض کی وجہ سے باوجود اس طریقہ کے
مشہور ہونے کے امام مصنف رح نے اسکو چھوڑ کر دوسرا طریقہ اختیار کیا وہ استدلال بلفظ امر ہے یعنی حدیث میں فصلوہا بصیغہ امر وارد
ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے - ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح روایت میں یہ لفظ نہیں اور جس روایت میں ہے وہ ضعیف ہے - مترجم کہتا ہے کہ
اگر صحیح روایت میں ہوتا تو بھی یہ معنی ظاہر نہیں کہ تم اسکو خواہ مخواہ پڑھو بلکہ مراد یہ کہ تمہارے لیے اسکے پڑھنے کا وقت طلوع فجر تک ہے
اور یہ بنظر حق ظاہر ہے - ابن الہمام رح نے کہا کہ اولی یہ کہ استدلال کیا جاوے ابوداؤد کی حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے کہ الوتر حق فمن
لم یوتر فلیس منی - یعنی وتر حق ہے جو وتر نہ پڑھے وہ مجھسے نہیں ہے - ورواہ الحاکم وصححہ - اور کہا کہ ابوالمنیب راوی ثقہ ہے اور ابن معین
وغیرہ نے بھی توثیق کی اور بخاری وغیرہ نے کلام کیا بالجملہ حدیث بدرجہ حسن ہے اور بزار رح نے ابن مسعود رضہ سے مرفوع روایت کی کہ
الوتر واجب علی کل مسلم - یعنی وتر ہر مسلمان پر واجب ہے - اعتراض ہوا کہ امر کبھی استحباب کے لیے ہوتا ہے اور حق و واجب دونوں کے
معنی ثابت کے ہیں جیسے قیام اللیل اور غسل جمعہ میں ایسی ہی تاکید فرمائی تو یہی معنی لینا چاہیے تاکہ معارضہ دور ہو جو ابن عمر کی حدیث میں
ہے کہ انہ علیہ السلام کان یوتر علی البعیر - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اونٹ پر وتر پڑھا کرتے تھے - رواہ البخاری ومسلم - جواب دیا گیا
کہ یہ تو ایک واقعہ شاید عذر سے ہو حتی کہ جب کیچڑ پانی ہو تو سواری پر فرض جائز ہیں یہ جواب نفع میں ہے لیکن مخفی نہیں کہ بیان تو
اکثر اوقات کے عادات کا ہے جیسا کہ خود ابن الہمام نے احادیث الوضوء میں بیان کیا اور یہ اصح روایت ہے پس طحاوی رح نے جو وتر کے
لیے آثار روایت کیا وہ کچھ معارض نہ ہوگا - اعتراض دوم یہ کہ معاذ بن جبل رضہ کو چند ہی گنتی کے دن وفات سے پہلے یمن کو بھیجا اور
منجملہ پیغام کے ارشاد کیا کہ اور انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے انپر رات دن میں پانچ نمازیں فرض فرمائیں ہیں الخ پس اگر وتر چھٹا فرض
یا واجب ہوتا تو تاخیر جائز نہ ہوتی - اعتراض سوم - ابن حبان رح نے مرفوع روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں لوگوں کو
تراویح پڑھائیں پس آٹھ رکعتیں پڑھائیں اور وتر پڑھا پھر آئندہ کو لوگ منتظر رہے مگر آپ نہیں نکلے تب لوگوں نے آپ سے دریافت
کیا تو فرمایا کہ مجھے خوف ہوا کہ تم پر وتر لکھدیا جاوے - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ صاحبین کی طرف سے عمدہ معارضہ ہے - مترجم کہتا ہے کہ
جواب دیا گیا کہ لکھا ہوا فرض ہو جاتا ہے اور وتر واجب ہے - لیکن یہ جواب کچھ نہیں اسواسطے کہ یہ فرق تو صرف اعتقاد میں ہے اور خوف
حق عمل میں تھا اور حق عمل میں فرض و واجب برابر ہیں تو معلوم ہوا کہ وتر کا عمل لازم واجب نہ تھا - جواب دیا گیا کہ شاید پہلے وتر
کا عمل واجب نہو پھر واجب ہوا ہے - میں کہتا ہوں کہ یہ خالی احتمال ہے اور عجب مزید یہ کہ صلوٰۃ اللیل جسپر وتر کا اطلاق آیا کہ تیرہ و گیارہ
رکعات وغیرہ انھیں کو شاید قرار دیا کہ پہلے وتر کا استقرار نہ تھا پھر تین ہی رکعت پر استقرار ہو گیا - حق یہ کہ ایسی تشویش پھیلانا زیبا
نہیں ہے - ابن الہمام نے لکھا کہ وجوب بمعنی لغوی کے واسطے دلیل حدیث ترمذی ہے کہ وتر حق واجب ہر مسلمان پر ہے پس جو چاہے
پانچ سے وتر کرے وہ کرے اور جو چاہے تین سے وہ کرے اور جو چاہے کہ ایک رکعت سے وتر پڑھے وہ پڑھے - ورواہ ابن حبان
والحاکم - اس سے ظاہر ہے کہ حق واجب سے شرعی وجوب مراد نہیں ورنہ پانچ وایک بھی واجب ہوں حالانکہ بالاجماع نہیں تو مراد
لائق ضروری موکد ہے - مترجم کہتا ہے کہ جواب اسکا تو یوں دیا جاتا ہے کہ ابتدا میں تعداد رکعات کا استقرار نہ تھا پھر تین رکعات پر
استقرار ہو گیا لیکن میں کہ چکا کہ یہ تقریر کچھ نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم - عینی رح نے لکھا کہ منجملہ دلائل کے حدیث علی رضہ مرفوع ہے کہ اے
اہل القرآن وتر پڑھو کہ اللہ تعالیٰ وتر ہے وہ وتر کو دوست رکھتا ہے - رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وقال الترمذی حسن

لیکن خطابی رح نے کہا کہ اسمین اہل القرآن کی تخصیص دلیل ہے کہ وتر واجب نہیں ورنہ عموماً واجب ہوتا۔ اور اہل القرآن معروف اطلاق
مین عوام کو شامل ہیں۔ عینی رح نے اسکو نہین تسلیم کیا منجملہ دلائل کے حدیث ابو سعید الخدری مرفوعاً وتر پڑھو قبل اسکے کہ صبح ہو جاوے
رواہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اقول اس سے تو صرف بیان وقت ہے۔ فافہم۔ ازانجملہ حدیث کہ جو بغیر وتر سو گیا یا بھول گیا تو
جب یاد آوے اسکو پڑھ لے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ اقول اسی قسم سے رات کے معمولی وظیفہ کی نسبت جب کہ ناغہ ہو جاوے تو دوسرے
تک قضا کرنے کا حکم ہے تو دلیل وجوب نہین ہوئی۔ فافہم۔ اور ابوجعفر الطحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ وتر واجب ہونے پر صحابہ رض کا
اجماع ہے۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ اگر یہ تمام ہو تو یہی دلیل کافی ہے۔ واللہ اعلم۔ اور میرے نزدیک تو محقق اس مقام پر بنظر وفاق جمیع احادیث کے
یہ ہے کہ رات کی نماز کو وتر یعنی طاق کرنے مین ایک خاص فضیلت موعود فرمائی گئی پس جو کوئی آخر شب مین جاگنے پر وثوق نہ رکھتا ہو
وہ اول ہی سے وتر کرلے جیسے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کرتے اور آخر مین ایتار اقوی فعل عمر رض ہے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فعل
صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو حذر پر اور فعل فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو قوت پر قرار دیا۔ کما رواہ مالک وابوداؤد عن ابی قتادہ رض۔
اور ابوہریرہ رض کو اول ہی سے ایتار کرنے پر وصیت فرمادی اور صحیح ہوا کہ لا وتران فی لیلۃ۔ ایک رات مین دو وتر نہین ہین اور
حدیث بخاری مین ہے کہ جب تو اول وتر کرلے تو آخر مین مت کر۔ اور سنن اربعہ مین ابن عمر رض کی حدیث ہے نماز شب و روز دوگانہ دوگانہ
ہے تو وتر سے وہ طاق ہو جاتی تھی اور اس ایتار مین فضیلت عظیمہ ہے پس جو احادیث ام المؤمنین عائشہ رض مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا وتر کرنا تیرہ و گیارہ و سات وغیرہ مروی ہے اسکی یہی معنی کہ نماز شب کی مقدار وتر کرنے پر اسقدر رکعات ہوتی تھی جیسا کہ ترمذی رح
نے اسحق بن ابراہیم یعنی ابن راہویہ سے نقل کیا وعلی ہذا جو حدیث گذری کہ جو چاہے کہ پانچ کے ساتھ ایتار کرے تو کرے اور جو چاہے
کہ تین کے ساتھ ایتار کرے تو کرے اور جو چاہے کہ ایک کے ساتھ ایتار کرے تو وہ کرے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مقصود ایتار ہے۔ اور یہ ایک سلام
پر ہے حتی کہ پانچ رکعات سے ایتار کرنا ایک سلام سے حدیث عائشہ رض مین ثابت ہے اور تین رکعات سے بلکہ واحدہ سے بھی اور وہ جو تیرہ
و گیارہ وغیرہ کا ایتار ذکر ہوا وہ ایک سلام سے کسی نے روایت نہین کیا۔ وعلی ہذا احادیث سب بدون نسخ و تغیر کے ثبت مین برخلاف
قول شیخ ابن الہمام رح کے کہ اول مین تیرہ وغیرہ پر ایتار مضطرب الحال رہا اور کسی تعداد پر قرار نہ تھا آخر کو سب منسوخ ہو کر تین رکعات پر
قرار ہوا۔ مخفی نہین کہ بلا دلیل و بے ضرورت دو عیب کا قائل ہونا ایک اضطراب اور دوم نسخ کا کیون جائز ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ حکم ایتار
یعنی طاق کرلینے نماز شب کا آیا بطریق وجوب تھا یا بطریق سنت تھا تو یہ پہلا مسئلہ ہے اور حق واللہ اعلم یہ کہ آثار و امارات جو مجتہد کیواسطے
چاہیے ہین دونون طرف موجود ہین حتی کہ ابن الہمام رح نے خود اقرار کیا۔ اور ابوحنیفہ رح سے روایت تو فقط یہ کہ وتر واجب ہے اور رہی
کوئی خاص تعداد تو یہ کوئی روایت معتمد نہین پس حاجت نہین کہ امام ابوحنیفہ رح کے قول پر یہ تکلف کیا جاوے کہ اول اضطراب تھا پھر
نسخ ہو کر تین رکعت پر ٹھہراؤ ہوا۔ امام مصنف رح نے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا چنانچہ اول یہ مسئلہ صرف لکھا کہ وتر امام ابوحنیفہ رح کے
نزدیک واجب ہے و صاحبین کے نزدیک سنت ہے یعنی نماز شب کو ایتار کرنے یعنی طاق کرلینے کا حکم جو حدیث مین بلفظ اوتروا وصلوا
وغیرہ ہے واسطے وجوب کے ہے۔ خواہ وہ کسی عدد سے طاق کرلے تو امام ابوحنیفہ رح کا قول کسی حدیث صحیح سے خلاف نہین خواہ ایتار
پانچ سے ہو یا کسی اور تعداد سے ہان مختار امام رحمہ اللہ تعالی کے نزدیک تین رکعات ہین کیونکہ احادیث و آثار اسی تعداد کیواسطے
اکثر ہی ہین اور یہی موافق نماز مغرب ہے اور ایک و پانچ کی نظیر نہین ہے لہذا امام مصنف نے تعداد کا مسئلہ بالکل علیحدہ کرکے یون بیان
فرمایا۔ **الوتر ثلث رکعات لا یفصل بینھن بسلام**۔ وتر تین رکعات ہے ان مین سلام سے جدائی نہ کرے۔ ف۔ یعنی ایتار
تو واجب ہے پھر ایتار کے لیے تین رکعات بدون فصل کے ہین کیونکہ ایک رکعت کی نظیر دوسری نہین جیسے پانچ کی بھی نہین ہے اور
جہانتک روایات ظنی کو موافقت قطعی سے ہو وہ اولی و اقوی ہے۔ **لما روت عائشۃ رض انہ علیہ السلام کان یوتر بثلث**
کیونکہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ رض نے روایت فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین رکعات کے ساتھ وتر فرماتے تھے۔ ف۔ یعنی

بدون فصل کے جیساکہ نسائی نے حضرت ام المومنین سے روایت کیا کہ وتر کی دو رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سلام نہیں پھیرتے تھے۔ اور حدیث مصنف رح کو حاکم نے روایت کیا مع اس زیادت کے اور نہیں سلام پھیرتے مگر تینوں رکعات کے آخر میں حدیث ام المومنین ہے کہ پہلی رکعت میں فاتحہ مع سبح اسم ربک الاعلی اور دوسری میں مع قل یا ایہا الکافرون اور تیسری میں مع قل ہو اللہ احد و قل اعوذ برب الفلق و قل اعوذ برب الناس۔ پڑھتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم وصححہ و ابن حبان اور مانند اسکے طحاوی نے ابن عباس و سعید بن عبد الرحمن سے اور ترمذی وابن ماجہ و نسائی و طحاوی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ اخیر رکعت میں تین سورتوں کا قران بھی دعلی ہذا واجبات میں ہر رکعت میں کئی سورتیں پڑھنا مکروہ نہوگا جیساکہ محیط وغیرہ میں زعم کیا ہے کیونکہ حدیث کی صحت میں شک نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔ اور طحاوی رح نے ایک جماعت صحابہ و تابعین سے وتر کی تین رکعات روایت کیں۔ کما فی العینی بالتمام۔ وحکی الحسن اجماع المسلمین علی الثلاث۔ اور حسن بصری رح نے تین رکعات پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا۔ ف۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا حفص حدثنا عمرو عن الحسن قال اجمع المسلمون علی ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرہن۔ یعنی حسن بصری رح نے کہا کہ صحابہ رض نے اجماع کیا کہ وتر تین رکعات ہیں سلام نہ پھیرے مگر انکے آخر میں۔ اور ابو داؤد نے عبد اللہ بن قیس سے روایت کی کہ میں نے ام المومنین عائشہ رض سے پوچھا کہ کتنے کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کرتے تھے فرمایا کہ چار و تین کے ساتھ اور چھ و تین کے ساتھ اور آٹھ و تین کے ساتھ اور دس اور تین کے ساتھ اور کمتر سات سے وتر نہیں کرتے اور زیادہ تیرہ سے وتر نہیں کرتے تھے۔ اس حدیث میں وتر تین رکعت کی تصریح کر دی ہے عینی رح نے لکھا کہ اسی کو اکثروں نے اختیار کیا اور ابن بطال نے یہی قول مدینہ کے فقہاء سبعہ کا ذکر کیا۔ مع۔ بلکہ طحاوی نے اسکو عبد الرحمن بن ابی زناد سے انہوں نے اپنے باپ سے فقہاء سبعہ و دیگر علماء سے روایت کیا۔ کما فی الفتح۔ ترمذی نے کہا کہ یہ ایک جماعت صحابہ و تابعین کا قول ہے ع۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ الاسلام عینی و محقق ابن الہمام نے یہ دعوی کیا کہ تین ہی رکعت پر انحصار ہے اور کمی زیادتی سابق میں تھی جبتک استقرار نہ تھا ولیکن کوئی دلیل اسپر منطبق نہیں اور قول حسن بصری رح ضعیف الاسناد ہے علاوہ اسکے صرف اس سے تین رکعات اختیار کرنے کا ثبوت ہے اور اسمیں کلام نہیں ہے کہ تین رکعات وتر ہیں۔ وہذا احد اقوال الشافعی۔ اور یہی شافعی کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ ف۔ کہ وتر تین رکعات ہیں اور روضہ میں ہے کہ شافعی کے نزدیک ایتار کی سنت ایک سے طاق گیارہ تک حاصل ہو جاتی ہے۔ مع۔ وفی قول یوتر بتسلیمتین۔ اور شافعی کے ایک قول میں دو سلام سے تین رکعت پڑھی۔ ف۔ یعنی دو رکعت پر سلام پھیرے پھر ایک رکعت پڑھے۔ وہو قول مالک۔ اور یہی مالک رح کا قول ہے۔ ف۔ جواہر مالکیہ میں ہے کہ وتر ایک رکعت اور وہ سنت ہے۔ اور حاوی حنبلیہ میں ہے کہ وتر سنت و بقول ابو بکر واجب اور وہ کمتر ایک رکعت اور کمال کا ادنی درجہ تین رکعت اور زائد گیارہ تک ہے۔ مع۔ والحجۃ علیہما ما رویناہ۔ اور حجت دونوں پر وہ حدیث عائشہ رض ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ اگر کہا جائے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رض سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیرتے اور ایک رکعت سے وتر کرتے تھے۔ اور حضرت ام سلمہ رض میں وتر پانچ رکعات کے ساتھ آیا اور سابق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانچ و تین و ایک کے ساتھ اجازت وتر کرنے کی گذری۔ جواب یہ کہ یہ روایات اس بات پر محمول ہیں کہ وتر کا ٹھہراؤ ہونے سے پہلے ایسا تھا کیونکہ جو نماز ہنوز ٹھہراؤ پر نہیں آئی اسکی رکعتوں کے تعداد کا کچھ اعتبار نہیں پھر جب ٹھہراؤ ہوا تو تین رکعت پر ہوا اور باقی منسوخ ہو گئیں۔ مفع۔ اگر کہا جاوے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رات کی نماز کو پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ دو دو رکعت ہے پھر جب تجھے صبح کا خوف ہو تو ایک سے وتر کرے۔ جواب اسکا عینی وابن الہمام رح نے یہ دیا کہ معنی یہ ہیں کہ جب صبح کا خوف ہو تو ہو قت دو کے ساتھ تیسری ایک رکعت ملا لے کہ وتر ہو جاوے۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر یہ بھی قبل استقرار پر محمول کرتے تو اولی تھا کیونکہ یہ تاویل دو طرح سے نہیں بنتی ہے اول یہ کہ ابن عمر رض سے مرفوعا صحیح مسلم میں روایت ہے کہ الوتر رکعۃ من آخر اللیل۔ وتر ایک رکعت ہے آخر رات

ہیں۔ رواہ البخاری والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور ایک روایت بخاری میں یوں ہے کہ نماز شب دو دو رکعت کرکے ہے پھر جب تو فارغ ہونا چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے کہ وہ تیرے واسطے پڑھی ہوئی نماز کو وتر کر دیگی۔ یہ روایت صریح ہے کہ مراد ایک رکعت مفرد ہے اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اسی پر عمل تھا چنانچہ نافع نے روایت کی کہ میں ابن عمر رض کے ساتھ مکہ میں تھا اور آسمان پر ابر تھا پس صبح کا خوف کرکے ایک رکعت سے وتر کر لیا پھر ابر کھل گیا تو دیکھا کہ ابھی رات باقی ہے پس ایک رکعت دیگر پڑھ کر پہلی رکعت کو دوگانہ کر لیا پھر دو رکعتیں پڑھیں پھر جب صبح کا خوف کیا تو ایک رکعت سے وتر کر لیا۔ رواہ مالک۔ نووی رح نے کہا کہ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ وتر میں ایک رکعت جائز ہے اس سے کوئی مخالف نہیں ہوا سوا اسے ابوحنیفہ وسفیان ثوری کے مخفی نہیں کہ امام مالک رح بھی وتر کی ایک رکعت جب ہی جائز کہتے ہیں کہ اس سے پہلی نماز شب کچھ ہو ورنہ خالی ایک رکعت کو روا نہیں کہتے ہیں اور ابن عبد البر نے تمہید میں حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتر سے منع کیا یعنی یہ کہ آدمی خالی ایک رکعت سے ایتار کرے۔ اور اسی معنی میں حضرت عمر رض وابن مسعود رض کا ایک رکعت بتر سے انکار مروی ہے۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ جواز وتر کا ایک رکعت سے دو باتوں کے ساتھ آیا اول تو آخر رات کی نماز میں دوم جو از قول ہے اور فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نادر ہے اور قائل اسکے قائل سنت ہونے کے ہیں اور تین رکعت وتر میں خلاف نہیں اور وہ سنت عملی مع قول کے معروف واضح اور اسپر عمل جمہور صحابہ وتابعین کا بلا خلاف ظاہر ہوتا ہے اور جن فقہاء نے ایک رکعت کہا وہ بھی کثر جواز کہتے ہیں اور تین رکعات کو حد کمال میں داخل کرتے ہیں اور جب دلائل احتیاط سے امام ابوحنیفہ رح نے وجوب کہا تو تین رکعت پر مدار وجوہ مذکورہ سے احوط ہے جسکی نظیر نماز مغرب ہے اور احتیاط ایسے مقام پر واجب فلہذا تین رکعت سے کم امام ابوحنیفہ کے قول پر احتیاطاً نہوگا اور اسی پر اہل علم وصلاح کا عمل لازم ہے لیکن اگر کوئی شخص بنظر دلائل ایک ہی رکعت کا قائل ہو تو اس سے کوئی مناقشہ نہ چاہیے سوائے اسکے کہ اسکے پیچھے وتر میں اقتدا بہتر نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ **ويقنت في الثالثة قبل الركوع**۔ اور قنوت پڑھے تیسری رکعت میں رکوع سے پہلے۔ ف۔ پس یہ دو مقام ہیں۔ اول تو وتر میں ہمیشہ قنوت پڑھے۔ دوم یہ کہ محل قنوت کا تیسری رکعت کے رکوع سے پہلے ہے اور دونوں میں شافعی رح کا خلاف ہے۔ **وقال الشافعي بعده لما روي انه عليه السلام قنت في آخر الوتر**۔ اور شافعی رح نے کہا کہ تیسری رکعت میں بعد رکوع کے قنوت پڑھے کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر وتر میں قنوت پڑھا۔ ف۔ رواہ الدارقطنی۔ **وهو بعد الركوع**۔ اور آخر الوتر بعد رکوع کے ہوگا۔ ف۔ تو بعد رکوع کے پڑھے۔ شرح ارشاد میں ہے کہ شافعی رح سے اسمیں کوئی تصریح نہیں اور انکے اصحاب میں اختلاف ہے بعض قبل الرکوع اور بعضے بعد الرکوع کہتے ہیں اور یہی انکے مذہب میں صحیح ہے اور یہی قول امام احمد رح سے۔ مع۔ جو از دونوں امر کے مذکور ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ واضح رہے کہ ہمارا کلام وتر کی قنوت میں ہے اور ایک قنوت وہ دعا ہوتی ہے جو مسلمانوں پر کوئی سختی وحادثہ پیش آنے کی وجہ سے نماز میں امام دعا کرے اور مقتدی آمین کہیں چنانچہ ابن عباس رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ برابر ظہر وعصر ومغرب وعشاء وصبح میں ہر نماز کے آخر رکوع میں بعد سمع اللہ لمن حمدہ کہنے کے رعل وذکوان وعصیہ چند احیاء عرب پر لعنت وبددعا کی اور مقتدیوں نے آمین کہی۔ رواہ ابوداؤد۔ جیسے انس رض سے بعد آخر رکوع نماز صبح کے بددعا عصیہ پر قنوت فی صحیح مسلم۔ اور نماز مغرب وفجر میں عند البخاری موجود ہے اور ابوداؤد ونسائی میں بعد ماہ کے ترک کرنا صحیح ہے اور ابن عمر رض سے فجر میں اور نزول قولہ تعالیٰ لیس لک من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم الآیہ عند البخاری والترمذی والنسائی موجود ہے پس یہ کوئی قنوت الوتر کے لیے دلیل نہیں ہیں مگر اگر کہا جاوے کہ جیسے یہ قنوت بعد الرکوع ہے اسی طرح قنوت الوتر بھی بعد الرکوع ہے کیونکہ قنوت دونوں ہیں۔ جواب یہ کہ قیاس کو یہاں دخل نہیں کیونکہ نص اسکے خلاف موجود ہے۔ **ولنا ما روي انه عليه السلام قنت قبل الركوع**۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل رکوع کے قنوت پڑھا۔ ف۔ چنانچہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلعم

ایتار کرنے تین رکعات سے۔ اول میں سبح اسم ربک الاعلیٰ و دوم میں قل یا ایہا الکافرون و سوم میں قل ہو اللہ احد پڑھتے اور قبل رکوع کے قنوت پڑھتے تھے۔ رواہ النسائی و رواہ ابن ماجہ مختصرا۔ وحدیث ابن مسعود رضہ سے ابن ابی شیبہ و دارقطنی و خطیب نے اور حدیث ابن عباس رضہ سے خطیب و ابو نعیم وحدیث ابن عمر و ابن مسعود سے طبرانی نے روایات کیں۔ م ع۔ اور آخری نماز روایت جس سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ آخر بعد رکوع کے ہوگی تو امام مصنف رح نے جواب دیا کہ۔ وما زاد علی نصف الشیٔ آخرہ اور کسی چیز کے آدھے پر جو تجاوز ہو وہ اسکا آخر ہے۔ ف۔ تو جب ایک رکعت کے بعد دوسری رکعت ہوئی تو آخر آ گیا خواہ قبل رکوع ہو۔ اور واضح ہو کہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث نعت رعل وذکوان میں قنوت بعد قراءۃ کے قبل رکوع کے ہونا صحیح روایت ہے چنانچہ صحیحین و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ میں صریح ہے اگرچہ دوسری روایت میں بعد رکوع بھی آیا ہے مگر وہ قنوت الحادثہ ہے اور قنوت الوتر میں قبل رکوع ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری میں عاصم الاحول سے ہے کہ میں نے انس رضہ سے وتر نماز میں قنوت کو پوچھا تو فرمایا کہ ہاں پس میں نے عرض کیا کہ کیا قبل الرکوع یا بعد الرکوع ہے فرمایا کہ قبل الرکوع ہے میں نے عرض کیا کہ فلاں نے مجھے خبر دی کہ آپ نے فرمایا کہ بعد رکوع کے ہے انس رضہ نے فرمایا کہ اسنے جھوٹ خبر دی کیونکہ بعد رکوع کے تو صرف ایک مہینہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قنوت کیا تھا ابن الہمام نے کہا کہ اس سے نکلتا ہے کہ ابن عمر رضہ وغیرہ جن صحابہ رضہ نے بعد رکوع کی روایت کی انکی مراد ظاہر ہو گئی کہ یہ صورت ایک ماہ اس حادثہ کے قنوت میں واقع ہوئی ہے لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ بعد رکوع کے قنوت پڑھنے کی نص صریح حدیث حسن بن علی رضہ بروایت حاکم ہے کہ اس دعا کو اپنے وتر میں کہتا ہوں جبکہ اپنا سر اٹھاتا ہوں اور باقی نہیں رہتا سوائے سجود کے۔ انتہی۔ چنانچہ یہ روایت آئی ہے۔ پھر شیخ رح نے اسکا کچھ جواب نہ دیا اور مترجم کے نزدیک ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا خود حسن بن علی رضہ کا فعل تھا کچھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم نہیں فرمایا تھا اور اوپر معلوم ہو چکا کہ فی الجملہ قنوت کا محل بعد رکوع کے بھی تھا پس شاید وہاں سے ماخوذ کیا ہو فافہم۔ م۔ ابن الہمام رح نے حدیث ابی بن کعب و عبد اللہ بن مسعود و ابن عباس و ابن عمر و انس بن مالک ہر ایک قنوت قبل الرکوع کے ذکر کرکے کہا کہ اسی کی تحقیق کرنیوالی بات یہ ہے کہ عمل صحابہ یا اکثر صحابہ کا بھی اسی کے موافق تھا چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا یزید بن ہارون عن ہشام الدستوائی عن حماد عن ابراہیم عن علقمہ ان ابن مسعود واصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یقنتون فی الوتر قبل الرکوع یعنی ابن مسعود رضہ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم وتر میں قبل رکوع کے قنوت پڑھتے تھے اور اسناد صحیح۔ اور جب یہ بات صحیح ہوئی تو بعد رکوع کے قنوت کا محل نہ رہا لہٰذا ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ اگر سہو سے قنوت چھوڑ گیا اور رکوع میں ٹھیک ہو چکر یاد آیا تو رکوع میں نہیں پڑھیگا اور نہ قیام کی طرف عود کریگا۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ التاتارخانیہ و قاضیخان۔ اور اگر اسنے لوٹ کر قیام میں آکر قنوت پڑھا اور رکوع کا اعادہ نہ کیا تو صحیح یہ کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔ قاضیخان ف۔ اور اسپر سجدۂ سہو واجب ہوگا خواہ قنوت پڑھے یا نہ پڑھے۔ الخلاصہ۔ اس سے ظاہر ہے کہ رکوع کے بعد قیام بالکل بھی قنوت کا محل نہیں ہے لیکن اگر وتر میں ایسے امام کی اقتدار کی جو بعد رکوع کے وتر پڑھتا ہے تو بالاتفاق اسکی متابعت کرے۔ الفتح و قاضیخان۔ اور اگر رکوع میں یاد آیا کہ وہ کچھ قرارت واجبہ چھوڑ گیا تو بالاتفاق لوٹ کر کھڑا ہو جاوے۔ المضمرات و ف۔ حتی کہ اگر سورہ چھوڑ گیا تو رکوع چھوڑ کر کھڑا ہو کر سورہ پڑھے پھر قنوت پڑھے پھر رکوع کرے و سہو کا سجدہ کرے۔ اگر اسنے رکوع کا اعادہ نہ کیا تو جائز ہے۔ السراج۔ امام نے رکوع میں یاد کیا کہ قنوت نہیں پڑھا تو قیام کی طرف عود نہ چاہیے۔ اگر باوجود اسکے عود کرکے قنوت پڑھا تو اعادہ رکوع نہ چاہیے۔ باوجود اسکے اعادہ کیا اور قوم نے اول رکوع میں امام کا ساتھ نہیں دیا تھا بلکہ اسی دوسرے رکوع میں ساتھ دیا یا برعکس واقع ہوا تو ان لوگوں کی نماز فاسد نہوگی۔ الخلاصہ۔ اور قنوت میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود نہ پڑھے یہی ہمارے مشائخ کا مختار ہے۔ الظہیریہ۔ ف۔ لیکن آئندہ معلوم ہوگا کہ ایک روایت میں درود بھی آیا ہے اور دعائے قنوت کی قبولیت کے واسطے درود لائق ہے۔ م۔ امام نے مقتدی کے قنوت سے فارغ ہونے سے پہلے رکوع کر دیا تو مقتدی امام کی متابعت کرے۔ اگر امام نے قنوت نہ پڑھا اور رکوع کر دیا پس اگر

مقتدی کو قنوت رہ [illegible] فوت ہو تو رکوع کردے اور اگر نہ ہو تو پڑھکر رکوع کرے۔ الخلاصہ۔ اگر شک ہو کہ کون سی رکعت مین ہے تو وہ دو
رکعت مین قنوت پڑھکر قعدہ کرے پھر دو رکعتین پڑھے ہر رکعت مین قعدہ و قنوت احتیاطاً پڑھے یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ مسبوق جب
نے امام کے ساتھ قنوت پڑھا تو آیندہ نہین پڑھیگا یہی ہمارے اماموں کا اتفاقی قول ہے۔ المضمرات۔ قنوت پڑھنا صحیح قول پر واجب
ہے۔ الجوہرہ۔ ویقنت فی جمیع السنۃ۔ اور قنوت تمام سال وتر مین پڑھے۔ خلافا للشافعی فی غیر النصف الاخیر من رمضان۔
برخلاف قول شافعی رح کے کہ انکے نزدیک نہ پڑھے سواے ماہ رمضان کے نصف اخیر کے۔ ف۔ کہ صحیح امام شافعی کے مذہب مین
استحباب صرف رمضان کے نصف اخیر مین ہے و جواز بلا کراہت تمام سال مین ع۔ اور ہمارے و جمہور کے نزدیک تمام سال ہے۔ لقوله
علیہ السلام للحسن بن علی حین علمہ دعاء القنوت اجعل ہذا فی وترک۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسن بن علی رض کو
جبکہ حسن رض کو دعاء قنوت سکھلائی ہے اجعل ہذا فی وترک یعنی اس دعاء کو اپنے وتر مین قائم کر۔ من غیر فصل۔ یہ قول بدون
تفصیل کے فرمایا۔ ف۔ یعنی نصف اخیر رمضان کی قید نہین لگائی تو معلوم ہوا کہ ہمیشہ وتر مین قنوت ہے۔ واضح ہو کہ یہان کئی مقام ہین
اول بیان حدیث۔ دوم ہمین یہ حکم یعنی اجعل ہذا الخ۔ سوم دلیل وجوب قنوت۔ واضح ہو کہ اس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و ترمذی
و نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و حاکم و بیہقی نے روایت کیا اور حاکم وغیرہ کی روایات مین بعض زیادات ہین لہذا زیادتی کو مقوس کر کے
مخرج کا نام لکھ دونگا۔ حسن بن علی رض نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلعم نے کلمات سکھلائے جنکو مین اپنے وتر مین کہتا ہون (جبکہ رکوع سے اپنا سر
اٹھاتا ہون اور سواے سجود کے باقی نہین رہتا ہے۔ الحاکم) ف۔ اور ایک روایت مین قنوت وتر مین کہتا ہون۔ اللہم اہدنی فیمن ہدیت وعافنی
فیمن عافیت وتولنی فیمن تولیت وبارک لی فیما اعطیت وقنی شر ما قضیت انک تقضی ولا یقضی علیک انہ لا یذل من والیت (ولا یعز من عادیت
البیہقی) تبارکت ربنا وتعالیت (وصلی اللہ علی النبی علیہ السلام النسائی) اور ایک روایت مین (تعالیت عما یقول الظالمون علوا کبیرا لا الہ الا
انت استغفرک واتوب الیک ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا ربنا انک رؤف رحیم اللہم
انک عفو تحب العفو فاعف عنا واغفر لنا وارحمنا وانت خیر الراحمین اعوذ بعفوک من عقابک وبرضاک من سخطک ولا احصی ثناء علیک انت
کما اثنیت علی نفسک) ع۔ نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح یا حسن ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ہمارے مشائخ نے جو اللہم اہدنا فیمن ہدیت
وعافنا فیمن عافیت الخ یعنی بصیغہ جمع بیان کیا تو وہ منقول کے خلاف ہے اور مشائخ نے اسکو تلفیق کر لیا اس حکم سے کہ امام اپنی ذات کو
مخصوص نہ کرے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو صرف جماعت کے وتر مین ہوا بجز تنہا پڑھنے والا چاہیے کہ اہدنی وعافنی۔ جیسا منقول ہے پڑھے۔ بالجملہ
حدیث تو صحیح ہے لیکن اسمین حضرت حسن رض نے کہا کہ مین انکو اپنے وتر مین کہتا ہون یہ خود حضرت حسن رض نے کیا اور حضرت صلعم کا حکم ثبوت
نہین ہوتا ہے۔ اور امام مصنف کا استدلال کہ اجعل ہذا فی وترک۔ اس حدیث مین بالکل موجود نہین ہے ع۔ اور مجھے یہ جملہ کہین نہین ملا۔ ف
ذرا زیلعی۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید امام مصنف کی مراد یہ ہے کہ حسن رض کا یہ کہنا کہ حضرت صلعم نے مجھے کلمات تعلیم کیے انکو مین وتر مین کہتا ہون معنی
یہ کہ مجھے وتر مین پڑھنے کو سکھلائے چنانچہ مین یہی کرتا ہون۔ بنظر اسکے کہ قنوت وتر مین انکو لانا اپنی راے سے نہوگا۔ لیکن اسپر وارد ہوگا جو
عینی رح نے لکھا کہ انتہا درجہ اس سے یہ ثبوت ہوگا کہ وتر مین اس دعاء کا پڑھنا مستحب ہے مگر تمام سال مین نہین ثبوت ہوتا اور شافعیہ
اسکو نہین تسلیم کرینگے۔ ہان تحقیق مین ابن الجوزی رح نے ہماری دلیل یہ حدیث علی رض پیش کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے آخر وتر
مین پڑھا کرتے۔ اللہم انی اعوذ برضاک من سخطک وبمعافاتک من عقوبتک واعوذ بک منک لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی
نفسک۔ یہ حدیث سنن اربعہ مین ہے اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور وجہ استدلال یہ کہ اسمین لفظ کان یقول واقع ہے جو
استمرار پر دلالت کرتا ہے یعنی پڑھا کرتے تھے اور جو اسکے مخالف مدعی ہو وہ دلیل لاوے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ استدلال ضعیف
ہے کہ یہ دعاء وتر مین پڑھتے تھے لیکن نسائی رح کی ایک روایت مین تصریح ہے کہ جب نماز سے فارغ ہو کر جگہ پر بیٹھتے تھے تو پڑھتے۔
اللہم انی اعوذ بک الخ اور اس تقدیر پر کچھ حجت نہین ہے۔ کما لا یخفی۔ ہان حدیث ام المومنین عائشہ رض و ابی بن کعب کی روایات

میں البتہ لفظ استمرار ہے پس وہی کافی ہے لیکن یہ بحث باقی رہی کہ قنوت واجب ہے اور شاید کہ دلیل وجوب کی یہی مواظبت ہوگی
ابن الہمام نے کہا کہ یہ اسوقت ثبوت ہو کہ اس مواظبت کو کبھی ایکبار بھی ترک نہیں کیا کیونکہ مطلق مواظبت تو دونوں کو شامل ہے
اور اگر حدیث حسن رضی اللہ عنہ کے کلمات پر بلا ترک کے مواظبت وجوب ثابت ہو تو یہی دعا بعینہ واجب ہو جائیگی حالانکہ ہمارے
مشائخ کے نزدیک مقرر دہ دعا ہے جو ابوداؤد نے مراسیل میں خالد بن ابی عمران رح سے مرسل روایت کی کہ اس درمیان میں کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قوم مضر پر لعنت و بد دعا کرتے تھے کہ جبرئیل آئے اور اشارہ کیا کہ سکوت کیجیے پس آپ خاموش رہے پس جبرئیل
نے کہا کہ اے محمد اللہ تعالی نے آپ کو لعنت کرنیوالا نہیں بھیجا آپ کو فقط رحمۃ للعالمین کیا ہے اور یہ آیت لائے لیس لک من الامر
شئی او یتوب علیہم الآیہ - اور آپ کو قنوت سکھلایا اللہم انا نستعینک ونستغفرک ونؤمن بک ونخضع لک ونخلع ونترک من یکفرک
اللہم ایاک نعبد ولک نصلی ونسجد والیک نسعی ونحفد ونرجو رحمتک ونخشی عذابک ان عذابک الجد بالکفار ملحق - مترجم کہتا ہے کہ بیہقی
نے سنن کبیر میں حضرت عمر رض پر وقفا اول بسم اللہ الرحمن الرحیم اور درمیان میں بسم اللہ الرحمن الرحیم اللہم ایاک نعبد آخر تک
ذکر کیا اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن مسعود رض سے اسیطرح موقوف روایت ہے اور عینی رح نے لکھا کہ عامہ علماء کے نزدیک یہ قرآن
نہیں مگر احتیاطاً جنب وحائض نہ پڑھیں - اور لکھا کہ ملحق بکسر الحاء افصح ہے اور بحرالرائق میں لکھا کہ اسی کو امام اسبیجابی رح نے صحیح کہا
اور جوہری نے بفتح الحاء کو صواب کہا ہے - میں کہتا ہوں کہ اسی کو علی قاری نے اختیار کیا - واللہ اعلم - اور محیط میں ہے کہ قنوت میں
کوئی دعا معین نہیں اور اولی یہ کہ اللہم انا نستعینک الخ پڑھے اور بعد اسکے اللہم اہدنا فیمن ہدیت الخ پڑھے اور جو قنوت نہ جانتا ہو وہ
ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار پڑھے - سراجیہ میں کہا کہ فقیہ ابو اللیث کے نزدیک مختار یہ کہ اللہم اغفر لنا
تین بار مکرر پڑھے - ف - بہرحال مطلق قنوت واجب اور دعاے مذکور اللہم انا الخ یا اللہم اہدنی فیمن ہدیت الخ مستحب ہے عینی رح نے
لکھا کہ دعاے قنوت میں بہت وجوہ وارد ہیں ازانجملہ ایک یہ کہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بعد
رکوع کے کہا کرتے - اللہم اغفر لنا وللمومنین والمومنات والمسلمین والمسلمات والف بین قلوبہم واصلح ذات بینہم وانصرہم علی
عدوک اللہم العن الکفرۃ من اہل الکتاب الذین یصدون عن سبیلک ویکذبون رسولک ویقاتلون اولیاءک اللہم خالف بین کلمتہم
وزلزل اقدامہم وانزل بہم باسک الذی لا تردہ عن القوم المجرمین - بسم اللہ الرحمن الرحیم اللہم انا نستعینک الخ - مترجم کہتا ہے کہ اس
روایت میں تو تصریح ہے کہ بعد رکوع کے پڑھتے تھے اور جواب یہ کہ اس قنوت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مومنوں کے واسطے دعا
اور کافروں کے واسطے لعنت کی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی دعاے نجات ولید بن الولید و مستضعفین مومنین کے اور
لعنت مضر کی اسی طرح بعد رکوع کے مروی ہے م - اور ایک گروہ مشائخ نے کہا کہ دعاے قنوت میں کوئی دعا خاص نہ کرے کیونکہ دعا
زبان پر جاری ہو جائیگی تو صدق رغبت کا مقصود حاصل نہوگا اور دوسرے گروہ نے کہا کہ یہ سواے اللہم انا نستعینک الخ کے زائد میں ہے
کیونکہ اسپر تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے اور اگر مقرر نہ کرے تو ایسا نہو اسکی زبان پر ایسی دعا جاری ہو جاوے جو کہ کلام الناس کے
مشابہ ہے تو نماز فاسد ہو جائیگی - ک ف - پھر اگر کہا جاوے کہ تم نے تمام سال وتر میں دعاء قنوت کا دعوی کیا حالانکہ ابوداؤد نے حسن بصری رح
سے روایت کی کہ عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی امامت میں جمع کر دیا یعنی تراویح کے لیے پس ابی رض لوگوں کو
بیس رات پڑھاتے رہے ولا یقنت بہم الا فی النصف الثانی - یعنی اور قنوت نہ پڑھتے انکے ساتھ مگر دوسرے نصف میں - پھر جب اخیر
عشرہ رہا تو جماعت میں نہ آئے اور اپنے گھر میں نماز پڑھی - ابن عدی نے کامل میں انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نصف آخر رمضان میں قنوت پڑھتے تھے - جواب یہ کہ ابن عدی کی روایت ضعیف ہے جیسا کہ نووی رح نے اقرار
کیا اور ابوداؤد کی روایت اگرچہ منقطع ہے کیونکہ حسن رح نے حضرت عمر رض کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک حجت ہے اور معنی اسکے یہ ہیں
کہ وہ یقنت بہم ای لا یصلی بہم القنوت ای الوتر یعنی انکو وتر نہیں پڑھاتے تو اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ ابی رضی اللہ عنہ نے ترک

اول نصف رمضان مین جماعت سے نہین پڑھا یا۔ اور معنی فتح القدیر مین قنوت بمعنی طول قیام لیا جیسے صحیح حدیث مین ہی کہ افضل نماز طول قنوت ہی یعنی طول قیام پس معنی یہ کہ اول نصف مین قیام کو طول نہین دیا۔ واضح ہو کہ قنوت الوتر تو اخفار کے ساتھ ہی اور جو قنوت کہ کسی حادثہ مین مومنون کے واسطے دعار اور کافرون کے واسطے بددعار وغیرہ سے ہوتا ہی وہ جہر کے ساتھ تھا تاکہ مقتدی لوگ آمین کہین اور اسی معنی مین حضرت انس کی حدیث مین وارد ہی کہ لا یقنت الا اذا دعا لقوم او دعا علیہم یعنی انس رضنے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہین پڑھتے مگر جب کسی قوم کے واسطے دعا کرتے یا کسی بدکار قوم پر بددعا کرتے تھے۔ رواہ الخطیب واسنادہ صحیح قالہ صاحب التنقیح۔ پس معنی یہ کہ جہر سے قنوت نہین پڑھتے تھے اور یہ قنوت الوتر نہین ہی۔ فاحفظ۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ قنوت تمام سال مین پڑھے اور کوئی خصوصیت نصف اخیر رمضان کی نہین ہی۔ م۔ اور مختار یہ کہ امام اور قوم دونون اسکو اخفار کے ساتھ پڑھین۔ النہایہ۔ اور قنوت حادثہ مین دلائل ثابت ہین کہ امام جہر سے دعار کرے اور قوم والے آمین کہین۔ م۔ اور منفرد کے حق مین بھی مختار یہ کہ قنوت مین اخفار کرے۔ شرح المجمع لابن ملک۔ اور جب وتر قضار کرے تو قنوت کے ساتھ قضار کرے۔ المحیط۔ اور قضار وتر واجب ہی خواہ عمداً چھوڑا ہو یا بھول کر و خطا سے اگرچہ مدت دراز ہو جاوے اور بدون نیت وتر کے ادا نہوگا۔ الکفایہ۔ اور قیام کی قدرت ہو تو بیٹھے نہین جائز اور بغیر عذر کے سواری پر نہین روا ہی۔ محیط السرخسی۔ کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ہی جیسا کہ ع ف وغیرہ سے ظاہر ہی۔ م۔ ویقرأ فی کل رکعۃ من الوتر بفاتحۃ الکتاب وسورۃ۔ اور قراءت کرے وتر کی ہر رکعت مین سورہ فاتحہ اور کسی سورہ دیگر کے ساتھ۔ لقولہ تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ بدلیل اس آیت کے یعنی قرآن سے جو آسان ہو پڑھو۔ ف۔ یہ بالاتفاق ہی اسواسطے کہ صاحبین وشافعی کے نزدیک تو وتر سنت ہی اور سنت کی ہر رکعت مین قراءت ہی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ اگرچہ واجب ہی لیکن شبہہ کی وجہ سے احتیاطاً ہر رکعت مین قرأت کرے۔ اور کوئی سورہ معین نہین ہی۔ اسبیجابی رح نے کہا کہ اگر سنت طریقہ پر تبرک کے لیے الاعلی وکافرون واخلاص پڑھے اور حتمی لازم نہ سمجھے تو مکروہ نہین ہی۔ مع۔ وان اراد ان یقنت۔ اور اگر قنوت پڑھنا چاہے۔ ف۔ یعنی وتر کی تیسری رکعت کی قرأت تمام کر چلے۔ کبر۔ تو تکبیر کہے۔ ف۔ کہا گیا کہ یہ تکبیر واجب ہی۔ لان الحالۃ قد اختلفت۔ کیونکہ حالت بدل گئی۔ ف۔ اور یہی امام احمد کا قول ہی جبکہ قبل رکوع کے قنوت پڑھے۔ ابونصر الاقطع رح نے کہا کہ یہی حضرت علی وابن عمر وبراء بن عازب رضی اللہ عنہم سے مروی ہی۔ عینی رح نے کہا کہ قنوت واجب ہی تو اسکا حکم علیحدہ ہی برخلاف سبحانک اللہم الخ کے کہ وہ تکبیر تحریمہ کا مکمل ہی تو اسکے بعد قراءت شروع ہونے پر تکبیر کی ضرورت نہین اور اسلیے کہ قنوت پر ہاتھ اٹھانا بدون تکبیر نہین ہی۔ع۔ ورفع یدیہ۔ اور دونون ہاتھ اٹھاوے۔ ف۔ بطور سنت۔ وقنت۔ اور قنوت پڑھے۔ ف۔ بطور وجوب۔ م۔ اور شافعی رح کے نزدیک دو وجہ ہین ایک مین ہاتھ اٹھاوے اور دوم مین نہین اور یہی اظہر ہی اور یہی قول مالک واوزاعی ولیث کا ہی۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر منہا القنوت۔ کیونکہ حدیث ہی کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوین مگر سات جگہ مین اور انھین سات مین قنوت کو ذکر کیا۔ ف۔ یہ حدیث باب صفۃ الصلوٰۃ مین گذر چکی اور ہم نے وہان ذکر کر دیا کہ حدیث مین قنوت کا ذکر نہین ہی جیسا کہ جزء القراءۃ بخاری اور طبرانی وغیرہ مین ہی بلکہ مصنف رح کی روایت مین ہی اور اسی بنا پر بیان استدلال کیا۔ مع۔ پھر چونکہ امام شافعی رح کے نزدیک فجر مین قنوت ہی تو اس مسئلہ کو ذکر کیا۔ ولا یقنت فی صلوٰۃ غیرہا۔ اور قنوت نہ پڑھے کسی نماز مین سوائے نماز وتر کے۔ ف۔ یعنی قنوت الوتر کسی نماز مین سوائے وتر کے نہین ہی۔ خلافا للشافعی فی الفجر۔ برخلاف قول شافعی رح کے فجر کی نماز مین۔ ف۔ چنانچہ شافعی کے نزدیک فجر مین قنوت ہی اور ہمارے نزدیک وہ قنوت النازلہ تھا جو منسوخ ہو گیا۔ لما روی ابن مسعود انہ علیہ السلام قنت فی صلوٰۃ الفجر شہرا ثم ترکہ۔ کیونکہ ابن مسعود رضنے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر مین ایک مہینہ قنوت پڑھا پھر اسکو چھوڑ دیا۔ ف۔ نہ اس سے پہلے پڑھا تھا اور نہ پھر اسکے بعد پڑھا۔ رواہ البزار والطبرانی وابن ابی شیبۃ کلہم من حدیث شریک القاضی عن ابی حمزۃ میمون القصاب عن ابراہیم عن علقمۃ عن ابن مسعود رض۔ اور طحاوی نے بجائے

شریک القاضی کے ابو معشر عن ابی حمزہ الخ روایت کیا اور راہین صحیح ہو کہ یہ عصیہ وذکوان پر بددعا تھی جب آپ منع فرمائے گئے تو
قنوت چھوڑ دیا - اور یونہی ابن عمر رضی اللہ عنہما اور عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما نے بھی نسخ کی روایت کی ہے مع - مترجم کہتا ہے کہ
حق یہ ہے کہ یہ قنوت النازلہ تھا اور وہ مغرب بلکہ ظہر وعصر وعشاء میں بھی تھا جیسا کہ احادیث مسلم وبخاری ونسائی میں سابقاً گذرا
اور ہم نسخ کے قائل نہیں بلکہ ان گروہ کفار پر لعنت سے منع فرمایا گیا حتی کہ اگر کوئی نازلہ واقع ہو تو قنوت نازلہ رہا ہوگا - اور تحقیق
اس مقام کے واسطے اول دلائل شافعیہ نقل کر کے انکے جوابات اور اپنے قول حق کا اثبات شرح محقق ابن الہمام وعینی وغیرہ سے
یہ کہ حازمی رح کتاب الناسخ والمنسوخ میں کہا کہ نماز فجر میں قنوت پڑھنا چاروں خلفائے راشدین وعمار بن یاسر وابی بن کعب وابو موسیٰ
اشعری وابن عباس وابوہریرہ وبراء بن عازب وانس وسہل بن سعد ومعاویہ وعائشہ رض سے ثابت اور اسی طرف اکثر صحابہ وتابعین
گئے ہیں - مع - لیکن مترجم کہتا ہے کہ یہ تو قنوت النازلہ تھا جیسا کہ محقق ہوگا م - اور صحیح بخاری میں ابوہریرہ رض سے روایت ہے
کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ زیادہ مشابہ نماز میں ہوں پس ابوہریرہ رض صبح کی اخیر رکعت میں بعد سمع اللہ لمن
حمدہ کے قنوت کرتے پس مومنوں کے واسطے دعا کرتے اور کافروں پر لعنت کرتے تھے - ف - مترجم کہتا ہے کہ یہ تو قنوت نازلہ ہے
چنانچہ عینی رح نے نقل کیا کہ پس ابوہریرہ اخیر رکعت نماز ظہر ونماز عشاء ونماز صبح میں قنوت پڑھتے پس مومنوں کے واسطے دعا اور
کافروں پر لعنت کرتے - رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد والنسائی م - عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابو جعفر الرازی عن الربیع بن
انس عن انس بن مالک کہا انس رض نے کہ برابر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہانتک کہ دنیا کو چھوڑا - اسحق
بن راہویہ نے اسی اسناد سے روایت کی کہ ایک نے انس بن مالک سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ بعض
احیاء عرب پر بددعا کی پھر چھوڑ دیا تو انس رض نے زجر کیا اور کہا کہ ہمیشہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہانتک
کہ دنیا کو چھوڑا - اول تو ابو جعفر الرازی میں امام احمد ویحیی وعلی بن المدینی وابوزرعہ وابن حبان نے کلام کیا لیکن تنقیح میں کہا
کہ دوسروں نے اسکی توثیق بھی کی - بالجملہ حدیث بدرجہ حسن قرار پانے کے بعد حضرت انس رض سے صحیحین وغیرہ میں ایک مہینہ
قنوت فجر مروی ہے اور ابوداؤد ونسائی میں تصریح کہ بعد ماہ کے ترک کیا - اور قیس بن الربیع نے عاصم بن سلیمان سے روایت کی
کہ ہم نے انس بن مالک رض سے کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز میں ہمیشہ قنوت پڑھا کرتے تھے
تو فرمایا کہ جھوٹے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو صرف ایک ماہ تک چند احیاء عرب مشرکین پر بددعا کی تھی - یہ صریح مناقض ہے
اگر کہا جاوے کہ قیس بن الربیع میں ابن معین ونسائی ودارقطنی وغیرہ نے کلام کیا ہے تو جواب یہ کہ شعبہ رح نے توثیق کی اور ابن معین
کے حق میں کہا کہ اسکو قیس بن الربیع میں کلام کی کوئی راہ نہیں ہے - ذہبی رح نے کہا کہ بات وہی ہے جو شعبہ نے کہی - تقریب میں
اسکو صدوق لکھا پس ابو جعفر رازی سے کم نہیں بلکہ بلند مرتبہ ہے - کما قال فی الفتح - تو ضرور ہوا کہ انس رض کی مراد یہ کہ فجر میں برابر
ایک ماہ تک قنوت کیا پھر نہیں - ولیکن قنوت النازلہ برابر باقی رہا وہ منسوخ نہیں ہوا حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات
پائی اور مؤید اسکی وہ روایت ہے جو خطیب نے انس رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہیں پڑھتے مگر جب کہ
کسی قوم کے لیے دعا کرتے یا کسی قوم پر بددعا کرتے تھے - تنقیح میں کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور شاید اسکی وہ حدیث جو امام مصنف رح
نے حضرت ابن مسعود رض سے ذکر کی جسکو بزار وطبرانی وابن ابی شیبہ وطحاوی نے روایت کیا جیسا کہ مذکور ہوا اگر وہم ہو کہ اسکی اسناد
میں ابو حمزہ القصاب میں امام احمد وابن معین وفلاس وابوحاتم نے اسوجہ سے کلام کیا کہ اسکو وہم بہت ہوتا تھا - جواب یہ کہ ابو جعفر
الرازی میں تو اس سے زیادہ جرح ہے حتی کہ ابن حبان نے کہا کہ مشہور لوگوں سے منکر باتیں روایت کرتا ہے پھر ابو حمزہ القصاب اس سے
قوی ہے - اور صریح یہ کہ ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین ام سلمہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر میں قنوت سے
ممانعت کر دی - طبرانی رح نے کہا کہ حدثنا عبد اللہ بن محمد بن عبد العزیز حدثنا شیبان بن فروخ حدثنا غالب بن فرقد الطحان

قال کنت عند انس بن مالک شهرین فلم یقنت فی صلوٰۃ الغداۃ یعنی غالب رح نے کہا کہ مین دو مہینہ تک انس بن مالک رض کے
پاس رہا مگر انس رض نے فجر کی نماز مین کبھی قنوت نہین پڑھا۔ یہ صحیح ہی کہ خود انس رضی اللہ عنہ نہین پڑھتے تھے۔ ف۔ بیہقی نے
ابن عمر رض سے روایت کی کہ ابن عمر رض نے صبح کی نماز پڑھی تو مین نے کہا کہ آپ قنوت نہین پڑھتے فرمایا کہ مین کسی صحابی سے یاد نہین
رکھتا۔ ذہبی رح نے کہا کہ یہ روایت ابن عمر سے صحیح ہی اور یہ جو بیہقی نے کہا کہ ابن عمر رض کو یاد نہین رہا تو ذہبی رح نے رد کر دیا کہ یہ بالکل
محال سی بات ہی کہ روز صبح پڑھی جاوے اور بھول جاوین۔ اور رہا قنوت پڑھنا ابوہریرہ رض کا تو بیان تھا کہ قنوت مومنون کے لیے
دعا اور کافرون پر بددعا ہی البتہ رسول علیہ السلام سے ثابت ہی نہ آنکہ یہ فعل مستمر تھا۔ کذا قال ابن الہمام۔ اور مترجم کے نزدیک
تاویل یہ ہی کہ ابوہریرہ رض کے قنوت کا محل مسلمانون کے واسطے کوئی نازلہ تھا اور شاید وہ جنگ مسیلمہ کذاب ہو جسمین حضرت ابوبکر
رضی اللہ عنہ سے قنوت ثابت ہوا یا جہاد نصاریٰ شام ہو جسمین حضرت عمر رض سے دعاے قنوت سابق مین گذری اور روایت
مین خود مصرح کہ مومنون کے واسطے دعا اور کافرون پر بددعا کی تھی۔ بلکہ ابن حبان نے ابراہیم بن سعد عن الزہری عن سعید
وابی سلمہ عن ابی ہریرہ رض روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہین قنوت پڑھتے نماز صبح مین مگر جبکہ دعا کرتے کسی قوم
کے لیے یا بد دعا کرتے کسی قوم پر۔ یہ اسناد صحیح ہی تو معلوم ہوا کہ ابوہریرہ رض نے بھی کسی نازلہ کے وقت ایسا کیا تھا۔ اور یہ مراد
نہین کہ ہر روز صبح مین قنوت کا راتب تھا اور سب سے واضح دلیل حدیث ابو مالک سعد بن طارق اشجعی ہی کہ اپنے باپ طارق رض
سے روایت کی کہ مین نے نماز پڑھی پیچھے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو آپ نے قنوت نہین پڑھا اور پیچھے حضرت ابوبکر رض
کے تو حضرت صدیق نے قنوت نہین پڑھا اور پیچھے حضرت عمر رض کے تو حضرت فاروق نے قنوت نہین پڑھا اور پیچھے حضرت عثمان رض
کے تو قنوت نہین پڑھا اور پیچھے حضرت علی رض کے تو قنوت نہین پڑھا پھر کہا کہ اے میرے بیٹے یہ قنوت پڑھنا بدعت ہی۔ رواہ
النسائی وابن ماجہ والترمذی وقال ہذا حدیث حسن صحیح۔ اور ابن ماجہ کی روایت مین یون ہی کہ مین نے اپنے باپ سے کہا کہ اے
باپ آپ نے نماز پڑھی پیچھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان کے اور پیچھے علی رض کے یہان کوفہ مین قریب پانچ برس
تک تو کیا یہ حضرات نماز فجر مین قنوت پڑھتے تھے۔ باپ نے فرمایا کہ اے بیٹے یہ محدث یعنی بدعت ہی۔ ترمذی رح نے بغیر قنوت پر
اکثر صحابہ رض وغیرہم کا عمل بیان کیا۔ ابن ابی شیبہ نے بھی ابوبکر وعمر وعثمان سے روایت کی کہ یہ حضرات فجر مین قنوت نہین پڑھتے
تھے اور حضرت علی رض نے ایک مرتبہ پڑھا تو لوگون نے یعنی صحابہ و تابعین نے انکار کیا تو آپ نے فرمایا کہ مین نے دشمن پر فتح کی
واسطے پڑھا۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وابن الزبیر سے عدم قنوت فجر روایت کیا۔ اور امام نے آثار مین
ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن الاسود رح روایت کی کہ اسود بن یزید نے کہا کہ مین دو مہینہ تک حضر و سفر مین عمر بن الخطاب رض
کے ساتھ رہا مگر مین نے کبھی فجر مین قنوت پڑھتے نہین دیکھا۔ یہ اسناد بلا غبار صحیح ہی۔ ع۔ رہا یہ کہ جو کہا گیا کہ ایک بھول گیا اور
دوسرے کو یاد رہا تو بلاشبہ بقول ذہبی رح محال سی بات ہی کہ ہر روز صبح مین خود تمام جماعت ایک مخلوق عظیم ایک فعل کرے
پھر دوسری صبح تک بھول جاوے حتی کہ دوسرون کو کرتے دیکھکر بھی یاد نہ آوے بلکہ خود نہ کرے تو اسکو لوگ اس سنت کو کہین اور
وہ نہ مانے بلکہ یہ تو متواترات مین سے ہونا چاہیے پس یہ بالکل مہمل بات ہی ہان قنوت النازلہ مین ہو سکتا ہی کیونکہ وہ متواتر نہ تھا
بلکہ جب کبھی کوئی بلا پیش آئی۔ اور یہی قنوت النازلہ حضرات خلفاے راشدین وغیرہم سے ثابت ہی اور یہی معنی حدیث انس
وابوہریرہ وغیرہ مین ہین۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس سے ہمکو یہ بات ملتی ہی کہ قنوت نازلہ برابر باقی ہی وہ منسوخ نہین ہوا لیکن
حدیث ابو حمزہ القصاب اور حدیث ابو حنیفہ سے یہ بات ثبوت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ممانعت کے کبھی قنوت نہین کیا
تو مسئلہ اجتہادی ہو گیا۔ ف۔ مترجم کہتا ہی بلکہ توفیق یہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل ممانعت کے کفار مشرکین پر عموما کسی
گروہ پر یا نام بنام لعنت فرماتے تھے تو لعنت سے ممانعت کی گئی کہ آپ رحمۃ للعالمین ہین پھر کبھی لعنت نہ کی اور چونکہ حدیث

اس واسطے پھر یہ مین دلیل ہی کہ قنوت پڑھتے تھے تو مراد یہ کہ بدون لعنت کے پس تنبیہ یہ پیدا ہوا کہ اذا رسکے وقت ہر نماز مین یا فجر
مین قنوت پڑھے مگر جو کافرون پر لعنت سے خالی ہو اور شاید سبب یہ ہی کہ لعنت تو ایمان و رحمت سے ابعاد ہی و شاید ہی انتہا لاجماع کسی
شخص کے واسطے کافر مرنے کی دعا کرنا اگر خود کفر نہین تو حرام قبیح ہی م - فان قنت الامام فی صلوۃ الفجر - پھر اگر امام نے نماز فجر
مین قنوت پڑھا - ف - تو اقتدار جائز ہی بالاتفاق اور - یسکت من خلفہ عند ابی حنیفۃ ومحمد - مقتدی امام ابوحنیفہ و محمد کے
نزدیک سکوت کرے قنوت نہ پڑھے - ف - یعنی متابعت امام نہ کرے - وقال ابو یوسف یتبعہ - اور ابو یوسف نے کہا
کہ امام کی اتباع کرے - ف - یعنی قنوت پڑھے جیسے مین تکبیرات عید سے اگر امام زیادہ کرے تو اتباع کرتا ہی - مع - اور مقتدی
کو امام کی اتباع کرنا اصل مقرری ہی تو اتباع کرے - م - لانہ تبع لامامہ - کیونکہ مقتدی تو امام کے تابع یقینی موجود ہی - ف -
تو اسپر اتباع کا حکم تو اصلی یقینی ہی - والقنوت فی الفجر مجتہد فیہ - اور فجر مین قنوت ایک امر مجتہد فیہ ہی - ف - یعنی اسمین دونون طرف
ایسی احادیث و دلائل موجود مین کہ ایک مجتہد کے اجتہاد مین نکلا کہ فجر مین قنوت پڑھنا سنت ہی اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد مین نکلا کہ
تھا مگر منسوخ ہوا تو دونون طرف حکم ظنی ہی نہ قطعی - اور متابعت کرنا اصل قطعی ہی تو ظنی کے پیچھے قطعی کو ترک نہ کیا جاوے پس متابعت کرے
م ع - ولہما انہ منسوخ ولا متابعۃ فیہ - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ قنوت منسوخ ہی اور منسوخ مین متابعت نہین - ف - مخفی نہین
کہ ابو یوسف بھی کہہ سکتے ہین کہ ہان منسوخ تو ہم بھی کہتے ہین لیکن منسوخ ہونا ظنی اجتہاد ہی بالاتفاق تو ظنی کے پیچھے قطعی متابعت کیون
ترک ہو - مترجم کے نزدیک اسکا یہ جواب ہو سکتا ہی کہ ہر دو کرمین بھی متابعت قطعی نہین تو دونون برابر اور گمان نسخ مرجح ہوا لیکن مقرر
ہوا کہ قنوت اور قعدہ اول و تکبیر عید و سجدہ تلاوت و سجدہ سہو مین اتباع کیجاوے اور تکبیر عید مین اگر تین سے زیادتی کی تو اتباع
اس حد تک کہ کسی حدیث مین آیا پھر اگر اس سے بھی زیادہ کرے تو اتباع نہ کرے جیسے جنازہ کی تکبیرات و کوئی رکن زیادہ کرنے یا
پانچوین رکعت کو کھڑے ہونے مین اتباع نہین ہی اور آٹھ باتین مطلقاً کیجاوین تحریمہ کا ہاتھ اٹھانا ثنا پڑھنا تکبیرات انتقالی - سمع اللہ
لمن حمدہ تسبیح رکوع و سجود قراءت تشہد اور سلام و تکبیر تشریق - حتی کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے - مع م و - پھر بقول
امام جب اتباع نہ کرے تو کیا کرے - ثم قیل یقف قائما - پس کہا گیا کہ کھڑا رہے - لیتابعہ فیما یجب متابعتہ - تاکہ امام کی متابعت
کرے ایسے امر مین کہ جسمین متابعت واجب ہی - ف - یعنی قیام مین کیونکہ امام کھڑا اور قنوت پڑھتا ہی پس قنوت مین متابعت
نہ کیسے تو کھڑا ہونے مین تو متابعت ممکن ہی وہ کرے - م - وقیل یقعد - اور بعض نے کہا کہ مقتدی بیٹھ جاوے - تحقیقا للمخالفۃ
لان الساکت شریک الداعی - واسطے مخالفت تحقیق کرنے کے کیونکہ خاموش موافقت رکھنے والا دعا کنندہ کا شریک ہی
والاول اظہر - ولیکن قول اول یعنی ساکت کھڑا رہے یہی اظہر ہی - ف - قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہی اور علی ہذا اگر نماز جنازہ
مین امام نے چار تکبیرات سے زیادہ پڑھائین تو صحیح یہ کہ مقتدی ساکت کھڑا رہے - مع - اور اظہر اسواسطے فرمایا کہ نماز مین امام کی مخالفت
پیدا کرنا اگرچہ وہ کسی رکن و شرط مین نہو دو وجہ سے قبیح ہی - اول تو شان اقتداء کے خلاف کیونکہ حدیث مین ہی کہ انما جعل الامام
لیؤتم بہ - یعنی امام تو اسی لیے ہوتا ہی کہ اسکی متابعت کیجاوے الخ - پھر بلا سبب اسکی مخالفت کی بلکہ یہ مخالفت متحقق ثابت کرنے کے
واسطے بیٹھ گیا اور ہیئت جماعت کو درہم برہم کردیا - دوم یہ کہ یہ فعل اگرچہ کثیر مفسد نہین مگر قلیل مکروہ ہی - لہذا قاضیخان نے قول عدم
کو معتمد کیا چنانچہ کہا کہ قول اول ہی صحیح ہی - م - ودلت المسئلۃ علی جواز الاقتداء بالشفعویۃ - اور اس مسئلہ نے دلالت کی اس
بات پر کہ اقتداء جائز ہی شافعی المذہب کے پیچھے - ف - اور ایسے ہی مالکی و حنبلی وغیرہ کے پیچھے بھی - ف - کیونکہ امام ایسا قرار
دیا جو فجر کی نماز مین قنوت پڑھتا ہی - م - وعلی المتابعۃ فی قراءۃ القنوت فی الوتر - اور دلالت کی اس بات پر کہ وتر مین
قنوت پڑھنے مین امام کی اتباع کرے - ف - یعنی قنوت ایسا ذکر ہی کہ اسمین مقتدی کو امام کے پیچھے پڑھنا چاہیے اور وجہ دلالت
یہ کہ فجر کی قنوت مین مقتدی کو خاموشی کا حکم دیا کیونکہ قنوت منسوخ ہی تو وتر مین جہان قنوت مسنون بلکہ واجب ہی وہان مقتدی

خاموش نہ رہیگا بلکہ پڑھیگا حتی کہ امام ابو یوسف کے نزدیک مجوسین بھی مقتدی اتباعاً پڑھے - م - واذا علم المقتدی منہ ما یزعم
بہ فساد صلاتہ کالفصد وغیرہ لا یجزیہ الاقتداء بہ - اور جب مقتدی حنفی کو شافعی المذہب مثلاً امام سے ایسی بات یقینی معلوم
ہو جس سے مقتدی کے زعم میں اسکی نماز فاسد ہوتی ہے جیسے مثلاً فصد وغیرہ سے وضو نہیں کیا ہے تو حنفی کو اسکی اقتدار کافی نہوگی -
ف - یہ مسئلہ غیر مذہب والے کی اقتدار کا ہے - والمختار فی القنوت الاخفاء لانہ دعاء - اور قنوت پڑھنے میں مختار یہ کہ اخفاء
سے پڑھے کیونکہ وہ دعاء ہے - ف - اور دعاء میں اخفاء اولی ہے - ف - اور مختار یہ کہ ہاتھ باندھے رہے - قاضیخان - واضح ہو کہ یہاں
دو مسئلہ ہیں اول یہ کہ وتر میں اقتدار کرنا - دوم شافعی المذہب وغیرہ سے اقتدار کرنا - وتر میں شافعی المذہب کے ساتھ اقتدار کرنا
جو تینوں رکعات میں جدائی ذکر سے اصح قول پر جائز ہے - ت - اور اگر فصل کرے تو اصح قول پر نہیں جائز ہے - اور جب وتر میں جائز تو
دوسری نمازوں میں بدرجۂ اولی جائز ہے بشرطیکہ اس سے کوئی فعل مفسد باعتقاد مقتدی نہو علی الاصح جیسا کہ بحر الرائق میں مبسوط ہے
د - اسمیں اعتراض یہ کہ وتر حنفی کے نزدیک واجب و شافعی وغیرہ کے نزدیک سنت ہے تو متنفل کے پیچھے اقتدار کیوں روا ہوئی
اور جواب اسکا آتا ہے م - اسی واسطے مطلق وتر کی نیت کرے اور وتر واجب کی نیت نہ کرے جیسے عیدین میں ہوتا ہے اور مقتدی
بھی قنوت پڑھے اگرچہ شافعی امام بعد رکوع کے پڑھے - ت - مترجم کہتا ہے کہ اقتدائے حنفی بشافعی کا مسئلہ میرے نزدیک بہت
ضروری قابل تحقیق ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ اُس ایمان پر قائم ہیں جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب و اہل بیت
تھے حتی کہ فرقہ ناجیہ اہل السنۃ والجماعۃ اور صحیح اعتقاد حق پر ہیں پس اصول یعنی عقائد میں متفق ہیں جس پر ایمان کا مدار ہے فروع سے یعنی
ثواب کے اعمال میں جملہ ضروریات پر بھی متفق ہیں اور دیگر اعمال ثواب جنمیں اللہ تعالی نے اجتہاد پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے اور
ہر مجتہد کے لیے اسکا اجتہاد از راہ مقبولیت و ثواب کے قبول فرمایا ہے تو اسمیں مجتہدون کے اجتہاد پر ہیں یعنی ایک مجتہد کے اجتہاد پر
عمل کرتا ہے مثلاً حنفی ہے اور دوسرا دوسرے مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا مثلاً شافعی ہے تو کیا نماز میں ایکو دوسرے کے پیچھے اقتدار کرکے
جماعت کرنا جائز ہے یا نہیں - ابن الہمام نے لکھا کہ شیخ ابو الیسر نے زعم کیا کہ حنفی کی اقتدار شافعی کے پیچھے نہیں جائز ہے کیونکہ مکحول نسفی
نے کتاب الشعاع میں روایت لکھی کہ وقت رکوع و قومہ کے رفع الیدین کرنا عمل کثیر و مفسد نماز ہے - ابن الہمام نے کہا کہ بقول مختار یہ عمل
کثیر نہیں اور نہایہ میں روایت مذکور کو شاذ کہا یعنی جس پر عمل کرنا حلال نہیں ہے اور امام مصنف صاحب ہدایہ نے بدلیل مسئلہ قنوت فجر
کے اقتدار جائز نکالی ہے - الفتح - لیکن قاضیخان وغیرہ نے یہ شرط نکالی کہ شافعی کے پیچھے حنفی کی اقتدار جب ہی جائز ہے کہ وہ اختلافی
مواقع میں احتیاط کرتا ہو مثلاً قبلہ رخ سے منحرف نہو اور وضو میں فصد و پچھنے لگانے کے بعد پھر وضو کر لے اور منی کو کپڑے سے دھو
ڈالے اور متعصب نہو اور ایمان میں شک کرکے یوں نہ کہتا ہو کہ میں انشاء اللہ تعالی مومن ہوں بلکہ کہے کہ میں ضرور مومن ہوں
شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ اسکا مرجع تو یہ ہے کہ وہ بالکل حنفی ہو جاوے تب اقتدار جائز ہے ع - اور یہ جو شرط لگائی کہ متعصب
نہو تو تعصب سے انتہا درجہ یہ کہ وہ فاسق ہوگا مگر فاسق کے پیچھے بھی نماز جائز ہے - عف - اور قبلہ سے منحرف ہونا کچھ بھی شافعی
کا مذہب نہیں ہے - مع - اور شافعیہ تو قطعاً اہل السنۃ والجماعۃ مومن ہیں انکی نسبت ایمان میں شاک کہنا کیا معنی - م - اور وہ تو مسلمان
نہیں جو اپنے ایمان میں شک کرے اور انکا انشاء اللہ تعالی کہنا تو تبرک کے لیے یا بامید خاتمہ ایمان ہے - الفتح - اور عقائد میں بیان
متحقق ہو چکا کہ درحقیقت کچھ اختلاف نہیں صرف لفظی وہم ہے - م - پھر محیط میں کہا کہ وتر کی اقتدار میں شرط ہے کہ شافعی امام تین رکعات
میں فصل نہ کرے - امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ فصل کرے تو بھی اقتدار جائز ہے کیونکہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے جیسے اگر ایسے امام کی اقتدار
کرے جسکے اجتہاد میں نکسیر سے وضو نہیں جاتا پس وہ نکسیر سے وضو نہ کیا تو اقتدار جائز کیونکہ مسئلہ اجتہادی ہے پس اوسکے حق میں
طہارت باقی ہے اور اکثر مشائخ نے کہا کہ نکسیر و پچھنے کی صورت میں اقتدار نہیں جائز ہے - مفع - اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا کہ
عدم جواز اقتدار جب ہی کہ ان امور کا اس سے علم یقینی ہو حتی کہ اگر پچھنے لگاتے دیکھا پھر وہ نظر سے غائب رہا تو صحیح یہ کہ اسکی

اقتدار جائز ہی۔ الفتح۔ یہی اصح ہی۔ع۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ حنفی نے شافعی کو دیکھا کہ اُسنے ذکر کو چھوا یا عورت کو مساس کیا جس سے اُسکے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہی پھر بدون جدید وضو کے شافعی امام ہوا تو حنفی کی اقتدار اسکے ساتھ اکثر مشائخ کے نزدیک جائز ہی کیونکہ مقتدی کی رائے مین اسکا وضو باقی ہی اور یہی اصح ہی اور فقیہ ابو جعفر ہندوانی و ایک جماعت کے نزدیک مختار یہ کہ نہین جائز ہی کیونکہ امام کے اعتقاد کے موافق امام بے وضو ہی اور ہمارے استاد شیخ سراج الدین رحمہ اللہ تعالی تو امام ابو بکر الرازی رح کے قول کا اعتقاد رکھتے تھے۔ الفتح۔ یعنی اقتدار بہرحال جائز ہی۔م۔ بلکہ ایک مرتبہ کہا کہ مقتدی کی رائے تو معتبر ہونیکی کوئی روایت متقدمین سے نہین ہی پس مین نے اُنکو اندھیری رات مین تحری سے نماز پڑھنے کا مسئلہ یاد دلایا چنانچہ اسمین اگر مقتدی کو امام کا دوسرے رخ ہونا معلوم ہو تو فاسد ہی۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہی کہ اس مسئلہ تحری قبلہ سے نکالا گیا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہی لہذا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جمہور متاخرین حنفیہ کے نزدیک حنفی کی اقتدار شافعی یا مالکی یا حنبلی کے پیچھے جب ہی جائز ہی کہ مقتدی کی رائے مین امام مین ایسی بات نہو جس سے نماز فاسد ہوتی ہی جیسے مثلاً امام شافعی وغیرہ کے نزدیک خون نکل آنے سے وضو نہین ٹوٹتا پس شافعی المذہب نے جدید وضو نہ کیا تو حنفی کی اقتدار اُسکے ساتھ نہین جائز ہی اور امام ابو بکر الرازی وغیرہ کے نزدیک جائز اور اسی کو شیخ سراج الدین قاری الہدایہ استاد ابن الہمام نے اختیار کیا اور یہی متقدمین علماے شافعیہ وغیرہ کا قول ہی چنانچہ عینی رح نے مختصر المزنی رح سے نقل کیا کہ جو لوگ اصول اعتقاد مین متفق و فروع عملیات مین مختلف ہین اونکے پیچھے اقتدار کرنا بلاکراہت جائز ہی۔ یعنی حنبلیہ مین اسکے ساتھ یہ شرط لگائی کہ وہ کوئی رکن نماز کا ترک نہ کرے اور مترجم کہتا ہی کہ یہی ہمارے ائمہ متقدمین کے قول سے ظاہر ہوتا ہی چنانچہ جو مسئلہ امام مصنف نے ذکر کیا کہ امام نے فجر مین قنوت پڑھی تو مقتدی سکوت کرے۔ اس سے ظاہر کہ اقتدار جائز ہی اور کوئی شرط ان شروط مین سے جو قاضیخان وغیرہ نے لگائین مشروط نہین ہی کیونکہ ان شرطون کا تو مرجع بقول عینی رح کے یہ ہی کہ وہ بالکل حنفی ہو جاوے تب اقتدار جائز ہی پس حق یہ کہ اقتدار مطلقاً جائز ہی جبکہ اختلاف مسئلہ اجتہادی مین ہو کیونکہ ہم نے اجماع کیا کہ شافعی و مالکی و حنبلی بلکہ تمام اہل حدیث مثل امام بخاری وغیرہ و ابن جریر طبری حتی کہ علماے ظاہر یہ سب اہل السنۃ والجماعۃ و برحق ہین اور سب کا تمسک قرآن و احادیث اہل السنۃ پر عقائد حقہ کے ساتھ ہی پھر انھین اصول سے مجتہدانہ نظر مین بعض کا اجتہاد ایک حکم پر پہونچا اور بعض کا دوسرے حکم پر آیا اور دونون کے واسطے قبولیت و ثواب کا وعدہ ہی جب تک کہ اعتقاد برحق پر تبع سنت ہین لیکن اجتہادی مسائل تو ظنی ہین حتی کہ بالاجماع کسی مجتہد کی نسبت قطعی ہونے کا دعوے نہین تاکہ دوسرا غلط ہو تو ہرگز نہین دعوی ہوا کہ اجتہادات و مذہب شافعی غلط و باطل و گمراہی ہی بلکہ بالاجماع مذہب حق ہی اور احتمال خطاے اجتہادی کا جیسے شافعی کے اجتہادات مین ویسے ہی حنفی کے اجتہادات مین ہی صرف تقلید کے لیے اسقدر کہا گیا کہ ایکطرف گمان کو قوت دی گئی۔ تو بالکل صریح ہوا کہ وضو مین خون نکلنے سے وضو نہ ٹوٹنا محتمل ہی کہ یہی اجتہاد صحیح ہو حتی کہ جس شخص نے اسکو اختیار کر لیا اللہ تعالی کے نزدیک وہ قطعاً قبول و ثواب پاویگا۔ دوسرا اجتہاد وضو ٹوٹ جانا حنفی کے نزدیک زیادہ صحت کو محتمل ہی اور یہ بھی اللہ تعالی کے نزدیک قبول و مثیب ہی پس بندگی و عبودیت کا مدار یہ ہوا کہ جو اُسنے اپنے واسطے اختیار کیا وہ اُسکے حق مین شریعت ہی حتی کہ حنفی نے اگر سردی کے سبب سے خون نکل آنے پر وضو نہ کیا اور اجتہاد امام شافعی کا بہانہ لیا تو قطعاً گنہگار ہی جیسے امام شافعی رح کے نزدیک وضو مین نیت فرض ہی تو کسی شافعی نے اگر سردی کی جہت سے غسل کے ضمن کا وضو رکھنا چاہا اجتہاد امام ابو حنیفہ رح کا بہانہ لیکر تو عاصی ہی لیکن اگر حنفی بدون نیت و بے ترتیب وضو کے ساتھ نماز مین حاضر ہوا تو بالاتفاق اسپر یہ صادق ہی کہ جناب باری تعالی کے حضور مین ایسی طہارت کے ساتھ حاضر ہوا کہ اللہ تعالی نے اُسکو قبول فرمانے کا حکم عام دیدیا ہی یعنی اجتہاد کے موافق عمل کرنے مین ثواب ہی اور اگر کسی شافعی نے وضو کیا تھا اور خون نکل آیا وہ بدون جدید وضو کیے تو بالاتفاق وہ ایسی طہارت کے ساتھ حاضر آیا جو قبول ہوگی پس دونون آدمی نماز مین حاضر ہین ہر ایک کے

حق مین اللہ تعالیٰ نے طہارت قبول فرمائی ہو حتی کہ اس طہارت پر انکی نماز صحیح رکھی اور فروع اعمال مین یہی تو مقصود ہو پس جب
ہر ایک کی نماز صحیح ہوئی تو ایک کے پیچھے دوسرے کی نماز ضرور صحیح ہو۔ یہی امام ابوبکر الرازی رح کا قول ہو۔ معترضین نے اعتراض
کیا کہ ہر ایک کی راے مین دوسرے کی طہارت صحیح نہین تو اسکی راے کا اعتبار ہوگا پس اقتدار صحیح نہین رہا۔ جواب یہ کہ یہ محض
مغلطہ ہو بات صحیح یہ ہو کہ ہر ایک کے نزدیک دوسرے کی طہارت اپنے حق مین صحیح نہین اور دوسرے کے حق مین تو صحیح ہو کیونکہ مین
کہہ چکا کہ مثلاً حنفی نے شافعی کے اجتہاد کو غلط نہین جانا بلکہ قطعاً یہ جانتا ہو کہ یہ اجتہاد بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول اور اسپر ثواب ہی
اور اپنے حق مین خلاف عبودیت ہونے سے طہارت نہین جانتا ہو تو مقتدی کی راے اپنے حق مین ہو نہ دوسرے کے حق مین اور
جبکہ دوسرے کو مقبول طہارت پر موافق دوسرے کے جانتا ہو تو کچھ خرابی نہوئی۔ علاوہ اسکے جب بالاتفاق دوسرا اللہ تعالیٰ کے نزدیک
مقبول طہارت پر ہو اور اسکی نماز صحیح ہو تو اس بیچارے کے نہ سمجھنے سے کیا نقصان ہو بلکہ یہ تو عجب خبط ہو کہ دوسرے کو اجتہادی
طہارت پر جو مقبول ہوا کرتی ہو جانتا ہو پھر یہ بھی زعم کرتا ہو کہ وہ بے طہارت ہو۔ علاوہ برین اس شخص نے یہ زعم کہان سے نکالا
کہ دوسرا بے طہارت ہو کیونکہ اجتہادی نسبت غلط ہونے کا تعین آجتک کسی کا مذہب نہین ہو تو کیسے اسنے تعین کر لیا کہ جس اجتہاد پر
دوسرے کی طہارت ہو وہ غلط ہو۔ انتہا درجہ یہ کہ اپنے اجتہاد کو قوی گمان سے صحیح جانے اور دوسرے کو ضعیف گمان سے صحیح
جانے لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول ہونے مین تو دونون کو قطعی برابر مانیگا۔ اور یہ جوان جمہور کو اشتباہ ہوا کہ مقتدی کی راے
اسکے حق مین معتبر ہو اور ابن الہمام رح نے اسکو اندھیری رات مین قبلہ کے واسطے تحری کرکے اپنی اپنی تحری کے رخ بدون اسکے کہ
امام کا رخ معلوم ہو نماز پڑھے تو جائز ہو اور اگر امام کا رخ مقتدی کے خلاف معلوم ہو تو نہین جائز ہو۔ اس مسئلہ سے نکالا کہ راے
مقتدی کا اعتبار ہو تو اسمین خلل ہی یہ کہ قبلہ ہر شخص کے واسطے علی التحقیق ہو اور وہ کوئی اجتہادی جہت نہین ہو اسی واسطے تو کسی
مجتہد کے اجتہاد پر موقوف نہین بلکہ ہر شخص پر بذات خود قبلہ کی جہت و استقبال فرض ہو اور تحری کی صورت مین قبلہ مین جہت تحری کا
ہو تو مقتدی کے حق مین امام قبلہ سے منحرف ہو پس خلاصہ یہ ہوا کہ مقتدی کی راے کا اعتبار ایسی صورت مین ہوا جو اجتہادی
نہین ہو اور تم ایسی صورت مین لیتے ہو جو اجتہادی ہو تو کہان یہ اور کہان وہ۔ اسکا کچھ اعتبار نہین پس حق وہی ہو جو شیخ
سراج الدین نے کہا کہ اسمین متقدمین سے کوئی روایت نہین کہ مقتدی کی راے کا اعتبار ہو پس صحیح ہوا کہ ہر حالت مین اجتہادی
مسائل مین بدون کسی شرط کے اقتدار جائز ہو جبکہ رکن فوت نہو۔ اور کیونکر جائز نہوگا حالانکہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم مین ایک کے
نزدیک خون نکلنا وضو توڑتا اور دوسرے کے نزدیک نہین بنابراس اجتہاد کے جو انکو حاصل تھا پھر ہرگز نہین ہوا کہ ایک نے
دوسرے کے پیچھے نماز ناجائز جانی ہو اور جماعت کو توڑ کر ٹکڑے کر دیے ہون حالانکہ وے اصلی مجتہد تھے اور یہان تو مقلدون مین
یہ شرائط ہین۔ اور کیونکر روا ہوگا کہ اہل السنۃ والجماعۃ ہوکر جماعت سے متفرق ہون خاصکر ایک رکن اعظم مین اور وہ نماز ہو۔ اور کیونکر
جائز ہو کہ مثلاً حضرت غوث سید عبد القادر جیلانی علیہ الرحمہ جو بالاتفاق حنبلی مذہب تھے کوئی حنفی انکے ساتھ مسجد مین کھڑا ہوکر
کہے کہ میری راے مین اس امام کی نماز فاسد ہو۔ اسکے پیچھے میرا اقتدار کرنا صحیح نہین ہو۔ اور کچھ شک نہین کہ الفت درمیان مومنین
کے انکے اعظم رکن دین یعنی نماز مین ہو تم نہین دیکھتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز مین صف برابر کرتے تو کندھے ملانے کو
فرماتے اور درمیان مین رخنہ چھوڑنے سے ممانعت فرماتے اور تہدید کرتے کہ تمھارے دلون مین پھوٹ ڈالدی جاویگی پس
جب نماز مین اصلاح مختلف ہون تو جماعت کس بدتر مین کرینگے اور جس نے فتوی دیا کہ باہم ملکر جماعت ایک دوسرے کی پیچھے روا
نہین ہو اسنے فتوی دیا کہ مومنون مین باہم پھوٹ پڑے اور یہ قطعاً حرام ہو اور باہم مسلمانون پر اتفاق فرض ہو اور اسی وجہ سے
مترجم نے اس مقام پر طول کلام کیا واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصواب ومنہ الہدایۃ والرشاد۔م۔ حنفی کا اقتدار کرنا ایسے شخص
کے پیچھے جو وتر کو سنت جانتا ہو جائز ہو کیونکہ وتر کا وجوب ضعیف ہو اسکو مختصر البحر المحیط مین ذکر کیا۔ کذافی العینی۔ آمین یہ اشکال کہ

کہ تجنیس وغیرہ مین ذکر کیا کہ فرض بہ نیت نفل ادا نہین ہوتا لہٰذا جس نے پانچون نمازین برسون پڑھین اور یہ جانا کہ انمین فرض و نفل
ہین لیکن تعین نہین پہچانتا تو نماز جائز نہین ہے پس معلوم ہوا کہ تعیین ضرور ہے تو اس صورت مین وتر حنفی ادا نہونا چاہیے کیونکہ نیت مطلقہ
یا نیت نفل ہے اور جب مقتدی کی راے کا اعتبار ہوا تو اُسکے زعم مین امام وتر ہی مین نہین ہے تو جواز نہونا چاہیے اور یہ عبارت ظاہر ہے
فلمص الفتح - مترجم کہتا ہے کہ جواز اقتدار پر تو اتفاق ہے پس دونون باتون مین سے ایک بات مین کلام کیا جاوے یا تو نیت تعیین الفرض
ضرور نہین ہے مگر یہ تو امام ابو حنیفہ سے مروی ہے پس دوسری بات کہ مقتدی کے راے کا اعتبار ہے یہ مسلم نہین اور نہ اسمین امام و متقدمین
سے کوئی نص ہے جیسا کہ مترجم نے اوپر محقق کر دیا تو اب جواز کی وجہ یہ ہے کہ وتر مسئلہ مجتہد فیہ ہے پس جو شخص اسکو سنت جانتا ہے وہ احتمال
وجوب کو غلط نہین جانتا لہٰذا اگر وتر مین واجب کی نیت کرے تو بطور جزم نہین کریگا کیونکہ اجتہاد سنت ہونے کا بھی غلط نہین جانتا
ہے یون ہی امام اگر وتر مین سنت کی نیت کرے تو بطور جزم نہین کریگا کیونکہ اجتہاد وجوب کا غلط نہین جانتا ہے پس صاف معلوم ہو گیا
کہ امام و مقتدی مین سے کسی کی نیت دوسرے سے مخالف نہین ہے صرف ایک طرف قوت کا فرق ہے یعنی امام کے اعتقاد مین
سنت و وجوب دونون مین سے سنت کی طرف رجحان ہے مع زعم وجوب کے اور مقتدی کو وجوب کی طرف رجحان مع زعم سنت
کے تو دونون مین اتحاد ہے اسی وجہ سے یہ اقتدار جائز ہے۔ بخلاف فرض ظہر ادا کرنے والے کا اقتدار کرنا نفل پڑھنے والے امام
کے پیچھے نہین جائز جیسا کہ متقدمین سے منصوص ہے تو اسمین کوئی اجتہادی نہین بلکہ مقتدی کو فرض کا جزم اور امام کی نفل کی جزمی
نیت ہے پس اقتدار نہین جائز ہے۔ فافہم۔ پھر صحیح یہ کہ امام کی طرح مقتدی قنوت پڑھے۔ قاضیخان - رہا جہر یا اخفاء تو ظاہر الروایۃ
مین مذکور نہین اور امام ابو یوسف کے نزدیک امام جہر کرے اور مقتدی چاہے آمین کہے اور چاہے بہر یا آہستہ سے پڑھے اور شیخ
ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ دونون اخفاء کرین و اسی کو امام مصنف نے لیا۔ مفید مین کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک مقتدی حتماً
آہستہ پڑھین - مع - مترجم کہتا ہے کہ جب امام جہر کرے تو حدیث صحیح کے موافق مقتدیون کے واسطے آمین کہنا چاہیے تھا خصوص
جب کہ قنوت کو مشابہ قرآن کہتے ہین اور جب اخفاء اختیار کیا تو البتہ مقتدی بھی آہستہ پڑھے - م - ہاتھ باندھے رہے اور دعا ر
کی طرح دونون کو نہ اٹھاوے اور مبسوط مین اسی کو اصح کہا ہے - مع - پھر ظہیریہ مین کہا کہ ہمارے شائخ کا مختار یہ کہ درود نہین پڑھے
- بعض نے کہا کہ ہان پڑھے اور یہی ابو اللیث کا مختار ہے - المحیط ع - اور ہم نے حدیث بروایۃ النسائی مین قنوت حسن رضی اللہ عنہ
کے آخر مین درود منصوص ذکر کر دیا ہم - ابن الہمام رح نے کہا کہ اس روایت سے عدول کرنا نہین چاہیے - الفتح - لہٰذا بحر الرائق مین
کہا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے م - ابن عمر رضی اللہ عنہما وتر کے بعد نماز پڑھنا چاہتے تو ایک رکعت ملا کر وتر کو توڑ دیتے پھر نماز
پڑھتے رہتے جب فراغت کرتے تو وتر سے ختم کرتے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ نماز شب کا ختم وتر پر کرو ع - اقول محل حضرت ابن عمر رضی
موافق بحدیث مرفوع جامع الترمذی وغیرہ ہے - م - جمہور کے نزدیک وتر نہین ٹوٹتا ع - کیونکہ ایک رکعت یا تین رکعت سے نفل نہین
اور ایک رات مین دو وتر نہین ہین - الفتح - کما فی حدیث الترمذی و حسنہ لیکن وفاق تو مقتضی ہے کہ ایک رکعت منفرد سے دانہ ہوا در
جب وتر کے ساتھ ملائی جاوے تو ہو سکتا ہے لیکن ضرور ہے کہ بعد وتر کے صرف سو گیا ہو اور کلام وغیرہ کوئی امر مفسد نماز نہ کیا ہو - مگر
اصول الحنفیہ اسکو متحمل نہین ہے اور جن صحابہ رض نے اول ہی رات مین وتر کر لیا تو معنی احتیاط کے یہ کہ شاید آخر مین بیدار نہون
حتی کہ صبح ہو جاوے اور تمام بحث اسمین طویل ہے - م - ابو علی النسفی کے نزدیک رمضان مین وتر بجماعت افضل اور غیرون کے
نزدیک گھر مین افضل ہے ع - یہی مستفاد فعل ابی بن کعب رض ہے - م - خارج رمضان کی جماعت وتر جائز ہے - الذخیرہ مکروہ ہے
بالقصد ہی - جماعت نہ کرے - المبسوط - اگر سہو سے اول یا دوم رکعت مین قنوت پڑھ لیا تو تیسرے مین نہ پڑھے - الذخیرہ
قنوت مین کھڑا ہونا بقدر قراءت اذا السماء انشقت ہے - المحیط ع - حدیث صحیح افضل الصلوٰۃ طول القنوت یعنی قیام یعنی افضل
نماز کا دیر تک قیام ہے - بعض نے کثرت سجود کو افضل کہا کیونکہ سب سے زیادہ قرب بندہ کو رب عز و جل سے سجدہ مین ہوتا ہے

جیساکہ صحیح مین وارد ہی والداعلم بالصواب ہے واللہ اعلم م

باب النوافل

چونکہ نفل وہ کہ فرض پر زاید ہو تو وتر و سنت کو شامل تھا مگر وتر کو بوجہ قول وجوب یا فرض عملی کے مقدم کر دیا پھر بیان اول سنن کو مقدم کیا کیونکہ انمین مؤکدات قریب بوجوب ہین - اور مراد سنت سے جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احیانا ترک کے ساتھ مواظبت فرمائی ہی - ع - اگر کسی نے سنن کی حقارت کی تو کافر ہوا - اگر تعظیم کے باوجود بلا عذر ترک کرے تو بقول صحیح گنہگار ہی - محیط السرخسی ع - لیکن گنہگاری تو واجب ترک کرنے پر ہی اور حدیث صحیح مین جس اعرابی نے کہا تھا کہ قسم اُسکی جس نے آپ کو حق کے ساتھ رسول بھیجا ہی کہ مین ان فرائض پر زیادہ نہ کرونگا اور نہ اس سے کم کرونگا - آپ نے فرمایا کہ افلح ان صدق یعنی اس شخص نے فلاح پائی اگر سچا نکلا - ف - مین کہتا ہون کہ ہان خالی سنت چھوڑنے پر گناہ نہین لیکن فرائض کا حق ادا کرنے مین جو قصور رہیگا پس اگر سنن بھی ہونگی تو اُنسے جبر نقصان کیا جائیگا جیساکہ ایک حدیث سے ثبوت ہی ورنہ عذاب ہوگا - م - فقہاء نے کہا کہ اگر کوئی عالم کسی ملک مین ایسا ہو کہ اسی پر فتوی کا مرجع ہو تو اس عذر سے اُسکو سنت فجر کے سواے باقی سنن کا نہ پڑھنا روا ہی - النہایہ ع ف - ہمارے نزدیک جو سنن جو فرائض کے ساتھ ہین بائیس ہین از انجملہ سنن مؤکدہ ۱۲ - ہین چنانچہ فرمایا - السنۃ - یعنی سنت مؤکدہ و غیر مؤکدہ و مستحبہ یہ ہین - رکعتان قبل الفجر - دو رکعتین قبل فرض فجر کے - ف - بعد طلوع فجر کے اور بالاتفاق یہ سب سے افضل ہین حتی کہ فتاوی المرغینانی مین امام رح سے واجب روایت کی ع - حتی کہ حسن رح نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ اگر بغیر عذر کے انکو بیٹھے پڑھے تو جائز نہین - عالم اگر مرجع فتوی ہو تو اسکو تمام سنن ترک کرنا روا ہی سواے اس سنت الفجر کے - ع - لہذا کہا گیا کہ قریب بواجب ہی - المنافع - اور بغیر عذر سواری پر نہین جائز - السراج - بغیر عذر کے بیٹھے یا سواری پر بالاتفاق نہین جائز ہین علی الاصح - ت و - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حضر و سفر و سرًا و علانیۃ کبھی ترک نہ کیا - کما فی الصحیحین وغیرہما عن علی رضہ - اور آپ اس سنت الفجر سے بڑھکر سخت نگہداشت کسی نفل نماز کی نہین کرتے - کما فی الصحیحین وغیرہما عن عائشۃ رضہ اور فرمایا کہ تم انکو نہ چھوڑنا اگرچہ سوارون کے گھوڑے تمکو روند ڈالین - کما فی ابی داؤد عن ابی ہریرۃ - یہ تمام دنیا و مافیہا سے بہتر ہین - النسائی اگر رات گمان کر کے دو رکعتین پڑھین پھر معلوم ہوا کہ فجر طلوع ہو چکی تھی تو متقدمین سے روایت نہین ولیکن متاخرین نے کہا کہ سنت الفجر کے قائم مقام ہوجاوینگی - المحیط و فع - اور اصح یہ کہ نہونگی - التجنیس و - مترجم کے نزدیک اول اظہر و دوم احوط ہی لیکن بعد طلوع فجر کے دو رکعت سنت فجر سے زیادہ مکروہ ہی تو اول ہی اصح ہونا چاہیے اسی واسطے فتح القدیر و عینی نے اُسی کو برقرار رکھا ہی - م - مسنون قراءت انمین خفیف ہی بدلیل مجموعہ روایات حدیث عائشہ رضہ کہ نماز صبح کی اذان و اقامت کے درمیان بعد ظہور فجر کے حضرت صلعم دو رکعت خفیف پڑھتے - حتی کہ مین کہتی کہ آپ نے سورہ فاتحہ پڑھا کہ نہین - پھر اگر مین جاگتی ہوتی تو مجھسے باتین کرتے ورنہ داہنی کروٹ پر لیٹ جاتے تھے یہانتک کہ اقامت پکاری جاتی - الصحیحین وغیرہا - اکثر قراءت تو لوا آمنا باللہ وما انزل الینا الآیہ رکعت اول مین اور قل یا اہل الکتاب تعالوا الآیہ - دوسری رکعت مین بحدیث ابن عباس عند مسلم - یا ربنا آمنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاکتبنا مع الشاہدین - دوسری رکعت مین بحدیث ابو ہریرہ عند ابی داؤد - یا کہ اولی مین قل یا ایہا الکافرون اور دوم مین قل ہو اللہ احد - بحدیث ابو ہریرہ عند مسلم و بحدیث ابن مسعود و عند الترمذی والنسائی - یہی خلاصہ مین اختیار کیا - و - اذا صلی احدکم کعب کوئی تم مین سے سنت فجر پڑھ لے تو داہنی کروٹ پر لیٹ جاوے - رواہ ابو داؤد والترمذی عن ابی ہریرہ - حدیث ام المؤمنین سے ثبوت کہ سنت و فرض کے درمیان نیک باتین کرنا مضائقہ نہین بلکہ فصل سنت ہی مگر عوام کو روکنا بہتر ہی - و اعلم م - سنۃ الفجر کو اول وقت اور گھر مین پڑھے - الخلاصہ - طلوع فجر مین شک ہو تو روا نہین - اگر بعد طلوع کے دوگانہ دو مرتبہ پڑھا

تو مکروہ مگر سنت الفجر اخیر کا دوگانہ ہی۔ کوئی سنت جب وقت سے جاتی رہے تو اُسکی قضا ہے نہیں سوائے سنت فجر کے کہ جب
مع فرض کے قضا ہون تو بعد طلوع آفتاب کے زوال تک فرض کے ساتھ قضا کرے پھر فرض کی قضا واجب اور سنت ساقط
ہی۔ محیط السرخسی۔ یہی صحیح ہی۔ البحر۔ اور اگر بدون فرض کے قضا ہون تو شیخین کے نزدیک قضا نہیں اور امام محمد کے نزدیک قضا
ہی۔ محیط السرخسی۔ بدلیل حدیث قیس رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے پس نماز قائم کی گئی تو مین نے
فرض فجر آپ کے ساتھ پڑھی پھر جب آپ لوٹے تو مجھے نماز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ ٹھہر اے قیس کیا دو نمازین ساتھ ہی۔ پس مین نے
عرض کیا کہ مین نے دونون رکعتین فجر کی یعنی سنت نہین پڑھی تہین فرمایا کہ تو اب کچھ نہین۔ رواہ ابو داؤد والترمذی یعنی فرمایا کہ
تو اب کچھ مضائقہ نہین ہی۔ یہی صحیح معنی ہین۔ م۔ ابو ہریرہ رض سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے دونون
رکعتین فجر کی نہ پڑھی ہون تو وہ انکو بعد طلوع آفتاب کے پڑھ لے۔ رواہ الترمذی۔ ابن عمر رض کی دونون رکعتین فجر کی قضا ہو گئین تھا
تو بعد طلوع آفتاب کے انکو ادا کیا۔ رواہ مالک بلاغا۔ حدیث صحیح ہی کہ جب نماز کی اقامت کہی جاوے تو پھر سوائے فرض کے کوئی
نماز نہین ہی۔ البخاری۔ عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ دوگانہ فجر بھی نہین۔ فرمایا کہ دوگانہ فجر بھی نہین ہی۔ رواہ ابن عدی باسناد حسن اسکے خلاف
بعض نے بڑھایا۔ الا رکعتی الفجر۔ مگر دوگانہ فجر یعنی دوگانہ سنت فجر کا اقامت کے وقت جائز ہی۔ لیکن بیہقی نے کہا کہ اسکی کچھ اصل نہین ہی۔ اسکو
شیخ سلام اللہ حنفی نے شرح موطا مین اور قسطلانی رح نے شرح بخاری مین لکھا ہی اور یہ فقرہ موضوعات مین داخل کیا گیا ہی م۔ عبد اللہ بن مالک
بن بحینہ رض سے روایت ہی کہ نماز کی اقامت کہی گئی تھی اُسوقت حضرت صلعم نے ایک شخص کو دوگانہ پڑھتے دیکھکر فرمایا کہ کیا صبح کی چار رکعت ہی پڑھیگا
رواہ البخاری ومسلم والنسائی۔ عبد اللہ بن سرجس رض نے کہا کہ رسول اللہ صلعم فجر کی نماز پڑھتے تھے کہ ایک شخص نے مسجد مین داخل ہو کر ایک
گوشہ مین دوگانہ پڑھا پھر رسول اللہ صلعم کے ساتھ نماز مین داخل ہوا حضرت صلعم نے جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ اے فلان تو نے دونون مین سے کس
نماز کا شمار کیا ہی اپنی تنہا پڑھی ہوئی کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی ہی۔ رواہ مسلم وابو داؤد والنسائی۔ ابو سلمہ سے روایت ہی کہ کچھ لوگون نے اقامت سنی پھر
کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے جس حال مین کہ وے پڑھ رہے تھے تو فرمایا کہ کیا ساتھ ہی
دو نمازین کیا ساتھ ہی دو نمازین اور یہ واقعہ نماز صبح کا ہی۔ رواہ مالک۔ یہ روایات مفید ہین کہ اقامت فجر کے بعد سنت نہین پڑھ سکتا
اگرچہ پڑھکر نماز مین داخل ہو سکے اور مذہب مین مصرح اسکے خلاف ہی۔ اور خلاف نہین کہ اگر گھر مین پڑھکر مسجد مین داخل ہو کر
ایک ہی رکعت پائی تو روا ہی اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آویگا۔ م۔ **واربع قبل الظهر**۔ اور چار رکعتین قبل ظہر کے سنت
سنت موکدہ ہین ایک سلام سے جنکا رتبہ بعد دوگانہ فجر کے افضل ہی۔ علی الاصح۔ نع۔ حدیث مین ہی کہ جس نے محافظت کی چار
رکعت قبل ظہر اور چار رکعت بعد ظہر کی اسکو اللہ تعالیٰ آتش دوزخ پر حرام فرما دیگا رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ
عن ام حبیبہ مرفوعا۔ اگر جماعت مین شریک ہونے سے یہ نماز نہین پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جب تک وقت باقی ہی قضا کرے
یہی صحیح ہی۔ المحیط۔ بدلیل حدیث عائشہ رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ظہر سے پہلے چار رکعت نہ پڑھین تو انکو بعد ظہر
پڑھ لیا۔ رواہ الترمذی۔ پھر حقائق مین ہی کہ شیخین رح کے نزدیک بعد ظہر کا دوگانہ سنت پڑھکر یہ چار رکعت قضا کرے
اور امام محمد کے نزدیک دوگانہ سے پہلے پڑھ لے اور اسی پر فتویٰ ہی۔ السراج۔ اگر قبل ظہر کے چار رکعتین پڑھین اور دو رکعتون
کے بعد قعدہ نہ کیا تو استحسانا جائز ہی۔ المحیط۔ یہی شیخین کا قول لیا گیا ہی۔ المضمرات۔ **وبعدها ركعتان**۔ اور بعد ظہر کے دو
رکعتین۔ ف۔ سنت موکدہ ہین۔ حضرت علی رض سے روایت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز فریضہ کے پیچھے دو رکعتین
پڑھا کرتے سوائے فجر و عصر کے۔ رواہ ابو داؤد۔ یعنی بعد ظہر و مغرب و عشاء کے دوگانہ نماز پر مواظبت تھی تو ہر دوگانہ سنت موکدہ
ہوا۔ م۔ **واربع قبل العصر**۔ اور چار رکعات عصر سے پہلے۔ ف۔ سنت غیر موکدہ ہین اور حدیث مین ہی کہ رحم کرے اللہ
اس شخص پر جو عصر سے پہلے چار رکعات پڑھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی اور حدیث علی رض مین ہی کہ آنکے قبل عصر چار رکعت ہین تاکہ متقرب

دوسنتین ہین سلام سے فصل کرکے دوگانہ دوگانہ ادا کرتے۔ کما فی الترمذی۔ اور دوسری حدیث علی رضہ مین ہے کہ عصر سے پہلے دو رکعات پڑھا کرتے تھے۔ رواہ ابوداؤد۔ لہذا فرمایا۔ **وان شاء رکعتین**۔ اور اگر چاہے تو عصر سے پہلے دو رکعتین پڑھے۔ ف۔ یعنی دونون طور سے سنت ادا ہوگی۔ واضح ہو کہ قبل مغرب کے دو رکعتین بر تحقیق ابن الہمام رحمہ مباح ہین ۱۲م۔ **ورکعتان بعد المغرب**۔ اور مغرب کے بعد دو رکعتین۔ ف۔ سنت موکدہ ہین انکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر مین پڑھنے کا حکم دیتے۔ النسائی عن کعب بن عجرہ رضہ اور جلدی کرے قبل تکلم کے۔ الرزین رحمہ۔ **واربع قبل العشاء**۔ اور چار رکعتین قبل عشاء کے۔ ف۔ یہ مستحب ہین نہ سنت۔ **واربع بعدہا**۔ اور چار رکعات بعد عشاء کے۔ **وان شاء رکعتین**۔ اور اگر چاہے تو دو ہی رکعت پڑھے۔ ف۔ یہ سنت موکدہ ہین لیکن دو رکعت تو متعین ہین اور چار رکعت مین دو رکعات بھی آجاوینگی۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ام المومنین عائشہ رضہ مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب عشاء پڑھکر میرے یہان آئے تو آپ نے چار یا چھ رکعات پڑھین۔ کما فی سنن ابی داؤد مین کہتا ہون کہ اس سے صرف یہی نکلتا ہے کہ حضرت ام المومنین صدیقہ کے یہان اسطرح کیا اور دوام نہین نکلتا ہے۔ پھر یہان انہی دو ن کے ساتھ مواظبت ثابت کرنا چاہیے تاکہ سنت کے معنی متحقق ہون کیونکہ سنت بدون مواظبت نہین لہذا امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ **والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من ثابر علی ثنتی عشرۃ رکعۃ فی الیوم واللیلۃ بنی اللہ لہ بیتا فی الجنۃ**۔ اور اصل انکے دن کے سنت ہونے مین یہ حدیث ہے کہ جس نے مواظبت کی بارہ رکعات پر دن رات مین تو اللہ تعالیٰ اسکے واسطے جنت مین گھر بنا دیگا۔ حدیث ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے سواے بخاری کے باقی ائمۃ الصحاح نے بوجوہ کثیرہ والفاظ متنوعہ روایت کیا ازانجملہ یہ کہ مامن عبد مسلم یصلی للہ فی کل یوم ثنتی عشرۃ رکعۃ تطوعا من غیر الفریضۃ الا بنی اللہ لہ بیتا فی الجنۃ۔ یعنی جو بندہ مسلمان کہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہر روز بارہ رکعات زائد فرائض سے پڑھے تو ضرور ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکے لیے جنت مین ایک گھر بنا فرما دیگا۔ ف۔ حاصل آنکہ وہ ضرور جنتی لائق درجہ عالی ہے۔ بالجملہ امام مصنف رحمہ کی روایت مین ثابر یعنی دائما سے مواظبت نکلتی ہے اور دوسری روایت مین انکا فرائض سے زاید ہونا صحیح ہے۔ **وفسر علی نحو ما ذکر فی الکتاب**۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ رکعات کی تفسیر جو فرمائی ہے اسی کے مانند کتاب مین مذکور ہے۔ ف۔ چنانچہ صحیح مسلم وابوداؤد وابن ماجہ کی روایت مین ۱۲۔ کی تفسیر یہ ہے کہ پڑھے چار رکعات قبل ظہر کے اور دو رکعت بعد ظہر کے اور دو رکعت بعد مغرب کے اور دو رکعت بعد عشاء کے اور دو رکعت قبل فجر کے ۱۲ع۔ چونکہ کتاب مین اس سے زیادہ مذکور ہین لہذا امام مصنف نے کہا کہ غیر انہ۔ فرق اسقدر ہے کہ۔ ف۔ حدیث مین دو نمازین مذکور نہین ہین۔ اول۔ **لم یذکر الاربع قبل العصر**۔ چار رکعت قبل عصر کو ذکر نہین فرمایا ہے۔ ف۔ یعنی اس حدیث مواظبت مین نہین مذکور ہے ورنہ حدیث دیگر تو مترجم نے ذکر کردی۔ **فلہذا سماہ فی الاصل حسنا**۔ اسی واسطے امام محمد نے کتاب الاصل مین چار رکعت قبل العصر کو حسن کہا۔ ف۔ اور سنت نہین کہا ہے۔ **وخیر لاختلاف الآثار**۔ اور روایات مختلف ہونے کی وجہ سے اختیار دیا۔ ف۔ کہ چاہے چار پڑھے یا دو رکعت پڑھے چنانچہ مترجم نے دونون روایتین اوپر ذکر کین۔ **والافضل ہو الاربع**۔ اور افضل یہی کہ چار پڑھے۔ ف۔ رہی نماز دوم۔ **ولم یذکر الاربع قبل العشاء**۔ اور عشاء سے پہلے چار رکعات مذکور نہین ہین۔ **ولہذا کان مستحبا**۔ اور اسی واسطے یہ چار رکعت مستحب ہوئین۔ ف۔ اور سنت نہوئین۔ **لعدم المواظبۃ** کیونکہ مواظبت نہین پائی گئی۔ ف۔ اور کتاب مین جو شروع کیا کہ السنۃ رکعتان الخ تو سنت سے طریق منقول مراد ہے نہ وہ کہ جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو۔ باقی رہی یہ بات کہ حدیث المثابرہ مین تو بعد عشاء کے صرف دو رکعت مذکور ہین لہذا فرمایا۔ **وذکر فیہ رکعتین بعد العشاء وفی غیرہ ذکر الاربع**۔ اور حدیث مذکور مین بعد عشاء کے دو رکعت مذکور ہین اور دوسری حدیث مین چار کا ذکر ہے۔ ف۔ چنانچہ براء بن عازب رضہ نے مرفوعاً روایت کی کہ جس نے قبل الظہر چار پڑھین گویا رات بھر عبادت کی اور جس نے بعد عشاء کے چار پڑھین گویا لیلۃ القدر کی چار پائین۔ رواہ سعید بن منصور فی سننہ

و رواہ البیہقی من قول عائشہ رضہ لیکن قول عائشہ رضہ اسمین اپنی طرف سے نہین ہو سکتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہوا ہے
منع - فلہذا خیر - اسی واسطے کتاب مین اختیار دیا کہ چار پڑھے یا دو پڑھے - الا ان الاربع افضل - لیکن چار پڑھنا افضل ہے
خصوصا عند ابی حنیفۃ علی ما عرف من مذہبہ - علی الخصوص امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک بنا بر اسکے جو انکا مذہب معلوم ہوا ہے
کہ رات مین چار رکعت کرکے پڑھنا افضل ہے - ف - اور یہ مذہب امام رح کا سواے سنن کے نوافل مین ہے لیکن مصنف رح
نے اسکو بیان نکالکر اشارہ کیا کہ یہ چار رکعت سنت نہین ثابت ہوتی ہین کیونکہ حدیث براء رضہ و عائشہ رضہ سے صرف لوگون کو
اس فضیلت پر تحریض نکلی نہ آنکہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی پڑھتے تھے بلکہ اس سے قوی استدلال بحدیث ام المومنین عائشہ رضہ
ہے کہ آپ جب بعد عشاء میرے پاس آئے تو ضرور چار یا چھ رکعات پڑھین جیسا کہ مترجم نے اوپر ذکر کیا ہے لہذا ابن الہمام نے جو اسپر
اعتماد کیا لیکن میرے نزدیک چار ہین مگر یہ ضرور نہین کہ آپ ہر جگہ پڑھتے ہون اگرچہ اظہر یہ کہ پڑھتے تھے چنانچہ ابن عباس رضہ کی حدیث
مین اپنی خالہ میمونہ رضہ کے یہان رات کو رہنے مین صحیح بخاری مین بھی یہ چار رکعات مذکور ہین اور یہی حدیث عبد اللہ بن الزبیر مین
بھی - کما رواہ احمد والبزار و الطبرانی لیکن صحیح مسلم مین حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے دو رکعت ہین - فافہم - اگر کہا جاوے کہ حدیث المثابر
بھی فضیلت پر تحریض ہے - مترجم نے بعد ظہر و مغرب و عشاء کے دو رکعت پر مواظبت اور ثابت کی اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مین ہے
کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دس رکعات حفظ کین دو رکعتین قبل ظہر کے اور دو رکعت بعد ظہر کے اور دو رکعتین بعد مغرب
کے اپنے گھر مین اور دو رکعت بعد عشاء کے اپنے گھر مین اور دو رکعتین قبل نماز فجر کے جیسا کہ صحاح ستہ کی حدیث مین ہے اور دو رکعت
بعد جمعہ کا بھی ذکر ہے پس یہ محافظت دلیل مواظبت ہے اور اسی پر امام شافعی و احمد کے نزدیک سنن مؤکدہ دس رکعات ہین اور قبل
ظہر کے دو ہی رکعت ہین و لیکن اصح یہ کہ ادنی درجہ کمال کا دس ہین اور اعلی درجہ بارہ ہین اور عبد اللہ بن سفیان نے حضرت عائشہ رضہ
سے مثل حدیث ابن عمر روایت کی جسکو ترمذی نے صحیح کہا ہے اور دوسری روایت حضرت عائشہ سے ظہر سے پہلے چار رکعت ہین اسکو صحیح مسلم و ابوداؤد نے
روایت کیا اور یہ اصح ہے - مترجم کہتا ہے کہ حدیث ابن عمر رضہ تو اس سے زیادہ اصح ہے لہذا ابن الہمام نے کہا کہ ابن عمر رضہ نے قبل ظہر کے دو رکعت تحیۃ المسجد
روایت کی ہین اور چار رکعت گھر مین تھین - مین کہتا ہون کہ یہ بعید ہے کیونکہ گھر کے سنن تک ذکر فرمائین اور حدیث ابوہریرہ مین چار قبل الظہر کے دو سلام
سے ہین - والاربع قبل الظہر بتسلیمۃ واحدۃ عندنا کذا قالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفیہ خلاف الشافعی - اور ہمارے نزدیک
قبل الظہر کی چار رکعت ایک سلام سے ہین جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اور اسمین شافعی رح کا خلاف ہے - ف - بلکہ
مالک و احمد کا بھی کہ انکے نزدیک دو سلام سے ہین بدلیل حدیث ابوہریرہ رضہ اور جواب دیا گیا کہ احیاءت مین جو سلام ہے وہ مراد ہے
کیونکہ حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ مین آیا کہ انمین تسلیم نہین ہے - رواہ ابوداؤد و الترمذی فی الشمائل و ابن ماجہ لیکن ابوداؤد
و ابن خزیمہ نے اسکو ضعیف کہا ہے اور مخفی نہین کہ اگر دونون احادیث مین یہ توفیق دیجاوے کہ کبھی چار ایک سلام سے اور
کبھی دو سلام سے بلکہ کبھی دو رکعت پڑھتے تو اختلاف مرتفع ہوا اور چار افضل ہین لیکن شاید کہ دو رکعت مین اور نیز دو سلام
محتمل تحیت ہے لہذا چار رکعت پر جو صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ اور ام حبیبہ رضہ مین ہے اعتماد کیا اور ایک سلام سے ہونا ظاہر ہے تاوقتیکہ
حدیث ابوہریرہ تفسیر ہو تو دو سلام و ایک سلام دونون طرح سنت ادا ہوگی اور اسی پر شیخ ابن الہمام نے اعتماد کیا اور میرے
استاد شیخ دہلوی رح نے فرمایا کہ دو اور چار دونون مین دائر ہے اور یہی اظہر ہے اور چار احوط - واللہ اعلم - حدیث ابن عمر رضہ مین ہے
کہ جس نے بعد مغرب کے چھ رکعات پڑھین وہ اوابین مین لکھا جائیگا اور پڑھا قولہ تعالی انہ کان للاوابین غفورا - ابن الہمام رح
نے جزم کیا کہ اگر بعد فرض مغرب کے دو رکعت سنت و چار رکعت دیگر پڑھے تو فضیلت پوری ہو جائیگی - رہین دو رکعت قبل
مغرب کے تو ابن حبان کی روایت مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو پڑھا اور بخاری کی حدیث مین ہے کہ حضرت صلعم نے
کہا کہ جو چاہے پڑھے اس کراہت سے کہ لوگ اسکو سنت ٹھہراوین اور حدیث صحیحین انس رضہ مین ہے کہ اذان مغرب کے وقت

کچھ صحابہ مبادرت کرکے دو رکعت پڑھتے حتی کہ اجنبی آتا تو گمان کرتا کہ نماز ہو گئی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ گمان اس جہت سے کہ بعد مغرب
کے سنتیں لوگ پڑھتے ہیں اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعد مغرب کے سنتیں مسجد میں اجازت ہے حالانکہ اوپر حدیث گذری کہ آپ نے
گھروں میں پڑھنے کے واسطے حکم دیا ہے اور حدیث ابن عمر رض میں آپ کی خود مواظبت اسی طور پر ظاہر ہے پس شاید یہ فضیلت کیواسطے
ہو۔ بالجملہ قبل مغرب کے دو رکعت اس سے مستحب نکلتی ہیں لیکن طاؤس نے کہا کہ حضرت ابن عمر رض سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی کو پڑھتے نہیں دیکھا۔ رواہ ابوداؤد اور نووی نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور طحاوی رح
نے متعدد طرق صحیحہ سے وابن ابی شیبہ نے حضرت عمر رض سے روایت کی کہ جو کوئی قبل مغرب پڑھتا تو حضرت عمر رض اسکو مارتے تھے
اور ابراہیم نخعی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر رض کوئی نہیں پڑھتے تھے پس جبکہ عموماً صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل ہے وہی مرجح
ہے اور طبرانی رح نے حضرت جابر رض سے روایت کی کہ ہم نے امہات المومنین ازواج مطہرات رضی اللہ عنہم سے قبل مغرب کے نماز
پڑھنے کو پوچھا تو سب نے کہا کہ حضرت صلعم نہیں پڑھتے تھے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ حدیث انس رض مثبت ہے وہ مقدم ہے حضرت ابن عمر رض
کے نفی پر تو یہ کچھ نہیں ہے کیونکہ محققین کے نزدیک جو نفی کہ بدلیل ہو وہ مثل اثبات کے ہے اور یہاں ظاہر ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو عموماً
ظاہر ہوتا۔ پھر ابن الہمام رح نے نتیجہ نکالا کہ یہ دو رکعت قبل مغرب کے مباح ہیں اور کراہت نہیں بدون دلیل دیگر کے۔ اور تاخیر
مغرب کی وجہ نہیں ہو سکتی کیونکہ قلیل تاخیر روا ہے۔ کما فی القنیہ۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مارنا اور منع کرنا ہمیں کراہت
کے واسطے کافی ہے جبکہ فعل متروک ہو چکا تھا عینی نے کہا کہ یہی ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے۔ پھر رہا یہ کہ سنن بعد فرض کے متصل ہیں
یا بعد اوراد واذکار کے ہیں اور ابن الہمام رح نے محقق کیا کہ فاصلہ صرف اسقدر کہ اللہم انت السلام ومنک السلام وتعالیت یاذا
الجلال والاکرام۔ یا بقدر ان کلمات کے ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ مسجد میں فرائض پڑھکر گھروں میں جانے تک کی مقدار خود تاخیر
ہے اور اسقدر تاخیر بھی مسنون ہے فاللہ تعالی اعلم م۔ **بیان نوافل نماز۔ ونوافل النہار ان شاء صلی بتسلیمۃ رکعتین**
وان شاء اربعا وتکرہ الزیادۃ علی ذلک۔ نوافل النہار یعنی دن کی نفلیں چاہے تو ایک سلام سے دو رکعت پڑھے اور
چاہے چار رکعت پڑھے اور اسپر زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ بالاتفاق کیونکہ نص زیادہ میں وارد نہیں ہے ع۔ **فاما نافلۃ اللیل**
فقال ابوحنیفۃ ان صلی ثمان رکعات بتسلیمۃ جاز وتکرہ الزیادۃ علی ذلک۔ رہیں نوافل اللیل یعنی رات کی
نفلیں تو ابوحنیفہ نے فرمایا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھے تو جائز ہے اور اسپر زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یہی قدوری
نے اختیار کیا اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ مکروہ نہیں۔ علی الاصح۔ اور نہایہ میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ ع ف۔ اور چار رکعت اولی
ہیں۔ **وقالا لایزید علی رکعتین بتسلیمۃ۔** اور صاحبین نے کہا کہ ایک سلام کے ساتھ دو رکعت پر زیادہ نہ پڑھے۔ ف۔
کیونکہ یہی افضل سنت ہے اور اگر ایک سلام سے چار رکعت پڑھیں تو بھی جائز بلا کراہت ہے اور اس سے زیادہ کرنا مکروہ ہے
الجامع والمبسوط وعامۃ الکتب۔ اور قاضیخان نے کہا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھیں تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک
چار سلام کی نائب ہونگی اور صاحبین کے نزدیک چار تک تو بلا کراہت دو سلام کی نائب ہیں اور باقی مکروہ ہیں۔ مت۔ بالجملہ چار
رکعات امام رح کے نزدیک افضل اور صاحبین کے نزدیک بلا کراہت جائز ہیں اور زیادہ صاحبین کے نزدیک مکروہ اور امام کے
نزدیک آٹھ تک جائز ہیں م۔ **وفی الجامع الصغیر لم یذکر الثمان فی صلوۃ اللیل۔** اور جامع صغیر میں امام محمد نے صلوۃ
اللیل میں آٹھ کو نہیں ذکر کیا۔ ف۔ بلکہ چھ تک جواز لکھا ہے ع۔ شاید بدلیل آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نو رکعات
بیک سلام پڑھیں تو چھ نماز نفل اور تین وتر ہیں اور بحث آوے گی م۔ **ودلیل الکراہۃ انہ علیہ السلام لم یزد علی ذلک**
ولولا الکراہۃ لزاد تعلیما للجواز۔ اور دلیل کراہت کی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ پر ایک سلام سے زیادہ نہ کیا اور اگر
کراہت نہوتی تو جواز سکھلانے کو کسی بار زیادہ پڑھا دیتے۔ ف۔ اور صحیح مسلم کی حدیث طویل میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نو رکعات پڑھتے اُنکے درمیان نہین بیٹھتے سواے آٹھوین رکعت کے کہ بیٹھکر اللہ تعالی کا ذکر و حمد و دعا کرتے اور بغیر سلام کیے اُٹھکر نوین رکعت پڑھکر قعدہ کرتے اور اللہ تعالی کی حمد و ثنا و دعا کرکے سلام پھیرتے کہ ہمکو سنا دیتے تھے - منع - اس سے معلوم ہوا کہ آٹھ سے زیادہ مکروہ نہین جیسکی سرخسی رح نے تصحیح کی ہے لیکن استدلال مشکل ہے کیونکہ مقتضی ہے کہ اسمین قعود نہین مگر آٹھوین رکعت کے بعد تو پھر اسکا بھی قائل ہونا چاہیے حالانکہ مشائخ متفق ہین کہ نفل مین ہر دو رکعت کے بعد قعدہ واجب ہے حتی کہ اگر سہو سے تیسری کو کھڑا ہو جاوے تو بعد پورے قیام کے قعدہ کی طرف عود کرے - الفتح - **والافضل فی اللیل عند ابی یوسف و محمد رحمہما اللہ مثنی مثنی وفی النہار اربع اربع** - اور افضل رات مین امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک دو دو ہین اور دن مین چار چار ہین - **وعند الشافعی فیہما مثنی مثنی** - اور افضل شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک رات و دن دونون مین دو دو رکعات ہین - **وعند ابی حنیفۃ فیہما اربع اربع** - اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک افضل رات و دن دونون مین چار چار ہین - **للشافعی قولہ علیہ السلام صلوۃ اللیل والنہار مثنی مثنی** - شافعی کی دلیل تو حدیث یہ کہ نماز رات و دن کی دو دو رکعات ہین - ف - رواہ الاربعۃ لیکن ترمذی نے کہا کہ اصحاب شعبہ رح مین بعض نے موقوفاً یعنی قول ابن عمر رض روایت کیا اور بعض نے مرفوعاً روایت کیا اور ثقہ راویون نے اس حدیث کی روایت کی والنہار کا لفظ نہین کہا یعنی صرف رات کی نماز دو دو رکعت روایت کی اور صحیحین کی روایت مین بھی صرف صلوۃ اللیل مثنی مثنی ہے اور دن کا ذکر نہین اور نسائی رح نے کہا کہ میرے نزدیک یہ حدیث خطا ہے اگرچہ بیہقی نے سنن کبری مین کہا کہ اسکی اسناد جید ہے کیونکہ اسناد کے جید ہونے سے لازم نہین کہ حدیث مین دوسری جہت سے علت نہو چنانچہ حاکم نے علوم الحدیث مین مثالاً اس حدیث کو روایت کرکے کہا کہ اسکے راوی تو ثقہ ہین مگر اسمین ایک علت ہے کہ اسکے بیان کرنے مین کلام طویل ہو جائیگا - انتہی کلامہ - اور امام طحاوی نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ وہ رات مین دو دو رکعت اور دن مین چار چار پڑھتے پس بعید ہے کہ ابن عمر رض حدیث روایت کرکے اُس سے مخالفت کرین - منع - مترجم کہتا ہے کہ حاصل کلام یہ کہ اس حدیث سے استدلال صحیح نہین ہے - مین کہتا ہون کہ رات کی نماز دو دو رکعت تو دوسری احادیث سے ثبوت ہے ازانجملہ حدیث عائشہ رض مرفوعاً کہ جب کوئی تم مین سے رات کو اُٹھے تو خفیف دو رکعتون سے اپنی نماز شروع کرے - رواہ مسلم - پھر بعد اسکے جسقدر چاہے دراز کرے - ابو داؤد - ازانجملہ حدیث ابن عمر مرفوعاً نماز رات کی دو دو رکعت ہے - الصحیحین - ازانجملہ حدیث ابن عباس رض جبکہ اپنی خالہ ام المومنین میمونہ رض کے یہان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھنے کو سوئے تھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بائین پر جاکر نماز مین شریک ہوے تھے اور حضرت نے بائین ہاتھ سے ابن عباس کا دایان کان پکڑکر دائین طرف کھڑا کر دیا تھا تو ابن عباس رض نے بیان کیا کہ پھر پڑھین دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر وتر کیا اقول یہ تو دس رکعات ہوئین - م - اور ایک روایت مین کہا کہ مین نے آپ کی نماز تیرہ رکعات شمار کین پھر کروٹ سے لیٹ رہے حتی کہ سو گئے پھر بلال رض نے آکر نماز فجر کے واسطے خبر دی تو کھڑے ہوکر بغیر وضو کرنے کے دو رکعت خفیف پڑھین پھر نکل کر فجر کی نماز پڑھائی اور اپنی دعا مین فرماتے تھے - اللہم اجعل فی قلبی نورا وفی بصری نورا وفی سمعی نورا وعن یمینی نورا وعن یساری نورا وفوقی نورا وتحتی نورا وامامی نورا وخلفی نورا واجعل لی نورا - یہ حدیث صحاح ستہ مین بطرق مروی ہے - واضح ہو کہ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تیرہ رکعات علاوہ دو رکعت سنت فجر کے تھین اور ابو داؤد کی روایت مین حضرت عائشہ رض سے بھی ایک حدیث مین یہ موجود ہے کہ آپ نے تیرہ رکعات سے زیادہ شمار نہین کیا اور بخاری مین بھی حضرت عائشہ رض سے تیرہ رکعات علاوہ سنت فجر کے ثابت ہین لیکن صحاح ستہ مین دوسری روایت حضرت عائشہ رض سے اصلح ہے کہ دس رکعات نماز اور ایک رکعت وتر اور دو رکعت سنت فجر یعنی تیرہ رکعات مع سنت فجر ہین - ابن الہمام رح نے کہا کہ اسی روایت کو ترجیح ہے اور اسی پر استقرار ہوا حتی کہ ابن عباس رض سے بھی تیرہ رکعات مع سنت فجر کے مروی ہے - ملخص الفتح - مین کہتا ہون

کہ یہ روایت صحیح مسلم میں اصلح ہے کہ کانت صلاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدۃ ویرکع رکعتی
الفجر فتلک ثلث عشرۃ رکعۃ۔ یعنی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رات میں دس رکعات تھی اور وتر کرتے ایک سجدہ کے
ساتھ اور دو رکعت فجر پڑھتے پس یہ تیرہ رکعات ہوئیں۔ رواہ الستۃ۔ اول تو اسمیں وتر ایک ہی رکعت قرار دی اگرچہ یوں کہا
جاوے کہ اخیر دوگانہ سے ملا لیا ہوگا۔ پھر میں کہتا ہوں کہ ظاہر بات تو یہ ہے کہ جملہ روایات ٹھیک ہیں اور کسی ثقہ راوی کو وہم
نہیں ہوا بلکہ بات یہ ہے کہ اول تیرہ رکعات مع وتر کے صلوٰۃ اللیل تھی اور دو رکعت فجر اسکے علاوہ تھیں پھر کمی کر کے گیارہ مع وتر
رہیں پھر جب سن شریف زیادہ ہوا تو اور بھی کمی ہو گئی حتی کہ خود حضرت عائشہ رض کی حدیث میں سات رکعات مع الوتر ہوگئیں
اور ام سلمہ رض نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ رکعات پڑھتے جب بزرگ وضعیف ہوئے تو سات پڑھیں۔ رواہ الترمذی
والنسائی۔ واللہ تعالی اعلم م۔ ابن الہمام رح نے کہا سات میں چار نماز، اور تین وتر ہیں پس اگر ضعیف و مسن ہو تو سنۃ القیام
سات سے حاصل ہوگا اور حدیث ابو داؤد میں جو حضرت عائشہ رض سے مروی ہے کہ آپ ایتار کرتے چار و تین سے یعنی سات سے اور چھ
و تین سے اور آٹھ و تین سے اور دس و تین سے اور آپ سات سے کم اور تیرہ سے زیادہ ایتار نہیں کرتے تھے۔ یہ مقتضی ہے کہ سوا ایک
سے سنت ادا ہو جائیگی اور چار سے کم تہجد نہیں ہے اور شمس الائمہ نے جو مبسوط میں کہا کہ کمتر دو رکعت ہیں تو واللہ اعلم کہاں سے ہے فلیفحص
انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث میں جو آیا کہ جو چاہے کہ پانچ سے ایتار کرے وہ کرے تو اس سے نکلا کہ تین وتر اور دو تہجد ہیں اور میں نے
سابق میں باب الوتر میں کلام کیا ہے اور حق یہ ہے کہ چار سے کم تہجد نہیں ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ اور واضح ہو کہ حدیث عائشہ رض سے ثبوت
ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول رات و درمیان شب و آخر رات حتی کہ سحر تک ہر حصہ میں ایتار فرمایا ہے۔ اور شیخ استاد محقق رح
نے افادہ فرمایا کہ اول رات میں ایتار در رمضان سے تھا پس تراویح علی التحقیق وہی تہجد بوجہ فضیلت رمضان کے مقدم وقت میں
آتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ھذہ التحقیق یہی قول اصح ہے۔ فاللہ تعالی اعلم م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ پھر اگر تہجد و قیام اللیل حضرت صلعم
پر واجب تھا تو ہم لوگوں کے حق میں یہ نماز مستحب ہے اور اگر تطوع تھا تو ہمارے حق میں سنت ہے اور علماء مختلف ہیں فلیفحص انتہی
ہو، اگر اول آپ پر واجب تھا پھر منسوخ ہوا پھر آپ پڑھتے رہے تو ہم لوگوں پر سنت ہو گیا۔ بالجملہ قیام اللیل نہایت اعلی تقرب ہے
اللہ تعالی جس خوش قسمت کو نصیب کرے۔ پھر ان فوائد کے ضمن میں مقصود یہ ہے کہ نماز تہجد دوگانہ کر کے ثابت ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ
دوگانہ سے زائد کرنے میں کراہت ثابت نہیں ہوتی ہے غایت یہ کہ افضلیت نہ ہو م۔ ولہما الاعتبار بالتراویح۔ اور صاحبین
کے نزدیک رات میں دوگانہ کر کے افضل ہونا بقیاس تراویح ہے۔ ف۔ کیونکہ بالاتفاق اسمیں دوگانہ کر کے افضل ہے بلکہ
استدلال بحدیث ابن عمر و عائشہ و ابن عباس رضی اللہ عنہم جو دوگانہ کر کے پڑھنے میں اوپر مذکور ہوئیں اولی ہے م۔ کیونکہ عبادات
میں افضلیت ثابت کرنا قیاسی نہیں بلکہ توقیفی ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے معلوم ہو سکتا ہے ع۔ لہذا کہا گیا
کہ اسی پر فتوی دیا جاوے کہ رات میں دوگانہ کر کے افضل ہے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے۔ و۔ ولابی حنیفۃ انہ علیہ السلام کان یصلی
بعد العشاء اربعا رواتہ عائشۃ رض۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عشاء کے چار رکعت پڑھتے تھے
اسکو ام المومنین عائشہ رض نے روایت فرمایا ہے۔ ف۔ کما رواہ ابو داؤد والنسائی۔ اور اوپر موضع گذر چکی۔ لیکن صحیح مسلم
میں عبد اللہ بن شقیق کی روایت حضرت ام المومنین سے بعد عشاء کے گھر میں اکثر دو رکعت ہیں۔ عینی رح نے کہا کہ یا تو راوی ان
کو وہم ہوا یا حضرت ام المومنین نے مختلف اوقات کی خبر دی ہے۔ واللہ اعلم ع۔ وکان یواظب علی الاربع فی الضحی
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز چاشت کی چار رکعت پر مواظبت فرماتے تھے۔ ف۔ اور جس قدر چاہتے بڑھا جاتے۔ رواہ مسلم
عن عائشہ رض۔ نعمان میں بھی چارگانہ پڑھنا ثبوت ہوا۔ اور ابو یعلی الموصلی کی۔ روایت میں ہے کہ چاروں میں فصل کلام نہ کرتے
کما فی العینی۔ میں کہتا ہوں کہ سلام و کلام میں فرق ہے لیکن وارد ہوتا ہے کہ عروہ نے عائشہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

ایک عمل کو چھوڑ دیتے اور چاہتے کہ لوگ اسپر عمل کرین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز چاشت کبھی نہ پڑھی اور مین اس کو پڑھتی ہون - رواہ الستہ الا الترمذی - اور عبد اللہ بن شقیق کی روایت مین عائشہ رضہ سے بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چاشت پڑھنے سے انکار ہے - رواہ مسلم - پس توفیق یہ ہے کہ آپ نے اسکو برابر چند روز پڑھکر پھر چھوڑا تو کبھی نہیں پڑھا - لیکن حدیث ابو سعید الخدری مین ہے کہ آپ پڑھتے تو ہم کہتے کہ نہ چھوڑینگے پھر چھوڑ دیتے تو ہم کہتے کہ نہ پڑھینگے - رواہ الترمذی وحسنہ - اور حدیث ام ہانی رضہ مین آٹھ رکعات ہین - کمافی الصحیحین وغیرہا اور اسی پر امام احمد وغیرہ نے اعتماد کیا ہے - اور ابو ہریرہ رضہ سے روایت وصیت مین دو رکعت ہین - رواہ الستہ الا البخاری جیسے ابو ذر رضہ کی حدیث ہر عضو پر صدقہ مین بھی دو رکعت ہین - رواہ مسلم وابو داؤد - اور ابو ہریرہ رضہ کی حدیث مرفوع مین ہے کہ جس نے دوگانہ ضحی پر محافظت کی اُسکے گناہ بخشے جاوینگے اگرچہ سمندر کے جھاگ برابر ہون - رواہ الترمذی اور جو لوگ صلوٰۃ الضحی پر ملاومت کرین جنت کے باب الضحی سے پکارے جاوینگے کہ اللہ تعالی کی رحمت سے داخل ہو - رواہ ابو ہریرہ مرفوعاً - اور اس نماز کا وقت مختار جب چوتھائی دن چڑھے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث زید بن ارقم سے ثابت ہے کہ نماز اوابین مین ظاہر ہے - مع ت سینہ مین کثرت دار صحیح قول مین چار ہین اور آٹھ افضل اور انتہا بارہ ہین اور مخفی نہین کہ قول الفقیہ بھی صحیح ثابت ہے پھر تحقیق یہ ہے کہ صلوٰۃ الضحی پر مواظبت دائمی نہ تھی بلکہ کسی مدت تک برابر پڑھتے پھر برابر چھوڑتے اسی وجہ سے وہ سنت نہین بلکہ مستحب ہے اور چونکہ چار رکعت کا وجود اکثر ہے تو دن مین چار گانہ افضل ہے م - ولانہ ادوم تحریمۃ فیکون اکثر مشقۃ - اور وجہ چار گانہ افضل ہونے کی یہ بھی کہ براہ تحریمہ اسکو زیادہ دوام ہے تو درمیان مین فراغت نہونے سے زیادہ مشقت ہوگی - ف - اور جس عبادت مین زیادہ مشقت اسمین زیادہ ثواب جیسا کہ حدیث مین ثبوت ہے تو وہ ثواب مین اکثر ہوئین - وازید فضیلۃ - اور زیادہ فضیلت پڑھکر ہوئین - ولہذا لو نذر ان یصلی اربعا بتسلیمۃ لایخرج عنہ بتسلیمتین وعلی القلب یخرج - اور اسی واسطے اگر نذر کی کہ چار رکعت نماز ایک سلام سے پڑھیگا تو دو سلام سے پڑھنے مین نذر ادا نہین ہوتی اور اگر دو سلام سے پڑھنے کی نذر کی تو ایک سلام سے پڑھ لینے مین ادا ہو جاتی ہے - ف - اور تراویح مین دوگانہ کی فضیلت بوجہ جماعت کے عارض ہے - والتراویح تو دی بجماعۃ - اور تراویح جماعت سے ادا کیجاتی ہین - فیراعی فیہا جہۃ التیسیر - تو اسمین آسانی کی جہت نگاہ رکھی جاتی ہے ف - وعلی ہذا اگر تراویح کو تنہا پڑھے تو چار چار افضل ہین جب کہ قوت ہو - م - اور حدیث مین جو وارد ہے کہ صلوٰۃ اللیل مثنی مثنی فاذا اردت ان تنصرف فارکع بسجدۃ توتر لک ما قد صلیت - یعنی نماز شب دوگانہ ہے جب تو پھرنا چاہے یعنی نمود صبح فراغت چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے وہ تیری نماز کو وتر کر دیگی - رواہ البخاری - تو یہ بیان ہے کہ نماز شب کو وتر سے ختم کرنے کا حکم ہے نہ آنکہ نماز تمام طاق رکعت سے پڑھی جاوے لہذا مصنف رح نے امام شافعی کے جواب مین کہا کہ - ومعنی ما رواہ شفعا لا وترا واللہ اعلم - اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی اُسکے معنی یہ کہ نماز رات کی جوڑ جوڑ یعنی جفت ہے نہ طاق - واللہ اعلم - ف - یعنی پہلے جفت پڑھے پھر آخر مین طاق کرے - ابن الہمام رح نے خیال کیا کہ اولی استدلال اس حدیث سے جو صحیحین مین ہے کہ ابو سلمہ بن عبد الرحمن نے حضرت عائشہ رضہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز شب کو پوچھا تو فرمایا کہ آپ رمضان وغیر رمضان مین گیارہ رکعات پر زیادہ نہین کرتے تھے پس چار رکعتین پڑھتے کہ اُنکی خوبی و درازی کو مت پوچھ پھر چار پڑھتے کہ اُنکی خوبی و درازی کو مت پوچھو آخر تک - وجہ استدلال یہ کہ چار چار الگ تھین ورنہ یون کہا جاتا کہ آٹھ پڑھتے کہ اُنکی خوبی و درازی کو مت پوچھ اور کبھی ایسا کرنے اور کبھی دو دو رکعت پڑھتے - اور اسمین طول کلام کیا - کمافی الفتح - اور شافعیہ اسکا یہ جواب دیتے ہین کہ اول دو رکعت خفیف پڑھتے پھر چار رکعت دو دوگانہ کرکے طول رکوع و سجود اور دراز قرأت سے پڑھتے پھر اسکے بعد چار رکعت دو دوگانہ کرکے اول سے بھی زیادہ طویل و دراز پڑھتے تھے پس اول چار اور دوم چار مین درازی کا فرق ہے اور دوسری روایات قولی و فعلی دوگانہ دوگانہ ہونے پر نص ہین - فاللہ تعالی اعلم - م - (فروع) طلوع فجر کے بعد فرض پڑھنے تک

کلام مکروہ ہے ح ع - میں کہتا ہوں کہ کلام نیک استثنا کرنا چاہیے کیونکہ حدیث صحیح میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہ رضی سے
باتیں کرنا ثبوت ہے جیسا کہ گذرا - م - طول القیام کثرت سجود سے افضل ہے یہی اصح البدائع - خلافاً لمحمد نفل کا مخفی کرنا اظہار سے
افضل - نوافل اللیل بہ نسبت نوافل النہار کے افضل - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بعد فریضہ کے رات کی نماز افضل ہے
رواہ مسلم - آخر رات بہ نسبت اول کے افضل - مسافر بلا عذر کے سنت ترک نہ کرے - منیۃ المفتی - رات کو جاگے تو مستحب ہے کہ آنکھیں
ملکر نیند دور کرکے مسواک کرے اور آسمان کو نظر کرکے - ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنہار لآیات لاولی الالباب
الذین آخر تک پڑھے کما ثبت فی الصحیحین - قیام اللیل میں سے اسی قدر اختیار کرے کہ آخر عمر تک اسپر مداومت ممکن ہو بہ دن کی
وترک کے - منجملہ مستحبات کے دو رکعت تحیۃ الوضوء اور انکی فضیلت باب الوضوء میں گذری - منجملہ اسکے دو رکعت وقت سفر کے - رواہ
ابن ابی شیبہ - اور دو رکعت وقت واپسی کے مسجد محلہ میں - کما فی صحیح مسلم - اور دو رکعت تحیۃ المسجد کما فی الصحیحین حتی کہ کہا گیا کہ یہ سنت
ہے - اور روزانہ دو رکعت ایک مرتبہ کافی ہیں - اگر امام نماز فرض میں ہو یا موذن اذان کہنے لگا تو بالاتفاق تحیۃ المسجد ساقط ہیں ح ع
میں کہتا ہوں کہ امام خطبہ میں ہو تو بدلیل حدیث صحیح دو رکعت مختصر جائز ہیں مگر مترجم کے نزدیک اشکال ہے مگر جبکہ امام اتنی دیر
تک خاموش ہو - واللہ اعلم - م - منجملہ مستحبات کے نماز استخارہ دو رکعت اور صلوٰۃ التسبیح چار رکعت اور ایک حدیث ضعیف میں
صلوٰۃ الحاجۃ دو رکعت ہے - ع البحر - اور لکھا کہ ماہ شعبان کے نصف پر یعنی شب برات میں رات کو عبادت کی حدیث موضوع ہے
جیسا کہ علم المشہور میں ہے اور ابن وحیہ نے کہا کہ اسمیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہیں ہوا - مع - مترجم کہتا ہے کہ ترمذی میں
روایت موجود ہے لیکن ضعیف ہونے میں شک نہیں اور شاید موضوع ہو جیسا کہ عینی رح نے جزم کیا - فاللہ اعلم - م - دونوں عیدین
کی راتوں کو احیاء کرنا مستحب ہے ح ع - میں کہتا ہوں کہ شب قدر کا احیاء صحیح و معروف ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الصوم میں آویگا
اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہاں دعوت کے بعد انکی خواہش برکت سے دو رکعت
نماز بھی پڑھ دی پس شاید یہ مخصوص کہو - واللہ اعلم - م - نماز استخارہ تمام نیک کاموں میں خواہ حاجت ہوں یا عبادت ہوں -
المرقاۃ - مگر عبادت میں جیسے حج و جہاد وغیرہ میں یہ فعل تو قطعاً خوب ہے تو اُسکے لیے استخارہ نہیں بلکہ اسواسطے کہ آیا اسی وقت کرے
یا نہیں - غنیۃ المستملی الحلبی - اور امور میں سے لائق اہتمام اور نادر الوجود امر ہو جیسے سفر و عمارت وغیرہ نہ جیسے کھانا پینا وغیرہ - اللمعات
جب امر مہم پیش آوے تو دو رکعت نفل پڑھے پھر کہے - اللہم انی استخیرک بعلمک واستقدرک بقدرتک واسألک من فضلک العظیم
فانک تقدر ولا اقدر وتعلم ولا اعلم وانت علام الغیوب اللہم ان کنت تعلم ان ہذا الامر خیر لی فی دینی ومعاشی وعاقبۃ امری او عاجل امری
وآجلہ فاقدرہ لی ویسرہ لی ثم بارک لی فیہ وان کنت تعلم ان ہذا الامر شر لی فی دینی ومعاشی وعاقبۃ امری او عاجل امری وآجلہ فاصرفہ
عنی واصرفنی عنہ واقدر لی الخیر حیث کان ثم ارضنی بہ - المسلم و سنن الاربعہ عن جابر بن عبد اللہ رض - اور زیادہ کیا - لاحول ولا قوۃ
الا باللہ - ابن حبان عن ابی سعید الخدری - اور اگر نکاح میں استخارہ ہو تو عورت کا نام مع باپ کے نام کے بیان کرے - ابن حبان
والحاکم عن ابی ایوب رض - اور صحیح احادیث میں استخارہ کی تعلیم کرنا اور اُسکے ترک پر بدبختی کی مذمت وارد ہے - الحصن - اور استخارہ
سات بار تک کرے کہ پھر جو دل میں جمے وہی بہتر ہے - کذا رواہ ابن السنی عن انس رض - غنیۃ المستملی الحلبی - (نماز حاجت) اگر اللہ تعالیٰ
کی طرف یا بظاہر کسی آدمی کی جانب کوئی حاجت ہو تو اچھی طرح وضو کرکے دو رکعت نفل پڑھے پھر اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء و حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھکر کہے کہ لا الہ الا اللہ الحلیم الکریم سبحان اللہ رب العرش العظیم الحمد للہ رب العالمین اسألک موجبات
رحمتک وعزائم مغفرتک والغنیمۃ من کل بر والسلامۃ من کل اثم - مص حت - لاتدع لی ذنبا الا غفرتہ ولا ہما
الا فرجتہ ولا حاجۃ ہی لک رضا الا قضیتہا یا ارحم الراحمین - ت - دوسرا طریقہ یہ کہ بعد دو رکعت کے یوں دعا پڑھے - اللہم انی اسألک
واتوجہ الیک بنبیک محمد نبی الرحمۃ یا محمد انی اتوجہ بک الی ربی فی حاجتی ہذہ لتقضی لی اللہم فشفعہ فی - ت س ق - صلوٰۃ التسبیح

ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت پیار فرما کر اپنے چچا عباس بن عبدالمطلب کو ارشاد کیا کہ جب تو نے اسکو کیا تو اللہ تعالیٰ
تیرے گناہوں کو اگلے و پچھلے و پرانے و نئے اور سہو سے ہوئے اور عمداً کیے ہوئے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں علانیہ پوشیدہ ہوں
یا ظاہر ہوں سب بخشیگا۔ وہ یہ ہے کہ تو چار رکعات پڑھ ہر رکعت میں سورہ الحمد اور ایک سورہ پڑھ۔ جب پہلی رکعت میں قرأت کر چکے
تو کھڑے ہونے کی حالت میں سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر۔ پندرہ مرتبہ پڑھ۔ پھر رکوع کر اور حالت رکوع میں اس
تسبیح کو دس بار پڑھ (یعنی بعد سبحان ربی العظیم کے) پھر رکوع سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر سجدہ کر اور حالت سجدہ میں اسکو
دس بار پڑھ پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرا سجدہ کر اور اس حالت میں اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرے
سجدہ سے سر اٹھا کر کھڑے ہونے سے پہلے اسکو دس بار پڑھ لے پس یہ ہر رکعت میں پچھتر بار تسبیح ہوئی اسی طرح چاروں رکعات پڑھ
پھر اگر تجھ سے ہو سکے کہ تو ہر روز ایکبار پڑھے تو پڑھ لے اور اگر نہ پڑھے تو ہر جمعہ میں ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو ہر مہینہ میں ایکبار پڑھ
اور اگر نہ پڑھے تو ہر سال میں ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو تمام عمر میں ایکبار پڑھ۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجۃ والحاکم وابن حبان عن ابن
عباس مرفوعاً ورواہ ابن ماجۃ والترمذی عن ابی رافع اور اس باب میں عبداللہ بن عمرو اور فضل بن عباس سے بھی روایت ہے۔ ابن
حجر رح نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور دارقطنی نے اسکو اصح قرار دیا ہے۔ واضح ہو کہ اس ترکیب میں دوسرے سجدہ سے سر اٹھانے کے
بعد دس بار کہنے تک بیٹھنا مذکور ہے اور بعضے حنفیہ نے قیام ہی میں اس سے احتراز کے لیے ان دس بار کو قرأت سے پہلے کر لیا
اور مترجم کے نزدیک یہ لغو ہے اسواسطے کہ جلسہ استراحت میں حدیث صحیح موجود ہے پس مسئلہ اجتہادی ہے کو غایت یہ کہ امام ابوحنیفہ کے
نزدیک فرائض میں احتیاطاً نہ بیٹھے اور مترجم نے افعال نماز میں اشارہ کیا کہ یہ استراحت جو پڑھے تو ضعیفوں کے واسطے
ہے تو در حقیقت عرف مختار میں یہ کلام ہے برخلاف اسکے جس نے صلوٰۃ التسبیح میں یوں مداخلت کی اس نے امر توقیفی کو بدل دیا لیکن
حضرت عبداللہ بن المبارک و بعضے صالحین سے یوں بھی ماثور ہے لیکن اصح یہی طریقہ حدیث ہے م۔ مطلق نفل کو ہر وقت ادا کرنا مستحب ہے محیط
السرخسی یعنی سوائے مکروہ اوقات کے اور وہ بعد عصر و بعد فجر کے اور وقت طلوع و غروب و ٹھیک دوپہر کے ہے م۔ فرع شمس الائمہ
حلوائی نے کہا کہ افضل یہ کہ سوائے تراویح کے سب سنن و نوافل گھر میں ہوں۔ النہایہ۔ یہی صحیح ہے لیکن بلحاظ زمانہ کے عوام مسجد ہی
میں بعد فرائض پڑھیں اور خواص بھی دکھلادیں تو مضائقہ نہیں ظاہراً اسی وجہ سے کافی میں اسکو لکھا ہے م۔ چار گانہ قبل ظہر و جمعہ
و بعد جمعہ میں درمیانی قعدہ میں درود نہ پڑھے اور نہ تیسری رکعت میں کھڑے ہو کر سبحانک اللھم الخ پڑھے بخلاف دیگر چار گانہ
نوافل کے الظاہر یہی ہے اگر بعد سنت فجر یا چار گانہ قبل الظہر کے خرید فروخت میں مشغول ہوا تو سنت اعادہ کرے اور ایک لقمہ
یا گھونٹ سے باطل نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ اور راہ میں کرنے میں ثواب کم ہوگا۔ النہایہ۔ اور صحیح یہ کہ نیک باتوں میں کچھ کمی نہ ہوگی
کما قدمناہ م۔ چار رکعت نفل میں اگر دوگانہ کے بعد عمداً نہ بیٹھا تو شیخین کے نزدیک استحساناً فاسد نہیں اور امام صفار سے مذکور
کیا کہ سہو کا سجدہ کرے اور امام محمد کے نزدیک قیاساً فاسد ہے اور اگر تین رکعت ہوں تو بقول اصح فاسد ہے اور وتر بقول امام رح
استحساناً فاسد نہیں اور قیاساً فاسد ہے اور یہی لیا گیا ہے الخلاصہ۔

فصل فی القراءۃ۔ فصل در بیان قرأت۔ **والقراءۃ فی الفرض واجبۃ فی الرکعتین**۔ قرأت کرنا فرض نماز میں دو
رکعتوں میں واجب ہے۔ ف۔ یعنی قرأت تو فرض کی دو رکعتوں میں فرض ہے لیکن یہ قرأت اول کی دو رکعتوں میں رکھنا
واجب ہے۔ یہی مذہب میں قول صحیح اور اسی طرف اصل میں اشارہ کیا الفتح اور اسی کو تحفہ و ذخیرہ میں صحیح کہا ع۔ اور قدوری و ذخیرہ کا
مذہب یہ کہ دو رکعت میں بلاتعیین واجب ہے کذا فی البدائع لہذا اگر قرأت بالکل ترک کرے یا فقط ایک ہی رکعت میں پڑھے
تو نماز فاسد ہے اور اگر اخیر دو میں قضا کرے تو نماز صحیح اور سجدہ سہو واجب ہے کذا فی الفتح۔ اور قدوری مع ذخیرہ کے قول پر
سجدہ سہو بھی واجب نہ ہوگا اگرچہ اولین میں ترک خلاف سنت ہے اور ظاہر کلام مصنف رح قدوری قول کی طرف ہے جبکہ پہلی دونوں

رکعتوں کی تعیین نہیں کی ہے۔ **وقال الشافعی فی الرکعات کلہا لقولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ الا بقراءۃ** - اور شافعی رح نے فرمایا کہ فرض کی سب رکعات میں قراءت واجب ہے بدلیل قولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ الخ یعنی نماز نہیں مگر بقراءت۔ ف۔ رواہ مسلم تو ہر نماز میں قراءت واجب ٹھہری۔ **وکل رکعۃ صلوٰۃ** - اور ہر رکعت نماز ہے۔ ف۔ تو ہر رکعت میں قراءت واجب ہوئی۔ مخفی نہیں کہ حدیث از قسم احاد ہے تو اس سے فرضیت قطعی کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ وجوب ہو سکتا ہے لیکن ہر رکعت نماز ہونا مشکل ہے م۔ پھر یہی قول و دلیل امام مالک کی ہے فرق یہ کہ جو مصنف رح نے ذکر کیا۔ **وقال مالک فی ثلث رکعات** - اور امام مالک نے کہا کہ تین رکعات میں فرض ہے۔ ف۔ یعنی چاروں میں چاہیے لیکن تین تک کافی ہے۔ **اقامۃ للاکثر مقام الکل** تیسرا کیونکہ اکثر قائم مقام کل کے ہے بنظر آسانی دینے کے۔ ف۔ پس شاید کہ مغرب میں دو ہی کافی ہوں م۔ یہ استدلال امام شافعی و مالک کا صریح نہیں ہے بلکہ صریح وہ حدیث بخاری و مسلم کی صحیحین وغیرہما کی روایت اس اعرابی کے بارہ میں جس نے بری طرح نماز پڑھی اور تیسری مرتبہ آپ نے تعلیم کی چنانچہ اسمیں ہے کہ پس جب تو نماز کو کھڑا ہو تو تکبیر کر پھر پڑھ جو تیرے پاس قرآن سے ہو۔ اور آخر حدیث میں ہے کہ پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ اول دو رکعت میں تو فاتحہ مع سورۃ واجب ہے پس اگر یہی دلیل ہو تو اخیرین میں بھی فاتحہ مع سورہ واجب ہوگا۔ اور اسکا جواب نہیں سوائے ان احادیث کے جنمیں اخیرین میں صرف فاتحہ پڑھنا مروی ہے م۔ **ولنا قولہ تعالیٰ فاقرأوا ما تیسر من القرآن** - اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ فاقرأوا الخ یعنی پڑھو جو میسر ہو قرآن سے۔ ف۔ اقرأوا صیغہ امر ہے جس سے فرض ثابت ہوتا ہے۔ **والامر بالفعل لا یقتضی التکرار** اور جو امر کسی فعل کے واسطے ہو وہ ایکبار کرنے سے پورا ہو جاتا ہے تکرار اسکا اقتضا نہیں ہے۔ ف۔ تو نماز میں اگر اسقدر پڑھ دیا ایکبار کہ جسکو قراءت کہیں تو فرض ادا ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ پھر تو ایک رکعت میں پڑھ دینے سے امر کی تعمیل ہو گئی پھر دوسری رکعت میں کیوں فرض ہوا۔ جواب یہ کہ آیت میں بالاتفاق نماز میں پڑھنے کا حکم ہے تو ایک رکعت میں تو صریح نص ہے۔ **وانما اوجبنا فی الثانیۃ استدلالا بالاولیٰ** - اور دوسری رکعت میں ہم نے اسی واسطے واجب یعنی فرض قرار دیا کہ دلالت نص پہلی رکعت کے ساتھ دوسری کو مقتضی ہے۔ ف۔ یعنی پہلی رکعت میں تو صراحۃ النص سے قراءت فرض ہوئی اور دوسری میں دلالۃ النص سے۔ **لانہما یتشاکلان من کل وجہ** - کیونکہ دونوں رکعتیں ہمشکل ہیں ہر طرح سے۔ ف۔ یعنی اصل ارکان میں یکساں ہیں ع۔ تو ہم نے جانا کہ شرعاً دوسری رکعت بھی مثل اول کے مراد ہے۔ ف۔ **فاما الاخریان تفارقانہما** - اور رہیں اخیر کی دونوں رکعتیں تو وہ اولیین سے مفارقت رکھتی ہیں۔ ف۔ چند باتوں میں۔ **فی حق السقوط بالسفر** - سفر میں دونوں ساقط ہو جاتی ہیں۔ **وصفۃ القراءۃ** - اور قراءت کی صفت میں۔ ف۔ چنانچہ اولیین میں جہر ہو تو اخیرین میں اخفا ہو۔ **وقدرہا** - اور قراءت کی مقدار میں۔ ف۔ چنانچہ اخیرین میں صرف فاتحہ پڑھی جاتی ہے **فلا یلحقان بہما** تو دونوں اخیرین ملحق باولیین نہونگی۔ ف۔ بالجملہ پہلی رکعت تو صریح اور دوسری رکعت بوجہ دلالت کے صیغہ امر کے تحت میں داخل ہوئیں اور اخیرین بوجہ افتراق کے داخل نہوئیں اور اولیٰ یہ کہ حضرت عائشہ رض سے ثبوت ہوا کہ نماز دو رکعت اول فرض ہوئی پھر حضر میں دیگر دو رکعت بڑھیں اور سفر میں وہی رہیں۔ کما فی الصحیح۔ پس اول دو رکعت بقراءت متعینہ جمیں اور صیغہ امر کی تعمیل انہیں ہو چکی پس اخیرین محل فرض نہوئیں م۔ اور بری طرح نماز پڑھنے والے اعرابی کی تعلیم میں جو کل نماز میں فرمایا تو وہ خبر الواحد ہے اس سے فرضیت ثبوت نہو گی اور ہم نماز کو مجمل نہیں کہتے تا کہ حدیث سے اسکا بیان نکلے۔ الفتح۔ لیکن مخفی نہیں کہ قراءت ایک رکعت میں مراد ہے یا کل میں یہ ایک معنی مجمل ہیں اور قراءت بلاشبہ رکن ہے۔ اور حدیث ابو سعید خدری و ابو قتادہ رض وغیرہما بروایت صحاح مفید ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اخیرین میں پڑھتے اور کوئی حدیث مرفوع نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قراءت نہیں پڑھی۔ جواب یہ کہ اگر مواظبت ثبوت ہو تو مفاد یہ کہ فاتحہ

اخیرین میں واجب ہے لیکن جب قول صحابہ رضی اللہ عنہم اسکے خلاف ثابت ہو تو معلوم ہو جائیگا کہ یہ وجوب نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دائمی مواظبت اس قرارت پر ثبوت نہیں ہوتی ہے غایت یہ کہ کسی روایت میں عدم قرارت نہیں آیا
اور برخلاف اسکے ابن ابی شیبہ نے شریک عن ابی اسحٰق السبیعی عن علی و ابن مسعود سے روایت کی کہ ان دونوں صحابی نے
کہا کہ پہلی دونوں رکعتوں میں قرارت کر اور پچھلیوں میں تسبیح پڑھ۔ فتح۔ یہ اسناد ثقات مگر منقطع ہے م۔ اور امام شافعی کی دلیل
تمام جب ہو کہ نماز بمعنی ہر رکعت ہو۔ والصلوٰۃ فیما روی مذکورۃ صریحا فتنصرف الی الکاملۃ۔ اور الصلوٰۃ کا لفظ اس
حدیث میں جو شافعی رح نے روایت کی صریح مذکور ہے پس یہ لفظ صلوٰۃ کاملہ کی طرف پھر جائیگا۔ ف۔ کیونکہ مطلق سے فرد
کامل مراد ہوتا ہے۔ وہی الرکعتان عرفا۔ اور وہ دو رکعت ہیں براہ عرف۔ کمن حلف لا یصلی صلوٰۃ۔ جیسے کسی نے قسم
کھائی کہ کوئی صلوٰۃ نہ پڑھیگا۔ ف۔ تو دو رکعت پڑھنے سے حانث ہوگا۔ بخلاف ما اذا حلف لا یصلی۔ برخلاف اسکے اگر
قسم کھائی کہ لا یصلی۔ ف۔ یعنی صلوٰۃ کا لفظ نہ کہا۔ تو اس صورت میں البتہ ایک رکعت پر حانث ہوگا بوجہ اسکے کہ لفظ صریح صلوٰۃ
نہیں تاکہ کاملہ کی طرف پھر آجاوے۔ اور عرف شریعت میں نماز دو رکعت سے کم نہیں کیونکہ بتیرا رکعت سے ممانعت ہے۔ مع۔ وہو
مخیر فی الاخریین۔ اور مصلی کو اخیرین میں اختیار ہے۔ معناہ ان شاء سکت وان شاء قرأ وان شاء سبح کذا روی
عن ابی حنیفۃ۔ اسکے معنی یہ کہ مصلی مختار ہے چاہے اخیرین میں خاموش رہے اور چاہے پڑھے اور چاہے تسبیح کرے یوں ہی
امام ابوحنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ت۔ وہو الماثور عن علی و ابن مسعود۔ اور یہی تسبیح کرنا مروی ہوا ہے
حضرت علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے۔ ف۔ بروایت ابن ابی شیبہ۔ کما مر۔ ع۔ وعائشۃ رض۔ اور حضرت ام المؤمنین عائشہ رض
سے۔ ف۔ لیکن یہ روایت نہیں ملی۔ ع۔ الا ان الافضل ان یقرأ لانہ علیہ السلام داوم علی ذلک۔ مگر افضل
یہ کہ اخیرین میں پڑھے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مداومت کی ہے۔ ف۔ یعنی کبھی ترک کے ساتھ۔ تو واجب
نہیں ہے۔ ع۔ ولہذا لا یجب السہو بترکہ فی ظاہر الروایۃ۔ اور اسی جہت سے ترک قرارت سے سجدہ سہو نہیں واجب ہوتا
ظاہر الروایۃ میں۔ ف۔ بخلاف روایت الحسن عن ابی حنیفہ۔ جسکا مفاد یہ کہ اخیرین میں خاموشی مکروہ ہے اگر خاموش رہے تو
سجدہ سہو واجب ہوگا۔ ابن الہمام رح نے منقطع روایت ابن ابی شیبہ کو امام محمد کی روایت متصل حضرت ابن مسعود رض سے مؤید
کرکے کہا کہ آثار سے حجت تام ہونا اسوقت کہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسکے خلاف ثبوت نہو ورنہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف
اسوقت وجوب میں ہوگا تو دلیل احادیث مرفوعہ جنمیں سے مداومت نکلتی ہے اور اسکے مخالف ترک ثبوت نہیں ہوتا وہ دلیل [illegible]
معنی وجوب پر رہیگی تو احوط روایۃ الحسن ہے یعنی امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک قراءۃ اخیرین میں واجب ہے۔ اور تعجب ہے کہ مشائخ
اس مقام پر تو اصح کہتے ہیں اور جس مسئلہ میں کہ قاری نے امی کو اخیرین میں خلیفہ کردیا۔ اور زفر رح نے کہا کہ جائز ہے اسلیے کہ
فرض القراءۃ تو اولیین کی دو رکعت میں ادا ہوچکا۔ وہاں بھی مشائخ جواب میں کہتے ہیں کہ قرارت تو جملہ رکعات میں فرض ہے اگرچہ
وہ دو ہی رکعت میں کرکے ادا کردیجاتی ہے۔ ملخص الفتح۔ حاصل یہ کہ ان مشائخ کو یہاں بھی اخیرین میں وجوب قراءۃ کی روایت
لینا چاہیے تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ اثر حضرت علی و ابن مسعود جو مذکور ہوا محتمل ہے کہ تسبیح کرنے سے مراد فاتحہ پر اقتصار رہے کہ وہ بھی حمد
و ثنا و دعا ہے اور اسی محمل میں اخیرین میں فاتحہ کے ساتھ سورہ ملانا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں فافہم۔ پھر احوط جبکہ روایۃ الحسن
ٹھہری تو قراءۃ الفاتحہ پر بھی لینا چاہیے کیونکہ حدیث ابو قتادہ رض جو صحیحین وغیرہ میں ہے اسی کو مفید ہے اور حاصل تمام مسئلہ یہ نکلا
کہ قرارت کرنا نماز میں دو رکعت میں فرض ہے خواہ کوئی ہوں اور اولیین میں خاصکر واجب ہے حتی کہ اگر اخیرین میں پڑھے تو سجدہ
سہو واجب ہوگا۔ علی الصحیح۔ اور اولیین کے بعد اخیرین میں ظاہر مذہب پر چاہے قرارت کرے یا نہ کرے اور حسن رح کی روایت
امام اعظم رح پر اخیرین میں قرارت واجب حتی کہ ترک سے سجدہ سہو لازم ہے ابن الہمام نے اسی کو احوط کہا۔ اور [illegible]

قبول کیا اور شرح اکمل میں تصریح کردی۔ مترجم کے نزدیک قراءت سے سورہ فاتحہ پڑھ لینا صحیح ہے اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ والقراءۃ واجبۃ فی جمیع رکعات النفل۔ اور تمام رکعات نفل میں قراءت واجب ہے۔ وفی جمیع رکعات
الوتر۔ اور تمام رکعات وتر میں بھی واجب ہے۔ اما النفل فلان کل شفع منہ صلوٰۃ علی حدۃ۔ نفل کی ہر رکعت میں وجوب اسوجہ
کہ نفل کا ہر دوگانہ نماز علیحدہ ہے۔ ف۔ اگرچہ ملا کر چار کی نیت کر لیجاوے۔ والقیام الی الثالثۃ کتحریمۃ مبتدأۃ۔ اور
تیسری رکعت نفل کو کھڑا ہونا نئے سرے سے تحریمہ باندھنے کے مثل ہے۔ ولہذا لا یجب بالتحریمۃ الاولی الا رکعتان فی المشہور
عن اصحابنا۔ اور چونکہ ہر دوگانہ کا تحریمہ حقیقتاً یا حکماً علیحدہ ہے اسی وجہ سے ہمارے اصحاب سے مشہور قول میں پہلے تحریمہ سے صرف
دو ہی رکعت واجب ہو جاتی ہیں۔ ف۔ اگرچہ چار کی نیت کی ہو حتی کہ اگر چار کی نیت کی پھر ایک دوگانہ پورا کرنے سے پہلے فاسد
کر دیا تو شروع کرنے کے وجہ سے اسپر صرف ایک دوگانہ قضاء کرنا واجب ہے تو اول تحریمہ سے صرف دو ہی رکعت لازم آئیں اور اگر دوگانہ
التحیات تک پورا کر کے بلکہ بروایت نوادر وفتح القدیر کے مع درود کے پڑھکر کھڑا ہوا واسطے تیسری رکعت کے تو یہ کھڑا ہونا حکماً
جدید تحریمہ ہو گیا۔ ولہذا قالوا یستفتح فی الثالثۃ ای یقول سبحانک اللہم۔ اور اسی جہت سے مشائخ نے کہا کہ تیسری
رکعت کے لیے کھڑے ہونے پر استفتاح پڑھے یعنی سبحانک اللہم آخر تک۔ ف۔ اور قیاس یہ تھا کہ اگر چار رکعت نفل میں بیچ کا
قعدہ نہ کیا تو نماز فاسد ہو جیسا کہ زفر رح کا مذہب ہے مگر استحساناً ہم نے اسکو ایک نماز قرار دیا کیونکہ نفل چار بھی وارد ہیں۔ مع۔ اور
یہی استحسان چار رکعت سنت قبل الظہر میں لیا گیا ہے لیکن اسمیں درود اور تیسری رکعت پر سبحانک نہیں ہے کما مر۔ م۔ واما الوتر فللاحتیاط
اور رہا وتر میں ہر رکعت کی قراءت تو احتیاط کے واسطے واجب ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ امام رح کے نزدیک واجب نماز ہے لیکن چونکہ نفل
ہونے کے آثار اسپر ظاہر ہیں تو ہم نے احتیاطاً اسکی ہر رکعت میں مثل سنت ونفل کے قراءت واجب کی کیونکہ قراءت ایک ذاتی مقصود
رکن ہے بخلاف قعدہ کے۔ مع۔ ومن شرع فی نافلۃ۔ اور جس نے نماز نفل شروع کی۔ ف۔ قصداً اگرچہ بوقت مکروہ ہو۔
ت۔ ثم افسدہا۔ پھر اسکو فاسد کیا۔ ف۔ یعنی بعذر ورنہ بلا عذر حرام ہے۔ ت۔ قضاہا۔ تو اسکو قضاء کرے۔ ف۔ وجوباً
خواہ بعذر توڑے یا بلا عذر۔ ت۔ مثل نماز کے روزہ واعتکاف واحرام وحج وعمرہ وطواف ہے۔ ع۔ قصداً نہو یا لازم نہ آوے تو قضاء واجب
نہیں جیسے فرض نہیں پڑھی تھی اور کسی فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل کی نیت سے شریک ہوا پھر فرض یاد کر کے توڑ کر فرض
کی نیت سے شریک ہوا یا دوسری نفل کی نیت سے شریک ہوا تو قضاء نہیں۔ یا گمان اپنے اوپر کر کے شروع کیا یا محدث یا جنب
یا بے وضو کے پیچھے شروع کیا پھر جانکر فوراً توڑ دیا تو قضاء نہیں۔ ع د۔ وقال الشافعی لا قضاء علیہ لانہ متبرع فیہ۔
اور شافعی رح نے فرمایا کہ اسپر قضاء واجب نہیں کیونکہ وہ اس نفل میں متبرع ہے۔ ولا لزوم علی المتبرع۔ اور متبرع پر لزوم
نہیں ہوتا۔ ف۔ متبرع طوعی احسان کرنے والا۔ حتی کہ اگر ایک شخص دوسرے پر کچھ احسان کرنا چاہے تو اسپر لازم واجب
نہو جائیگا۔ ولنا ان المؤدی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مؤدی یعنی نفل جو ادا کر رہا تھا۔ وقع قربۃ۔ وہ ایک قربت طاعت
واقع ہوئی۔ فیلزم الاتمام۔ تو اسکو پورا کرنا لازم ہے۔ ضرورۃ صیانتہ عن البطلان۔ بضرورت اسکے بطلان سے محفوظ
رکھنے کے۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لا تبطلوا اعمالکم۔ اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ چونکہ باطل کرنا جیسے مرتد ہو کر ہوتا ہے
اسی طرح فاسد کرنے سے بھی تو پورا کرنا واجب ہوا اور وہ قضاء سے ہے لیکن وارد ہے کہ آیت سے باطل کرنا منع نکلا حتی کہ اگر باطل کیا
تو گنہگار رہا پھر قضاء کس دلیل سے لازم آئی۔ جواب یہ کہ جیسے حج وعمرہ فاسد کرنے میں قضاء لازم ہے۔ اور تمام بحث اسکی کتاب الصوم
میں آویگی۔ مع۔ وان صلی اربعاً وقرأ فی الاولیین وقعد ثم افسد الاخریین قضی رکعتین۔ اور اگر نماز شروع
کی چار رکعت نفل اور قراءت واجبہ پڑھ لی پہلی دونوں رکعتوں میں اور قعدہ کر لیا پھر دوسرے دوگانہ کو فاسد کر دیا تو دو ہی
رکعت قضاء کرے۔ لان الشفع الاول قد تم۔ کیونکہ پہلا دوگانہ تو پورا ہو چکا تھا۔ والقیام الی الثالثۃ بمنزلۃ التحریمۃ

المبتداۃ فیکون ملزما - اور تیسری رکعت کو کھڑا ہونا بمنزلہ نئے تحریمہ باندھنے کے ہے تو وہ بھی دوگانہ کا لازم کرنے والا ہوا
فیما اذا افسد الاخریین بعد الشروع فیہما ولو افسد قبل الشروع فی الشفع الثانی لا یقضی الاخریین - یہ حکم
قضاء اسوقت کہ اخیر دوگانہ کو بعد شروع کرنے کے فاسد کر دیا ہو اور اگر دوسرے دوگانہ میں شروع کرنے سے پہلے توڑ دیا تو اخیر دوگانہ
کو قضاء نہیں کریگا۔ ف۔ مثلاً اول دوگانہ پر سلام پھیر دیا یا کلام کر دیا اور اگر تیسرے کو کھڑا ہوا و شروع متحقق ہو گیا م۔ وعن
ابی یوسف انہ یقضی - اور ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے کہ اس صورت میں بھی اخیر دوگانہ قضاء کرے - اعتبارا للشروع
بالنذر - شروع کو نذر کے ساتھ قیاس کر کے - ف - تو اس روایت پر ابو یوسف کے نزدیک چاروں رکعات قضاء کرے - الخ
یعنی جب چار رکعت نیت سے شروع کیں تو گویا اپنے اوپر چار رکعت کی نذر لازم کی اور نذر میں ایسی صورت میں چاروں قضاء ہیں تو
یہاں بھی چاروں قضاء کرے - ولہما ان الشروع ملزم ما شرع فیہ وما لا صحۃ لہ الا بہ - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ شروع
کرنا لازم کرنے والا ہوتا ہے ایسی چیز کا جسمیں شروع واقع ہوا اور ایسی چیز کو بھی کہ شروع کی ہوئی چیز بدون اسکے صحیح نہو - ف - مثلاً
شروع کرنے سے اول رکعت لازم آئی جسمیں شروع واقع ہوا اور یہ رکعت چونکہ بدون دوسری رکعت کے تنہا صحیح نہیں ہو سکتی تو دوسری
رکعت کو بھی لازم کیا - پس اس مسئلہ میں شروع تو شفعہ اول کی اول رکعت میں ہوا اور دوسری رکعت بھی لازم آئی اور وہ دونوں
اسنے پوری کر دیں تو اول دوگانہ پورا ہو گیا - وصحۃ الشفع الاول لا تتعلق بالثانی - اور اول دوگانہ کا صحیح ہونا دوسرے
دوگانہ پر موقوف نہیں - ف - تاکہ دوسرا دوگانہ بھی لازم آوے - بخلاف الرکعۃ الثانیۃ - برخلاف دوسری رکعت کے
ف - کہ پہلی رکعت کی صحت دوسری رکعت پر موقوف ہے تو حاصل یہ ہوا کہ جب پہلا دوگانہ بدون دوسرے دوگانہ کے صحیح ہو گیا
تو نذر پر قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ نذر تو شروع کرنے سے لازم نہیں بلکہ اول سے چاروں ملی ہوئی لازم ہیں تو اول دوگانہ
صحیح ہونا دوسرے دوگانہ پر موقوف ہے - یوں ہی اس مقام کی تقریر لائق ہے برخلاف عینی و غنایہ کے کہ انکو سہو ہو گیا م - وعلی ہذا
سنۃ الظہر لانہا نافلۃ - اور اسی اختلاف پر ظہر کی سنت ہے کیونکہ وہ بھی نفل ہے - ف - حتی کہ اول کی چار رکعت سنت
اگر شروع کیں پھر پہلا دوگانہ پورا کر کے دوسرا فاسد کیا یا دوسرا شروع نہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک ابتداء سے چاروں پڑھے
اور ان دونوں کے نزدیک اول صورت میں دو رکعت قضاء کرے کیونکہ دوگانہ پہلا تمام ہو گیا اور دوسری صورت میں کچھ قضاء
نہیں ہے - رہا سنت ادا ہونا وہ سلام ہو جانے سے ہو گا یا نہیں تو ظاہرا ہاں یا چار سنت الگ پڑھے - م - وقیل یقضی اربعا
احتیاطا - اور بعض مشائخ نے کہا کہ سنت ظہر کے مسئلہ میں چاروں احتیاطاً قضاء کرے - ف - بالاتفاق - لانہا بمنزلۃ
صلوۃ واحدۃ - کیونکہ یہ چارگانہ سنت قبل الظہر بمنزلہ ایک نماز کے ہے - ف - تو نفل کی طرح سے اسکا دوگانہ علیحدہ نماز نہیں
پس بمنزلہ چار رکعت نذر کے جب اخیر دوگانہ فاسد کرے تو سب قضاء کرے - م - واضح ہو کہ نفل ہر دوگانہ علیحدہ ہونے اور چارگانہ
سنت ظہر دیگر نوافل سے مخالف ہونے پر چند مسائل دلیل ہیں اول یہ کہ چارگانہ سنت ظہر میں اول قعدہ صرف عبدہ و رسولہ
تک پڑھکر بدون درود کے تیسری رکعت کو کھڑا ہو کر سبحانک نہ پڑھے - اگر قعدہ میں اسکو مکان فروخت ہونے کی خبر دی گئی اسنے
فوراً سلام پھیر کر نہ کہا کہ میں نے شفعہ لیا بلکہ تیسری رکعت میں چلا گیا تو شفعہ باطل نہو گا بخلاف نفل کے اگر عورت تھی کہ اسکو شوہر
نے اختیار دیا کہ چاہے اپنے کو طلاق دیدے وہ تیسری رکعت میں چلی گئی تو تمام کرنے تک عورت کو اختیار رہیگا بخلاف نفل کے
اگر مرد نے اپنی جورو سے خلوت صحیحہ نہ کی ہو پھر وہ تنہا مکان میں سنت ظہر پڑھتا تھا اس حالت میں اول قعدہ میں اسکی جورو
اسکے پاس بھیجی گئی - شوہر نے تیسری رکعت شروع کر دی حتی کہ چوتھی تمام کی اور قعدہ سے پہلے وہ عورت نکل کر چلی گئی تو شوہر کے
ساتھ اسکی خلوت صحیحہ نہ ہوئی جیسے فرض ظہر میں ہے حتی کہ اگر وہ ابھی طلاق دیدے تو پورا مہر جو خلوت صحیحہ ہو جانے پر دینا پڑتا لازم نہ ہو
بخلاف چارگانہ نفل کے - ن - ع - م - یہ مسائل دلالت کرتے ہیں کہ سنت الظہر میں چاروں قضاء کرے مع پہلے دوگانہ کے جو پورا

ہو چکا ہو کیونکہ یہ ایک نماز ہے جو نوافل دیگر سے ممتاز ہے۔ یہی اصح ہے۔ کما فی المضمرات عن النصاب۔ ع۔ البحر۔ یہی سنن چارگانہ قبل العصر
و قبل عشاء و بعد عشاء انکا حکم مثل دیگر نوافل کے ہے حتی کہ جس دوگانہ کو فاسد کرے اسی کی قضاء اسپر لازم ہوگی۔ م۔ یہاں چار رکعت
نفل میں بلحاظ قرارت کے ایک مسئلہ ہے جسمیں ۱۶ صورتیں نکلتی ہیں۔ اول چارون میں قرارت کی تو بالاجماع جائز ہے۔ چارون میں
قرارت ترک کی یا فقط اول دوگانہ میں ترک کی۔ یا فقط دوم میں۔ یا فقط رکعت اول یا فقط دوم یا فقط سوم یا فقط چہارم میں
یا اول تین رکعت تک یا دوگانہ اول و رکعت چہارم میں یا فقط اول رکعت میں مع آخر دوگانہ کے یا فقط دوم رکعت مع آخر دوگانہ
میں یا اول و تیسری رکعت میں یا اول و چوتھی میں یا دوم و سوم رکعت میں یا دوم و چہارم میں قرارت ترک کی یہ پندرہ صورتین
ترک قرارت کی ہیں جنمیں سات کا حکم آٹھ میں داخل ہے لہذا امام مصنف رح نے آٹھ ذکر فرمائیں ہیں۔ ع۔ وان صلی اربعا
ولم یقرأ فیہن شیئا اعاد رکعتین۔ اور اگر نفل چار رکعت پڑھیں اور چارون کسی میں قرارت نہ کی تو دو رکعت قضاء اسپر
واجب ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ و محمد۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وعند ابی یوسف یقضی اربعا۔ اور
ابو یوسف کے نزدیک چار رکعت قضاء کرے۔ وہذہ المسألۃ علی ثمانیۃ اوجہ۔ یہ مسئلہ آٹھ وجہ پر ہے۔ ف۔ اگرچہ پندرہ
صورتیں نکلتی ہیں مگر حکم کی راہ سے آٹھ ہیں۔ والاصل فیہا ان عند محمد ترک القرأۃ فی الاولیین او فی احدہما یوجب
بطلان التحریمۃ لانہا تعقد للافعال۔ اور اصل اسمیں یہ کہ امام محمد کے نزدیک اولیین دونوں رکعت میں یا ایک میں قرارت
چھوڑنا تحریمہ باطل ہو جانے کا موجب ہے کیونکہ تحریمہ تو افعال کے لیے باندھا جاتا ہے۔ ف۔ اور جب افعال اول دوگانہ
کے باطل ہوئے تو تحریمہ بھی باطل ہوا۔ ف۔ اور دوسرا دوگانہ تو اول دوگانہ پر مبنی ہونا اسطرح کہ جب تیسری رکعت کو کھڑا ہوتا
تو نیا تحریمہ ہو جاتا مگر جب پہلا تحریمہ ہی باطل ہوا تو اسپر بناء نہوگی۔ م۔ وعند ابی یوسف ترک القرأۃ فی الشفع الاول
لا یوجب بطلان التحریمۃ وانما یوجب فساد الاداء لان القراءۃ رکن زائد الا تری ان للصلوۃ وجودا بدونہا
اور ابو یوسف کے نزدیک اول دوگانہ میں قرارت چھوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب نہیں بلکہ خالی اداء فاسد ہونے کا
موجب ہے کیونکہ قرارت تو ایک رکن زائد ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ نماز کا بدون قرارت کے وجود ہے۔ ف۔ جیسے گونگے کی نماز بغیر قرارت
ہے۔ تو قرارت اسکے حق میں شرط ہے جو قادر ہو۔ غیر انہ لا صحۃ للاداء الا بہا۔ اتنی بات ہے کہ اداء صحیح نہیں بدون قرارت
ف۔ قدرت والے کے حق میں۔ وفساد الاداء لا یزید علی ترکہ۔ اور اداء فاسد ہونا اس سے بڑھکر نہیں کہ اداء
ترک کرے۔ ف۔ جیسے حدث ہو گیا اور اداء چھوڑی حالانکہ اس سے تحریمہ نہیں ٹوٹتا تو اداء فاسد سے کیوں ٹوٹے۔ فلا
یبطل التحریمۃ۔ پس تحریمہ نہیں ٹوٹیگا۔ ف۔ تو دوم دوگانہ کی بناء صحیح ہوئی تو چارون قضاء کرے۔ وعند ابی حنیفۃ
ترک القرأۃ فی الاولیین یوجب بطلان التحریمۃ وفی احدہما لا یوجب۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک
اولیین دونوں میں قرارت چھوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب ہے اور ایک میں چھوڑنا بطلان تحریمہ کا موجب نہیں ہے۔ لان
کل شفع من التطوع صلوۃ علی حدۃ۔ کیونکہ نفل کا ہر دوگانہ علیحدہ نماز ہے۔ وفسادہا بترک القراءۃ۔ اور اسکا فاسد
ہونا قرارت چھوڑنے سے۔ ف۔ اگر دونوں میں چھوڑے تو اجماعا فاسد ہے۔ فی رکعۃ واحدۃ مجتہد فیہ۔ اور ایک رکعت
میں چھوڑے تو مجتہد فیہ ہے۔ ف۔ حتی کہ بعض علماء کے نزدیک فاسد نہیں ہے۔ فقضینا بالفساد فی حق وجوب القضاء
وحکمنا ببقاء التحریمۃ فی حق لزوم الشفع الثانی احتیاطا۔ پس ہم نے حکم دیا فساد کا وجوب قضاء کے حق میں اور حکم دیا بقاء
تحریمہ کا شفع دوم لازم ہونے کے حق میں از راہ احتیاط کے۔ ف۔ کیونکہ احتیاط یہی ہے کہ قضاء واجب ہو اور احتیاط یہی
کہ تحریمہ باطل نہو تاکہ دوسرا شفعہ لازم آوے۔ اگر کہا جاوے کہ دونوں میں ترک قرارت بھی مجتہد فیہ ہے حتی کہ بعض علماء کے
نزدیک جائز ہے جواب یہ کہ بالکل ضعیف ہے لہذا اعتبار نہ کیا۔ م۔ ع۔ اذا ثبت ہذا نقول ان لم یقرأ فی الکل قضی

رکعتین عندہما۔ جب یہ اصل ہر امام کی بیان ہو چکی تو ہم کہتے ہین کہ مسئلہ مذکورہ مین جب اسنے کل مین قراءت ترک کی تو امام ابو حنیفہ
و محمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کرلیگا۔ لان التحریمۃ قد بطلت بترک القراءۃ فی الشفع الاول عندہما۔ کیونکہ تحریمہ تو
اول دوگانہ دونون رکعتون مین قراءت ترک کرنے سے امام اعظم و محمد کے نزدیک باطل ہو گیا۔ فلم یصح الشروع فی الثانی
تو دوسرے دوگانہ مین شروع ہی صحیح نہ ہوا۔ ف۔ پس اول دوگانہ کی قضاء واجب ہوئی۔ وبقیت عند ابی یوسف۔ اور
ابو یوسف کی اصل پر تحریمہ باقی رہا۔ فصح الشروع فی الشفع الثانی۔ تو دوسرے دوگانہ مین شروع بھی صحیح ہوا۔ ثم اذا افسد
الکل بترک القراءۃ فیہ فعلیہ قضاء الاربع عندہ۔ پھر جب اسنے کل نا دونون دوگانہ کو فاسد کیا بوجہ کل مین ترک
قراءت کے تو ابو یوسف کے نزدیک اسپر چارون کی قضاء واجب ہوئی۔ م۔ ولو قرأ فی الاولیین لا غیر فعلیہ قضاء الاخریین
بالاجماع۔ اور اگر اسنے قراءت کی پہلے دوگانہ مین نہ غیر مین تو اسپر اخیر دوگانہ کی قضاء بالاجماع واجب ہے۔ لان التحریمۃ لم تبطل
فصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ تحریمہ تو باطل نہ ہوا بالاجماع تو دوسرے دوگانہ مین شروع صحیح ہوا۔ ف۔ مگر اسنے
قراءت ترک کرکے فاسد کیا۔ ثم فسادہ بترک القراءۃ لا یوجب فساد الشفع الاول۔ پھر اخیر دوگانہ کا فساد بوجہ ترک
قراءت کے اول دوگانہ فاسد ہونے کا موجب نہین ہے۔ ف۔ تو صرف اخیر دوگانہ کو قضاء کرے اور اول صحیح ہو گیا۔ م۔ اگر
درمیانی قعدہ نہ کیا تو بالاجماع چار قضاء کرے۔ کما فی المبسوط۔ ولو قرأ فی الاخریین لا غیر فعلیہ قضاء الاولیین بالاجماع
اور اگر اسنے اخیرین مین قراءت کی نہ غیر مین یعنی اولیین مین کچھ نہین پڑھا تو اسپر بالاجماع اول دوگانہ کی قضاء ہے۔ لان عندہما
لم یصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اخیر دوگانہ کا شروع نہین صحیح ہوا۔ ف۔ تو اخیر
دوگانہ بیکار ہوا اور اول دوگانہ کا شروع صحیح ہے اسی کی قضاء واجب ہے۔ م۔ وعند ابی یوسف ان صح فقد اداہما۔ اور
ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ شروع صحیح ہے تو اسنے اخیر دوگانہ ادا کرلیا۔ ف۔ پس اول کی قضاء واجب ہوئی۔ یہ ترجمہ ان صح
کا جب کہ وصلیہ ہو۔ کما فی بعض الحواشی۔ اور عینی رح نے اسکو شرطیہ رکھا یعنی اگر اخیر دوگانہ مین شروع ہے تو ادا کردیا اور اگر نہین صحیح
تو بھی اول دوگانہ لازم ہوا۔ لیکن اول اصح ہے۔ ولو قرأ فی الاولیین واحدی الاخریین فعلیہ قضاء الاخریین بالاجماع
یعنی اگر اول دونون مین قراءت کی اور اخیرین سے ایک مین قراءت کی تو اسپر بالاجماع اخیرین کی قضاء واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ
اخیرین کا شروع ہونا بالاجماع صحیح ہے مگر فساد کی وجہ سے قضاء لازم ہے۔ ولو قرأ فی الاخریین واحدی الاولیین فعلیہ قضاء
الاولیین بالاجماع۔ اور اگر قراءت کی اخیر دونون مین اور ایک اول دوگانہ مین تو اسپر بالاجماع اول دوگانہ کی قضاء واجب
ہے۔ ف۔ لیکن تخریج مین فرق ہے اسطرح کہ شیخین رح کے نزدیک تو اخیر دوگانہ کا شروع صحیح ہو کر ادا ہو گیا اور اول دوگانہ کا
تو اسکو قضاء کرے اور امام محمد کے نزدیک اول دوگانہ مین ایک رکعت کی قراءت چھوڑنے سے تحریمہ باطل ہو کر دوسرا دوگانہ
صحیح نہ ہوا تو وہ بیکار گیا اور اول دوگانہ کی قضاء واجب ہے۔ ولو قرأ فی احدی الاولیین واحدی الاخریین۔ اور اگر
اسنے اولیین کی ایک مین اور اخیرین کی ایک مین قراءت کی۔ ف۔ تو اختلاف ہے۔ علی قول ابی یوسف قضاء الاربع
وکذا عند ابی حنیفۃ۔ ابو یوسف کے قول پر چار کی قضاء ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ احتیاطا۔ لان التحریمۃ باقیۃ
کیونکہ تحریمہ باقی ہے۔ ف۔ یعنی امام رح کے نزدیک بھی کیونکہ اول کی ایک مین قراءت موجود ہے۔ وعند محمد قضاء الاولیین
اور امام محمد کے نزدیک اول دوگانہ کی قضاء واجب ہے۔ لان التحریمۃ قد ارتفعت عندہ۔ کیونکہ امام محمد کے نزدیک
تحریمہ دور ہو چکا۔ ف۔ تو دوسرے دوگانہ کی بنا صحیح نہ ہوئی۔ واضح ہو کہ امام محمد نے چار رکعت کی قضاء امام اعظم کے نزدیک
جامع صغیر مین بواسطہ امام ابو یوسف کے روایت کی ہے۔ وقد انکر ابو یوسف ہذہ الروایۃ عنہ۔ اور البتہ انکار کیا
ابو یوسف نے اس روایت کو امام ابو حنیفہ سے۔ ف۔ جب کہ امام محمد نے جامع صغیر تصنیف کرکے ابو یوسف کو

ثنائی تھی تو جو مسائل مین کہا کہ امام محمد بھول گئے از انجملہ یہ مسئلہ ہے۔ وقال رویت لک عن ابی حنیفة انہ یلزمہ قضاء
رکعتین۔ اور کہا کہ مین نے تو ابو حنیفہ سے تمکو یہ روایت کی تھی کہ اسپر دو رکعت کی قضاء لازم ہوگی۔ ف۔ امام محمد نے کہا
نہین بلکہ مجھے یاد ہے وہ خود بھول گئے۔ ومحمد لم یرجع عن روایتہ عنہ۔ اور امام محمد نے پھر ابو یوسف کے ابو حنیفہ سے
روایت کرنے سے یعنی چار قضاء کرے۔ ف۔ مبسوط وغیرہ مین ہے کہ ہمارے مشائخ نے امام محمد رح کی روایت پر اعتماد کیا
لیکن وارد ہوتا ہے کہ راوی جب اپنی روایت سے انکار کرے تو اسکی روایت حجت نہین رہتی ہے۔ یہی ہمارا مذہب ہے بخلاف
مذہب محمد و شافعی کے جیسا کہ سرخسی و بزدوی نے ذکر کیا ع ف ن۔ اور نیز یہ کہ اعتماد بوجہ روایت کے نہین بلکہ اصل ابی حنیفہ
پر یہی تفریع صحیح کہ چار واجب ہین تو جو حکم روایت محمد مین مذکور وہی معتمد ہے۔ ف۔ ولو قرأ فی احدی الاولیین لاغیر
قضی اربعا عندہما وعند محمد قضی رکعتین۔ اور اگر اسنے قرارت کی اول دوگانہ کی ایک رکعت مین نہ غیر یعنی اور کسی
قرارت نہ کی تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک چار قضاء کرے اور امام محمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کرے۔ ف
ابو یوسف و نیز احتیاطاً ابو حنیفہ کے نزدیک تحریمہ باقی تو بناء دوگانہ اخیر صحیح پس چار قضاء کرے بخلاف امام محمد کے۔ ولو قرأ
فی احدی الاخریین لاغیر قضی اربعا عند ابی یوسف۔ اور اگر قرارت کی اخیرین کی ایک رکعت مین نہ غیر یعنی اور کچھ
قرارت نہ کی تو ابو یوسف کے نزدیک چار قضاء کرے۔ ف۔ کیونکہ اول دوگانہ بغیر قرارت سے تحریمہ صحیح ہوا تھا اور باقی نہ رہا
رہا تو دونون دوگانہ قضاء کرے۔ وعندہما رکعتین۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کرے۔ ف۔ کیونکہ
پہلا دوگانہ شروع ہوا پھر تحریمہ دور ہوگیا تو صرف دوگانہ قضاء کرے۔ قال وتفسیر قولہ علیہ السلام لایصلی بعد صلوۃ
مثلہا یعنی رکعتین بقراءۃ و رکعتین بغیر قراءۃ۔ امام محمد نے جامع صغیر مین کہا کہ قولہ علیہ السلام لایصلی بعد صلوۃ مثلہا۔ نہین
پڑھی جاوے بعد نماز کے مثل اسکے۔ اس قول کی تفسیر یہ کہ اس سے یہ مراد ہے کہ نہین پڑھی دو رکعت بقرارت اور دو رکعت
بغیر قرارت۔ ف۔ حتی کہ چارون رکعات مثل فرض ظہر کے ہوجاوین بلکہ چارون بقراءت پڑھے تاکہ مثل فرض کے نہون فیکون
بیان فرضیۃ القراءۃ فی رکعات النفل کلہا۔ پس یہ حدیث بیان ہوجائیگی فرضیت قرارت کا تمام رکعات نفل مین۔ ف۔
حاصل یہ کہ حدیث مین وارد ہے کہ لایصلی بعد صلوۃ مثلہا۔ اور نفل کا ہر دوگانہ علیحدہ نماز ہے اور دونون دوگانہ مثل ہین تو حدیث سے
خلاف ہوا علاوہ برین ظہر مین چار سنت کے بعد چار فرض ہین اور فجر مین دو سنت کے بعد دو فرض ہین اور سفر مین دو فرض کے
بعد دو سنت ہین۔ تو امام محمد نے تفسیر کی کہ مراد قرارت مین مماثلت ہے یعنی فرض کے مثل ایسی چار رکعات اسکے بعد نہ پڑھے کہ
دو بقرارت ہون اور دو بغیر قرارت ہون تاکہ مثل فرض ہوجاوے اور چونکہ قرارت ضرور ہے تو سب مین قرارت کرے پس نفل کی جملہ
رکعات مین قرارت فرض ہے۔ پھر بیان دو مقام ہین اول اثبات حدیث۔ دوم اثبات فرضیت قرارت۔ ابن الہمام و عینی رح نے
کہا کہ یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہین ہوئی بلکہ قول حضرت عمر و ابن مسعود ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا
اور طحاوی نے حضرت عمر رض سے روایت کیا کہ مکروہ ہے کہ بعد نماز کے اسکے مثل پڑھے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ امام محمد ہم سے زیادہ
آگاہ تھے تو شاید انکو یہ حدیث پہونچی ہو۔ واللہ اعلم۔ پھر اسکے ظاہری معنی بالاتفاق مراد نہین کیونکہ فجر و ظہر و سفر و عشاء مین نماز
کے مثل نماز پڑھی جاتی ہے تو محمول ہے کہ دو رکعت بقرارت اور دو رکعت بغیر قرارت نہ پڑھے یا محمول ہے کہ پہلی جماعت کی ہیأت پر
دوسری جماعت ایک وقت مین ایک مسجد معین مین نہو۔ کما فی جامع فخر الاسلام۔ یا محمول ہے کہ جو فرض ادا کیا اسمین خلل کے
گمان سے دوبارہ اسکو پڑھے۔ کما فی الذخیرہ۔ چنانچہ سلیمان بن یسار نے روایت کی کہ مین حضرت ابن عمر رض کے پاس آیا
اور لوگ نماز پڑھ رہے تھے تو مین نے کہا کہ آپ کو انکے ساتھ نہین پڑھتے ہین فرمایا کہ مین پڑھ چکا ہون مین نے پڑھ لی مین نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے سن لیا کہ آپ فرماتے تھے کہ لا تصلوا الصلوۃ فی یوم مرتین یعنی کسی نماز کو ایک دن مین دو مرتبہ مت پڑھو

رواہ ابو داؤد والنسائی۔ اور اصل حدیث کو ابن خزیمہ و ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔ اور یہ محمول ہے کہ جب جماعت سے پڑھ چکا ہو تو دوبارہ فرض کے قصد سے نہ پڑھے ورنہ ابن عمر رض نے خود ایک شخص کو جس نے تنہا پڑھ کر جماعت کو پایا ہے فرمایا کہ جماعت کے ساتھ شریک ہو جاوے۔ رواہ مالک۔ اقول یہ حدیث صحیح میں بھی مروی ہے۔ پھر مترجم کا گمان ہے کہ شاید امام محمد رح نے اس کو حدیث اس معنی میں کہا ہو کہ حضرت عمر رض وغیرہ کا یہ قول اپنی رائے سے نہیں ہو سکتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوا ہے جیسا کہ توقیفی امور کا حکم ہے بشرطیکہ یہ توقیفی ہو۔ بیان مقام دوم یہ کہ اول تو یہ حدیث مرفوع نہیں اور اگر ہو تو خبر الواحد سے فرضیت قراءت تمام نفل میں کیونکر ثبوت ہوگی کیونکہ اسناد قطعی نہیں اور اگر قطعی ہوتی تو چند احتمالات کو محتمل ہے جیسا کہ ابن الہمام نے ذکر کیا ہے۔ انزاری رح نے کہا کہ فاقرؤا ما تیسر الآیہ سے نماز نفل میں قراءت فرض مگر مجمل رہا کہ سب رکعات میں یا بعض میں تو حدیث مذکور اسکا بیان ہوگئی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ عجیب ہے اسواسطے کہ اوپر امام مصنف رح نے تصریح کی کہ قراءت فرض کی ایک رکعت میں صریح النص سے اور دوم میں بدلالۃ النص مفروض ہے۔ اگر آیت مجمل ہوتی تو حدیث الشافعی رح بیان ہو کر تمام رکعات میں فرض ہو جاتی اور عینی رح نے کہا کہ فاتحہ مع سورہ فرض ہو جاتا۔ علاوہ اسکے یہ حدیث مرفوع نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے لفظ بیان فرضیت الخ سے انزاری وغیرہ کو یہ شبہ لاحق ہوا کہ مجمل آیت کا یہ بیان ہے۔ واللہ اعلم م۔ **ویصلی النافلۃ قاعدا مع القدرۃ علے القیام۔** اور نفل نماز کو بیٹھے پڑھنا جائز ہے باوجود کھڑے ہونے کے قدرت کے۔ ف۔ اور اصح قول میں کچھ کراہت بھی نہیں ہے۔ شرح المجمع لابن ملک۔ لیکن آدھا ثواب ہوگا۔ الدر۔ **لقولہ علیہ السلام صلوۃ القاعد علی النصف من صلوۃ القائم۔** کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیٹھے کی نماز آدھے پر ہے کھڑے کی نماز سے۔ ف۔ صحیح بخاری و سنن اربعہ میں عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے جنکو بواسیر خونی کی بیماری تھی روایت ہے کہ میں نے بیٹھکر پڑھنے والے کی نماز کو حضرت صلعم سے پوچھا تو فرمایا کہ جس نے کھڑے پڑھی تو افضل ہے اور جس نے بیٹھے پڑھی اسکے لیے کھڑے کا آدھا ثواب ہے اور جس نے لیٹے پڑھی اسکے لیے بیٹھے کا آدھا ثواب ہے۔ نووی رح نے کہا کہ ہمارے علماء نے اسکو نوافل پر محمول کیا اور فریضہ میں بیٹھنا نہیں جائز مگر جب کہ عذر ہو پھر عذر کے وقت ثواب میں کچھ کمی نہوگی۔ الفتح۔ اسپر اجماع ہے جیسا کہ شارحین نے ذکر کیا۔ مع۔ ابن ابی شیبہ نے سعید بن المسیب رح سے روایت کی کہ کھڑے کا آدھا ثواب بیٹھے کو ہے مگر جب کہ عذر ہو۔ اور حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات میں دیر تک کھڑے اور دیر تک بیٹھے پڑھتے۔ رواہ الجماعۃ الا البخاری۔ مع۔ فرض اگر عذر سے بیٹھکر پڑھے تو ثواب کم نہ ہونے پر کتاب الجہاد کی حدیث بخاری سے استدلال کیا جسمیں مع ہے کہ بندہ جب بیمار یا مسافر ہوا تو اسکے واسطے مثل اسکے لکھا جائیگا جو تندرستی و اقامت میں عمل کرتا تھا۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر حدیث تو یہ ہے کہ جسقدر اعمال کرتا تھا کہ انکو اب نہیں کر سکتا ان سب کا ثواب لکھا جائیگا اور یہ مستلزم ہے کہ فرض کا ثواب بھی کامل لکھا جائیگا۔ م۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے مستثنی ہیں کیونکہ صحیح مسلم میں حدیث عبد اللہ بن عمرو رض میں ہے کہ آپ بیٹھے پڑھتے تھے تو فرمایا کہ میں تم میں سے کسی کے مثل نہیں ہوں۔ پھر واضح ہو کہ عینی رح نے حدیث میں اشکال کی طرف اشارہ کیا اور ابن الہمام رح نے تصریح کی کہ حدیث میں تو لیٹے ہوئے کی نماز کا ثواب بیٹھے ہوئے کے نصف مذکور ہے اور میں نہیں جانتا کہ لیٹے نماز تجویز ہو سوائے فرض کے بحالت عذر اس سے حدیث کی نفل پر محمول ہونے میں اشکال ہے اور یہ جب ہی دفع ہوگا کہ نفل کو لیٹے تجویز کیا جاوے مگر مجھے اپنے فقہ میں یہ جواز معلوم نہیں ہوا۔ پھر فرض میں ثواب کم نہونے پر جس حدیث سے استدلال کیا وہ بھی مشکل ہے اسلیے کہ جائز ہے کہ فرض بیٹھے پڑھنے کا حساب آدھا ہو پھر وہ فضل کے ساتھ پورا لکھ دیا جاوے۔ الفتح۔ بلکہ جو اعمال بوجہ مرض وغیرہ کے اب نہیں کر سکتا حالانکہ تندرستی میں معمول تھا انکا ثواب بغیر عمل کے فضل کی راہ سے لکھا جاتا ہے اور اسی پر مسند احمد وغیرہ کی احادیث دلیل ہیں جنکو مترجم نے تفسیر کے پارہ [illegible] میں مبسوط نقل کیا ہے۔ پس مسئلہ کے لیے اولی استدلال یہ ہے کہ [illegible]

وان الصلوٰۃ خیر موضوع - اور اس دلیل سے نفل بیٹھے جائز کہ نماز خیر موضوع ہے - ف یعنی بندہ کے لیے یہ نیکی مہیا ہے کہ ہر وقت حاصل کرے چنانچہ ابوذر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ الصلوٰۃ خیر موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استکثر - نماز خیر موضوع یعنی مہیا رکھی ہوئی ہے تو جو چاہے کم لے اور جو چاہے بہت لے - رواہ احمد والبزار وابن حبان والطبرانی یعنی کمی و بیشی آدمی کی ہمت اور اختیار پر ہے - بالجملہ جب یہ خیر اس طرح بندہ کے واسطے موضوع ہے تو بیٹھے جائز ہوگا - وربما یشق علیہ القیام فیجوز لہ ترکہ کیلا ینقطع عنہ - اور بسا اوقات بندہ پر قیام دشوار معلوم ہوتا ہے تو اسکے واسطے قیام ترک کرنے کا جواز ہوا تاکہ اس سے یہ خیر منقطع نہو جاوے - واختلفوا فی کیفیۃ القعود - اور علماء نے نفل کی بیٹھک کی کیفیت میں کلام کیا ہے - ف کہ چارزانو مختار ہے یا دیگر - والمختار ان یقعد کما یقعد فی حالۃ التشہد - اور مختار یہ کہ ویسے بیٹھے جیسے تشہد کی حالت میں بیٹھتا ہے ف یہی فقیہ ابو اللیث و شمس الائمہ سرخسی کا مختار ہے ع - اسی پر فتوی ہے - لانہ عہد مشروعا فی الصلوٰۃ - کیونکہ یہی نماز میں مشروع معلوم ہوا ہے - ف - اور مختصر الکرخی میں امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ جیسے چاہے پڑھے اور یہی قول امام محمد کا اور علمائے سلف کا ہے ع - مترجم کہتا ہے کہ اولی یہی کہ اسی پر فتوی دیا جاوے کیونکہ بسا اوقات التحیات کی نشست میں بھی جب کہ دیر تک بیٹھے مشقت لاحق ہوتی ہے فافہم - م - اگر نفل بیٹھے شروع کی پھر کھڑا ہوگیا تو بالاتفاق بلا کراہت جائز ہے - المبسوط ف - وان افتتحہا قائما ثم قعد من غیر عذر جاز عند ابی حنیفۃ - اور اگر نافلہ کو کھڑے شروع کیا پھر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے - وہذا استحسان - اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے - وعندہما لا یجزیہ وہو قیاس لان الشروع معتبر بالنذر - اور صاحبین کے نزدیک نہیں کافی ہے اور یہ قیاس ہے کیونکہ شروع کرنا نذر کے ساتھ قیاس کیا گیا ہے - ف جیسے نذر سے نماز ذمہ واجب ہوتی ہے یونہی نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے پس جیسے کھڑے ہوکر پڑھنے کی نذر بیٹھ جانے سے ادا نہوگی یونہی نافلہ جبکہ کھڑے شروع کی ہو - ع - لہ انہ لم یباشر القیام فیما بقی ولما باشر صحتہ بدونہ - امام ابوحنیفہ کی دلیل استحسان یہ کہ متنفل نے باقی میں قیام نہیں کیا اور جسقدر کیا وہ بدون قیام صحیح ہے - ف یعنی متنفل پر جبکہ قیام لازم نہیں تو جسقدر کھڑے پڑھے وہ بدون کھڑے ہونے کے صحیح ہے پھر بعد اسکے اُسنے باقی نماز نفل میں قیام نہ کیا جو کہ اول کے واسطے بھی ضرور نہ تھا پس قیام و قعود دونوں برابر ہیں - بخلاف النذر لانہ التزمہ نصا - برخلاف نذر کے کیونکہ اسنے صریحا قیام کو واجب کر لیا تھا - ف - حاصل یہ کہ نذر تو نماز سے پیشتر اسنے اپنے اوپر ارکان واجب کر لیے از انجملہ قیام بھی ہے بشرطیکہ یوں کہے کہ اللہ کے واسطے مجھ پر چار رکعت نفل کھڑے ہوکر واجب ہے - تو قیام بھی صریحا واجب کر لیا - حتی لو لم ینص علی القیام لا یلزمہ القیام عند بعض المشائخ - حتی کہ اگر قیام کی تصریح نہ کری تو بعض مشائخ کے نزدیک اسپر قیام واجب نہوگا - ف - بعض مشائخ سے مراد فخر الاسلام بزدوی و انکے موافقین ہیں کہ شرح جامع صغیر میں کہا کہ اگر مطلقا نذر کی اور کہا کہ اللہ تعالی کے لیے مجھ پر چار رکعت نفل واجب ہیں تو کھڑے ہوکر پڑھنا لازم نہیں اور یہی صحیح ہے - مع - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر قیام خود لازم ہو تو قیام کی تصریح لغو ہو - میں کہتا ہوں کہ اگر نفل بیٹھکر نصف ثواب رکھتی ہو تو کامل کی طرف پھرنا چاہیے اور کامل تو مع قیام ہے - م - اگر تھک کر عصا یا دیوار پر تکیہ کر لیا تو جائز ہے - ہ - مگر صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے - ع - اگر نذر کی کہ سوار نماز پڑھے تو اصل میں لکھا کہ نہیں جائز ہے - کرخی نے لکھا کہ جائز ہے اور اگر بے وضو یا بغیر قراءت کے نذر کی تو ابو یوسف کے نزدیک لازم اور یہ قید لغو ہے - مکروہ اوقات میں نفل شروع کی تو قطع کرے و قضاء کرے پھر اگر وقت مکروہ میں قضاء کی تو ساقط ہو جائیگی - ع - ومن کان خارج المصر یتنفل علی دابتہ الی ای جہۃ توجہت یومی ایماء - اور جو شخص کہ شہر سے باہر ہو تو اپنے جانور سواری پر نفل پڑھے جدھر چاہے جدھر متوجہ ہو جائے اشارہ کرے - ف - پس رکوع کے واسطے سجدہ سے کم پست ہو - لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی علی حمار وہو متوجہ الی خیبر یومی ایماء - بدلیل حدیث ابن عمر رض کے کہ میں نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ حمار پر نماز پڑھتے جاتے، درحالیکہ خیبر کی طرف متوجہ تھے اشارہ کرتے ہوئے۔ ف
رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ و۔ دارقطنی وغیرہ نے کہا کہ حمار کا لفظ اسمین راوی عمرو بن یحیی المازنی کی غلطی ہے اور مشہور روایات
مین راحلہ یا بعیر ہے یعنی اپنی سواری پر یا اپنے اونٹ پر۔ اور اس باب مین متعدد صحابہ رضی اللہ عنہ سے احادیث ہین چنانچہ
حدیث جابر رض مین ہے کہ مین اپنی ضرورت سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا آپ اپنی سواری پر مشرق کی طرف نماز
پڑھتے تھے رکوع سے سجدہ زیادہ پست تھا۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح وابوداؤد۔ اور دوسری روایت مین جابر رض
نے کہا کہ آپ اپنی سواری پر ہر طرف پڑھتے اور رکوع سے سجود پست ہوتا تھا۔ رواہ ابن حبان۔ اور بخاری کی حدیث مین
زیادہ ہے کہ پھر جب فرض پڑھنا چاہتے تو اتر کر قبلہ کا استقبال کرتے۔ یہ معنی حدیث عمرو بن ربیعہ مین بروایت صحیحین مروی
ہین۔ مع۔ **ولان النوافل غیر مختصۃ بوقت**۔ اور نوافل کا جواز سواری جانور پر اسوجہ سے جائز ہے کہ نوافل
کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہین ہین۔ **فلو الزمناہ النزول والاستقبال تنقطع عنہ النافلۃ**۔ پس اگر ہم مصلی
پر اترنا اور قبلہ رخ متوجہ ہونا لازم کرین تو نافلہ اس سے منقطع ہو جائیگا۔ ف۔ پس وہ نوافل کی خیر موضوع سے محروم
ہو جائیگا۔ **او ینقطع ہو عن القافلۃ**۔ یا وہ قافلہ کے ساتھ بچھڑ جائیگا۔ ف۔ اگر اتر کر قبلہ رخ ادا کرتا رہے۔ ف۔ **اما
الفرائض مختصۃ بوقت**۔ رہے فرائض تو وہ خاص اوقات کے ساتھ مخصوص ہین۔ ف۔ پس انمین اتر کر استقبال
لازم ہونے مین حرج وضرر نہین ہے۔ لیکن عذر سے فرائض بھی جائز ہین چنانچہ خلاصہ مین ہے کہ جانور سواری پر عذر سے فرائض
جائز ہین۔ پس سواری کو قبلہ رخ کھڑا کرے اور اگر ممکن نہو تو جدھر ہو سکے حتی کہ قبلہ رخ پیٹھ کرکے پڑھے یعنی وہی اسکا قبلہ ہے
بقولہ تعالی وللہ المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجہ اللہ الآیہ۔ منجملہ عذرون کے مینہ وکیچڑ ایسی کہ منہ دھنس جاوے اور چور
رہزن اور مرض ہے اور عورت و بوڑھا ہونا خواہ ساتھ مین مددگار ہو یا نہو اور درندہ کا خوف۔ الخلاصہ۔ اور پھر اسمین قضا کا اعادہ
بھی نہین ہے۔ المحیط۔ اور یہ اسوقت کہ جانور خود روان ہو اور اگر اسکو روان کرے پس اگر عمل کثیر ہو تو نہین جائز اور قلیل ہو تو جائز
ہے۔ د۔ اگر محمل کے ایک شق مین نماز پڑھی اور وہ بذات خود اتر سکتا ہے تو نماز جائز نہین جب کہ ٹھہری ہوئی ہو یعنی اونٹ کھڑا
یا بیٹھا ہو لیکن اگر محمل کے نیچے لکڑیان لگا کر اسکو زمین پر ٹیک دیا جاوے تو بمنزلہ تخت کے اسپر نماز جائز ہے۔ المحیط ف ع ت۔
دو مرد ایک محمل مین ہین ایک نے دوسرے کا اقتدا نفل نماز مین کیا تو جائز ہے اور اگر ایک شق مین ایک ہو اور دوسرے مین
دوسرا ہو اور دونون شقین باہم بندھی ہوئی ہین تو بھی جائز ورنہ نہین اور کہا گیا کہ ایک اونٹ پر ہون تو بہرحال جائز ہے
ع۔ اور فرض مین یہ نہین جائز ہے مگر بعذر۔ ت م۔ اور عجلہ یعنی گاڑی وبہل وغیرہ مین اگر اسکا کنارہ جانور پر ہو خواہ روان ہو یا
نہین بہرحال یہ سواری پر نماز کے حکم مین ہے تو فرض بحالت عذر جائز ہے۔ اور اگر عجلہ کا کنارہ جانور پر نہو تو وہ مثل تخت کے ہے پس
فرض جائز ہے جب کہ ٹھہری ہو۔ مع ع ت۔ اور فرض کے حکم مین واجبات ہین مانند نذر وقضائے نفل وامام کے نزدیک وتر اور وہ
سجدہ تلاوت جو زمین پر واجب ہوا ہو اور نماز جنازہ ہے۔ ع ف ت۔ اور نفل تو محمل وعجلہ پر مطلقاً جائز ہے۔ ت۔ خواہ عذر ہو یا نہو
اور روان ہو یا ٹھہری ہو۔ م۔ مگر جماعت جب ہی کہ محمل ایک ہی جانور پر ہو۔ د۔ **والسنن الرواتب نوافل**۔ اور راتبہ
سنتین بھی نفل ہین۔ ف۔ تو وہ بھی نفل کے طور پر سواری پر جائز ہین۔ **وعن ابی حنیفۃ انہ ینزل لسنۃ الفجر لانہا
آکد من سائرہا**۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت کیا جاتا ہے کہ سنۃ الفجر کے لیے اتر پڑے کیونکہ وہ باقی سنتون سے زیادہ
مؤکدہ ہے۔ ف۔ ابو شجاع رح نے کہا کہ معنی یہ ہو سکتے ہین کہ سنۃ الفجر کے لیے اترنا اولی ہے اور حسن رح کی روایت مین سنۃ الفجر
واجب ہے ع۔ الحاصل متن کا مسئلہ یہ کہ شہر سے باہر جانور پر نفل جائز ہے چاہے جدھر رخ ہو اشارہ سے رکوع وسجدہ کرے
در مختار مین لایا کہ اگر سجدہ کر لیا تو وہ اشارہ مین شمار کیا جائیگا۔ **والتقیید بخارج المصر ینفی اشتراط السفر والجواز فی المصر**

اور شہر سے باہر کی قید لگانا نفی کرتا ہے شرط سفر کو اور شہر کے اندر جائز ہونے کو۔ ف۔ یعنی اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی کہ شہر سے
باہر ہو اس سے دو باتیں ثبوت ہوئیں اول یہ کہ سفر ہونا ضرور نہیں بلکہ شہر سے باہر کافی ہے اگرچہ مقیم ہو اور بادیہ میں جائز ہے کذا فی
الخلاصہ۔ اور مسافر و مقیم برابر ہیں جب کہ شہر سے باہر ہو یہی صحیح ہے پھر اصل میں مذکور ہے کہ آبادی بقدر دو فرسخ دور ہو اور مرغینانی نے
لکھا کہ اصح یہ کہ جہاں سے مسافر کو قصر پڑھنا روا ہو جاتا ہے وہاں سواری پر نفل روا ہے مع۔ یعنی آبادی سے باہر م۔ دوسری بات
یہ ثبوت ہوئی کہ شہر کے اندر نہیں جائز ہے یعنی مطلقاً۔ اور کہا گیا کہ اگر شہر سے باہر شروع کی اور شہر میں داخل ہوا تو سواری پر
اشارہ سے تمام کرے اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں بلکہ اترے ع ف ت۔ **وعن ابی یوسف انہ یجوز فی المصر ایضاً**
اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ شہر میں بھی جائز ہے۔ ف۔ یعنی بلا کراہت اور امام محمد رح کے نزدیک بکراہت جائز ہے۔ ن
ع ف۔ **ووجہ الظاہر ان النص ورد خارج المصر والحاجۃ الی الرکوب فیہ اغلب**۔ اور وجہ ظاہر الروایۃ یعنی
آبادی میں عدم الجواز کی یہ ہے کہ نص تو آبادی کے باہر جائز ہونے کی وارد ہوئی ہے اور وہاں سواری کی ضرورت زائد ہے۔ ف۔
پس شہر کے اندر کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے م۔ میں کہتا ہوں کہ ابو یوسف رح کی حجت اس میں بھی نص ہو سکتی ہے جو ابن بطال نے
شرح بخاری میں ذکر کی کہ انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ازقۃ المدینہ میں حمار پر نماز پڑھی در حالیکہ
ادا کرتے تھے۔ ابو یوسف رح نے اپنی اسناد کے ساتھ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حمار پر سوار ہو کر سعد بن عبادہ کی عیادت کو
جاتے اور اسی پر نماز پڑھتے جاتے تھے۔ جواب دیا گیا کہ یہ حدیث شاذ ہے اور جس چیز میں ابتلاء عام ہو تو شاذ مقبول نہیں ہے ع ف۔ میں
کہتا ہوں کہ یہ جواب ضعیف ہے۔ کما لا یخفی م۔ **فان افتتح التطوع راکباً ثم نزل بنی وان صلی رکعۃ نازلاً او لم یصل رکعۃ**
ثم رکب استقبل۔ اگر شروع کیا نفل کو سواری کی حالت میں پھر اترا تو اسی پر بناء کرے اور اگر برعکس ہو یعنی زمین پر ایک رکعت
پڑھی (یا رکعت نہیں پڑھی ع۔) پھر سوار ہو گیا تو از سر نو پڑھے۔ ف۔ یہ حکم ظاہر الروایۃ میں بالاتفاق ہے۔ ف۔ **لان احرام**
الراکب انعقد مجوزاً للرکوع والسجود لقدرتہ علی النزول۔ اس دلیل سے کہ سوار کا تحریمہ تو منعقد ہوا تھا اس شان سے کہ
وہ جائز رکھنے والا تھا حقیقی رکوع و سجود کو کیونکہ راکب کو قدرت اترنے کی تھی۔ ف۔ تو اسکے تحریمہ میں بالفعل وجوب رکوع
و سجود کا نہ تھا مگر یہ قوت موجود تھی کہ رکوع و سجدہ سے باطل نہو۔ **فاذا اتی بہما**۔ تو جب وہ رکوع و سجدہ کو لایا یعنی اتر آیا **صح**۔ تو صحیح
رہا۔ **واحرام النازل انعقد لوجوب الرکوع والسجود**۔ اور جو زمین پر موجود ہے اسکا تحریمہ منعقد ہوا تھا وجوب رکوع و سجود
کے لیے۔ ف۔ کیونکہ تحریمہ سے نفل واجب ہو جاتی ہے اور وہ حقیقت میں رکوع و سجود کر سکتا ہے تو اس نے رکوع و سجود کو وجوباً ادا
کرنے کا تحریمہ باندھا۔ **فلا یقدر علی ترک ما لزمہ من غیر عذر**۔ تو اب اسکو بغیر عذر پیش آنے کے اختیار نہیں اس چیز کے
ترک کا جو اس پر لازم ہو گئی ہے۔ ف۔ یعنی رکوع و سجود کو بغیر عذر ترک نہیں کر سکتا۔ حالانکہ سواری پر ترک کر کے اشارہ ہو جائیگا
لہذا سوار ہو کر بناء نہیں جائز ہے م۔ یہی تعلیل فرق کی صحیح ہے اور بعض نے جو عمل قلیل و کثیر کا فرق نکالا وہ باطل ہے مع۔ **وعن ابی یوسف**
اور ابو یوسف سے روایت ہے۔ ف۔ سوائے ظاہر الروایۃ کے کہ۔ **انہ یستقبل اذا نزل ایضاً** جب سواری سے اترے
تو بھی از سر نو پڑھے۔ ف۔ خواہ کوئی رکعت پڑھی ہو یا نہیں۔ **وکذا عن محمد اذا نزل بعد ما صلی رکعۃ**۔ اور یوں ہی امام محمد
سے بھی روایت ہے جب کہ ایک رکعت پڑھکر اترے۔ ف۔ کیونکہ یہ ضعیف پر قوی کی بناء ہے ع۔ **والاصح ہو الظاہر**۔ اور
اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ صاحبین سے ثابت اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ دوم یہ کہ حکم اصح
وہی ہے جو ظاہر الروایۃ میں ہے۔ لیکن احتمال اول اوجہ ہے م (زع وع)۔ جانور پر نماز جائز ہے اگرچہ اسکی زمین نجس ہو یہی اکثر مشائخ کا قول
ہے بوجہ ضرورت کے علی الصحیح م ف ت۔ ذخیرہ میں ہے کہ جانور خود رواں ہو تو چلانا نہیں جائز ہے ورنہ کوڑا دکھا کر ہانکنا اور ہنکانا
مفسد نماز نہیں ہے۔ جوامع الفقہ میں ہے کہ دونوں پانوں پے در پے مار کر چلانا مفسد نماز ہے مع۔ فرض اور نفل کی نیت جمع کرے تو فرض

قرار دی جاوے۔ ت۔ اگر دو رکعت بغیر وضو یا بغیر قراءت کے نذر کی تو باوضو و بقراءت لازم ہونگی یہی مختار ہے۔ اگر کسی خاص مقام
پر عبادت کی نیت کی پھر کہیں ادا کر دی تو روا ہے۔ عورت نے کسی وقت میں صوم یا صلوٰۃ کی نذر کی پھر اسوقت حائضہ ہو گئی تو قضاء
واجب ہے اور اگر حیض کے روز میں نیت کی تو لازم نہیں کہ معصیت ہے۔ ف ت۔

فصل۔ فی قیام رمضان۔ قیام رمضان سے مراد رمضان کی رات میں عبادت پر قیام کرنا۔ چنانچہ حدیث ابوہریرہ رضہ میں
ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو قیام رمضان کی ترغیب دیتے بدون اسکے کہ اسمین کسی فرضیت کا حکم فرماویں پس یوں فرماتے
کہ جس نے قیام کیا رمضان کا از راہ ایمان کے یعنی حق یقین کرکے اور از راہ احتساب یعنی امید ثواب سے بدون ریا کاری کے
تو اسکے اگلے گناہ بخشے جاوینگے۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ مبسوط میں ہے کہ امت اسلامیہ کے سب فرقوں نے قیام رمضان مشروع ہونے پر
اتفاق کیا سوائے فرقہ رافضہ کے کہ وہ منکر ہے۔ م۔ **یستحب ان یجتمع الناس فی شہر رمضان بعد العشاء**۔ مستحب ہے
کہ ماہ رمضان میں لوگ مجتمع ہوں بعد عشاء کے۔ ف۔ یعنی فرض عشاء پڑھکر پھر جمع ہوں۔ خواہ مسجد ہو یا اور جگہ ہو۔ مرد ہوں یا
عورتیں۔ **فیصلی بہم امامہم خمس ترویحات**۔ پس انکو امام پانچ ترویحات پڑھاوے۔ ف۔ اس سے زیادہ جماعت مکروہ
ہے۔ خلاصہ۔ **کل ترویحۃ بتسلیمتین**۔ ہر ایک ترویحہ دو سلام کے ساتھ۔ ف۔ اور ہر سلام ایک دوگانہ پر پس یہ جملہ بیس رکعات
ہوئیں۔ **ویجلس بین کل ترویحتین مقدار ترویحۃ**۔ اور بیٹھے ہر دو ترویحہ کے درمیان بقدر ایک ترویحہ کے۔ **ثم یوتر بہم**۔
پھر امام انکو وتر پڑھاوے۔ ف۔ واضح ہو کہ امام قدوری نے اس مسئلہ میں جو اشارات کیے ہر ایک مقام سمجھنے کے لائق ہے
تاکہ مخالفین کے اعتراضات دور ہوں اور یہ چند مقامات ہیں۔ اول استحباب۔ دوم جماعت۔ سوم استراحت۔ چہارم وقت۔ پنجم
قدر قراءت۔ مع ہر ایک کے متعلقات کے۔ امام مصنف رح نے کہا کہ۔ **ذکر لفظ الاستحباب**۔ امام قدوری نے لفظ استحباب
ذکر کیا۔ ف۔ یعنی قولہ یستحب الخ۔ م۔ **والاصح انہا سنۃ** اور اصح یہ کہ تراویح سنت ہے۔ ف۔ لیکن امام قدوری
وغیرہ قدماء مشائخ کبھی مستحب بمعنی بہت خوب کہتے حتی کہ واجب تک شامل ہوتا ہے تو بعید نہیں کہ یہاں اسی معنی میں ہو یعنی یہ اجتماع
بہت خوب اور بڑی فضیلت کی چیز ہے اور یہ سنت ہے۔ م۔ **کذا روی الحسن عن ابی حنیفۃ**۔ یوں ہی حسن رح نے بھی ابوحنیفہ رح
سے روایت کیا۔ ف۔ کہ تراویح سنت ہے۔ **لانہ واظب علیہا الخلفاء الراشدون**۔ کیونکہ خلفاے راشدین نے اسپر
مواظبت فرمائی ہے۔ ف۔ اور مواظبت سے سنت ثابت ہوا کرتی ہے اور چونکہ حدیث میں ثابت ہے کہ لازم پکڑو میری سنت اور
میرے خلفاے راشدین مہدیین کی سنت کو۔ تو خلفاے راشدین کی مواظبت بمنزلہ حضرت صلعم کی مواظبت کے ہو گئی۔ **والنبی
صلی اللہ علیہ وسلم بین العذر فی ترکہ المواظبۃ وہو خشیۃ ان یکتب علینا**۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مواظبت
ترک فرمانے میں عذر بیان کر دیا تھا اور وہ خوف اس بات کا کہ امت پر فرض نہ کر دیجاوے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح بخاری
ومسلم وغیرہ میں ہے۔ مراد خلفاء راشدین سے اول حضرت ابوبکر الصدیق اور دوم عمر سوم عثمان۔ چہارم علی رضی اللہ تعالی عنہم ہیں
لیکن یہاں صرف اخیر کے تین خلفاء کے عہد میں مواظبت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر رض کے زمانہ تک تو تنہا پڑھی
جاتی تھی۔ عینی رح نے کہا کہ سنت ہونے کے واسطے اولی استدلال حدیث عبدالرحمن بن عوف ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے تم پر رمضان کا روزہ فرض کیا اور رمضان کا قیام سنت کیا پس جس نے رمضان کا روزہ رکھا
اور رمضان کا قیام کیا احتساب کی راہ سے تو وہ اپنے گناہوں سے ایسا نکل گیا جیسے اُس دن کہ اسکی ماں اُسکو جنی تھی۔ رواہ
احمد والنسائی وابن ماجہ۔ انتہی مترجما۔ لیکن اس حدیث سے مطلقاً قیام سنت نکلتا ہے تو تعداد رکعات کی تحقیق باقی رہی۔
ابن الہمام رح کا خلاصہ کلام یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو روز مسجد میں پڑھائی اور تیسرے روز امت پر فرض ہو جانے کے
خوف سے نہیں نکلے۔ کما فی الصحیحین عن عائشۃ رضہ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک یہ معاملہ اسی حالت پر رہا۔ کما فی البخاری

پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ میں جمع کیا چنانچہ عبد الرحمٰن نے روایت کی کہ میں رمضان کی رات میں حضرت عمر رضہ کے ساتھ
مسجد کی طرف نکلا تو لوگ متفرق پڑھتے تھے بعض تنہا پڑھتا تھا اور بعض کے پیچھے کچھ لوگ تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا
کہ میں بہتر دیکھتا ہوں کہ انکو ایک قاری پر جمع کر دوں پس ابی بن کعب رضہ پر جمع کر دیا پھر ایک رات دیگر میں برآمد ہوئے تو جماعت
دیکھکر فرمایا کہ یہ اچھی بدعت ہے اور وہ رات جسمیں تم سوتے ہو اس سے افضل ہے یعنی اخیر رات کو کہا اور لوگ اول رات میں قیام
کرتے تھے - رواہ الاربعۃ وصححہ الترمذی - اور یہ اجتماع ۲۳ - رکعات پر تھا - مع - تین رکعت وتر کی جیسا کہ مؤطا میں یزید بن رومان
سے اور بیہقی نے سائب بن یزید سے روایت کی اور نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے لیکن ابن ابی شیبہ و طبرانی و بیہقی نے
جو ابن عباس رضہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام کرنا ۲۰ - رکعات پر روایت کیا اسکا راوی ابراہیم بن عثمان اجامی
ضعیف ہے اور وہ مخالف حدیث صحیح حضرت عائشہ رضہ کے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم گیارہ رکعات پر زیادہ نہیں کرتے تھے
نہ رمضان میں اور نہ غیر رمضان میں - کما فی الصحیح - پس محصل یہ ہوا کہ قیام رمضان میں گیارہ رکعات مع الوتر جماعت کے ساتھ
تو فعلی سنت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور ترک بخوف فرض ہو جانے کے تھا ورنہ برابر پڑھ جاتے تو جب اسی پر قرار رہا
تو سنت قرار پائی - پھر ۲۰ - رکعات سنت خلفاے راشدین ہے اور اسکو لازم پکڑنے کا حکم دیا گیا تو ۲۰ - میں سے ۸ - رکعات
سنت فعلیہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور باقی سنت خلفاے راشدین ہیں پس یہ مستحب ہیں اور مشائخ کا ظاہر کلام یہ کہ ۲۰ سنت
ہیں لیکن مقتضاے دلیل تو وہی ہے جو ہم نے بیان کیا تو اس صورت میں امام قدوری کا قول کہ مستحب اولی ہے نہ وہ جو امام مصنف
نے کہا - انتہی ملخصا من الفتح - مترجم کہتا ہے کہ اعداد رکعات جبکہ امر توقیفی ہے تو لامحالہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ۲۰ - پر جمع کرنا و
ابی بن کعب و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کا قبول کرنا بدون اسکے نہو گا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا ہے اور اسوقت میں
ابن ابی شیبہ و طبرانی کی روایت ابن عباس رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ۲۰ - پڑھائیں قوی ہو جاویگی اور حدیث ام المومنین
عائشہ رضہ کہ رمضان و غیر رمضان میں گیارہ پر زیادہ نہیں کیا - اس سے مخالفت نہیں جب کہ تہجد و تراویح علحدہ ہوں اور
ظاہر کلام مشائخ حنفیہ یہی ہے پس تراویح ۲۰ - پڑھائیں اور تہجد میں ۱۱ - پر زیادہ نہیں کیا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
تیرہ رکعات ثابت ہیں لیکن ابن الہمام رح نے اسکو قبل استقرار پر محمول کیا اور مترجم نے ابتدائی حالت پر جیسا کہ گھٹا پھر کی ہوئی
حتی کہ سات رہ گئیں - جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے لیکن مخفی نہیں کہ گیارہ مع الوتر ہیں اور تراویح مع الوتر پڑھائی تو دو مرتبہ وتر
نہیں ہو سکتا علاوہ بریں قیام اللیل تراویح ہے جو رمضان میں اول رات میں ہو گئی اسواسطے حضرت عائشہ رضہ سے ثبوت ہوا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام رات میں ایتار کیا اول رات و اوسط رات و آخر رات میں اور ایتار کرنا سحر تک منتہی ہوا جیسا کہ
صحیح میں ہے لہذا محقق وہی کلام ہے جو شیخ ابن الہمام نے کہا اور ہمارے شیخ محقق نے بھی مجھسے یہی افادہ فرمایا ہے - لیکن محصل یہ
ضرور نکلا کہ ۲۰ - رکعات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت قولی و فعلی اور خلفاے راشدین کی سنت اور مسلمانوں کا اتفاق
سب جمع ہیں اور اگر اسنے ۸ - پر اقتصار کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اور سنت خلفاء راشدین و جماعت مسلمین سے
مخالفت لازم ہے اور ادنی درجہ اسکا کراہت اساءت ہے اسی واسطے حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ تراویح کا ترک
جائز نہیں اور صدر رشید رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے - عینی رح نے کہا کہ ۲۰ - رکعات ہمارا و شافعی و احمد کا مذہب ہے اور قاضی رح نے
اسکو جمہور علماء کا قول نقل کیا - ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ حضرت علی رضہ نے ایک کو حکم دیا جس نے رمضان میں بیس رکعات
پڑھائیں - اور کہا کہ یہ بمنزلہ اجماع کے ہے - جوامع الفقہ میں کہا کہ تراویح میں جماعت واجب ہے - اور امام حمید الدین نے
کہا کہ مستحب ہے - ع - والسنۃ فیہا الجماعۃ - اور تراویح میں سنت تو جماعت ہے - لکن علی وجہ الکفایۃ - لیکن بطور کفایہ
یعنی جماعت کرنا تراویح میں سنت کفایہ ہے یہی اکثر مشائخ کا قول ہے - الذخیرہ - اور یہی صحیح ہے - محیط السرخسی - حتی لو امتنع

اہل المسجد عن اقامتہا کانوا مسیئین۔ حتی کہ اگر ایک مسجد والے سب جماعت تراویح سے باز رہیں تو بیشک برا کرنے والے ہونگے۔ ولو اقامہا البعض فالمتخلف عن الجماعۃ تارک للفضیلۃ۔ اور اگر انہیں سے بعض نے جماعت قائم کر لی تو جو شخص جماعت سے پیچھے رہا وہ فضیلت چھوڑنے والا ہوا۔ ف۔ اور امام احمد و ایک جماعت علماء نے کہا کہ جماعت مستحب و افضل ہے اور یہی عامۂ علماء کے نزدیک مشہور ہے۔ اور مبسوط میں کہا کہ یہی اصح و اوفق ہے اور علی بن موسی الشافعی نے اسی پر اجماع کہا ہے ع۔ لان افراد الصحابۃ یروی عنہم التخلف۔ کیونکہ افراد صحابہ رضی اللہ عنہم میں بعضے روایت کیا جاتا ہے کہ وے جماعت تراویح میں شریک نہیں ہوئے۔ ف۔ اور تنہا پڑھی چنانچہ طحاوی و بیہقی رح و ابن ابی شیبہ نے اسکو حضرت ابن عمر رض و سالم و قاسم سے اور طحاوی نے ابراہیم و عروہ و سعید بن جبیر و نافع سے اسکو روایت کیا اور مجاہد رح نے کہا کہ ابن عمر رض سے ایک نے جماعت رمضان میں پوچھا تو فرمایا کہ تو قرآن پڑھا ہے آسنے کہا کہ ہاں تو فرمایا کہ اپنے گھر میں پڑھا کر۔ رواہ الطحاوی۔ فخ۔ میں کہتا ہوں کہ خود حضرات خلفائے راشدین عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم سے شرکت ثابت نہیں ہے۔ پھر قاری قرآن فقیہ کے لیے تنہا طمانینت کے ساتھ افضل ہے۔ کمافی قاضیخان۔ م۔ پھر جماعت کو مسجد میں قائم کرنا افضل ہے۔ اسی پر اعتماد ہے ع۔ اور گھر میں جماعت بھی افضل ہے مگر بدون فضیلت مسجد کے۔ قاضیخان۔ پھر تراویح تو مردوں و عورتوں سب پر سنت ہے۔ ت۔ اور جماعت صرف مردوں کے واسطے ہے اور بیہقی رح نے عروہ بن الزبیر سے روایت ذکر کی جسمیں حضرت عمر رض کا مردوں کو علیحدہ جماعت اور عورتوں کو علیحدہ جماعت کرنا ذکر کیا۔ اور مترجم کہتا ہے کہ ہمارے زمانہ میں عورتوں کا ذی رحم امام ہو یا تنہا پڑھیں اگرچہ کہا جاوے کہ خالی عورتوں کی جماعت علی الاصح مکروہ نہیں ہے م۔ والمستحب فی الجلوس بین الترویحتین مقدار الترویحۃ وکذا بین الخامسۃ و بین الوتر لعادۃ اہل الحرمین۔ اور دو ترویحہ کے درمیان بیٹھنا بقدر ایک ترویحہ کے مستحب ہے اور یوں ہی پانچویں ترویحہ اور وتر کے درمیان بھی کیونکہ اہل الحرمین یعنی اہل مکہ و مدینہ کے عادت چلی آتی ہے۔ ف۔ پھر چاہے اس راحت میں سبحان اللہ پڑھے چاہے لا الہ الا اللہ پڑھے چاہے درود پڑھے اور چاہے خاموش رہے جو کرے وہ بہتر ہے۔ القاضیخان۔ مگر دو رکعت پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ بدعت مع مخالفت امام ہے جوامع الفقہ ع۔ لیکن بیہقی رح نے باسناد صحیح روایت کی کہ لوگ زمانہ خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں قیام کرتے اور ہم کسی کو جو نفل پڑھنا چاہے منع نہیں کرتے تھے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اہل المدینہ چار رکعت تنہا پڑھتے اور اہل مکہ طواف واسکی دو رکعت پڑھتے ہیں۔ الفتح۔ پانچویں ترویحہ و وتر کے درمیان استراحت مخالف اہل الحرمین ہے۔ قالہ السرخسی ع۔ واستحسن البعض الاستراحۃ علی خمس تسلیمات۔ اور بعض نے پانچ تسلیمات پر استراحت کو مستحسن سمجھا ہے۔ ولیس بصحیح۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے۔ الکافی۔ اور یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وقولہ ثم یوتر بہم یشیر الی ان وقتہا بعد العشاء قبل الوتر۔ اور مصنف کا یہ قول کہ ثم یوتر بہم۔ اشارہ کرتا ہے کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے اور قبل وتر کے ہے۔ وبہ قال عامۃ المشائخ۔ اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہے۔ ف۔ یعنی مشائخ بخارا کا اور یہی قول صحیح ہے۔ الذخیرہ ع۔ والاصح ان وقتہا بعد العشاء الی آخر اللیل قبل الوتر او بعدہ۔ اور اصح یہ کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے ہے آخر رات تک خواہ وتر سے پہلے ہو یا بعد ہو۔ لانہا نوافل سنت بعد العشاء کیونکہ تراویح بھی نوافل ہیں جو بعد عشاء کے مقرر کی گئی ہیں۔ ف۔ اور اسکی تاخیر تہائی رات تک مستحب ہے۔ ت۔ یہ اس بنا پر کہ تراویح سوائے تہجد کے ہے اور رمضان میں دو قیام اللیل ہونگے م۔ اور صحیح یہ کہ بعد آدھی رات کے مکروہ نہیں ہے کیونکہ قیام اللیل میں افضل آخر رات ہے۔ الفتح۔ ولم یذکر قدر القراءۃ۔ اور مصنف نے قدر قراءت کو ذکر نہیں کیا۔ واکثر المشائخ علی ان السنۃ فیہا الختم مرۃ۔ اور اکثر مشائخ اس قول پر ہیں کہ تراویح میں ایکبار ختم کرنا سنت ہے۔ ف۔ یعنی ہر رکعت میں قریب دس آیات کے پڑھے اور یہی حسن نے امام اعظم رح سے روایت کیا اور یہی صحیح ہے التبیین۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ یہی احسن ہے ع۔ اور ہمارے زمانہ میں افضل یہ کہ ایسا بقدر رہے جو کہ مقتدیوں پر گراں نہ ہو۔ المحیط۔ پس جو سراج میں لایا کہ وہ ختم فضیلت اور میں ختم

۔ کچھ نہیں ہے۔ م۔ پڑھنے میں اور ادا سے ارکان میں جلدی کرنا مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ اکیس تاریخ تک ختم کرنا مکروہ ہے۔ القاضیخان اور ۲۷ کو ختم کرنا چاہیے۔ المحیط۔ ختم کے بعد تراویح ترک کرنا مکروہ ہے۔ السراج۔ **فلا یترک لکسل القوم**۔ پس ایک ختم ہو جبکہ کسل قوم سے ترک نہ کیا جاوے۔ **بخلاف ما بعد التشہد من الدعوات حیث یترک لانہا لیست بسنۃ**۔ بخلاف التحیات کے بعد کی دعاؤں کے کہ انکو ترک کرے کیونکہ وہ سنت نہیں ہیں۔ ف۔ یعنی جبکہ یہ دعائیں قوم پر گراں گذریں لیکن درود امام شافعی کے نزدیک فرض ہے تو اسکو احتیاطاً پڑھے۔ النہایہ۔ بقدر اللہم صل علی محمد۔ ت۔ لیکن اسمیں نظر ہے کیونکہ جو چیز مستحب یا سنت صحابی ہے وہ تو کسل قوم کی وجہ سے نہ چھوڑے اور جو چیز حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے اسکو چھوڑ دے چنانچہ مسند احمد میں ابن مسعود رض سے اور صحیحین میں ابو ہریرہ رض سے بعد التحیات کے حضرت صلعم کا دعا کرنا بطور مواظبت ثابت ہے۔ العینی۔ **ولا یصلی الوتر بجماعۃ فی غیر شہر رمضان**۔ اور وتر کو جماعت سے سوا ماہ رمضان کے نہ پڑھے۔ ف۔ اور رمضان میں افضل بجماعت ہے یہی صحیح ہے۔ القاضیخان۔ نہیں بلکہ تنہا گھر میں اور یہی مختار ہے۔ التبیین لیکن اول اصح ہے۔ کما فی الفتح۔ م۔ اور جماعت روا ہے۔ م۔ **علیہ اجماع المسلمین**۔ اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (فروع) امام اگر قرارت کے شد و مد میں لحن کرے تو اپنی مسجد چھوڑ کر دوسری جگہ ڈھونڈھے یوں ہی اگر دوسرا خفیف القراءۃ یا خوش آواز ہو۔ اگر اسکی مسجد میں ختم نہو تو دوسری جگہ جانا روا ہے۔ المحیط۔ درست خوان کو مقدم کریں نہ خوشخوان کو مردوں کو اجرت پر امام حافظ لینا مکروہ ہے۔ ایک مسجد میں دو بار تراویح مکروہ ہے۔ القاضیخان۔ امام کو دو مسجدوں میں ہر مسجد میں پوری تراویح پڑھانا جائز نہیں۔ محیط السرخسی۔ اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ مقتدیوں کو مضائقہ نہیں۔ تاتارخانیہ۔ افضل یہ کہ ایک امام پڑھاوے اور اگر دو ہوں تو مستحب یہ کہ ہر ایک پوری ترویحہ پر پھرے یہی صحیح ہے۔ اور جائز کہ فرض و وتر ایک پڑھاوے اور تراویح دوسرا پڑھاوے۔ السراج۔ تراویح فوت ہو جاوے تو اسکی قضا نہیں نہ بجماعت اور نہ تنہا یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ وتر کے بعد اگر یاد ہو کہ کوئی دوگانہ رہ گیا تو تنہا پڑھیں۔ المحیط۔ بعض نے کہا کہ دو رکعت اور بعض نے کہا کہ تین رکعت پڑھیں تو جو امام کے نزدیک ہو اور اگر امام کو شک ہو تو جسکا قول اسکے نزدیک سچ ہو۔ قاضیخان جس نے فرض تنہا پڑھی تو تراویح کی جماعت میں شریک ہو اور اگر لوگوں نے جماعت فرض ترک کی تو جماعت تراویح نہیں کر سکتے۔ تراویح نہ پائی یا دوسرے کے ساتھ پڑھی تو صحیح یہ کہ وتر میں اقتدا کر سکتا ہے۔ القنیہ۔ اسکی ایک دو ترویحہ فوت ہو گئی اگر انکے ادا کرنے تک وتر کی جماعت جاتی ہو تو وتر پڑھ لے پھر باقی ادا کرے۔ الخلاصہ۔ ہر دوگانہ تراویح میں نیت تراویح کی ضرورت نہیں۔ قاضیخان والسراجیہ۔ ختم چھوٹا ہو تو احسن یہ کہ سورہ الم ترکیف سے آخر تک پڑھے۔ التجنیس۔ تراویح بیٹھکر بلا عذر مستحب نہیں۔ اور صحیح یہ کہ جائز ہے مگر ثواب آدھا ہے۔ امام بعذر یا بغیر عذر بیٹھکر پڑھاتا ہے اور مقتدی لوگ کھڑے ہیں تو باتفاق جائز ہے۔ یہی صحیح ہے مگر مستحب یہ کہ مقتدی بھی بیٹھ جاویں اگر ایک سلام سے چار پڑھیں اور درمیان میں نہ بیٹھا تو بجائے ایک دوگانہ کے ہونگی یہی صحیح ہے۔ اور اگر درمیان میں قدر تشہد بیٹھا تو عامہ مشائخ کے نزدیک وہ دوگانہ ہونگے یہی صحیح ہے۔ اور اگر چھ یا آٹھ پڑھیں اور ہر دوگانہ پر قدر تشہد بیٹھ لیا تو صحیح یہ کہ ہر دو رکعت ایک دوگانہ ہونگی۔ قاضیخان اگر کل تراویح ایک سلام سے پڑھیں پس اگر ہر دوگانہ پر بیٹھا تو کل سے جائز اور اگر نہ بیٹھا مگر آخر میں تو صحیح قول پر ایک دوگانہ کے بجائے ہیں۔ السراج وقاضیخان۔ مکروہ ہے کہ مقتدی بیٹھا رہے جب امام رکوع کرنے کو ہو تو کھڑا ہو کر شامل ہو جاوے قاضیخان۔ اور اگر کوئی دوگانہ چھوٹ جاوے تو امام کے سلام کے بعد جلد پڑھکر شامل ہو جاوے۔ کما فی الخلاصہ

باب ادراک الفریضۃ

باب فرض کے پانے کے بیان میں۔ تنہا ادا سے فریضہ کے قصد سے شروع کیا پھر اقامت کہی گئی تو اسکو قطع کر دے۔ **ومن صلی رکعۃ من الظہر**

ثم اقیمت لیصلی اخری۔ اور جس نے ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی ہو یعنی مع سجدہ پھر جماعت شروع کی گئی تو دوسری رکعت
پڑھ لے۔ ف۔ یہی قول شافعی واحمد کا ہے ع۔ صیانۃ للمودی عن البطلان۔ تاکہ جو رکعت پڑھ چکا ہے وہ باطل ہونے
سے محفوظ رہے۔ ثم یدخل مع القوم۔ پھر مقتدیوں کے ساتھ شامل ہو جاوے۔ احرازا لفضیلۃ الجماعۃ۔ بغرض فضیلت
جماعت حاصل کرنے کے۔ وان لم یقید الاولی بالسجدۃ یقطع۔ اور اگر اس نے ظہر کی اول رکعت کو مع سجدہ نہ پڑھا ہو تو
فوراً قطع کر دے۔ ویشرع مع الامام ہو الصحیح۔ اور امام کے ساتھ شروع کر دے یہی صحیح قول ہے۔ ف۔ اسی کو
فخر الاسلام نے اختیار کیا۔ شیخ محمد بن ابراہیم میدانی کے نزدیک دو رکعت پڑھ کر توڑے اور اسی کو شمس الائمہ نے لیا ہے
مع۔ اور اقرب قول مصنف رح ہے۔ لانہ بمحل الرفض۔ کیونکہ بغیر سجدہ کے رکعت توڑے جانے کا محل ہے۔ والقطع
للاکمال۔ اور یہ توڑنا واسطے پورے کرنے کے ہے۔ بخلاف ما اذا کان فی النفل لانہ لیس للاکمال۔ بخلاف اسکے
جب کہ وہ نفل پڑھ رہا ہو کیونکہ اسکا توڑنا بغرض کامل کرنے کے نہیں ہے۔ ولو کان فی السنۃ قبل الظہر والجمعۃ فاقیم
او خطب یقطع علی راس الرکعتین۔ اور اگر وہ شخص سنت میں قبل ظہر یا جمعہ کے ہو پھر اقامت ہوئی یا خطبہ شروع کیا گیا
تو دو رکعت پوری کر کے توڑے۔ ف۔ پھر چار رکعت قضا کرے۔ اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی ہے م۔ یروی
ذلک عن ابی یوسف۔ یہ امام ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے۔ وقد قیل یتمہا۔ اور یہ بھی کہا گیا کہ اسکو تمام کر لے
ف۔ یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ یہی صحیح ہے۔ السراج۔ واضح ہو کہ اقامت سے مراد امام کا نماز شروع کرنا نہ اقامت موذن حتی کہ
اگر موذن نے اقامت کہی اور ہنوز منفرد نے رکعت کا سجدہ نہیں کیا تو بالاخلاف دو رکعت پوری کر لے۔ النہایہ۔ اور مقام واحد ہو
حتی کہ اگر گھر میں پڑھتا ہے اور مسجد میں اقامت ہوئی یا مسجد میں تھا اور دوسری مسجد میں اقامت ہوئی تو مطلقاً قطع نہ کرے۔ تبیین
اور اگر نفل میں ہو تو قطع نہ کرے۔ پھر یہ سب اس بنا پر کہ نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے اور باطل کر دینا نماز کا حرام ہے لیکن
جب تک اول رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو وہ ابھی نماز نہیں ہے پس اسکو قطع کر دینا جائز ہے اور امام مصنف رح کا رجحان اس جانب
ہے کہ قطع اولی ہے جہاں تک ممکن ہو حتی کہ سنت الظہر میں دو رکعت پر قطع کرنا ممکن ہے کیونکہ ابطال عمل جو حرام ہے لازم نہیں آتا۔
اور یہ شاید بنظر حدیث۔ اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ۔ یعنی جب کہ نماز کی اقامت کہی جاوے تو سوائے فرض کے
کوئی نماز نہیں ہے۔ کما فی البخاری۔ نہیں کہا جاوے کہ اقامت ہو جانے کے بعد دوسری نماز شروع نہ کریگا کیونکہ حدیث عبد اللہ
بن بحینہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دو رکعت پڑھتے دیکھا حالانکہ اقامت کہ دی گئی تھی تو فرمایا کہ
الصبح اربعا الصبح اربعا۔ کیا صبح چار رکعت ارے کیا صبح چار رکعت۔ رواہ البخاری ومسلم والنسائی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ
اقامت سے امام کا شروع کرنا مراد نہیں جیسا کہ نہایہ وعینی میں زعم کیا بلکہ اقامت موذن ہے۔ اس سے زیادہ صریح حدیث
ابو سلمہ رح ہے کہ کچھ لوگوں نے اقامت سنی پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوئے تو فرمایا کہ
کیا دو نمازیں ساتھ ہی کیا دو نمازیں ساتھ ہی اور یہ نماز صبح کا واقعہ ہے۔ رواہ مالک۔ پھر اگر کہا جاوے کہ یہ تو مطلقاً مانع ہے
خواہ سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے فتح القدیر وعینی میں اس مقام پر کچھ کلام نہیں پایا اور شاید وجہ یہ ہے کہ
قولہ تعالیٰ لا تبطلوا اعمالکم۔ بطلان عمل سے ممانعت پر نص ہے اور حدیث میں قطع وارد ہے تو ہم نے دو رکعت پر قصر کیا کہ بطلان عمل
نہو اور حتی الوسع حدیث پر عمل کیا کہ مخالفت قرآن نہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر یہ متوقف ہے کہ آیت لا تبطلوا اعمالکم۔ عموم پر ہو
لیکن ابن الہمام نے قبل ازیں احتمالات پیدا کیے کہ بطلان بوجہ ارتداد ہو ومانند اسکے۔ اور بغیر توڑ کر قضا کرنا بطلان ہے الا آنکہ
نفل جو شروع سے واجب ہو گئی اسکا قطع کرنا جائز نہیں مگر واسطے اکمال کے اور نفل کا قطع بوجہ اکمال نہیں ہے لیکن یہ محل
تفکر رہا کہ قطع کرنا جائز ہے جب کہ سواری کا جانور بدک جاوے یا عورت کی ہانڈی ابل جاوے یا ایک درم مال چوری ہو جاوے

ہم سابق مین ذکر کر چکے ہین تو فرائض کی تکبیر اولی مین فضل کثیر ہو اور بقول عینی رح جب کہ حقیر مال دنیاوی کے لیے قطع جائز ہو تو دینی فضیلت کے لیے بدرجۂ اولی جواز ہو۔ پھر مذہب تو معلوم ہو چکا اور مترجم کے نزدیک چاہیے کہ لوگ ایسی حالت مین احتیاط کرین تاکہ مخالفت آیت واحادیث کچھ لازم نہ آوے اور عنقریب بحث سنۃ الفجر آویگی۔ انشاء اللہ تعالی م۔ وان کان قد صلی ثلثا من الظہر یتمہا۔ اور اگر وہ شخص ظہر فرض کی تین رکعات پڑھ چکا ہو تو اسکو تمام کرے۔ ف۔ اور فرض ظہر پورا ہو گیا۔ لان للاکثر حکم الکل فلا یحتمل النقض۔ کیونکہ اکثر کے لیے کل کا حکم ہو تو وہ قطع کو برداشت نہین کر سکتا۔ ف۔ یعنی تین رکعت پڑھ چکا تو گویا تمام کر لی پھر ٹوٹ نہین سکتی ہو پھر ثواب جماعت کے لیے نفل نیت سے شامل ہو جاوے م۔ بخلاف ما اذا کان فی الثالثۃ بعد۔ برخلاف اسکے جب وہ ہنوز تیسری رکعت مین ہو۔ ولم یقیدہا بالسجدۃ۔ اور تیسری کو سجدہ سے مقید نہ کیا ہو۔ حیث یقطعہا۔ کہ اس صورت مین قطع کر دے۔ لانہ محل الرفض۔ کیونکہ وہ توڑنے کا محل ہو۔ ف۔ پھر طریقہ قطع مین اختلاف ہو۔ امام مصنف نے کہا۔ ویتخیر ان شاء عاد فقعد وسلم۔ اور وہ مختار ہو اگر چاہے تو عود کر کے بیٹھ جاوے وسلام پھیر دے۔ وان شاء کبر قائما ینوی الدخول فی صلوۃ الامام۔ اور چاہے تو کھڑے تکبیر کہدے درحالیکہ نیت رکھتا ہو امام کی نماز مین داخل ہونے کی۔ ف۔ یہی مختار ہو۔ نا صح ہو۔ المعراج۔ اور محیط مین کہا اصح یہ کہ کھڑے ہوئے ایک سلام پھیر دے کیونکہ یہ توڑنا کچھ تحلیل نہین ہو جو بیٹھکر سلام دیا جاوے۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ تحریمہ نماز سے تحلیل کرنا حدیث مین سلام کے ساتھ وارد ہو اور یہان اگرچہ نماز تمام نہین لیکن تحریمہ کی حرمت کھونا روا نہین ہو پس صحیح واللہ اعلم وہی ہو جو امام مصنف نے کہا بلکہ امام سرخسی نے تو بیٹھنا لازم کر دیا ہو۔ فاحفظہ م۔ واذا اتمہا یدخل مع القوم والذی یصلی معہم نافلۃ۔ اور جب نماز ظہر کو تمام کر لیا تو مقتدیون کے ساتھ داخل ہو جاوے اور جو نماز انکے ساتھ پڑھے وہ نفل ہو۔ ف۔ تو بہ نیت نفل داخل ہو۔ لان الفرض لایتکرر فی وقت واحد۔ کیونکہ فرض تو ایک وقت مین دوبارہ مکرر نہین ہوتی ہو۔ ف۔ لیکن ظہر کے بعد نفل پڑھنا جائز ہو تو جماعت کا ثواب ونفل کا ثواب لینے کو داخل ہو جاوے۔ کیونکہ حدیث زید بن الاسود مین دو شخصون کو جو شریک جماعت نہ ہوئے تھے ارشاد ہو کہ اب ایسا نہ کرنا جب تم نے اپنے مقام پر نماز پڑھ لی پھر تم مسجد مین آئے جہان جماعت ہو تو جماعت کے ساتھ پڑھ لو کہ یہ تمہارے واسطے نفل ہو۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور حدیث ابوذر رض مین ایسے امراء اسلام کے حق مین جو نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرینگے فرمایا کہ تم نماز اپنے وقت پر پڑھ لو پھر ایسے امراء کے پیچھے جو نماز پڑھو تو اسکو نفل کر لو۔ رواہ مسلم۔ یہ سوائے عصر اور فجر کے جنکے بعد نفل نہین اور حدیث ابن عمر رض مین مرفوعاً فجر و مغرب کا استثناء ہو۔ رواہ الدارقطنی کما فی الفتح۔ فان صلی من الفجر رکعۃ ثم اقیمت یقطع ویدخل معہم۔ پھر اگر فریضہ فجر سے ایک رکعت پڑھی ہو پھر اقامت کہی گئی تو قطع کر دے اور جماعت کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ لانہ لو اضاف الیہا اخری تفوتہ الجماعۃ۔ کیونکہ اگر اسنے اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملائی تو وہ جماعت سے محروم ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ فریضہ فجر تو پورا ہو گیا۔ وکذا اذا قام الی الثانیۃ۔ اور یون ہی قطع کر دے جب کہ دوسری رکعت کو کھڑا ہو گیا ہو لیکن۔ قبل ان یقیدہا بالسجدۃ۔ پہلے اس سے کہ دوسری رکعت کو مقید بسجدہ کرے۔ ف۔ کیونکہ بعد سجدہ کر لینے کے دونون رکعت پوری ہو گئین۔ وبعد الاتمام لایشرع فی صلوۃ الامام۔ اور بعد پورے کرنے کے وہ امام کی نماز مین شروع نہ کرے۔ لکراہۃ التنفل بعدہ۔ بوجہ مکروہ ہونے نفل کے بعد نماز فجر کے۔ وکذا بعد المغرب فی ظاہر الروایۃ۔ اور یون ہی بعد مغرب کے ظاہر الروایۃ مین۔ ف۔ جیسا کہ دارقطنی کی حدیث ابن عمر رض گذری۔ اور یہی امام مالک کا قول ہو۔ لان التنفل بالثلث مکروہ وفی جعلہا اربعا مخالفۃ لامامہ۔ کیونکہ تین رکعت کے ساتھ نفل پڑھنا مکروہ ہو اور اسکو چار کر لینے مین امام سے مخالفت ہو۔ ف۔ امام شافعی واحمد نے کہا کہ چار کر لے۔ ابو یوسف سے

مروی ہکہ تینوں ہی رکعت پر سلام پھیرد ے اور یہی شمس الائمہ سرخسی نے اختیار کیا ہے - کیونکہ صاحبین کے نزدیک وتر نفل بلا ذکر تین ہی رکعت ہے اور شاید یہ کہ دارقطنی کی حدیث دربارہ مغرب کے معلول ہے - واللہ اعلم - قاضیخان نے تین رکعت سے نفل حرام کہا لیکن قول مذکور بہ صرف معلوم ہونا بوجوب ضعیف تو کراہت بھی تحریمی سے ضعیف بلکہ قہستانی مین مرجح اسکو تنزیہی کہا ہے - پھر امام کی اقتدا اور فضیلت جماعت اور عام حکم حدیث صحیح کے معارضہ سے وہ بھی بے اثر ہو گئی - فافہم م - فخر الاسلام نے کہا کہ اگر شروع کر دے تو احتیاطاً چار کر لے صح - ومن دخل مسجدا قد اذن فیہ یکرہ لہ ان یخرج حتی یصلی - اور جو شخص ایسی مسجد مین داخل ہوا جسمین اذان ہو چکی تو اسکو نکلنا مکروہ ہے یہانتک کہ نماز پڑھ لے - ف - یعنی جبکہ نہ پڑھی ہو - کیونکہ ابوہریرہ رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مسجد مین ہو پس نماز کی اذان دیجاوے تو کوئی تم مین سے نہ نکلے یہانتک کہ نماز پڑھ لے - رواہ احمد - اور ابوہریرہ رض کے سامنے بعد اذان کے ایک شخص مسجد سے نکل گیا تو ابوہریرہ نے کہا کہ اس نے ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی - رواہ مسلم والاربعہ - اور ہمکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ جب موذن اذان دے تو تم مسجد سے مت نکلو یہانتک کہ نماز پڑھ لو - زادہ اسحق بن راہویہ فی مسندہ - ابن عبد البر نے کہا کہ قول ابوہریرہ رض بمنزلہ مرفوع کے ہے اور کہا کہ علماء ایسے موقوفات مین اختلاف نہین کرتے تھے - مع - لقولہ علیہ السلام لا یخرج من المسجد بعد النداء الا منافق او رجل یخرج لحاجتہ یرید الرجوع - بدلیل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہین نکلتا مسجد سے بعد اذان کے مگر منافق یا وہ شخص جو کسی ضرورت سے نکلتا حالانکہ واپس آنے کا ارادہ رکھتا ہے - ف - یہ حدیث ابوداؤد وعبد الرزاق نے سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے مرسل روایت کی اور اسکے مانند ابن ماجہ نے حضرت عثمان رض سے مرفوع روایت کی - مع - پس ثابت ہوا کہ بعد اذان کے مسجد سے کوئی نہ نکلے - الا اذا کان ینتظم بہ امر جماعۃ - سوائے چند صورتون کے ازانجملہ جب کہ اسکے ساتھ کسی جماعت کا انتظام ہو - ف - حتی کہ اسکے نہ جانے سے جماعت مین خلل ہوگا - لانہ ترک صورۃ - کیونکہ یہ نکلنا ظاہر مین ترک ہے تکمیل معنی - باطن مین تکمیل ہے - ف - یونہی اپنے محلہ کی مسجد کے لیے جب کہ اسمین نماز نہ ہوئی ہو اور افضل یہ کہ نہ نکلے - ع ح ف - یونہی اپنے شیخ حدیث وفقہ کی استاد کی جماعت یا وعظ کے لیے بالاتفاق جائز ہے - مع - یا کسی ضرورت سے بارادہ واپسی - کما فی الحدیث - ازانجملہ فرمایا - وان کان قد صلی - اور اگر وہ اسوقت کی نماز پڑھ چکا ہو - وکانت الظہر والعشاء - اور یہ نماز ظہر وعشاء کی ہو - فلا باس بان یخرج - تو مضائقہ نہین کہ نکل جاوے - لانہ اجاب داعی اللہ مرۃ - کیونکہ اسنے ایک مرتبہ اذان پکارنے والے کی قبولیت کر لی ہے - الا اذا اخذ الموذن فی الاقامۃ - مگر جبکہ موذن اقامت کہنا شروع کر دے - ف - تو اب نکلنا مکروہ ہے لانہ یتہم بمخالفۃ الجماعۃ عیانا - کیونکہ وہ ظاہر دیکھنے مین جماعت سے مخالفت کرنے کی تہمت رکھا جائیگا - ف - اور یہان نکل منع نہین ہے بلکہ حکم ہے - وان کانت العصر او المغرب او الفجر خرج وان اخذ الموذن فی الاقامۃ - اور اگر یہ نماز عصر یا مغرب یا فجر ہو تو نکل جاوے یعنی جب کہ پڑھ چکا ہے اگرچہ موذن اقامت شروع کر دے - لکراہیۃ التنفل بعدہا - کیونکہ ان نمازون کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے - ف - اور وہان بیٹھے رہنے سے نکل جانا بہتر ہے بعض کتاب مین اشارہ ہے م - ومن انتہی الی الامام فی صلوۃ الفجر - اگر ایک شخص جا پہونچا امام تک نماز فجر مین - ف - یعنی امام کو نماز فجر پڑھتے پایا - وہو لم یصل رکعتی الفجر - اور اس شخص نے دوگانہ سنۃ الفجر ہنوز نہین پڑھا ہے - ف - تو دو صورتین ہین ایک یہ کہ - ان خشی ان تفوتہ رکعۃ ویدرک الاخری - اگر اسکو خوف اسقدر ہوا کہ ایک رکعت جاتی رہیگی اور وہ دوسری رکعت پاویگا تو - یصلی رکعتی الفجر عند باب المسجد ثم یدخل - دوگانہ سنت کا دروازہ مسجد کے پاس پڑھے پھر داخل ہو - لانہ امکنہ الجمع بین الفضیلتین - کیونکہ اسکو دونون فضیلتین جمع کر لینا ممکن ہے

ف۔ کیونکہ سنۃ الفجر کے فضائل اوپر گذرے ہیں۔ اور حدیث میں ہے کہ جس نے فجر کی ایک رکعت پائی اسنے فجر پائی۔
النہایہ۔ مترجم کہتا ہے کہ عصر و فجر میں ایک رکعت کے پانے پر نماز پانا جو حدیث صحیح میں وارد ہے اسی سے شافعیہ وغیرہم استدلال
کرتے ہیں کہ بعد رکعت کے آفتاب طلوع یا غروب ہو تو بقیہ تمام کرلے اور مترجم کے نزدیک صحیح تاویل حدیث یہ ہے کہ اگر
حائضہ آخر وقت پاک ہوئی یا اسلام لایا یا افاقہ ہوا تو اسنے اس نماز کا وقت پایا حتی کہ اسپر یہ نماز قضا کرنی واجب
ہوئی پس یہ حدیث بیان اس امر کا ہے کہ اسپر نماز واجب ہونے کے لیے پوری چار رکعت کا وقت موجود ہونا ضرور
نہیں ہے حتی کہ آخر جزو بھی پاوے تو یہ نماز ادا کرنا ذمہ واجب ہوگی جیساکہ حنفیہ کا اصول ہے اور یہ تاویل لطیف ہے جو میں نے
کسی سے نہیں پائی۔ فالحمد للہ رب العالمین۔ پھر میں نے دیکھا کہ امام طحاوی نے یہی تاویل کی ہے۔م۔ دوسری صورت یہ کہ۔ وان
خشی فوتہما۔ اور اگر اسکو دوسری رکعت فوت ہونے کا خوف ہو۔ ف۔ اگرچہ قعدہ پاوے تو۔ دخل مع الامام
تو امام کے ساتھ داخل ہوجاوے۔ لان ثواب الجماعۃ اعظم۔ کیونکہ اول تو ثواب جماعت بہت بڑا ہے۔ ف۔
حتی کہ ۲۷ درجہ منفرد پر ثواب بڑھا ہوا ہے۔ والوعید بترکہا الزم۔ اور دوم جماعت ترک کرنے کی وعید الزم ہے۔ ف۔
کیونکہ وعید سے بچنا مقدم ہے سنت کرنے پر۔م۔ یہ وعید وہی جو باب الجماعۃ میں گذری کہ جماعت سے منافق ہی پیچھے رہتا ہے اور
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے گھر پھونک دینے کا قصد فرمایا وغیر ذلک۔ مع۔ اگر معلوم نہو کہ اول رکعت ہے یا دوسری تو سنت
ترک کرکے جماعت میں داخل ہوجاوے۔ الخلاصہ۔ اگر اول رکعت معلوم ہو پھر باب المسجد پر نماز کی جگہ نہو تو اندر پڑھے
ورنہ کسی ستون کے پیچھے پڑھے اور فخر الاسلام نے کہا کہ سب سے زیادہ مکروہ یہ کہ صف کے برابر پڑھے۔ محیط میں ہے کہ
کہا گیا کہ یہ سب مکروہ ہیں کیونکہ یہ سب بمنزلہ مسجد واحد کے ہے۔مع۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید بات یہ ہے کہ سنۃ الفجر کی نسبت
واجب ہونے کا گمان ہے جیساکہ حسن رح نے امام رح سے روایت کی اور ثبوت واجب میں تو اتفاق کیا جاتا ہے اور امروزمین
میں لوگوں کی سستی ظاہر جسکا اشارہ کتاب میں یوں کیا کہ سنت گھر پڑھنی چاہیے تھی مگر بغیر پڑھے امام تک جا پہونچا
جو فرض میں ہے پس اگر ترک کرے تو گویا معمول ہوجاوے کہ لوگ سنتیں چھوڑیں حالانکہ حدیث عبد اللہ بن سرجس رضہ
صحیح ہے کہا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں تھے کہ ایک نے آکر گوشہ میں سنۃ الفجر پڑھیں پھر نماز میں شامل ہوا تو بعد
سلام فرمایا کہ اے فلان تونے کس کو فرض شمار کیا اپنی تنہا نماز کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی۔ رواہ مسلم وابوداود والنسائی
یہ تاکید حدیث ہے کہ بعد اقامت کے سوائے فریضہ کے کوئی نماز نہیں۔ کما رواہ البخاری۔ لیکن جو بات میں نے اوپر بیان
کی اس راہ سے اماموں نے سنۃ الفجر میں بخوف وجوب اسی کو برداشت کیا کہ ترک نہ کرے۔م۔ بخلاف سنۃ الظہر
حیث یترکہا فی الحالین۔ بخلاف سنۃ الظہر کے کہ ان چارگانہ کو دونوں حالتوں میں ترک کریگا۔ ف۔ خواہ
امید ہو کہ رکعات جماعت ملینگی یا نہو بہر حال جماعت میں شریک ہوجائیگا۔ لیکن میں نے حدیث الترمذی از عائشہ رضہ
بابت قضاء چارگانہ ظہر کے اوپر لکھدی تو انکے ترک کی گنجایش ہے۔ لانہ یمکنہ اداؤہا فی الوقت بعد الفرض ہو الصحیح
کیونکہ اس چارگانہ کا ادا کرنا فرض کے بعد وقت کے اندر ممکن ہے یہی صحیح ہے۔ ف۔ کچھ خلاف نہیں۔ وانما الاختلاف
بین ابی یوسف ومحمد فی تقدیمہا علی الرکعتین وتاخیرہا عنہا۔ اور اختلاف تو ابو یوسف ومحمد کے درمیان صرف
چارگانہ کے دوگانہ پر مقدم کرنے یا دوگانہ سے موخر کرنے میں ہے۔ ولا کذلک سنۃ الفجر علی ما نبین انشاء اللہ تعالی
اور یہ حال سنۃ الفجر میں نہیں ہے چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے۔ ف۔ بلکہ انمیں اختلاف موجود ہے۔ پھر سنۃ الظہر
میں دوگانہ پر مقدم کرنا قول ابی یوسف ہے رح۔ یہی قول ابوحنیفہ رح۔ المحیط۔ یہی مختار ہے۔ العنایہ۔ یہی اصح ہے۔ مبسوط
شیخ الاسلام۔مع۔ اسی پر فتوی ہے جیساکہ گذرا۔م۔ والتقیید بالاداء عند باب المسجد یدل علی الکراہۃ فی المسجد

اذا کان الامام فی الصلوٰۃ - سنۃ الفجر کو دروازہ مسجد پر ادا کرنے کی قید لگانا دلالت کرتا ہے کہ مسجد میں ادا کرنا مکروہ ہے جب امام نماز میں ہو - ف - اور اگر امام نماز میں نہو تو خارج مسجد میں پڑھنا البتہ افضل ہے - مت - بلکہ حدیث انس رض میں قبل مغرب کے دو رکعات بھی مسجد میں ظاہر ہوتی ہیں اور یہ شاید پہلے ہو م - **والافضل فی عامۃ السنن والنوافل المنزل ہو المروی عن النبی علیہ السلام** - اور قریب سب سنن و نوافل ادا کرنے میں افضل گھر ہے یہی حضرت صلعم سے مروی ہے - ف - جیسا کہ حدیث زید بن ثابت میں صریح ہے - رواہ البخاری ومسلم - بلکہ اپنی مسجد شریف سے افضل فرمایا - رواہ ابوداؤد وغیرہ - حالانکہ آپ کی مسجد میں نماز کا پچاس ہزار گونہ ثواب ہے - کما فی الصحیح - پس معلوم ہوا کہ وہ فریضہ کے لیے ہے اور اس باب میں قول امام مصنف اصح ہے - واللہ اعلم - م - **قال واذا فاتتہ رکعتا الفجر لا یقضیہما قبل طلوع الشمس** - اور فرمایا امام محمد رح نے جامع صغیر میں کہ جب مصلی کے دوگانہ فجر فوت ہو جاویں تو انکو طلوع آفتاب سے پہلے نہیں قضا کریگا - **لانہ یبقی نفلا مطلقا وھو مکروہ بعد الصبح** - کیونکہ یہ دوگانہ محض نفل رہجائیگا اور محض نفل بعد فجر کے مکروہ ہے - ف - یہ قید ہے کہ اگر سنت رہتی تو مکروہ نہ تھی - م - اور شمس الائمہ نے فقیہ اسمٰعیل سے نقل کیا کہ فرض سے پہلے نیت دوگانہ باندھکر پھر تکبیر کہکر نماز فرض میں امام کے ساتھ داخل ہو جاوے تو واجب ہو جاوینگے اور عینی رح نے رد کر دیا کہ زیادات میں صحیح ہے کہ بعد فرض کے نذر واجب بھی مکروہ ہے - **ولا بعد ارتفاعہا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف** - اور نہ قضا کرے بعد بلندی آفتاب کے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک - ف - بالجملہ جب سنۃ الفجر بدون فرض کے فوت ہو تو شیخین رح کے نزدیک قبل طلوع و بعد طلوع کے اسکی قضا نہیں ہے - **وقال محمد احب الی ان یقضیہا الی وقت الزوال** - اور امام محمد رح نے کہا کہ مجھے محبوب ہے کہ دوگانہ کو وقت زوال تک قضا کرلے - ف - اگر نہ پڑھے تو اسپر کچھ نہیں - حلوانی و فضلی رح نے کہا کہ اور شیخین کے نزدیک پڑھ لے تو کچھ مضائقہ نہیں پس کچھ اختلاف نہیں ہے - المحیط - یہی مختار مزنی رح و ایک روایت احمد ہے - پھر کیا قبل طلوع مضائقہ نہیں ہے - ظاہر لفظ کتاب تو اسی کو مشعر ہے و علی ہذا حدیث قیس رض سے موافق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوئے پس اقامت کہی گئی تو میں نے آپ کے ساتھ صبح پڑھ لی جب آپ پھرے تو مجھے نماز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ مہلاً یا قیس اصلاتان معاً یعنی رہ اے قیس کیا دو نمازیں ساتھ ہی - میں نے عرض کیا کہ میں نے دوگانہ صبح نہیں پڑھا تھا فرمایا کہ فلا اذاً - یعنی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے - رواہ ابوداؤد والترمذی - ابن الہمام رح نے معارضہ کیا حدیث ممانعت نماز سے بعد فجر کے حتی کہ آفتاب طلوع ہو - کما فی الصحاح اور کہا کہ حدیث ممانعت اصح ہے - مترجم کہتا ہے کہ قضاء فرائض اسوقت بالاتفاق جائز ہے تو حدیث مذکور مخصوص ہوگئی کیونکہ بعد فجر کے مطلقاً نماز سے منع نہوا بلکہ سوائے فرائض کے - اور جب مخصوص ہوگئی تو حدیث قیس رض سے سنۃ الفجر بھی مخصوص ہو سکتی ہے جیسا کہ اصول میں قرار پایا ہے - ابن الہمام نے بحث اوقات نماز میں کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ فقہاء نے فرائض کو کس دلیل سے مخصوص کیا ہے - مترجم کہتا ہے کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ بعد نماز صبح کے ہر ایسی نماز سے امتناع ہے جو شارع کی طرف سے نہو بلکہ اختیاری جواز میں ہو پس فرائض اور سنت فجر میں مضائقہ نہ رہا اور نوافل منع ہوگئی - اگر کہا جاوے کہ جس نے بعد فرض فجر کے دو رکعت کی نذر کی وہ واجب ہے تو وہ بھی ادا ہونا چاہیے حالانکہ زیادۃ الزیادات میں صریح عدم الجواز لکھا ہے - جواب یہ کہ نذر کنندہ نے اول سے اسوقت میں ممانعت جانکر جب نذر کی تو ایسا ہوا کہ گویا بعد فرض فجر کے ایک نئے اپنے اوپر نماز جدید لازم کی دونوں میں کچھ فرق نہیں تو وہ بھی جائز نہیں بخلاف فرائض کے اسی سے قضاء فرائض کا جواب نکل آیا - واللہ تعالی اعلم - و علی ہذا سنت فجر اگرچہ اپنے مرتبہ پر نہیں رہی لیکن وہ مطلق نفل نہیں ہوگئی حتی کہ اسکے ادا کرنے میں بقول شیخ فضلی و حلوانی کے امام اعظم و ابو یوسف کے نزدیک مضائقہ نہیں جیسے حدیث قیس رض سے نکلتا ہے اور امام محمد کے نزدیک مستحب ہے - م - **لانہ علیہ السلام قضاہا بعد ارتفاع الشمس غداۃ لیلۃ التعریس** - کیونکہ حضرت صلعم نے

دوگانہ صبح کو لیلۃ التعریس کے شروع دن مین یعنی بعد آفتاب بلند ہونے کے قضاء کیا تھا۔ ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم وغیرہ کی
احادیث صحیحہ و صحابہ رض مین مذکور ہے۔ پس اگر یہ سنت اپنے وقت سے فوت ہونے پر قضاء نہو سکتی تو آپ قضاء نہ کرتے اور
ظہر کا مقدم چارگانہ آپ نے وقت کے اندر بعد فرض کے پڑھ لیا ہے۔ **ولھما ان الاصل فی السنۃ ان لاتقضی لاختصاص
القضاء بالواجب**۔ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ سنت مین اصل یہ کہ قضاء نہ کیجاوے کیونکہ قضاء مخصوص
بواجب ہے۔ ف۔ چنانچہ اصول مین قضاء کی یہ تعریف لکھی کہ جو چیز حکم سے واجب آئی ہو اسکا مثل سپرد کرنا۔ اور سنت
حکم سے واجب نہیں آئی تو اسکی قضاء بھی نہیں۔ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ یہ تو اصطلاح ہوئی حتی کہ اگر قضاء کی ایسی
تعریف کرین کہ جو اسکو شامل ہو تو ایسا نہوگا اور کہا کہ اولی یہ کہ کہا جاوے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے حتی کہ جب ادائ
کا مطالبہ اپنے وقت پر نہ کیا تو حتی المقدور دوسرے وقت پر رہا اور سنت مین جب یہ مطالبہ ادا مین نہ تھا تو اسکے لیے قضاء
مین بدرجہ اولی نہوگا۔ ہذا ملخص الفتح۔ اور مخفی نہین کہ اس سے وجوب قضاء نہوگی اور ہم اسکی قضاء واجب نہین کہتے مگر
ادا کا باعث کچھ تھا اگرچہ واجب کرنے والا نہ تھا وہی قضاء کا باعث ہے علاوہ برین امام رح سے ادائے سنۃ الفجر بمنزلہ وجوب
ہے تو قضاء مین بھی سبب رہا جو ادا کا تھا اور آخری درجہ یہ کہ مستحب رہے۔ فافہم۔ حدیث لیلۃ التعریس کا جواب یہ دیا کہ **والحدیث
ورد فی قضائہا تبعا للفرض فبقی ماوراءہ علی الاصل**۔ اور حدیث وارد ہوئی کہ قضاء دوگانہ مذکور مین تابع فرض کے تو سوا
اسکے باقی اصل پر رہا۔ ف۔ یعنی حدیث خلاف قیاس ہے تو جیسے وارد ہوئی اسی حالت پر رہیگی۔ بلکہ چارگانہ قبل الظہر مین
بھی یون ہی کہا جائیگا۔ **وانما تقضی تبعا لہ وہو یصلی بالجماعۃ** او وحدہ **الی وقت الزوال**۔ اور دوگانہ مذکور
زوال ہی کے وقت تک فرض کے تابع حالت مین قضاء کیا جائیگا خواہ جماعت سے فرض پڑھے یا تنہا پڑھے۔ ف۔ اسمین
تو اتفاق ہے۔ **وفیما بعدہ اختلاف المشائخ**۔ اور بعد زوال کے تبعاً قضاء کرنے مین مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ بعض
نے کہا کہ قضاء کرے۔ یہی ایک قول شافعی ہے اور بعض نے کہا کہ نہین۔ محیط مین صرف قول دوم ذکر کیا۔ مع۔ گویا یہی اصح ہے۔
اور یہی قول مالک و قول دوم شافعی و ایک قول احمد کا ہے ع۔ **واما سائر السنن سواہا لا تقضی بعد الوقت وحدہا**۔
رہین باقی سنن سوائے دوگانہ فجر کے تو وہ بعد وقت کے تنہا قضاء نہین کیجاوینگی۔ ف۔ اسمین تینون امامون کا اتفاق ہے
واختلف المشائخ فی قضائہا تبعا للفرض۔ اور فرض کے تابع ہو کر انکے قضاء کرنے مین مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔
عراقیون کے نزدیک جب مع فرض قضاء ہون تو جیسے سنت اذان و اقامت قضاء کیجائیگی ویسے سنت نماز بھی تابع فرض قضاء
کیجاوے اور خراسانیون کے نزدیک نہین اور یہی اصح ہے۔ مع۔ **ومن ادرک من الظہر رکعۃ ولم یدرک الثلث
فانہ لم یصل الظہر بجماعۃ**۔ اور جس نے ظہر مین سے ایک رکعت پائی اور تین رکعات نہین پائین تو اسنے جماعت کے ساتھ
نماز ظہر نہین پڑھی۔ ف۔ اسمین تینون امامون کا اتفاق ہے۔ واضح ہو کہ جماعت کے ساتھ ظہر کی نماز پڑھنا تو فی الحقیقت
اسطرح ہے کہ چارون رکعت جماعت کے ساتھ پڑھے کوئی جزو نچھوٹے اور جماعت پانا تو وہ ایک رکعت اخیر بلکہ قعدہ پانے
سے بھی ہو جائیگا۔ لہذا اس مسئلہ مین ظہر بجماعت بالاتفاق نہین پڑھی ولیکن ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ خواہ فریضہ
جمعہ ہو یا دیگر ہو لیکن جمعہ مین امام محمد رح نے کہا کہ جس نے قعدہ پایا وہ امام کے سلام کے بعد کھڑا ہو کر چار فرض ظہر پڑھے
کیونکہ جمعہ مین جماعت شرط ہے وہ نہ پائی تو جمعہ نہین پایا۔ اس سے وہم ہوتا ہے کہ اسنے ثواب جماعت بھی نہ پایا لیکن یہ وہم
باطل ہے بدلیل اسکے جو امام مصنف نے یہان کہا کہ۔ **وقال محمد قد ادرک فضل الجماعۃ**۔ اور امام محمد رح نے صریح کہا کہ
اسنے ثواب جماعت پایا۔ ف۔ تو جمعہ مین بھی ثواب جماعت پایا پس ظہر و جمعہ دونون مین ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔
لان من ادرک آخر الشئی فقد ادرکہ۔ کیونکہ جس نے کسی چیز کا آخر جزو پا لیا تو اسنے اس چیز کو پا لیا۔ قضاء منفردا

ثواب الجماعۃ - تو ثواب جماعت بھر پو پایا - لکنہ لم یصلہا بالجماعۃ حقیقۃ - لیکن اسنے نماز کو درحقیقت جماعت کیساتھ
مین نہین پڑھا - ف - بلکہ بعض جزو تنہا پڑھا - اس مسئلہ کا فائدہ قسم وغیرہ مین ظاہر ہوگا چنانچہ کہا - و لہذا یحنث
بہ فی یمینہ لا یدرک الجماعۃ - اور اسی جہت سے اسنے برانی اس قسم مین جھوٹا پڑجائیگا کہ لا یدرک الجماعۃ - ف
یعنی ایک نے قسم کھائی کہ آج تو ظہر کی جماعت نہ پاویگا اگر پاوے تو میرا غلام آزاد ہے سو وہ جلد آیا حتی کہ اسکو صرف ایک
رکعت ملی بلکہ قعدہ ملا تو اسنے جماعت پائی یہی قسم کھنے والا جھوٹا پڑگیا اور اسکا غلام آزاد ہوگیا - و لا یحنث فی یمینہ
لا یصلی الظہر بالجماعۃ - اور جھوٹا نہوگا اس قسم مین کہ ظہر کو بجماعت نہین پڑھیگا - ف - حتی کہ اگر اسنے یون کہا ہو
کہ آج تو ظہر کو جماعت سے پڑھ لے تو میرا غلام آزاد ہے - وہ جلد آیا مگر ایک رکعت پائی تو جماعت سے نہین پڑھی پس
جھوٹا نہوا - م - اسی طرح اگر اسنے تین رکعتین پائین ہون و ایک نہین پائی تو بھی ظہر جماعت کے ساتھ نہین پڑھی اور
قسم کھانے والا جھوٹا نہوا - یہی اظہر و اصح ہے - خلافاً لمن خرج بعضہ - مثل ظہر کے ہر چار رکعت والی نماز کا حکم ہے - ت - یہی
مذہب شافعی ہے - ع - قعدہ پانے والے کو ثواب جماعت بالاتفاق مگر تکبیر اولیٰ پانے والے کا اس سے بڑھا ہوا ہے کیونکہ حدیث
صحیح مین اسکے واسطے علحدہ فضیلت ثبوت ہے - م - و من اتی مسجدا قد صلی فیہ فلا باس بان یتطوع قبل المکتوبۃ ما بدا لہ
مادام فی الوقت - امام محمد نے کہا کہ جو شخص ایسی مسجد مین آیا کہ اسمین نماز ہو چکی یعنی اسنے جماعت نہین پائی تو مضائقہ نہین
کہ فریضہ سے پہلے جو نفل اسکا جی چاہے پڑھے جب تک وقت مین ہے - و مرادہ اذا کان فی الوقت سعۃ - اور مراد
امام محمد رح یہ کہ جب تک وقت مین گنجایش ہے - و ان کان فیہ ضیق ترکہ - اور اگر وقت مین تنگی ہو تو تنفل چھوڑ دے
ف - ظاہر کلام تو اختیاری نفل مین ہے مگر فقہا نے اسکو شامل سنت قرار دیا لہذا کہا - قیل ہذا فی غیر سنۃ الظہر
والفجر - کہا گیا کہ یہ حکم سوائے سنۃ الظہر و الفجر کے ہے - ف - کہ چاہے پڑھے اور سنت قبل الظہر و الفجر مین پڑھنا موکد ہے
لان لہا زیادۃ مزیۃ - کیونکہ سنت فجر اور سنت ظہر کے واسطے زیادتی فضیلت ہے - قال علیہ السلام فی سنۃ الفجر صلوہا
و لو طردتکم الخیل - اور بروایت ابو داؤد مین ہے لا تدعوہما و لو طردتکم الخیل - یعنی ان دونون رکعتون کو مت چھوڑو اگرچہ
سواران دشمن تمکو پامال کرین - و قال فی الاخری من ترک الاربع قبل الظہر لم تنلہ شفاعتی - اور ظہر کی پہلے سنتون
کے حق مین فرمایا کہ جس نے قبل الظہر کے چار رکعات چھوڑین اسکو میری شفاعت حاصل نہوگی - ف - یہ روایت بے اصل ہے
اسکا کچھ وجود نہین ہے بلکہ ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے ظہر کے قبل چار رکعت
اور بعد چار رکعت پر محافظت کی اللہ تعالیٰ اسپر دوزخ کی آگ حرام کریگا - رواہ ابو داود و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ
و قیل ہذا فی الجمیع - اور کہا گیا کہ یہ حکم سب سنتون مین ہے - ف - جبکہ تنہا پڑھے تو چاہیے سنت پڑھے یا نہین - لانہ
علیہ السلام واظب علیہا عند اداء المکتوبات بالجماعۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو فرائض کو جماعت
کے ساتھ ادا کرنے کے وقت ان سنتون پر مواظبت کی ہے - ف - نہ تنہا پڑھنے کے وقت - و لا سنۃ دون المواظبۃ
اور بدون مواظبت کے سنت ثابت نہین ہوتی ہے - ف - تو منفرد کے حق مین یہ نمازین سنت نہین ثبوت ہوتی ہین
بلکہ نفل تو مختار ہوگا - یہی قول صدر الاسلام رح کا ہے - ع - امام مصنف رح نے کہا - و الاولی ان لا یترکہا فی الاحوال
کلہا لکونہا مکملات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت - اولیٰ یہ ہے کہ ان سنتون کو جملہ احوال مین نہ چھوڑے
کیونکہ یہ سنتیں فرائض کی تکمیل کرنیوالی ہین مگر اسوقت چھوڑ دے کہ وقت نکل جانے کا خوف ہو - ف - جملہ احوال سے
مراد وقت کی تنگی و وسعت اور تنہائی و جماعت ہے اور بعض نے کہا کہ مسافرت و اقامت بھی شامل ہے لیکن سفر مین بہت سے
مشایخ کے نزدیک یہ سنتیں چھوڑ دے - اور حالت سفر مین اگرچہ سواری پر پڑھنا جا سکتا ہے اور اسمین خلاف نہین بلکہ

تمام ہے یہ کہ سستی میں چھوڑنے سے جو اسائت و نقصان لاحق ہوتی تھی وہ مسافر کو نہوگی۔ ملخص الفتح۔ مین کہتا ہون کہ شرکت کرنا
تو بلا شبہ اولی ہے کیونکہ مواظبت پر بہشت الجنۃ و تمام دنیا و مافیہا سے بہتری و جہنم سے نجات و دیگر فضائل و کمالات سب کا
امیدوار ضرور ہے سا اور انکی تکملات فرائض ہونے کے یہ معنی ہین کہ حدیث ابو داؤد وغیرہ مین ثبوت ہے کہ بعض آدمی نماز
سے پھرتا ہے اس حال مین کہ اسکی نماز آدھی لکھی گئی اور تہائی لکھی گئی حتی کہ فرمایا کہ بعض کے واسطے کچھ نہین ہوتی۔ اور
دیگر احادیث مین قیامت کے محاسبہ فرائض نماز مین ہے کہ نقص ہوگا تو وہ نوافل سے پورا کیا جائیگا۔ ورنہ عذاب ہوگا یہین
سے کہا گیا کہ تراویح ۲۰۔ رکعات مین یہی حکمت کہ روزانہ مع وتر کے فرائض ۲۰۔ رکعات ہین تا کہ رمضان مین تکمیلہ ہے
اور ان ایام مین فضیلت بہت زیادہ ہے۔م۔ **ومن انتهى الى الامام في ركوعه**۔ اور جو شخص پہونچا امام تک درحالیکہ
رکوع مین ہے۔ **فكبر ووقف**۔ پس اسنے تکبیر تحریمہ کہی اور توقف کیا۔ ف۔ حالانکہ رکوع کر سکتا تھا یا نہین۔ **حتى رفع
الامام راسه**۔ یہانتک کہ امام نے رکوع سے سر اٹھا لیا۔ **لا يصير مدركا لتلك الركعة**۔ تو یہ شخص اس رکعت کا پانیوالا
نہ ہوگا۔ ف۔ اور اگر پہونچا درحالیکہ امام کھڑا ہے پس اسنے تحریمہ باندھ لیا پھر امام نے رکوع کیا مگر اسنے کسی عارض سے
رکوع نہ پایا تو بالاجماع یہ لاحق ہے اسکو یہ رکعت مل گئی اور اگر پہونچا درحالیکہ امام نے رکوع سے سر اٹھایا ہے پس اسنے
تحریمہ باندھا تو بالاجماع رکعت نہین پائی اور اگر پہونچکر تحریمہ کے بعد امام کو رکوع مین پا گیا تو بالاجماع یہ رکعت پا گیا
اور جو امام مصنف رح نے صورت ذکر کی اسمین ہمارے و شافعی کے نزدیک رکعت نہ پائی۔ **خلافا لزفر**۔ اسمین زفر رح
کا خلاف ہے۔ **وهو يقول ادرك الامام فيما له حكم القيام**۔ زفر رح کا قول ہے کہ اس شخص نے امام کو ایسی حالت
مین پا لیا جسکو قیام کا حکم حاصل ہے۔ ف۔ یعنی رکوع کو مشابہت قیام سے ہے تو اسنے گویا رکوع پایا جب کہ رکوع سے
قیام مین پایا پس یہ رکعت مل گئی۔ یہی قول ثوری و ابن المبارک و ابن ابی لیلی کا ہے۔ **ولنا ان الشرط هو المشاركة
في افعال الصلوٰة**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ شرط تو افعال نماز مین شرکت با امام ہے۔ ف۔ حتی کہ حدیث صحیح مسلم مین ہے امام
اسی واسطے کہ اسکے ساتھ ائتمام کیا جاوے تو اس سے مخالفت مت کرو جب تکبیر کہے تو تکبیر کہو اور جب پڑھے تو خاموش
سنو آخر تک۔ **ولم يوجد لا في القيام ولا في الركوع**۔ اور یہ مشارکت نہین پائی گئی نہ تو قیام مین اور نہ رکوع مین۔
ف۔ بلکہ بعد رکوع کے سیدھے ہوکر سجدہ کے قصد مین شریک ہوا۔ پس یہ رکعت کچھ نہین ملی سوائے سجدہ کے۔ حدیث مین
ہے کہ جب تم آؤ اور ہم سجدہ مین ہون تو شریک سجدہ ہو جاؤ اور اسکو شمار مت کرو اور جس نے رکعت پائی اسنے نماز پائی۔
رواہ ابو داؤد۔ یعنی جس نے رکوع پایا اسنے نماز کی رکعت پائی اسکو ایک رکعت شمار کرے اور یہ صحیح مسلم مین مصرح ہے سجدہ
مین شرکت واجب ہے ولیکن نہ کرے تو نماز فاسد نہیں اور وہ سہو ہے۔ النہر۔ ف۔ اس حدیث مین رکعت کو نماز کہا گیا ہے
اسی سے امام شافعی رح نے استدلال کیا کہ ہر رکعت نماز ہے اور حدیث مین ہے کہ نماز بدون قرارت نہین تو ہر رکعت مین قرارت
واجب ہوئی۔ مین کہتا ہون کہ یہی بقول اصح مذہب امام ابو حنیفہ ہے کہ قرارت دو رکعت مین فرض اور دو رکعت مین واجب ہے
فافهم۔ م۔ رکوع کیا اور امام نے سر اٹھانا شروع کیا تو اگرچہ بہت کم مشارکت ایسی حالت مین ہو جاوے کہ وہ رکوع ہو تو
رکعت پائی یہی اصح ہے۔ ع۔ **ولو ركع المقتدي قبل امامه**۔ اور اگر مقتدی نے اپنے امام سے پہلے رکوع کر دیا۔ ف۔
اور اسی حالت پر رہا۔ **فادركه الامام فيه**۔ پس امام نے اسکو رکوع مین پا لیا۔ ف۔ یعنی امام نے جب رکوع کیا تو مقتدی
ہنوز رکوع مین تھا حتی کہ اب مشارکت ہوگئی گویا رکوع مین امام کا شریک ہو گیا تو۔ **جاز**۔ جائز ہے۔ ف۔ یہ مراد نہین
کہ مقتدی کو یہ حرکت کرنا جائز ہے بلکہ باس وجہ کیت سے مقتدی کی نماز فاسد نہوگی۔ جائز رہیگی اگرچہ برا کیا۔ **وقال زفر
لا يجزيه لان ما اتى به قبل الامام غير معتد به**۔ اور زفر رح نے کہا کہ مقتدی کو یہ کافی نہوگا اسواسطے کہ مقتدی جو رکوع

قبل امام کے لایا تھا وہ قابل شمار نہیں ہے۔ فکذا ما بنی علیہ۔ تو وہ بھی جو اسپر بنا کیا۔ ف۔ قابل شمار نہیں یعنی بعد امام کے رکوع کرنے کے جو رکوع رکھا وہ بھی شمار نہیں کیونکہ یہ تو پہلے رکوع پر مبنی ہے اور جو فاسد پر مبنی ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ ولنا ان الشرط ہو المشارکۃ فی جزء واحد کما فی الطرف الاول واللہ اعلم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ شرط تو کسی جزو میں مشارکت ہے جیسا کہ اول طرف میں۔ ف۔ یعنی جب کہ ابتدا رمین امام کے ساتھ شرکت کر کے رکوع کرے پھر امام سے پہلے سر اٹھا وے تو بالاتفاق جائز ہے کیونکہ مشارکت متحقق ہو گئی تو فساد نہوا اگرچہ اس حرکت میں بھی وعید سخت ہے چنانچہ حدیث میں فرمایا کہ خبردار جو شخص امام سے پہلے سر اٹھا لیتا ہے کیا ڈرتا نہیں کہ اللہ تعالیٰ اسکے سر کو گدھے کا سر کر دے (فروع) امام رکوع میں ہے تو اکثر کے نزدیک ایک تکبیر کافی ہے اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی تو نیت لغو اور تحریمہ رکھی جائیگی۔ فع۔ امام سے پہلے سر اٹھا لیا تو چاہیے کہ عود کرے خواہ رکوع ہو یا سجود ہو اور دوسرا نہو جائیگا۔ ف۔ اگر مقتدی کو سر اٹھا کر گمان ہوا کہ امام دوسرے سجدہ میں ہے اگر اسنے سجدہ دوم و متابعت دونوں کی نیت کی تو متابعت رکھی جائیگی اور اگر خالی دوسرے سجدہ کی نیت کی تو دوسرا سجدہ ہوگا حتی کہ اگر امام نے سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کیا اور اسکو وہیں پایا تو جائز ہے۔ ع ف۔ امام نے سر اٹھا لیا اور ہنوز مقتدی نے تین تسبیح نہیں کہی تو متابعت کرے۔ نماز عید کی رکوع میں پایا تو شامل ہو کر رکوع میں تکبیرات عید کر لے امام سے پہلے سلام پھیر دیا اور امام نے دیر کی حتی کہ آفتاب نکل آیا تو فقط امام کی نماز گئی۔ امام نے قنوت چھوڑا پس رکوع مل سکے تو پڑھے ورنہ چھوڑ دے۔ ف۔ اصح فتح میں اس مقام پر متابعت وغیر متابعت وغیرہ کے امور وہ لکھے جنکو ہم وتر میں لکھ چکے ہیں اور لکھا کہ کافر نے نماز بجماعت پڑھی تو اسکے اسلام کا حکم ہوگا کیونکہ مخصوص باسلام ہے بخلاف حج و روزہ کے اور لکھا کہ مخصوص ہونے میں نظر ہے۔ اقول یعنی ہماری جماعت میں نماز پڑھنے والا سوائے اسلام کے محتمل نہیں پس کچھ نظر نہیں رہی۔ م۔

باب قضاء الفوائت

(فائتہ نمازوں کے قضا کرنے کا بیان) فائتہ وہ نماز جو اپنے وقت سے جاتی رہے۔ اگر عمداً چھوڑے تو کبیرہ گناہ ہے توبہ کرے یا حج سے معاف ہوگا اور قضا بھی کرے اور اگر عذر سے ہے تو قضا سے عفو ہوگا اور منجملہ عذر کے دشمن کا ہجوم ہے حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم الخندق کو چار نمازیں متوالی قضا فرمائیں مگر جنائی کو حاملہ کا بچہ مر جانے کا خوف ہو تو تاخیر کرے۔ پھر ادا وقت پر فعل واجب بارکان و شرائط بجا لانا۔ اعادہ کسی خلل سے وقت میں دوہرانا۔ قضا بعد وقت کے مثل واجب بجا لانا۔ م ن وح۔ ومن فاتتہ صلوٰۃ قضاہا اذا ذکرہا وقدمہا علی فرض الوقت۔ جس شخص کی نماز فوت ہو گئی تو اسکو قضا کرے جب یاد کرے اور اسکو فرض وقتی پر مقدم کرے۔ ف۔ یوں ہی اگر سو جانے سے فوت ہو گئی تو بھی۔ اور نماز فرض مراد ہے خواہ اعتقادی فرض ہو یا عملی جیسے وتر بقول ابی حنیفہ رح۔ پس وتر و فجر میں ترتیب واجب ہے۔ اور قضا مطلقاً مخصوص ہے حتی کہ اگر عمداً ترک کی بدون انکار کے بلکہ بطور فسق کے تو اسکی قضا بھی اجماعاً واجب ہے۔ یہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ ابن حبیب نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ مرتد ہو گیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ شافعی جب تعمد میں قضا واجب کہتے ہیں تو یہ دلیل ہے کہ انکے نزدیک متعمد تارک درحقیقت کافر نہیں ہوتا۔ فافہم۔ پھر فرض وقتی پر مقدم کرنا واجب ہے حتی کہ بدون اسکے فرض وقتی جائز نہو گی مگر جبکہ ترتیب ساقط ہو جاوے چنانچہ آویگا۔ م۔ والاصل فیہ ان الترتیب بین الفوائت و فرض الوقت عندنا مستحق۔ اور اصل اسمیں یہ کہ ترتیب رکھنا درمیان قضاؤں اور فرض وقتی کے ہمارے نزدیک مستحق ہے۔ ف۔ یعنی فرض عملی ہے پس اگر ظہر و عصر و مغرب قضا ہو گئیں اور عشاء کے وقت ادا کرتا ہے تو اول ظہر پھر عصر پھر مغرب حتی کہ قضاؤں میں ترتیب ہو پھر فرض وقتی یعنی عشاء کو پڑھے یہی مذہب حضرت نخعی و مالک و احمد و اسحٰق و لیث وغیرہ

وغیرہم کا ہے۔ م ع۔ وعند الشافعی مستحب۔ اور شافعی رح کے نزدیک ترتیب مستحب ہے۔ ف۔ یہی مذہب طاؤس و ابوثور
وغیرہ کا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی قول ارجح ہے۔ لان کل فرض اصل بنفسہ فلا یکون شرطا لغیرہ۔ دلیل امام شافعی
کی یہ کہ ہر فرض تو بذات خود اصل ہے تو وہ دوسرے کے لیے شرط نہوگا۔ ف۔ مگر یہ دلیل جیسے ایمان عام عبادات اور صوم اعتکاف
کا۔ مف۔ اور جواب یہ کہ وقتی صحیح ہونے کے لیے فائتہ کو ہم شرط نہین کرتے ہین بلکہ فائتہ ہمارے نزدیک مقدم واجب ہے
اور وقتیہ مؤخر واجب ہے حتی کہ جب بوجہ تنگی وقت کے ایسا نہ رہے تو وقتی مقدم ہو جائیگی چنانچہ آویگا م سا العداد۔ نفل
مین فائتہ فرض یاد کی تو نفل پوری کرے کیونکہ ترتیب تو فرض مین خلاف قیاس ثبوت ہوئی ہے۔ محیط السرخسی۔ ولنا قولہ
علیہ السلام من نام عن صلوٰۃ او نسیہا فلم یذکرہا الا وہو مع الامام فلیصل التی ہو فیہا ثم لیصل التی ذکرہا ثم
لیعد التی صلی مع الامام۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام ہے کہ جو شخص سو گیا نماز سے یا اسکو بھول گیا پس یاد نہ آئی الا اس
حالت مین کہ وہ امام کے پیچھے نماز مین ہے تو یہ پڑھ لے جسمین موجود ہے پھر وہ پڑھے جسکو یاد کیا پھر اسکا اعادہ کرے جو امام کے
ساتھ پڑھی ہے۔ ف۔ اسی کے موافق قول احمد ہے۔ اس حدیث کو دارقطنی نے ثقات راویون سے ابن عمر رض سے مرفوعاً
روایت کیا لیکن امام مالک نے موقوفاً یعنی قول ابن عمر روایت کیا۔ دارقطنی و ابوزرعہ نے اسی کو صحیح کہا۔ ابن الہمام نے
کہا کہ ثقہ راوی کبھی مرفوع اور کبھی موقوف روایت کرتا ہے تو دونون صحیح ہین۔ مف۔ پھر نہایہ و ذخیرہ مین اس مقام پر کلمات
ہین جنکا حل کرنا دشوار ہوگیا جیسا کہ عینی رح نے بسط سے ذکر کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ شمس الائمہ
سرخسی نے فرمایا کہ نمازون کے اوقات اور ادا مین ترتیب قطعی ہے پھر اگر اوقات مین بوجہ فوت ہو جانے کے نہ رہے تو بجالانے
مین باقی رہیگی۔ یہ کلام قوی ہے اور توضیح یہ کہ اوقات مین تو فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشاء اوقات مرتبہ ظاہر ہین۔ رہا بجالانا
تو حج کے مقام عرفات مین ظہر و عصر ایک ساتھ ادا کیجاتی ہین لیکن اگر عصر کو مقدم کرے تو جائز نہین ہے۔ اب واضح ہو کہ حدیث
مین ہے کہ جو کوئی سو گیا کسی نماز سے یا اسکو بھول گیا تو جب یاد آوے اسی وقت پڑھے کہ یہی اسکا وقت ہے اور ایک روایت
مین ہے کہ اسکا کچھ کفارہ نہین سوا اسکے۔ کما فی صحیح البخاری و مسلم۔ پس جب یہ وقت و کفارہ از جانب شرع متعین ہوا تو
از راہ وقت و فعل دونون طرح فائتہ کی تقدیم متعین ہوگئی۔ لیکن یہ وقت اسکا حقیقی نہین حتی کہ اگر طلوع یا غروب کا وقت
ہو تو نہین پڑھ سکتا اور اسی وجہ سے اگر اسوقت عمداً نہ پڑھے تو وہ عمداً تارک نماز مین داخل نہوگا لہذا فقہاء نے کہا کہ
قضاء کو بجالانے کا وقت تمام عمر ہے سوائے وقت طلوع و غروب و ٹھیک دوپہر کے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رح
نے جس حدیث سے استدلال کیا وہ فرض کا بیان ہے یعنی ادا مین ترتیب وقت و فعل دونون کی مفروض ہے پھر بعد وقت
سے قضاء ہو جانے کے فعل کی ترتیب فرض باقی رہی لیکن احتمال ہے کہ شاید ساقط ہو تو حدیث مذکور سے احتمال دفع ہوا
پھر چونکہ خبر الواحد ہے لہذا اسکا درجہ فرض عملی رہ گیا۔ پس یہی قول ارجح ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ م۔ قضاء فرض کی فرض
اور واجب کی واجب اور سنت کی سنت ہے۔ البحر۔ ولو خاف فوت الوقت یقدم الوقتیۃ ثم یقضیہا۔ اور اگر وقت
نکل جانے کا خوف ہو تو وقتیہ کو مقدم کرے پھر فائتہ کو قضاء کرے۔ ف۔ اسپر اجماع ہے۔ ع۔ مثلاً عشاء فوت ہوئی اور
فجر کے وقت دیکھا کہ اگر قضاء مقدم کرون تو فجر کا وقت نہ ملیگا تو فجر کو مقدم کرے۔ لان الترتیب یسقط بضیق الوقت
وکذا بالنسیان وکثرۃ الفوائت کیلا یؤدی الی تفویت الوقتیۃ۔ کیونکہ ترتیب تو ساقط ہو جاتی ہے بوجہ تنگی وقت
کے اور یون ہی ساقط ہوتی ہے بوجہ بھول جانے اور فوائت کثیرہ ہو جانے سے تاکہ وقتیہ کا فوت کرنا لازم نہ آوے۔
ف۔ فوائت مین کثرت کی مقدار چھ نمازین ہین۔ پھر وجہ سقوط یہ ہے کہ وقتیہ کو عمداً وقت سے فوت نہ کرنا فرض قطعی
ہے اور فائتہ کو مقدم کرنا فرض عملی پس جب وقت تنگ ہے یا فوائت کثیرہ ہین حتی کہ وقتیہ کو فوت کرنا لازم آتا ہے تو قطعی مقدم

ہو گی - یہی مترجم کو ظاہر ہوا اور مین نے نہین دیکھا کہ کسی شارح نے تعرض کیا ہو - واللہ اعلم م - اگر فوائت تین چار ہین اور وقت
مین سب کی گنجایش نہین تو اصح یہ کہ وقتیہ کو مقدم کرنا جائز ہی - المجتبیٰ - اس تصحیح مین نظر ہی - م - پھر وقت کا تنگ ہونا غالب گمان
پر کافی ہی یا حقیقۃً تنگ ہو حتی کہ اگر بعد ادا اسے وقتیہ کے ظاہر ہو کہ جو تنگی کا خوف تھا وہ خطا تھا یعنی وقت قضاء و ادا دونون کا
تھا - تو فتاوی الحجہ والتبیین والمجتبیٰ مین ہی کہ حقیقۃً تنگی معتبر ہی پس وقتیہ باطل ہو جائیگی پھر اگر وقت اسقدر باقی ہو کہ عشاء
و فجر ادا کر سکے تو پہلے قضاء عشاء پڑھکر پھر فجر پڑھے اور جو فجر پڑھی تھی وہ باطل ہو گئی اور اگر اب گمان ہوا کہ خالی وقتیہ فجر کا وقت
ہی اور ادا کی پھر ظاہر ہوا کہ گمان غلط تھا تو فجر باطل ہو گئی - پھر اسی طرح نظر کرے حتی کہ دونون کا وقت ہو تو ترتیب ادا کرے
اور اگر خالی وقتیہ کا گمان ہو تو وہی پڑھے لیکن بعد کو اگر غلط گمان نکلا تو پھر باطل ہو جائیگی - اِسی قول کو فتح القدیر و بحر الرائق
مین صحیح کر دیا ہی - مترجم کہتا ہی کہ بطلان بعد ادا کے بدلیل قطعی چاہیے تھا اور ترتیب محتمل سقوط ہی تو ارجح یہ تھا کہ بیان مدار
غالب گمان پر ہوتا اور اسی طرف کلام امام مصنف مشعر ہی لیکن روایات جزئیہ اسکے مخالف ہین اور عجب کہ شیخ ابن الہمام نے
وہان ترتیب مستحب ہونے کو ارجح کہا اور یہان فرضیت ترتیب کی تفریع پر اقتصار کیا م - پھر وقت کی تنگی و وسعت مین مستحب وقت کا اعتبار ہی
بدلیل آنکہ اگر عصر شروع کی اور قضاء ظہر بھولا ہوا ہی پھر آفتاب مین زردی شروع ہوئی اُسوقت ظہر یاد آئی تو عصر کو پورا کر لے اور نہ توڑے یہ صریح
ہی کہ وقت مستحب معتبر ہی ورنہ عصر توڑنا لازم ہوتی - فتاویٰ قاضیخان مین ہی کہ ضیق وقت کا اعتبار شروع کے وقت ہی حتی کہ اگر قضاء ظہر یاد ہو پھر عصر شروع
کی اور طول دیدیا حتی کہ وقت تنگ ہو گیا تو اعتبار نہین اور جائز عصر ہوگا مگر جبکہ تنگی کے وقت توڑ کر پھر شروع سے پڑھے مع - ولو قدم الفائتۃ
جاز - اور اگر اس شخص نے تنگی وقت کے باوجود فائتہ کو مقدم کر دیا تو جائز ہی - ف - یعنی فائتہ ادا ہو جاویگی اور وقتیہ کو کھونے کا گناہ اسپر ہوا
حاصل یہ کہ ایسا فعل کرنا حرام ہی مگر قضاء نماز ہو جائیگی - لان النہی عن تقدیمہا لمعنی فی غیرہا - کیونکہ فائتہ کو ایسی حالت تنگی مین مقدم کرنے
سے جو ممانعت ہی تو وہ ایسے معنی کی جہت سے ہی جو غیر مین ہین - ف - یعنی وقتیہ کا کھونا پس وقتیہ کھو جانے سے فائتہ کی ادا مین کچھ نقصان
نہین ہوا - ہان وقتیہ کھونے سے اسپر گناہ عظیم ہوا تو یہ دوسری بات ہی - بخلاف ما اذا کان فی الوقت سعۃ - برخلاف اسکے جبکہ وقت مین وسعت
ہو سو قدم الوقتیۃ - اور ایسے نماز وقتیہ کو مقدم کر دیا - حیث لا یجوز - تو یہ نہین جائز ہوگی - لانہ اداہا قبل وقتہا الثابت بالحدیث - کیونکہ
اِسنے وقتیہ کو ایسے وقت ادا کیا جو اسکے واقعی وقت سے جو حدیث سے ثبوت ہوا ہی پیشتر ہی - ف - یعنی حدیث سے تو وقتیہ کے لیے وہ وقت
ہی جو بعد ادا سے فائتہ کے ہو جیسے عرفات مین عصر و ظہر جمع کرنے مین عصر کا وہ وقت ہی جو فرض ظہر پڑھکر ہو حتی کہ عصر کو اول و ظہر کو آخر کرے تو
روا نہین اسی طرح فائتہ سے پہلے وقتیہ کا وقت ہی نہین جیسا کہ حدیث سے ثبوت ہی - اعتراض ہوا کہ وقتیہ کا وہ وقت تو قرآن
یا حدیث متواتر سے ثابت ہی پھر کیونکر اس حدیث واحد سے منسوخ ہو جائیگا - جواب اسکا نہایہ مین یون دیا کہ یہ حدیث جو ترتیب
فائتہ مین ہی خبر مشہور ہی - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ دعوی رد ہی کیونکہ اسکے حدیث مرفوع ہونے مین کلام ہی تو مشہور کہان - مترجم
کہتا ہی کہ صحیح جواب وہ تحقیق ہی جو اوپر گذری یعنی مثلاً افعال نماز ظہر کے بعد افعال نماز عصر ادا کرنا قرآن و حدیث متواتر سے
ثبوت ہی اور جب ظہر اپنے وقت سے قضاء ہو کر عصر مین آئی کیونکہ اسکا ادا کرنا لازم ہی تو وقت کی ترتیب تو گئی اور افعال کی ترتیب
اب بھی ممکن ہی تو اسپر عمل واجب ہی الا اس صورت مین کہ یہ بھی ممکن نہو مثلاً وقت مین خالی افعال عصر کی سمائی ہو تو ترتیب ساقط
ہو گی اور یہان موضوع یہ کہ وقت مین دونون کی گنجایش ہی پس ترتیب فعلی لازم ہی اور جسقدر وقت کے اندر نماز ظہر قضاء کے
افعال بجا لاوے اسقدر وقت عصر کے ادا سے خارج ہوا اگرچہ وہ عصر کا وقت ہی تو اسوقت مین عصر کی ادا صحیح نہوگی بلکہ حدیث
صحیحین اور اس حدیث کتاب بروایت دارقطنی سے معلوم ہوا کہ یہ وقت بھی ظہر کا وقت ہی یعنی آنکہ فوراً یاد کے وقت بجا لانا
چونکہ ادا کے ہی لہذا فقہاء نے تصریح کی کہ اگر قضاء یاد رہی نہو تو عصر اسوقت مین صحیح ہی - اور اس بیان سے ظاہر ہوا کہ عمداً
چھوڑ دینے و غفلت سے چھوٹ جانے مین یہ فرق ہی کہ عمداً ترک کا گناہ رہیگا اور غافل نے اگر فوراً بعد یاد کے وقت ادا کیا

تو گناہ عفو ہے۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ اگر امام مصنف رحمہ دلیل کو اس عبارت سے فرماتے کہ۔ لانہ اداہا فی وقت لہا لم یسعہا
اداہا لشغلہ بغیرہا۔ تو اظہر ہوتا یعنی اسنے وقتیہ کو وقتیہ کے ایسے وقت مین ادا کیا جو اسکے ادا کی گنجایش نہین دیتا تھا
بوجہ اسوقت کے دوسری نماز کے افعال مین مشغول ہونے کے۔ پس وقت تو وہ درحقیقت عصر کا ہے مگر ادا عصر اس مین
جائز نہین رکھی گئی کیونکہ فرضیت ترتیب افعال سے وہ قضار کے افعال کے لیے کر دیا گیا ہے۔ فافہم۔ م۔ ذ فروع ۱ مجنون
کو افاقہ ہوا تو اسپر حالت جنون کی قضا نہین جیسے مرتد پر حالت ارتداد کے اور دار الکفر کے مسلمان پر جب تک وجوب
نماز نہین جانا اور بغیر نشہ کے بیہوش پر جبکہ ایک رات و دن سے زیادہ بیہوش رہا اور مریض پر جب کہ اسکو اشارہ
کے لیے قدرت نہ تھی قضار واجب نہین ہے۔ مسافر پر حالت سفر کی قضاء دو رکعت اور حالت حضر کی قضاء چار رکعت ہین
البحر۔ وضو رگمان کرکے ظہر پڑھی پھر وضو رکرکے عصر پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ ظہر بغیر وضو رتھی تو بمنزلہ نسیان کے ترتیب ساقط
ہے اور فقط ظہر قضار کرے بخلاف عرفہ کے۔ محیط السرخسی۔ جمعہ مین قضاے فجر یاد کی پس اگر اول فجر قضار کرکے جمعہ مل سکتا ہے
تو بالاجماع قطع کرکے یہی کرے اور اگر جمعہ نہین بلکہ ظہر مل سکتی ہے تو بھی شیخین کے نزدیک یہی کرے خلافاً لمحمد اور اگر ظہر بھی
نہین مل سکتی تو بالاجماع جمعہ تمام کرے۔ السراج۔ اگر وقت تنگ ہو مگر قضار پڑھکر وقتی اسطرح ممکن ہے کہ تخفیف قراءت و افعال
کرے تو ترتیب ضرور ہے اور اسی قدر پر اقتصار کرے کہ ادنی مرتبہ نماز جائز ہو جاتی ہے۔ التمرتاشی۔ اگر تنگی وقت یا نسیان سے ترتیب
ساقط ہوگئی پھر وقت وسیع مین یاد ہے تو بالاتفاق ترتیب عود کریگی الاشباہ والنہر عن الدرایۃ۔ جب تک نسیان ہے ترتیب ساقط
رہتی ہے اور جب یاد آگیا تو ترتیب لازم ہوگئی۔ الخلاصہ۔ **ولو فاتتہ صلوات رتبہا فی القضاء کما وجبت فی الاصل**
اور اگر اسکی کئی نمازین فوت ہوگئین تو قضار مین انکو ترتیب وار بجالاوے جیسے اصل مین واجب ہوئین۔ **لان النبی**
علیہ السلام شغل عن اربع صلوات یوم الخندق فقضاہن مرتبۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ قتال
کفار کے مشغول کیے گئے چار نمازون سے جنگ خندق کے روز جو ہجرت کے پانچوین سال واقع ہوئی پس آپنے انکو ترتیب
کے ساتھ ادا کیا۔ ف۔ جیسا کہ امام احمد و ترمذی ونسائی نے حدیث ابن مسعود سے اور نسائی و ابن حبان نے حدیث ابو سعید
الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور حدیث ابو سعید مین ہے کہ اسوقت تک یہ حکم نازل نہ ہوا تھا کہ فان خفتم فرجالا او رکبانا یعنی جب
کافرون کی طرف سے اچانک حملہ کا خوف ہو تو پیادہ یا سوار نماز پڑھ لو۔ بالجملہ اس واقعہ سے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ترتیب قضار کرنا دکھلایا۔ جو محتمل ہے کہ یہ صورت واجب ہو یا مستحب ہو۔ **ثم قال صلوا کما رأیتمونی اصلی**۔ پھر حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری حدیث مین فرمایا ہے کہ تم نماز پڑھا کرو جیسے تم نے مجھے دیکھا کہ مین نماز پڑھتا ہون۔ ف
جیسا کہ مالک بن الحویرث کی حدیث صحیح بخاری مین ہے پس مجموعہ دونون حدیثون سے نکلا کہ یہ فعل ترتیب کا واجب تھا کیونکہ
صلوا صیغۂ امر واسطے وجوب کے ہے۔ واضح ہو کہ قول مصنف رحمہ ثم قال۔ سخت موہم واقع ہوا کہ یہ ایک حدیث ہے اور اگر
وقد قال۔ کہتے تو یہ نہوتا م۔ پھر ابن الہمام نے کہا کہ ہر فعل جسکو آپ کی نماز مین دیکھا گیا وہ واجب نہین حتی کہ سنن و آداب
و نوافل اس سے واجب نہوئے بلکہ یہ تو واجبات ہی پر ہے وعلی ہذا ترتیب واجب ہونا ثابت نہین ہوتا۔ ملخص الفتح۔ اگر
فائتہ ایک سے زیادہ ہین اور وقت بین وقتیہ کے ساتھ صرف بعض کی گنجایش ہے تو وقتیہ جائز نہین جب تک کہ بعض ادا نکرلے
چنانچہ فجر کے وقت یاد آیا کہ اسنے عشاء و وتر نہین پڑھی اور وقت مین صرف پانچ رکعات کی گنجایش ہے تو وتر اور فجر پڑھے پھر
بعد طلوع کے عشار قضار کرے اور اگر عصر کے وقت فجر و ظہر کی قضار یاد آئی تو دونون پہلے قضار کرے اور اگر صرف آٹھ رکعت
کی گنجایش ہو تو ظہر و عصر ادا کرے اور اگر چھہ کی گنجایش ہو تو فجر و عصر ادا کرے۔ القاضیخان۔ اور اگر جملہ قراءت کی گنجایش
مع وقتیہ ہو تو سب مقدم مرتب کرے اور ترتیب ساقط نہین۔ **الا ان تزید الفوائت علی ست صلوات**۔

مگر جبکہ فوائت ٹہرکر چھ نمازوں تک ہو جاوین - ف - تو حد کثرت مین ہونچکر ترتیب ساقط ہو جائیگی - یہی صحیح ہے - مبسوط
السرخسی - لان الفوائت قد کثرت - کیونکہ قضا نمازین بحد کثرت پہونچ گئین - فتسقط الترتیب فیما بین الفوائت نفسہا
کما یسقط بینہا و بین الوقتیۃ - تو خود قضاؤن کے درمیان ترتیب ساقط ہو جائیگی جیسے فوائت و وقتیہ مین ساقط ہوتی ہے - و
حد الکثرۃ ان تصیر الفوائت - اور حد کثرت یہ ہے کہ ہو جاوین قضائین (اعتقادیہ نہ وتر - ت) ستا بخروج وقت الصلوٰۃ
السادستہ - چھ عدد چھٹے کا وقت نکل جانے کے ساتھ - ف - حتی کہ پانچ فریضہ اعتقادی اور چھٹے مکرر یوجہ چھٹی کا وقت
خارج ہونے کے قضائین ہو جاوین تو ترتیب ساقط ہوگی - وہو المراد بالمذکور - فی الجامع الصغیر - اور یہی مراد اس قول
مین ہے جو جامع صغیر مین مذکور ہے - وہو قولہ - اور وہ یہ عبارت ہے - ف - جو مصنف نے لکھی کہ - وان فاتتہ اکثر
من صلوات یوم ولیلۃ اجزأتہ التی بدأ بہا - اور اگر فوت ہوگئین اُس سے ایک دن رات کی نمازون سے زیادہ
تو جائز ہو جائیگی وہ نماز جس سے ابتدا کی تھی - ف - پس اس سے چھ نمازین مراد ہین - لانہ اذا زاد علی یوم ولیلۃ
تصیر ستا - کیونکہ جب ایک دن رات پر زیادہ ہوئین تو چھ ہو جاوینگی - وعن محمد انہ اعتبر دخول وقت السادستہ -
اور امام محمد رح سے یہ بھی روایت آئی کہ امام محمد رح نے چھٹی نماز کا وقت داخل ہونا اعتبار کیا - ف - نہ خارج ہونا - ولیکن
خالی داخل ہونے سے قضا نہین ہو سکتی جبتک کہ بغیر ادا کے وقت خارج نہ ہو جاوے لہذا کہا کہ - والاول ہو الصحیح -
قول اول ہی صحیح ہے - ف - یعنی چھٹی کا وقت نکل جانا بغیر ادا کے معتبر ہے - لان الکثرۃ بالدخول فی حد التکرار
وذلک فی الاول - کیونکہ کثرت تو حد تکرار مین داخل ہونے سے ہوتی ہے اور یہ پہلے ہی قول پر ہوگا - ف - جب کہ
چھٹی کا وقت بغیر ادا کے خارج ہو جاوے تو دن رات کی پانچ نمازین اور چھٹی مکرر شروع ہوگی - م - پھر معتبر اسمین یہ ہے کہ جب سے
نماز فوت ہوئی ہے اُسوقت سے درمیانی اوقات چھ ہو جاوین اگرچہ فائتہ کے بعد والی نمازون کو اپنے اوقات مین پڑھ لیا ہو
اور بعض نے کہا کہ معتبر یہ ہے کہ قضا نمازین چھ ہو جاوین اگرچہ متفرق ہون - اور ثمرہ اختلاف کا ایسی صورت مین ظاہر ہوگا
جب کہ اُسنے تین نمازین مثلاً چھوڑین ایک روز کی ظہر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب لیکن یہ ایام مرتب نہین ہین
اور اسکو معلوم نہین کہ اول کون ہے - تو پہلے قول پر ترتیب ساقط ہے کیونکہ ان قضاؤن کے درمیان جو اوقات پڑے ہین وہ
بہت کثیر ہین - اور دوسرے قول پر ترتیب ساقط نہوگی کیونکہ قضائین بذات خود چھ تک نہین پہونچی ہین پس وہ سات نمازین
پڑھے ظہر پھر عصر پھر ظہر پھر مغرب پھر ظہر پھر عصر پھر ظہر لیکن قول اول اصح ہے - التبیین - اور قول دوم احوط ہے - قاضیخان - اور
یہی اوضح ہے - الفتح - اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی اور کہا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب معلوم ہے کہ اگر کسی کو قضا یاد ہے پھر
اُسنے بدون ضیق وقت کے وقتیہ پڑھ لی تو یہ نماز فاسد ہوئی مگر فساد ابھی متوقف ہے اس بات پر کہ آیندہ کا حال دیکھا
جاوے پس اگر آیندہ اُسنے پانچ وقتیہ نمازین مع یاد فائتہ کے پڑھین اور چھٹی کا وقت آگیا تو یہ سب صحیح ہوگئین پس اسمین
قول سے چھ اوقات کا تخلل نہین بنتا ہے - الخ - الفتح - اگر کسی نے ایکماہ کی نماز چھوڑی پھر برابر ایک مدت تک پڑھتا رہا پھر
اُسنے ایک نماز چھوڑی تو پہلی قضائین قدیمہ ہین اور وہ بالاتفاق ترتیب ساقط کرتی ہین اور دوسری قضا جدیدہ ہے اس مین
مشائخ کا اختلاف ہے - الکافی - ولو اجتمعت الفوائت القدیمۃ والحدیثۃ قیل یجوز الوقتیۃ مع تذکر الحدیثۃ
لکثرۃ الفوائت - اور قضائین قدیمہ اور جدیدہ جمع ہوگئین تو وقتی ادا کا بجالانا باوجود جدید قضا یاد ہوتے کے ایک قول مین
جائز ہے کیونکہ قضائین قدیمہ و جدیدہ ملاکر بحد کثرت ہو چکی ہین - ف - اور اسی قول پر فتوی ہے - الکافی - یہی اصح ہے - المحیط -
وقیل لا یجوز - اور بعض نے کہا کہ وقتیہ حالت یاد جدیدہ مین نہین جائز ہے - الکافی - ویجعل الماضی کان لم یکن زجرا لہ
عن التہاون - اور پچھلی قضائین گویا نیست قرار دیجاوینگی بغرض اسکے زجر کے سستی ولا پرواہی کرنے سے - ف -

یہی اصح ہے۔ المجتبیٰ۔ تو در اصل ترتیب ساقط ہے لیکن زجراً استحساناً حکم عدم جواز دیا جاوے۔ م۔ ولو قضی بعض الفوائت
حتی قل مابقی۔ اور اگر اسنے قضاؤن مین سے بعض کو ادا کیا حتی کہ باقی قضائین کم رہ گئین۔ ف۔ یعنی کثرت کی حد نہ رہی
یعنی چھ سے کم رہ گئین تو اصح یہ کہ ترتیب عود نہ کریگی۔ الخلاصہ۔ اور امام ابو حفص الکبیر نے فرمایا کہ اسی پر فتوی ہے۔ المحیط۔
وعاد الترتیب عند البعض۔ بعض کے نزدیک ترتیب عود کریگی۔ وہو الاظہر۔ اور یہی قول زیادہ ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی
از راہ دلیل بھی اور از راہ روایت بھی اظہر یہی ہے ع۔ کیونکہ کثرت تو ساقط کرنیوالی اس جہت سے تھی کہ اُنکے ادا کرنے مین
وقتیہ کا قضاء کرنا لازم آتا تھا۔ وہ عذر جاتا رہا۔ یہ تو دلیل اظہر ہے م۔ رہا براہ روایت۔ فانہ روی عن محمد فی من ترک
صلوٰۃ یوم ولیلۃ۔ تو امام محمد سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک دن رات کی نماز قضاء کی۔ وجعل یقضی من الغد مع کل
وقتیۃ فائتۃ۔ اور اسنے دوسرے روز سے ہر وقتی کے ساتھ ایک قضاء کو بجالانا شروع کیا۔ فالفوائت جائزۃ علی کل
حال۔ تو قضائین بہرحال جائز ہین۔ ف۔ خواہ وقتیہ سے مقدم کرے یا موخر کرے۔ والوقتیات فاسدۃ۔ اور وقتیات
فاسد ہین۔ ان قدمہا لدخول الفوائت فی حد القلۃ۔ اگر وقتیہ کو مقدم پڑھے تو اسلیے کہ فوائت تو حد قلت مین ہین۔ ف۔
تو اُنسے پہلے کوئی وقتیہ ادا نہوگی۔ وان اخرہا فکذلک۔ اور اگر وقتیہ کو فائتہ سے مؤخر کرے تو بھی فاسد ہے۔ ف۔ کیونکہ
ہنوز دیگر فائتہ باقی ہین جنکا مقدم کرنا بوجہ لزوم ترتیب کے مستحق ہے م۔ الا العشاء الاخیرۃ۔ سواے اخیر عشاء کے۔ ف۔
یعنی جو مغرب کے بعد آتی ہے تو وہ فاسد نہوگی۔ لانہ لافائتۃ علیہ فی ظنہ حال ادائہا۔ کیونکہ اسکے ادا کرنے کے وقت اسکے
گمان مین اسپر کوئی قضاء نہین ہے۔ ف۔ اور یہ گمان معتبر ہے جیسے کسی نے ظہر پڑھی درحالیکہ اسکو قضاء فجر یاد تھی تو ظہر فاسد
ہوئی پھر فجر قضاء کی اور نماز عصر پڑھی حالانکہ اسکو ظہر یاد ہے تو عصر جائز ہے کیونکہ اس ادا کے وقت اسکے گمان مین اسپر کوئی
قضاء نہین ہے۔ التبیین۔ وجہ استدلال اس مسئلہ سے یہ ہے کہ جب اول روز فجر سے عشاء تک قضاء کین اور دوسرے روز فجر کے
ساتھ فجر قضاء کی تو وقتیہ بہرحال فاسد ہے تو فائتہ چھ ہو گئین تو ترتیب ساقط ہو گئی پس ظہر کی وقتیہ خواہ مقدم کرے یا موخر
کرے جائز ہوتی لیکن عدم الجواز اسی وجہ سے کہ قضاء ظہر بجالانے سے پھر پانچ رہ گئین اور ترتیب لازم آئی تو معلوم ہوا کہ
کمی سے ترتیب عود کرتی ہے۔ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ ترتیب ساقط ہی نہین ہوئی تھی کیونکہ چھٹی کے نکل جانے سے ترتیب
ساقط ہوتی لیکن قبل اسکے اسنے ایک قضاء ادا کرلی تو پانچ ہی رہ گئین۔ پھر کہا کہ یہ مسئلہ تو بطور گواہی کے ہے۔ تو ہم نے مان لیا
کہ اسمین متقدمین سے کوئی روایت نہین لیکن دلیل تو موجود ہے کہ ترتیب ساقط ہونا بوجہ کثرت کے اس سبب سے تھا کہ ترتیب
رہتی تو وقتی ادا کرنا ممکن نہ تھا بلکہ قضاء کرنا لازم آتا تو اس عذر سے ایک حکم واجبی ساقط ہوا تھا جب یہ عذر نہ رہا تو پھر عود
ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو تحقیق مین نے فرضیت ترتیب مین لکھی ہے اسپر نظر کرنے سے بلاشبہہ یہی قوی نکلتا ہے اسواسطے کہ فرض
تو قضاء کا فعل پہلے پھر ادا کا فعل ہے اور کثرت کی وجہ سے مجبوری ترک کیا ہے اور جب عذر نہ رہا تو فرضیت کا روک جاتا رہا
اس سے معلوم ہوا کہ سقوط کبھی نہین ہوتا اور تحقیق یہ ہے کہ فرض کا ساقط ہونا دوسرے نص سے ہوگا اور کثرت کے وقت حرج
یقینی ہو گیا اور حرج بدلیل نصوص مرتفع ہے تو نص بمعارضہ نص ہوا اور جب قضائین قلیل رہ گئین تو حرج کی نص معارض نہ رہی
پس فرضیت کی نص پر حکم ہوگا اور یہ کسی طرح دفع کے قابل نہین ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ قضاء کو یاد کے وقت سے موخر کر دیا باوجودیکہ
قضاء کر سکتا تھا تو اصل مین مذکور ہے کہ یہ مکروہ ہے کیونکہ وقت یاد ہی اسکا وقت ہے اور نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرنا بلاخلاف مکروہ ہے
المحیط۔ بلکہ قطعاً حرام ہے پھر مکروہ کی وجہ کیا ہوتی اور تحقیق اسکی مترجم نے سابق مین لکھی ہے م۔ ومن صلی العصر وہو ذاکر انہ
لم یصل الظہر فہی فاسدۃ۔ اور جس نے عصر پڑھی اس حالت مین کہ اسکو یاد ہے کہ اسنے ظہر نہین پڑھی ہے تو نماز عصر فاسد ہے
الا اذا کان فی آخر الوقت۔ مگر جب کہ یاد آنا عصر کے آخر وقت مین ہو۔ ف۔ کہ اسوقت سے وقت مستحب تک صرف

نماز عصر کی گنجائش ہو۔ پھر یون ہی جبکہ وجوب ترتیب نہ جانتا ہو تو فساد نہیں م۔ وہی مسئلۃ الترتیب۔ اور یہ تو وہی فرضیت ترتیب
فرض ہونے کا مسئلہ ہے۔ ف۔ اسکو آئندہ مسئلہ کے لیے عمدہ کیا یعنی۔ واذا فسدت الفرضیۃ لا یبطل اصل الصلوٰۃ
عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور جب بوجہ فرضیت ترتیب کے نماز عصر فاسد ہوئی تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک
اصل نماز باطل نہوگی۔ ف۔ لیکن ابو یوسف رح کے نزدیک مطلقاً نفل ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ابھی توقف
ہے اگر اسکے بعد اور پانچ نمازیں فاسد کیں تو کثرت سے ترتیب ساقط ہو کر یہ عصر اور اسکے بعد کی پانچون سب صحیح ہوگئیں اور
اگر پانچ کے درمیان ظہر قضا کر لی تو سب فاسد ہو کر نفل ہوگئیں۔ پس شیخین میں اسقدر اتفاق ہے کہ اصل نماز بہرحال رائگان
نہیں ہے م۔ وعند محمد تبطل۔ اور امام محمد کے نزدیک اصل نماز رائگان ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد فائتہ یاد ہونے کے قہقہہ
مارنے سے تو وضو نہ ٹوٹے۔ ف۔ لان التحریمۃ عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضیۃ بطلت التحریمۃ اصلا۔
اس دلیل سے کہ اسنے تحریمہ تو فرض کا باندھا تھا پس جب فرضیت گئی تو تحریمہ بھی جڑ سے گیا۔ ف۔ تو نماز ہی نہیں ہے
جواب یہ کہ تحریمہ کا وصف کبھی فرضیت اور کبھی سنت و نفلیت ہوتا ہے حتی کہ تحریمہ فرض اور تحریمہ سنت کہلاتا ہے تو جب فرض یا
سنت میٹ دو تو خالی تحریمہ باقی رہ گیا اور وہ نفل کے لیے کافی ہے چنانچہ امام مصنف نے لکھا۔ ولہما انہا عقدت
لاصل الصلوٰۃ بوصف الفرضیۃ۔ اور شیخین رح کے نزدیک تحریمہ منعقد ہوا واسطے اصل نماز کے بوصف فرضیت
ف۔ تو فرضیت ایک وصف اس تحریمہ کے ساتھ ہوا۔ فلم یکن من ضرورۃ بطلان الوصف بطلان الاصل۔
پس وصف فرضیت باطل ہونے سے اصل تحریمہ باطل ہونا کچھ ضرور نہیں ہے۔ ف۔ مگر جب کہ کوئی دلیل قائم ہو اور
یہان کوئی دلیل نہیں بلکہ تحریمہ اصل باقی رہنے پر ظاہری وجود نماز دلیل ہے م۔ اور حدیث ابن عمر رض جو فرضیت ترتیب میں
شروع باب میں ذکر ہوئی اسپر دلالت کرتی ہے کیونکہ نماز پوری کرنے کا حکم ہے۔ ف۔ بالجملہ شیخین کے موافق عصر میں قضاے
ظہر یاد ہونیکہ فرض ادا ہونے کا حکم تو فاسد ہوا مگر اصل نماز موجود ہے۔ پھر آیا فاسد ہونے کا حکم قطعی کر دیا گیا یا ابھی توقف
ہے یہ دوسرا اختلاف ہے تو اسمین ابو یوسف رح موافق امام محمد ہیں کہ قطعی فساد ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک متوقف فساد
ہے چنانچہ فرمایا۔ ثم العصر یفسد فسادا موقوفا۔ پھر عصر جو مسئلہ مذکورہ میں فاسد ہوئی وہ فساد متوقف کے طور پر فاسد
ہوئی۔ ف۔ یعنی ابھی فاسد ہونے پر قطع نہیں کر دیا گیا بلکہ توقف ہے۔ حتی لو صلی ست صلوات ولم یعد الظہر۔
حتی کہ اگر بعد اسکے اسنے یہ عصر ملا کر چھ نمازیں اپنے اپنے وقت پر ادا کیں حالانکہ ہنوز قضاے ظہر کو نہیں پڑھا۔ انقلب
الکل جائزا۔ تو یہ سب نمازیں بدل کر جائز ہو جاوینگی۔ ف۔ تو وہ عصر بھی انمین جائز ہو جاویگی۔ وہذا عند ابی حنیفۃ
یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک۔ ف۔ استحسان ہے کیونکہ بعد عصر کے مغرب بھی قضا یاد کے ساتھ پڑھی تو وہ بھی فاسد مگر
بفساد متوقف ہوئی اسی طرح عشا پھر دوسرے روز فجر و ظہر و عصر پڑھی تو یہ چھ نمازیں ہوگئیں اور مغرب کا وقت آگیا پس
سب فاسد ہو رہیں تو ترتیب ساقط ہوگئی پس اول عصر سے رکھی گئی تو سب صحیح ہوگئیں اور اگر چھ تک نوبت نہ پہونچی بلکہ بیچ
میں ظہر قضا کر لی تو عصر مذکور قطعاً فاسد ہوئی۔ وعندہما یفسد فسادا باتا۔ اور امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک اول عصر جو
فاسد ہوئی اسکے فساد پر قطع کر دیا گیا یعنی۔ لا جواز لہا بحال۔ کسی حال میں وہ اب جائز نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔
مگر امام محمد کے نزدیک وہ بالکل رائگان اور امام ابو یوسف کے نزدیک نوافل ہیں۔ م۔ وقد عرف ذلک فی موضعہ۔
اور یہ اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ ف۔ یعنی کتاب الصلوٰۃ مبسوط میں ہے اسکی صورت یہ کہ ایک نماز چھوٹی پھر اسکے بعد کی
پانچ وقت تک پانچ نمازیں اپنے اپنے وقت پر پڑھیں تو صاحبین کے نزدیک پانچون فاسد ہیں اور امام ابو حنیفہ کے
نزدیک ابھی متوقف ہیں م ع۔ پھر اسکے بعد اگر ایک وقتیہ پڑھی تو سب صحیح ہوگئیں اور اگر متروکہ قضا پڑھی تو سب

قطعی فاسد ہوکر نفل ہو گئیں – م – شمس الائمہ نے فرمایا کہ یہی علماء کی پہیلی کی بوجہ ہے کہ ایک نماز ہے جو پانچ کو فاسد کرتی اور ایک نماز ہے کہ پانچ کو صحیح کرتی ہے – ع – ولو صلی الفجر وهو ذاکر انه لم یوتر فهی فاسدة عند ابی حنیفة رح خلافا لهما اور اگر فجر کی نماز پڑھی درحالیکہ اسکو یاد ہے کہ اسنے وتر نہین پڑھی تو فجر فاسد ہے – یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے برخلاف قول صاحبین کے – وهذا بناء علی ان الوتر واجب عنده وسنة عندهما ولا ترتیب فیما بین الفرائض والسنن اور یہ اس بنا پر کہ امام رح کے نزدیک وتر واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت اور نہین ترتیب درمیان فرائض وسنن کے – ف – مگر درمیان فرض قطعی اور واجب عملی کے ترتیب واجب ہے لیکن واضح رہے کہ ترتیب ساقط ہونے کے لیے چھ فرض قطعی درکار ہین اہین وتر شمار نہوگا حالانکہ وتر کا وقت خاص بھی نہین ہے – م – وعلی هذا اذا صلی العشاء ثم توضأ وصلی السنة والوتر ثم تبین انه صلی العشاء بغیر طهارة – اور اسی اصل پر کہ وتر عند الامام واجب اور عندہما سنت تابع ہے نکلا کہ اگر عشاء کی نماز پڑھی پھر وضوء کرکے سنت و وتر پڑھین پھر ظاہر ہوا کہ فرض عشاء کو بغیر طہارت پڑھا ہے – فعنده یعید العشاء والسنة دون الوتر – تو امام رح کے نزدیک عشاء وسنت کو اعادہ کرے سوائے وتر کے – لان الوتر فرض علی حدة عنده – کیونکہ امام کے نزدیک وتر علیحدہ فرض عملی ہے – ف – نہ اعتقادی – وعندهما یعید الوتر ایضا لکونه تبعا للعشاء والله اعلم – اور صاحبین کے نزدیک وتر کو بھی اعادہ کرے کیونکہ وہ بھی سنت تابع عشاء ہے والله تعالی اعلم – ف – واضح ہو کہ مفتی کو بعد بیان مسائل اجتہادی کے والله تعالی اعلم کہنا مستحب ہے اور قطعی ایمانی عقائد مین نہین چاہیے کذا قیل – م – (فروع) ایک نماز بھول گیا کہ کون قضاء ہوئی اور دل کی تحری بھی کسی پر نہین جمتی تو ہمارے نزدیک ایک رات و دن کی نمازین قضاء کرے – الظہیریہ – فقیہ رح نے فرمایا کہ ہم اسی کو لیتے ہین – الینابیع – یہی مختار ہے – جوامع الفقہ اور یہی قول امام مالک وشافعی کا ہے – ع – ایک روز کی ظہر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب قضاء ہوئی اور بھولا کہ کون اول ہے اور تحری نہین جمتی تو کہا گیا کہ ترتیب ساقط ہے جسطرح چاہے پڑھے یہی اصح ہے – المحیط – اور یہی مختار ہے – جوامع الفقہ – ع – عصر شروع کی پھر آفتاب غروب ہو گیا پھر ایک نے اقتداء کی تو صحیح ہے بشرطیکہ امام مقیم اور مقتدی مسافر نہو – التاتارخانیہ – شافعی المذہب کی نمازین فوت ہوئین اگر حنفی ہو کر قضاء کرنا چاہے تو مذہب ابو حنیفہ قضاء کرے – الخلاصہ – اور شیخ امام خجندی نے کہا کہ جس مذہب پر چاہے قضاء کر لے – ع – یہی اصح ہے بنظر دلیل – والله اعلم – م – ایک شخص کے نزدیک تیمم کا جواز پہونچے تک اور وتر ایک رکعت ہے اسی کے موافق عمل کرتا رہا پھر اسکے نزدیک ٹھہرا کہ تیمم کہنیون تک اور وتر تین رکعات ہے تو پہلی نمازین اعادہ نہین کریگا اور اگر اسنے جہالت سے ایسا جان رکھا ہے بدون اسکے کہ کسی سے پوچھ لیا ہو پھر دریافت کیا اور اسکو کہنیون تک اور تین رکعات کا حکم دیا گیا تو اگلی نمازین قضاء کرے – الذخیرہ – مترجم کہتا ہے کہ یہ صریح ہے کہ اس زمانہ مین جن عوام کو غیر مقلد علماء کوئی مسئلہ آمین بالجہر وغیرہ کا بتلاتے ہین تو جب تک عقیدہ مین خلاف اہل السنۃ نہو اور اعمال فروع مین ائمہ اہل السنۃ سے خارج نہو تب تک اسکی نماز وغیرہ جائز ہے اس سے عداوت یا اسپر طعن جائز نہین ہے کیونکہ کسی مومن سے عداوت یا اسپر طعن حرام قطعی ہے اور باہمی نفاق سخت کبیرہ ہے لیکن جس عالم نے جانکر ایسا مسئلہ بتلایا کہ اس سے عوام مین نفاق پیدا ہو تو وہ اس فساد کا پیدا کرنے والا ہوا – م – دار الکفر مین جو ایمان لایا اور نماز روزہ وغیرہ شرائع سے آگاہ نہ ہوا تو اسپر قضاء نہین اور اگر مر گیا تو اسپر عقاب نہین – القاضیخان – یہ اسوقت کہ دار الاسلام مین ہجرت کرنا ممکن نہ ہوا یا واقف نہ ہوا – م – اور دار الاسلام مین جو مسلمان ہوا تو اسکا عذر قبول نہین اور استحسانا اسپر قضاء لازم ہے – القاضیخان – ت – پھر شریعت پہونچانے مین ایک مرد کافی ہے اور حسن رح نے امام رح سے روایت کی کہ جب تک اسکو دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین نہ پہونچا دین اسپر شریعت کے فرائض لازم نہونگے

محیط السرخسی - ایک شخص اپنی عمر کی نماز مین قضاء کرتا ہو بدون اسکے کہ اسکی کوئی نماز قضاء ہوئی ہو پس اگر گمان نقصان
وکراہت ہو تو بہتر ہو ورنہ نہین اور صحیح یہ کہ جائز ہو سوائے بعد فجر و بعد عصر کے - اور بہت سے سلف نے شبہہ فساد کی
جہت سے ایسا کیا ہو - المضمرات - اور جملہ رکعات مین وہ فاتحہ مع سورہ پڑھے - الظہیریہ - اور حدیث مین جو ایک نماز کو مکرر پڑھنے
کی ممانعت آئی ہو وہ محمول ہو گی کہ بدون شبہہ فساد کے کیونکہ جسمین کراہت ہو اُسکو مکرر پڑھے جانے پر اتفاق ہو - م - نوافل
پڑھنے سے قضاؤن کا پڑھنا زیادہ قابل اہتمام ہو مگر سنن راتبہ وصلوٰۃ التسبیح وغیرہ کو ترک نہ کرے - المضمرات - اور
قضاؤن کو مسجد مین نہین بلکہ گھر مین ادا کرے - الوجیز للکردری - شاید یہ اسوقت کہ جماعت کی قضاء نہو - م - باپ نے بیٹے کو
حکم دیا کہ میری طرف سے نماز مین و روزے قضاء کرے تو نہین جائز ہو - تاتارخانیہ - قضاء کو وقت یاد کے ادا کرنا واجب ہو
م محیط السرخسی - لیکن عیال کے واسطے سعی کمائی کے عذر سے وحوائج کے عذر سے اصح قول پر تاخیر کرنا جائز ہو - مع - سجدہ
تلاوت ونذر مطلق وقضاء رمضان مین علی الفور وجوب نہین بلکہ وسعت ہو لیکن شمس الائمہ حلوائی نے علی الفور واجب
کہا ہو - وجسپر قضائین ہین اُسنے وصیت کی کہ میری میراث کی تہائی مال سے کفارہ دیا جاوے تو ہر نماز فریضہ اور وتر اور
ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہون دیے جاوین اور اگر اسنے کچھ مال نہ چھوڑا تو حیلہ یہ ہو کہ نصف صاع گیہون قرض لیکر
ایک نماز کی طرف سے ایک مسکین کو دیے جاوین پھر وہ مسکین کسی وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث اسکو دوسری نماز
میت کی طرف سے کفارہ دیدے پھر وہ مسکین وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث میت کی تیسری نماز کی طرف سے کفارہ
دے اسی طرح کرتا جاوے یہانتک کہ کل نمازون کا کفارہ ادا ہو جاوے - الخلاصہ - اور فتاوی الحجہ مین ہو کہ اگر میت
نے وارث کو وصیت نہین کی مگر بعض وارثون نے از راہ تبرع کے مورث کا کفارہ دینا چاہا تو جائز ہو اور ہر نماز کی طرف سے
نصف صاع گیہون دیدے - اور شیخ حمیر الویری اور یوسف بن محمد رحمہما اللہ تعالی سے پوچھا گیا کہ بوڑھے پھوس کو جسے
زندگی مین روزے کی طرف سے فدیہ دینا پڑتا ہو کیا وہ نماز کی طرف سے بھی فدیہ دیا کرے تو فرمایا کہ نہین - التاتارخانیہ
مفید مین ہو کہ اگر کوئی نماز یا رکن کسی نماز مین بھولا اور یاد نہین کہ کون نماز ہو تو بلا خلاف ایک رات دن کی نمازین
اعادہ کرے - مع - اور فتاوی اہل سمرقند مین ہو کہ اگر دونون رکعت اولین کی قراءت ترک ہوئی ہو تو احتیاطاً فجر و مغرب
اعادہ کرے اور اگر ایک رکعت اول کی ہو تو فجر و وتر - اور اگر کسی دو رکعت کی ہو تو فجر و مغرب و وتر - اور اگر چارون کی ہو تو
ظہر و عصر و عشاء پھیرے نہ باقی - المحیط - عمداً نماز چھوڑنے والا قتل نہ کیا جاوے بلکہ قید کیا جاوے - الکافی - ف - دو روز کی
ظہر چھوٹی اسنے قضاء مین تعیین نہ کی تو مذہب یہ کہ جائز نہین مگر بہ تعیین - مع - پس اول ظہر یا آخر ظہر کی نیت کرے - ف ت -
یون ہی جب فوائت کثیرہ ہون تو اول قضاء یا آخر ظہر جسپر لازم ہو اور یہی اصح ہو اور یون ہی مختلف رمضانون کے روزون
مین نیت کرے اور چونکہ تاخیر گناہ تھا تو کسی کو مطلع نہ کرے - الدر - مسافر نے ایک ماہ تک حضر مین مغرب بھی دو رکعت پڑھی
تو مغرب کل فاسد ہین پھر اول مغرب فاسد ہو کر پانچ نمازین اسکے بعد فاسد ہو کر دوسرے دن کی عشاء سے جواز ہو گا مگر
مغرب فاسد ہو گی - مع - واضح ہو کہ جس نے جمعہ کے روز گھر مین ظہر پڑھی تو موقوف ہو اگر اسکے بعد جمعہ کی طرف چلا تو
باطل ہو گئی اور اگر نہین حتی کہ وقت نکل گیا تو صحیح ہو اور اسکے نظائر معذور و مستحاضہ وغیرہ مین بہت ہین جنکا ذکر معذور کے
بیان مین ہو چکا فتذکر - م - ایک طفل بعد نماز عشاء کے سویا اور بعد فجر کے بیدار ہوا تو اسکو احتلام تھا تو اسپر قضاء
عشاء لازم ہو گی - مع - بخلاف اسکے اگر لڑکی قبل طلوع فجر کے حائضہ ہوئی تو اسپر قضاء عشاء نہین ہو اور اگر بعد طلوع فجر کے
جاگی اور اسوقت اسکو حیض ظاہر ہوا تو مختار یہ کہ عشاء قضاء کرے - القاضیخان - قضاء اگر ایسی نماز کی ہو جسمین اخفاء
قراءت ہو تو اخفاء واجب خواہ امام ہو یا منفرد ہو - اگر ایسی نماز ہو جسمین جہر واجب ہو تو قضاء بجماعت مین امام جہر کرے

اور اگر تنہا قضا رکرے تو اکثر متاخرین کے نزدیک ادا رکے قیاس پر جہر افضل ہے اور امام مصنف صاحب الہدایہ کے نزدیک اخفاء واجب ہے اور مترجم کے نزدیک اسی کے واسطے دلائل مؤید ہیں جیسا کہ فصل جہر و اخفاء میں گذرا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

باب السجود السہو

باب سجود السہو کے بیان میں ۔ یعنی ان سجدون کے بیان میں جو سہو سے واجب ہوتے ہیں ۔ تو سہو جس سے وجوب ہوتا ہے بیان کرنا ضرور ہے ۔ سہو خواہ نماز فرض میں ہو یا نفل میں ہو سجدہ سہو واجب ہوگا ۔ المحیط ۔ اور اصل اسمین یہ ہے کہ متروک یا کوئی فعل ہوگا یا اسکی جگہ ہوگی ۔ جب فعل متروک ہو تو فرض ہوگا یا سنت یا واجب ۔ پس اگر فرض ہو تو دیکھا جاوے اگر قضاء سے اسکا تدارک ہو سکتا ہے تو قضا رکرے ورنہ نماز فاسد ہوگی ۔ اور سنت ہو تو اسکے واسطے سجدہ نہیں اور رد فساد ہے اور اگر واجب ہو پس اگر سہو سے چھوٹا تو سجدہ سے نقصان پورا کرے اور اگر عمداً ہو تو بدون اعادہ کے نقصان پورا نہوگا ۔ التاتارخانیہ والبحر ۔ مگر چار صورتین مستثنیٰ ہیں ایک پہلا قعدہ عمداً چھوڑا ۔ دوم پہلے قعدہ مین عمداً حضرت صلعم پر درود پڑھدیا سوم عمداً بعد قعدہ اخیر کے یہ سوچا کہ تین رکعت ہوئین یا چار ہوئین اتنی دیر تک کہ ایک رکن ادا ہو جاوے چہارم اول رکعت میں مثلاً ایک سجدہ سہو سے چھوٹا تھا اسکو قضا کرنے مین عمداً اخیر نماز تک تاخیر کی تو ان چارون صورتون مین کہا گیا کہ سجدہ سہو سے جبر نقصان ہوگا ۔ النہر ۔ یسجد للسہو ۔ سہو کا سجدہ کرلے ۔ ف ۔ نماز نفل ہو یا فرض ہو فی الزیادۃ ۔ کوئی فعل غیر جنس زیادہ کرنے مین ۔ والنقصان ۔ اور کوئی فعل کم کرنے مین ۔ ف ۔ مگر فرض کی کمی پوری ہو جانا شرط ہے اور واجب کی شرط نہیں ۔ سجدتین ۔ دو سجدہ کرے ۔ ف ۔ اخیر قعدہ کے ختم پر ۔ بعد السلام بعد سلام کرنے کے ۔ ف ۔ یہی مختار ہے اور قبل السلام بھی جائز ہے ۔ ظاہر الروایۃ مین ۔ پھر اس سے اخیر قعدہ رگیا مگر جو تشہد پڑھا تھا وہ جاتا رہا لہذا کہا ۔ ثم یتشہد ۔ پھر تشہد پڑھے ۔ ثم یسلم ۔ پھر ختم نماز کا سلام پھیرے ۔ ف ۔ یہ ہمارے نزدیک سلام کرکے سجدہ سہو کرے ۔ وعند الشافعی رح یسجد قبل السلام ۔ اور امام شافعی کے نزدیک مختار یہ کہ قبل سلام کے سجدہ کرے ۔ ف ۔ اگرچہ بعد سلام بھی جائز ہے ۔ لما روی انہ علیہ السلام سجد للسہو قبل السلام ۔ بدلیل اس حدیث کے جسمین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل سلام کے سجدہ سہو کیا ۔ ف ۔ جیسا کہ صحاح الستہ مین عبد اللہ بن مالک بن بحینہ رض کی حدیث ظہر مین درمیانی قعدہ سے سہو کرنے مین ہے اور آخر مین ہے کہ نماز پوری ہونے کے بعد اخیر قعدہ مین جب لوگ منتظر سلام تھے کہ آپ نے تکبیر کہی پھر دو سجدہ کیے قبل اسکے کہ سلام پھیرین ۔ ف ۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فعل ہے ۔ ولنا قولہ علیہ السلام لکل سہو سجدتان بعد السلام اور ہماری دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ ہر سہو کے لیے دو سجدے بعد سلام کے ہین ۔ وروی انہ علیہ السلام سجد سجدتی السہو بعد السلام ۔ اور مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سجدہ سہو کے بعد سلام کے کیے ۔ ف ۔ یہ حدیث صحاح الستہ مین حدیث ذوالیدین رض سے مروی ہے جسکے آخر مین ہے کہ پس آپ نے دونون رکعتین یعنی جنمین سہو کیا تھا پڑھین پھر سلام کیا پھر تکبیر کہی پھر سجدہ سہو کیا ۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و نسائی کی روایت مین ہے کہ عصر کی تین رکعات پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیر دیا تھا آخر تک ۔ اسمین ہے کہ پھر ایک رکعت پڑھکر سلام پھیرا پھر دو سجدے کیے پھر تحلیل کا سلام پھیرا ۔ بالجملہ ان دونون حدیثون مین آپ کا فعل بعد سلام کے ہے ۔ فتعارضت روایتا فعلہ ۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی دونون روایتین متعارض ہین ۔ ف ۔ پس امام مالک نے یہ اختیار کیا کہ کمی کا سہو ہو تو قبل السلام اور زیادتی کا سہو ہو تو بعد السلام ہے لیکن حدیث قولی اسپر وارد ہوتی ہے ۔ لہذا فرمایا کہ فبقی التمسک

بقولہ سالما۔ تو آپ کے قول سے تمسک کرنا بلا معارضہ رہ گیا۔ ف۔ اسی کو ہم نے اختیار کر لیا کہ ہر سہو کے لیے دو سجدے
بعد السلام ہیں۔ واضح ہو کہ اول اس حدیث کی تحقیق چاہیے۔ دوم اس حدیث کا معارض نہ ہو۔ بیان اول یہ کہ اس حدیث
کو ابو داؤد اور ابن ماجہ نے طریق اسمٰعیل بن عیاش سے حدیث ثوبان رضہ سے روایت کیا اور اسمٰعیل بن عیاش کی حدیث
اہل الشام سے صحیح ہے اور یہ حدیث اسی طرح ہے چنانچہ اسمٰعیل بن عیاش عن عبید اللہ بن عبید الکلاعی عن زہیر بن سالم العنسی
عن عبد الرحمن بن جبیر بن نفیر عن ثوبان رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لکل سہو سجدتان بعد السلام۔
اب جاننا چاہیے کہ عبید اللہ بن عبید الکلاعی بفتح الکاف صدوق ست۔ وہ شامی ہے یحییٰ بن معین وغیرہ نے توثیق کی اور زہیر
بن سالم العنسی بنون ابو المخارق شامی ہے ابن حبان نے ثقات میں لکھا۔ عبد الرحمن بن جبیر۔ ثقہ ہے ابو زرعہ ونسائی
وابن حبان وابو حاتم ومحمد بن سعد نے توثیق کی اور بخاری نے ادب میں روایت کی۔ پس یہ حدیث صحیح ہے اور بخاری کے
باب التوجہ نحو القبلہ میں حدیث ابو مسعود رضہ میں مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر میں کہا کہ جب مجھے نسیان
ہو جاوے تو یاد دلاؤ اور جب کوئی تم میں سے اپنی نماز میں شک کرے تو ٹھیک بات کے لیے تحری کرے پس اسی پر نماز
تمام کرے پھر سلام پھیر کر دو سجدے کرے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ عام حکم درباب سہو شک کے ہے اور کوئی عالم درمیان سہو
شک کے وزیادت ونقصان کی جدائی کا قائل نہیں تو یہی حکم سب میں ہے۔ ملخص الفتح۔ شک وسہو ونسیان سب کے معنی
فقہاء کے نزدیک ایک ہیں اور ظن کے معنی قوی گمان اور وہم کے معنی ضعیف گمان۔ و۔ بیان دوم۔ صحیح میں حدیث ابو سعید
خدری سے مرفوعاً روایت ہے کہ جب تم میں کوئی نماز میں شک کرے پس نہ جانے کہ تین پڑھیں یا چار رکعات تو شک
چھوڑے اور بناء کرے اس پر جو یقینی ہے پھر قبل سلام کے دو سجدے کرے۔ البخاری وغیرہ۔ معارض اسکی حدیث عبد اللہ
بن جعفر رضہ سے مرفوع ہے کہ جو نماز میں شک کرے وہ بعد سلام کے دو سجدے کرے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن خزیمہ
والامام احمد۔ اور بیہقی نے کہا کہ اسکی اسناد میں مضائقہ نہیں ہے اور حدیث ابو مسعود رضہ اوپر گذری۔ ابن الہمام نے کہا کہ
تو لی معارضہ ان احادیث شک میں ہے اور سہو کی حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ بلا معارضہ ثابت ہو چکی پس اسی پر عمل ہے۔ع۔
چونکہ سجود السہو واسطے جبر نقصان کے ہیں تو خواہ قبل سلام ہوں یا بعد سلام ہوں جائز ہیں اسی واسطے حضرت صلعم نے
دونوں طرح کر دیا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے مگر حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ کی وجہ سے مختار یہ کہ بعد سلام ہوں۔ مف۔ اور
اسمیں ایک فائدہ بھی ہے جو مصنف رح نے بیان فرمایا بقولہ۔ ولان سجود السہو مما لا یتکرر فیؤخر عن السلام حتی
لو سہا عن السلام تیجزبہ۔ اور اس وجہ سے بعد سلام ہو گا کہ سجود سہو تو ایک نماز میں مکرر نہیں ہوتا ہے تو سلام سے پیچھے
ہونا بہتر ہے تاکہ اگر سلام سے سہو کرے تو یہ بھی سجدہ سہو سے پورا ہو جاوے۔ ف۔ توضیح یہ ہے کہ ایک نے نماز پوری
کی جب سلام کے قریب آیا تو اسکو شک ہوا کہ میں نے تین رکعات پڑھیں یا چار اور اس سوچ میں اتنا توقف ہوا کہ جتنی
دیر میں ایک رکن ادا ہو جاتا ہے پس لازم آیا کہ سلام پھیرنا جو واجب ہے اسمیں تاخیر ہوئی تو اس تاخیر کا جبر نقصان سجدہ سہو سے
پورا ہو گا اب ہم کہتے ہیں کہ اگر سجدۂ سہو قبل سلام کے کر چکا ہو تو اسوقت میں مجبور رہو گا کیونکہ دوبارہ سجدہ سہو مشروع
نہیں ہے لہذا بہتر یہی کہ بعد سلام کے کیا کرے۔ وہذا الخلاف فی الاولویۃ۔ اور یہ اختلاف درمیان ہمارے و
شافعی کے اولویت میں ہے۔ ف۔ حتی کہ ہمارے نزدیک اولی بعد السلام ہے اور امام شافعی کے نزدیک اولی قبل السلام
ہے ورنہ بالاتفاق دونوں طرح جائز ہے۔ جیسا کہ امام قدوری نے ہم میں سے اور صاحب الحاوی وغیرہ نے شافعیہ میں سے
تصریح کی ہے۔ مع۔ ویاتی بتسلیمتین۔ اور دو سلام کرنے۔ ف۔ ایک داہنی و ایک بائیں۔ اور شیخ الاسلام
خواہر زادہ وفخر الاسلام نے کہا کہ ایک ہی سلام پھیرے اور اسی طرف اصل میں اشارہ کیا ہے حتی کہ شیخ الاسلام نے

کہا کہ اگر دو سلام پھیر دیئے تو اسکے بعد سجدہ سہو نہیں کر سکتا - محیط میں کہا کہ یہی اصوب ہے - کافی میں کہا کہ یہی صواب ہے -
لیکن شمس الائمہ وصدر الاسلام نے دو سلام اختیار کیے - اور فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ ایک سلام کہنے والا بدعتی ہے اور
کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک دو سلام لاوے - ہو الصحیح صرفا للسلام المذکور الی ما ہو المعہود -
یہی قول دو سلام کا صحیح ہے بدلیل اسکے کہ احادیث میں جو سلام مذکور ہے وہ معہود سلام کی طرف راجع ہے - ف - اور
معہود سلام تو دونوں طرف ہے پس یہی اوفق بنصوص ہے - مترجم کہتا ہے کہ عجب یہاں قول شیخ الاسلام کہ دو سلام کے بعد نماز
سے خارج ہو جائیگا پھر سجود سہو نہیں کر سکتا حالانکہ بالاتفاق جبکہ کوئی رکن یا سجدہ تلاوت نمازی باقی ہو وہ عود کریگا
اور حدیث ذوالیدین وغیرہ میں بعد دونوں سلام کے قطعاً سجدہ سہو کے ہیں پس اصح یہی قول ہے جسکو امام مصنف نے
صحیح فرمایا ہے - واللہ تعالیٰ اعلم - م - ویاتی بالصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام والدعاء فی قعدۃ السہو - اور لاوے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کو اور دعاء کو سہو کے قعدہ میں - ف - یہی فخر الاسلام رح کا مختار ہے - ہو الصحیح
لان الدعاء موضعہ آخر الصلوٰۃ - یہی صحیح ہے کیونکہ دعاء کا محل تو آخر نماز ہے - ف - اور سجدہ سہو سے پہلے اسکی
نماز تمام ہی نہیں ہے - اور طحاوی رح کے نزدیک دونوں قعدہ میں پڑھے - ف - میرے نزدیک طحاوی کا کلام فقط درود
میں ہے کیونکہ ہر تشہد کے ساتھ درود انکا مذہب ہے نہ دعاء - کما صرح بہ العینی - اور قاضیخان وظہیریہ میں کہا کہ یہی احوط ہے
یعنی درود دونوں تشہد میں مگر دعاء تو وہ ضرور قعدہ سہو میں چاہیے - فافہم - پھر شاید کہ ایک ہی سلام کے بعد سہو کا
سجدہ اسواسطے فقہاء نے اختیار کیا کہ بسا اوقات جاہل جلدی کرکے کوئی کلام کر دے جس سے اسکی نماز فاسد ہو جاوے
اور محیط میں ہے کہ ایک سلام کرکے تکبیر کہے اور سجدہ کرکے تسبیح پڑھے پھر سر اٹھا کر تکبیر سے دوسرا سجدہ کرے پھر بیٹھکر
تشہد پڑھے پھر تحلیل کا سلام پھیر دے - ہ - پھر اس سہو کا بیان کیا جس سے سجدہ لازم آتا ہے - قال ویلزمہ السہو
اذا زاد فی صلاتہ فعلا من جنسہا لیس منہا - اور کہا کہ سہو لازم ہو جاتا ہے جبکہ زیادہ کیا اپنی نماز میں کوئی فعل جو
نماز کی جنس سے ہے نماز میں نہیں ہے - ف - یہ تو زیادتی کا بیان ہے اور کمی کا بیان آتا ہے - وہذا یدل علی ان سجدۃ السہو
واجبۃ - اور یہ قول کہ سہو لازم ہو جاتا ہے - یہ دلالت کرتا ہے کہ سجدہ سہو واجب ہے - ف - کیونکہ سہو پیدا ہونا
تو خود ظاہر ہے پھر اسکا لازم ہونا یہی کہ اسکا حکم یعنی سجدہ کرنا لازم یعنی واجب ہوگا - م - ہو الصحیح - یہی صحیح ہے
لانہا تجب لجبر نقصان تمکن فی العبادۃ فتکون واجبۃ - کیونکہ سجدہ سہو تو واجب ہوتا ہے واسطے پورا کرنے اس
نقصان کے جو عبادت میں متمکن ہوا تو یہ واجب ہوگا - ف - کیونکہ نقصان پورا نہ ہو تو نماز کا اعادہ واجب ہے تاکہ
نقصان پورا ہو تو سجدہ بھی واجب جس سے نقصان پورا ہوتا ہے - م - یہی وجوب محیط ومبسوط وذخیرہ وبدائع میں مذکور
ہے اور یہی قول مالک واحمد کا ہے اور فتاوی مرغینانی میں ہے کہ کرخی رح کے نزدیک سنت ہے - مع - قدوری نے کہا کہ عامہ صحابہ
کے نزدیک سنت ہے - ف - صحیح یہ کہ جبر نقصان تو ضرور واجب ہے پھر اول تو سجدہ سہو ورنہ اعادہ سے تو سجدہ سہو واجب
ہوا - کالدماء فی الحج - جیسے حج میں قربانیاں ہیں - ف - مثلاً حدث کی حالت میں طواف کیا تو اسپر جرمانہ کی قربانی واجب ہے
واذا کان واجبا - اور جب یہ سجود واجب ٹھہرا تو - لا یجب الا بترک واجب او تاخیرہ او تاخیر رکن - واجب
ہوگا مگر کوئی واجب ترک کرنے یا واجب تاخیر کرنے یا کوئی رکن نماز تاخیر کرنے - ف - یا مقدم کر دینے یا مکرر کر دینے یا
کسی واجب کو متغیر کرنے سے - ک - ساہیا - درحالیکہ سہو سے ایسا کرے - ف - نہ عمداً اور رکن میں صرف تاخیر یا
تقدیم تو سجدہ سے پوری ہو سکتی ہے اور ترک نہیں رہا ہے - ہذا ہو الاصل - یہی اس سجدہ سہو کے لیے اصل ہے -
ف - مگر اسمیں زیادہ کرنے کا ذکر نہیں تو فرمایا - وانما وجبت بالزیادۃ لانہا لا تعری عن تاخیر رکن او ترک

واجب - اور زیادتی رکن یا واجب کی صورت مین اسی جہت سے سجدہ سہو واجب آیا کہ یہ زیادتی خالی نہین ہوگی کسی رکن کی تاخیر کرنے یا واجب ترک کرنے سے - ف - پھر چونکہ رکن کو اپنے محل پر ادا کرنا واجب ہے تو یہ بھی ترک واجب ہوا لہذا کہا گیا کہ اصل یہ ٹھہری کہ سہواً واجب کسی قسم کا ترک کرنے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے - کما فی الکافی پھر یہ سجدہ سہو بجا لانا اس شرط سے واجب ہے کہ وقت ومحل اسکے لائق ہو حتی کہ اگر نماز صبح مین کسی پر سہو تھا اور نہ کیا یہانتک کہ سلام اول پھیرنے پر آفتاب طلوع ہو گیا تو اُس سے سجود ساقط ہو گیا - یون ہی فائتہ نماز کو قضاء کرنے مین سہو کیا تھا پھر سجدہ نہ کیا یہانتک کہ آفتاب غروب کی سرخی آگئی - یون ہی جمعہ کے سہو مین وقت جمعہ نکل گیا تو ساقط ہے - یون ہی بعد سلام کے اگر ایسا فعل پایا گیا جسکے بعد بناء کرنا جائز نہین رہتا ہے تو سجدہ سہو ساقط ہوگا - واضح ہو کہ یہ شرط نہین کہ سلام اس سجود کے قصد سے کرے تب سجود سہو کر سکتا ہے بلکہ اگر اسنے سہو یاد ہونے کے باوجود اس قصد سے سلام پھیر دیا کہ سجدہ سہو نہ کرونگا تو بھی اسپر لازم ہے کہ سجدہ سہو کرے اور اسکا قصد لغو ہے - کما فی الفتح - پھر جن صورتون مین سجدہ سہو بوجہ وقت نہونے وغیرہ کے ساقط ہوا ہے تو نماز پوری نہو جائیگی بلکہ اسکا اعادہ واجب ہے م - قال ویلزمہ اذا ترک فعلا مسنونا - اور امام قدوری نے کہا کہ سہو لازم ہے جب کوئی فعل مسنون چھوڑا - کانہ اراد بہ فعلا واجبا - گویا فعل مسنون کہنے سے فعل واجب مراد لیا - الا انہ اراد بتسمیتہ سنۃ ان وجوبہا بالسنۃ - مگر اسکو مسنون نام رکھنے سے یہ قصد کیا کہ اسکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا - ف - تو آگاہ فرمایا کہ سنت سے جو فعل واجب ثابت ہوا ہے اسکے ترک سے بھی سجدہ واجب ہے - او ترک قراءۃ الفاتحۃ - یا سورۂ فاتحہ کی قرأت چھوڑ دی - لانہا واجبۃ - کیونکہ فاتحہ پڑھنا نماز مین واجب ہے - او القنوت او التشہد او تکبیرات العیدین - یا چھوڑے قنوت الوتر یا التحیات یا عید الفطر والضحی کی تکبیرات - لانہا واجبات - کیونکہ یہ چیزین واجبات ہین - فانہ علیہ السلام واظب علیہا - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چیزون پر مواظبت فرمائی - من غیر ترکہا مرۃ - بدون انکے ایکبار چھوڑنے کے - ف - یعنی بدون اسکے کہ کبھی ایکبار بھی انکا چھوڑنا ثبوت ہو - وہی امارۃ الوجوب - یہ علامت واجب ہونے کی ہے - ف - یعنی جس علامت سے وجوب پہچانکر اسکے موافق عمل واجب ہے کیونکہ وجوب نہوتا تو کبھی ایک دو بار ترک فرماتے تاکہ امت کو ترک کی گنجایش معلوم ہو جاتی - ولانہا تضاف الی جمیع الصلوٰۃ - اور اس دلیل سے کہ یہ چیزین پوری نماز کیطرف نسبت کیجاتی ہین - ف - اور بولا جاتا ہے کہ وتر کا قنوت یا نماز کا تشہد یا نماز عید کی تکبیرین - فدل انہا من خصائصہا وذلک بالوجوب - تو معلوم ہوا کہ یہ چیزین جسکی طرف منسوب ہین اُسکے خصائص سے ہین اور یہ خصوصیت بوجہ واجب ہو جانے کے ہوگی - ف - کیونکہ جائز تو چھوٹ سکتی ہے - اسی واسطے بسم اللہ نماز کی یا تعوذ نماز کا نہین کہلاتا ہے کیونکہ خصوصیت نہین رکھتا - ثم ذکر التشہد یحتمل القعدۃ الاولی والثانیۃ والقراءۃ فیہما - پھر تشہد مطلقاً ذکر کرنا پہلے قعدہ و دوسرے قعدہ کو مجازاً اور دونون مین التحیات پڑھے جانے کو حقیقۃً محتمل ہے - ف - پس بعموم المجاز سب محتمل ہے - وکل ذلک واجب - اور ہر ایک انمین سے واجب ہے - ف - یعنی ہر ایک کا ترک موجب ترک واجب ہے کیونکہ کلام ترک التشہد مین ہے چنانچہ کہا - وفیہا سجدۃ السہو - اور سب کے ترک مین سجدہ سہو لازم ہے - ہو الصحیح یہی صحیح ہے - ف - حتی کہ قعدہ اخیرہ اگرچہ فرض ہے لیکن اگر ترک کر کے پانچوین رکعت کو کھڑا ہو گیا تو قبل سجدہ کے عود کرے اور سہو کا سجدہ کرے - ولو جہر الامام فیما یخافت - اور اگر جہر کیا امام نے ایسی نماز مین کہ آہستہ پڑھنا واجب ہے او خافت فیما یجہر - یا اخفاء کیا ایسی نماز مین کہ جہر واجب ہے - تلزمہ سجدۃ السہو - تو اسپر سجدہ سہو لازم ہوگا - ف - خواہ نماز ادا ہو یا قضاء ہو فرض یا نماز عید وغیرہ واجب ہو - لان الجہر فی موضعہ والمخافتۃ فی موضعہا من الواجبات

کیونکہ جہر اپنے موقع پر اور اخفاء اپنے موقع پر منجملہ واجبات کے ہے۔ ف۔ تو ترک سے سہو لازم ہوگا۔ پھر کس قدر پر سہو لازم ہوگا جواب دیا۔ **واختلف الروایۃ فی المقدار**۔ مقدار کے بارہ میں ائمہ سے روایت مختلف ہوئی۔ **والاصح قدر ما یجوز بہ الصلوۃ فی الفصلین**۔ اور اصح یہ ہے کہ مقدار اسقدر ہو کہ جس سے نماز جائز ہوجاتی ہے یہ مقدار دونوں صورتوں میں۔ ف۔ خواہ اخفاء کا جہر ہو یا جہر کا اخفاء ہو بقدر جواز نماز ہو۔ **لان الیسیر من الجہر والاخفاء لا یمکن الاحتراز عنہ وعن الکثیر ممکن**۔ کیونکہ خفیف جہر واخفاء ایسی چیز ہے کہ اس سے بچاؤ ممکن نہیں اور کثیر سے بچاؤ ممکن ہے۔ **وما یصح بہ الصلوۃ کثیر**۔ اور جسقدر سے نماز صحیح ہوجاتی ہے وہ کثیر ہے۔ **غیر ان ذلک عندہ آیۃ واحدۃ وعندہما ثلث آیات**۔ اتنی بات میں اختلاف البتہ کہ یہ مقدار ابوحنیفہ رح کے نزدیک ایک آیت ہے اور صاحبین کے نزدیک تین آیات ہیں۔ ف۔ پھر مسئلہ میں امام کی قید لگائی تو لکھا۔ **وہذا فی حق الامام دون المنفرد**۔ اور یہ حکم سہو کا امام کے حق میں ہے سوائے منفرد کے **لان الجہر والمخافتۃ من خصائص الجماعۃ**۔ کیونکہ جہر واخفاء تو جماعت کے خصائص سے ہے۔ ف۔ اور منفرد پر اگرچہ اخفاء ان نمازوں میں جو مخافت سے پڑھی جاتی ہیں واجب بلکہ امام مصنف کے نزدیک قضائے جہری میں بھی واجب ہے لیکن ظاہر الروایۃ میں اسپر سہو کا سجدہ نہیں ہے۔ مفع۔ (فروع) سجود سہو واجب نہیں بسملہ وتعوذ وآمین اگرچہ بجہر ہوں ورفع الیدین و تکبیرات انتقالی میں سوائے عیدین کے دوسری رکعت میں بعد تکبیرات عیدین کے رکوع میں جانے کی تکبیر کی کہ وہ ملحق بزوائد ہے تو اسکے ترک پر سجدہ سہو واجب ہے۔ ف۔ سجود وجب ہے اگر تکبیرات العیدین میں کوئی یا کل چھوڑیں۔ ف۔ یا بڑھائی یا امام بے موقع لایا۔ البدائع۔ مگر مقتدی رکوع میں کہہ لے۔ یا بائیں کو پہلے سلام پھیرا۔ ف۔ یا رکوع سے قومہ نہ کیا۔ یا اصح قول پر ایک سجدہ کے بعد سیدھا نہ بیٹھا۔ خلافاً للمحیط۔ یا تعدیل ارکان ترک کی۔ کما صححہ البدائع۔ یا کوئی سجدہ نمازی سہواً تھا اسکو ادا کرنے میں آخر نماز تک تاخیر کی ورنہ چھوڑنے سے نماز فاسد ہوگی۔ یا تیسری رکعت کو کھڑے ہونے میں دیر کی اسطرح کہ التحیات پر اللہم صل علی محمد پڑھا یا علی الاصح۔ یا فکر میں سہا کہ میں نے تکبیر تحریمہ کہی یا نہیں یا میں ظہر میں ہوں یا عصر میں یا کسی امر دیگر میں حتی کہ بقدر ادائے رکن کے دیر ہوئی بخلاف اسکے اگر اس نماز میں کسی پہلی نماز کی نسبت کچھ سوچتا رہا اگرچہ دیر تک ہو سہو نہیں ہے۔ ف۔ یا حدث ہوگیا اور وضو میں سوچتا رہا کہ تین پڑھیں یا چار حتی کہ بقدر رکن دیر ہوئی تو اسپر سہو ہے۔ کما فی المحیط یا قرأت کو فرض کے پہلے دونوں یا ایک سے موخر کردیا۔ یا۔ فرض کے اولین سے ونفل کے کل سے فاتحہ پوری یا اکثر چھوڑی نہ کمتر اور نہ اخیرین فرض میں بنابر مذہب کے یا اصح قول پر ایک آیت فاتحہ چھوڑی۔ المجتبی۔ یا احوط قول پر اخیرین میں چھوڑی ف۔ یا فاتحہ کو سورت پر مکرر کیا اگرچہ اکثر ہو نہ بعد سورت کے۔ یا سورہ میں سے ایک بھی حرف پڑھکر فاتحہ پڑھی یا بعد فاتحہ کے ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات چھوڑ گیا یا رکوع میں یاد کیا تو حکم ہے کہ کھڑا ہوکر پڑھکر رکوع کرے مگر سہو لازم ہے یا آیت قرآن کو رکوع یا سجود یا قومہ یا جلسہ یا تشہد میں پڑھا۔ یا آیت سجدہ پڑھکر سجدہ میں تاخیر کی تو اسپر ہر صورت میں سہو ہے اور اگر فرض کے پچھلوں میں فاتحہ مکرر پڑھا یا فاتحہ وسورہ پڑھا تو علی الاصح سہو نہیں ہے۔ اور واجب ہے سجود سہو جب چھوڑا تشہد کل یا بعض خواہ قعدہ اول یا دوم میں خواہ فرض میں یا نفل میں۔ اگر قیام میں قبل قرأت کے تشہد پڑھا تو اسپر سہو نہیں اور اگر بعد قرأت پڑھا تو سہو لازم اور یہی اصح ہے۔ کما فی اجناس الناطفی عن محمد رح خلافاً للظہیریہ۔ اور رکوع وسجود وقومہ میں تشہد سے سہو نہیں ہے۔ اگر اخیرین میں پڑھا تو سہو نہیں۔ مبسوط السرخسی۔ قعدہ میں بجائے تشہد کے فاتحہ پڑھا تو اسپر سہو ہے۔ المحیط۔ اگر قعدہ اول میں تشہد مکرر پڑھا تو اسپر سہو ہے جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا یا تو سجدہ سہو ہے کیونکہ قیام رکعت سوم میں تاخیر ہوئی۔ التبیین ف۔ اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ اگر تشہد پڑھنا بھول کر سلام پھیر دیا تب یاد آیا تو عود کرکے تشہد پڑھے اور شیخین رح کے نزدیک اسپر سہو لازم ہے۔ المحیط۔ اگر بجائے رکوع کے

سجدہ کیا یا برعکس تو سجدہ سہو ہے۔ اگر ایسا فعل ہو کہ اسمین کوئی ذکر مسنون نہین تو ترک سے سہو نہین جیسے بائین ہاتھ پر
دایان باندھنا۔ المحیط۔ دو رکوع یا تین سجدہ کیے تو سہو ہے اور عمداً کرنے مین سجدہ سہو کافی نہین۔ کمافی المجتبیٰ۔ اور شافعی
نے کہا کہ کافی ہے اور وہ سجود مذر ہے۔ اگر سہو سے ایک سجدہ کیا اور دوسرا دوسری رکعت مین یاد آیا تو اسی وقت کرے اور
ترتیب چھوڑنے سے اسپر سہو ہے۔ العینی۔ واضح ہو کہ سہو کا حکم تو فرض ونفل وجمعہ وعیدین مین یکسان ہے مگر ہمارے مشائخ
نے فرمایا کہ عیدین وجمعہ مین امام سہو کا سجدہ نہ کرے تاکہ لوگ فتنہ مین نہ پڑین۔ المضمرات۔ عن المحیط۔ قال وسہو الامام
یوجب علی الموتم السجود۔ اور کہا کہ امام کا سہو کرنا مقتدی پر سجدہ واجب کرتا ہے۔ ف۔ اگرچہ مقتدی مسبوق ہو کہ
سہو کے وقت امام کے ساتھ مین نہ تھا مگر مسبوق امام کے ساتھ سلام نہ پھیرے بلکہ منتظر رہے حتی کہ جب امام سجدہ کرے تو
اسکے ساتھ مین سجدہ کر لے پھر اپنی باقی نماز قضا کرنے کو کھڑا ہو اور اسی سے کہا گیا کہ باقی کے لیے جلدی نہ کرے یہانتک
کہ امام کے سہو سے مطمئن ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ امام بھولا پھر یاد کر کے سجدہ سہو کیا تو مسبوق اسکی متابعت مین لوٹیگا
بشرطیکہ رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر نہین لوٹا یا سجدہ کر چکا ہے تو اخیر مین سجدہ کر لے۔ ہ۔ لتقرر السبب الموجب
فی حق الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی امام کے حق مین سجدہ واجب کرنے والا سبب متقرر ہو چکا ہے۔ ف۔ تو اصل کے
تابع یعنی مقتدی کے حق مین بھی متقرر ہوگا۔ اور حدیث ابن عمرؓ مین ہے کہ جب امام نے سہو کیا تو امام اور اسکے مقتدیون
پر سہو ہے۔ اس حدیث کو شیخ ابن تیمیہ نے اپنی شرح مین ذکر کیا ہے۔ ع۔ ولہذا یلزمہ حکم الاقامۃ بنیۃ الامام۔ اور
اسی وجہ سے مقتدی پر اقامت کا حکم بوجہ نیت امام کے لازم ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر مسافرون مین ایک امام ہوا باقی
مقتدی ہوے پھر امام نے اقامت کی نیت کر لی تو اسکی نماز چار رکعت ہو گئی تو یہی مقتدیون پر اسکے پیچھے ہونے سے
لازم ہوئین حتی کہ چار پر سلام پھیرینگے۔ کیونکہ امام کے حق مین موجب تمام کرنے کا مقتدیون پر بھی لازم ہوا۔ فان لم یسجد
الامام لم یسجد الموتم۔ پھر اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی بھی سجدہ نہ کریگا۔ ف۔ یہی قول امام شافعی کے شاگرد
مزنی رح وبویطی رح کا اور ایک روایت امام احمد سے ہے۔ لانہ یصیر مخالفا وما التزم الاداء الامتابعا۔ کیونکہ مقتدی
سجدہ کرے تو امام کا مخالف ہوا جاتا ہے حالانکہ اسنے التزام یہی کیا تھا کہ امام کی متابعت مین ادا کریگا۔ ف۔ اور
حدیث مین ہے کہ فلا تختلفوا علیہ۔ یعنی امام سے مخالفت مت کرو۔ یہی قول عطاء وحسن بصری وابراہیم نخعی کا اور مذہب
ثوری وقاسم وحماد کا ہے اور امام مالک وشافعی واحمد کے نزدیک مقتدی سجدہ کریگا۔ مع۔ فان سہی الموتم لم یلزم
الامام ولا الموتم السجود۔ اور اگر مقتدی نے سہو کیا تو سجدہ کرنا لازم نہین امام پر اور نہ خود مقتدی پر۔ لانہ لو سجد وحدہ
کان مخالفا لامامہ۔ کیونکہ مقتدی اگر تنہا سجدہ کرے بدون امام کے تو وہ امام کا مخالف ہوا۔ ولو تابعہ الامام ینقلب
الاصل تبعا۔ اور اگر امام بھی اسکی متابعت کرے تو جو اصل تھا وہ تابع ہو جائیگا۔ ف۔ اور یہ الٹا ہو جانا باطل ہے
ع۔ درحقیقت یہ فرع اس نص پر مبنی ہے کہ الامام ضامن الحدیث مین باقی ائمہ کے نزدیک مقتدی خود مستقل ہے صرف ایک
ساتھ ادا کرنا اقتداء ہے اور ہمارے نزدیک نماز امام متضمن نماز مقتدی ہے۔ م۔ حتی کہ علماء نے کہا کہ امام نے تشہد پورا
کر کے تیسری رکعت کا قیام کیا تو جس مقتدی نے ہنوز پورا نہ کیا ہو وہ اگرچہ کھڑا ہو گیا ہو پھر بیٹھکر تشہد پورا کر لے اگرچہ تیسری
رکعت جاتے رہنے کا خوف ہو بخلاف منفرد کے کہ وہ پھر عود نہ کریگا کیونکہ اسپر متابعت نہین ہے اور شک نہین کہ صحابہ رض
نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سجود سہو مین اتباع کی اگرچہ انپر سہو نہ تھا۔ پھر لاحق پہلے اپنی چھوٹی نماز قضا کرے پھر امام
کے ساتھ سجدہ سہو پاوے تو کرے ورنہ آخر نماز مین کر لے اور اگر بغیر پوری کیے امام کا ساتھ دیا تو کچھ کافی نہین اور نماز
پوری کر کے سجدہ کرے اور اگر چھوٹی نماز قضا کرنے مین اسکو سہو ہوا تو اسپر سجدہ نہین ہے بخلاف مسبوق کے اور مسافر

کے پیچھے مقیم مقتدی سکے کہ جب یہ دونون اپنی باقی نماز پڑھنے کھڑے ہوے اور اسمین سہو کیا تو اپنے سہو کے لیے سجدہ کرین اور اگر امام پر سہو تھا اور اسنے سجدہ کیا تو اسکی متابعت بھی کرین تو ان دونون کی نماز مین سجدہ سہو مکرر واقع ہوگا یہی کتاب الاصل مین مذکور اور یہی صحیح ہے - اگر امام کو صلٰوۃ الخوف مین سہو ہوا تو سجدہ کرے اور دوسرا گروہ اسکی متابعت کرے کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہین اور پہلا گروہ اپنی نماز پوری کرکے سجدہ کرین کیونکہ وے لوگ لاحق ہین - اگر امام کو سہو کے بعد حدث لاحق ہوا تو خلیفہ کرے پھر مسبوق کو خلیفہ نہونا چاہیے کیونکہ سجدہ سہو بعد سلام ہے اور اگر ہو گیا تو نماز پوری کرکے کسی مدرک کو اپنی جگہ کردے وہ سجدہ کرے اور مسبوق انکے ساتھ سجدہ کرلے اور اگر نہ کیا تو آخر نماز مین کریگا لیکن اصول کی روایت پر قبل سلام کے چاہے سجدہ کردے - پھر اگر امام کے پیچھے سب مسبوق ہون تو بعد سلام سجدہ کے قول پر سب کھڑے ہوکر تنہا اپنی باقی پوری کرین - اور استحسانًا بعد تمام کے سجدہ کرین - الفتح - ومن سہا عن القعدۃ الاولی اور جو قعدہ اول کو بھولا - ثم تذکر وھو الی حالۃ القعود اقرب عاد وقعد وتشہد - پھر یاد کیا ایسی حالت مین کہ وہ بیٹھک سے زیادہ نزدیک ہے تو بیٹھ جاوے اور قعدہ کرے اور تشہد پڑھے - لان ما یقرب من الشیٔ یاخذ حکمہ - کیونکہ جو کسی چیز سے قریب ہو اُسی کا حکم لیتی ہے - ف - تو بیٹھنے سے قریب بمنزلہ بیٹھنے کے ہے - اور اصح یہ کہ نیچا دھڑ آدھا سیدھا اور پیٹھ خم ہو تو بیٹھک سے قریب ہے - ف - ثم قیل یسجد للسہو للتاخیر - پھر کہا گیا کہ سہو کا سجدہ کرے بوجہ تاخیر کے - والاصح انہ لا یسجد کما اذا لم یقم - اور اصح یہ کہ سجدہ سہو نہین کریگا جیسے وہ کھڑا ہی نہین ہوا - ف - کیونکہ شرع نے اسکی اس حرکت کو کھڑا ہونا شمار ہی نہین کیا - ف - ولو کان الی القیام اقرب لم یعد - اور اگر قیام سے زیادہ قریب ہو تو قعدہ کی طرف عود نہ کرے - لانہ کالقائم معنی - کیونکہ یہ کھڑے ہوے کے معنی مین ہے - ویسجد للسہو - اور سہو کا سجدہ کرلے - لانہ ترک الواجب - کیونکہ اسنے واجب ترک کیا - ف - پھر یہ ابو یوسف سے مروی اور مختار مشائخ بخارا ہے اور ظاہر المذہب یہ ہے کہ جب تک سیدھا کھڑا نہو جاوے تب تک عود کرے اور جب سیدھا کھڑا ہو گیا تو عود نہ کرے اور یہی اصح ہے اور اسی پر محمول ہے جو حدیث مین آیا کہ آپ کھڑے ہوے اور لوگون نے تسبیح پڑھی پس بیٹھ گئے یعنی سیدھے کھڑے نہوے تھے اور جو حدیث مین آیا کہ آپ نہین بیٹھے اور لوگون کو اشارہ کیا کہ کھڑے ہو جاؤ یعنی اُسوقت کہ سیدھے کھڑے ہو گئے تھے - پھر جس صورت مین کہ بیٹھنا نہین تھا اگر بیٹھ گیا تو خلاصہ وغیرہ مین کہا کہ صحیح یہ کہ نماز فاسد ہو جائیگی مگر میرے نزدیک یہ ضعیف ہے کیونکہ انتہا یہ کہ گناہ لازم آوے اور فساد کی تو کوئی وجہ نہین کیونکہ رکعت سے کم بڑھانا مفسد نہین ہوتا جیسا کہ مقرر ہو چکا ہے تو اصح عدم فساد ہے - ملخص الفتح - اور یہی حق ہے - البحر - پھر مقتدی نے اگر التحیات نہ پڑھی ہو اور امام نے پڑھی ہو تو مقتدی پر عود واجب ہے اگرچہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو اور اگرچہ تیسری رکعت فوت ہونے کا خوف ہو - کما فی الفتح - یہ تو قعدہ اول مین کلام تھا - وان سہا عن القعدۃ الاخیرۃ حتی قام الی الخامسۃ رجع الی القعدۃ ما لم یسجد - اور اگر قعدہ اخیرہ سے سہو کیا حتی کہ پانچوین رکعت کو سیدھا کھڑا ہو گیا تو قعدہ کی طرف اسوقت تک پھر آوے جب تک کہ پانچوین رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو - لان فیہ اصلاح صلاتہ وامکنہ ذلک لان ما دون الرکعۃ بمحل الرفض - کیونکہ اس پھرنے مین اسکی نماز کی اصلاح ہے اور یہ اصلاح اس سے ممکن ہے اسواسطے کہ پوری رکعت سے کم تو چھوڑنے کا محل ہے - ف - پس چھوڑ کر لوٹے - والغی الخامسۃ اور پانچوین رکعت کو لغو کردے - لانہ رجع الی شیٔ محلہ قبلہا فیرتفض - کیونکہ وہ ایسی چیز کی طرف پھرا جس کا محل اس رکعت سے مقدم ہے - ف - اور وہ قعدہ اخیرہ ہے - ویسجد للسہو - اور سہو کا سجدہ کرے - لانہ اخر واجبا - کیونکہ اسنے واجب کو موخر کیا - ف - مراد یہ کہ واجب قطعی یعنی جو فرض ہے قعدہ اخیرہ ہی تاخیر کردی ہے - الکافی - ع ف -

وان قید الخامستہ بسجدۃ بطل فرضہ - اور اگر اسنے پانچوین رکعت کا سجدہ کرلیا تو اسکا فرض باطل ہوگیا - عندنا خلافا للشافعی - یہ فرض باطل ہوجانا ہمارا مذہب ہے بخلاف قول شافعی - ف - ومالک واحمد کے نزدیک - لانہ استحکم شروعہ فی النافلۃ قبل اکمال ارکان المکتوبۃ ومن ضرورتہ خروجہ عن الفرض - ہماری دلیل یہ کہ نفل مین شروع کرنا مستحکم ہوگیا قبل اسکے کہ فرض کے ارکان پورے ہون اور اسکا بدیہی لازمہ یہ کہ فرض سے خارج ہوجاوے - ف - جبکہ نفل مستحکم ہوگئی - وہذا لان الرکعۃ بسجدۃ واحدۃ صلوۃ حقیقۃ - اور یہ استحکام نفل اس جہت سے ہوا کہ رکعت تو ایک ہی سجدہ کے ساتھ مین درحقیقت نماز ہے - حتی یحنث بہا فی یمینہ لایصلی - حتی کہ اگر لایصلی کی قسم کھائی ہو تو ایک رکعت ایک سجدہ کے ساتھ پڑھنے سے حانث ہوجائیگا - ف - اور یہان رکعت مع سجدہ پائی گئی تو حقیقی نماز پائی گئی اور وہ نفل ہے تو لامحالہ فرض سے خارج ہوگیا اور جو نماز پڑھی اُسکی فرضیت گم ہوگئی - وتحولت صلاتہ نفلا اور نماز بدل کر نفل ہوگئی - عند ابی حنیفۃ وابی یوسف خلافا لمحمد رح علی مامر - یہ نفل ہوجانا امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہے برخلاف قول امام محمد رح کے بنا براِس اصل کے جو گذری - ف - کہ بطلان وصف سے اصل تحریمہ نہین جاتا اور امام محمد کے نزدیک باطل ہوجاتا ہے - فیضم الیہا رکعۃ سادستہ - پس شیخین کے نزدیک ان پانچون کے ساتھ چھٹی رکعت ملاوے - ف - اگرچہ فجر وعصر ہوتا کہ نفل جفت ہوجاوین - ولو لم یضم لاشیء علیہ - اور اگر اسنے نہ ملائی تو اسپر کچھ واجب نہین ہے - لانہ مظنون - کیونکہ وہ مظنون ہے - ف - یعنی قصداً اسنے نفل شروع نہین کی پس قضاء لازم نہین - پھر صحیح یہ کہ اسپر سجدہ سہو لازم نہین ہے - ف - ثم انما یبطل فرضہ بوضع الجبہۃ عند ابی یوسف لانہ سجود کامل - پھر واضح ہو کہ فرض باطل ہوجانے کا حکم ابو یوسف کے نزدیک تو اسی وقت دیدیا جائیگا کہ جب پانچوین رکعت کے سجدہ کے لیے سر ٹیکا کیونکہ یہ سجود کامل ہے - ف - اسواسطے کہ سجود کے معنی درحقیقت یہ کہ پیشانی رکھے - وعند محمد رح برفعہ - اور امام محمد کے نزدیک اُسوقت دیا جاوے کہ جب سر ٹیک کر اُٹھاوے - لان تمام الشیء بآخرہ کیونکہ کسی چیز کا تمام ہونا اسکے آخر کے ساتھ ہے - ف - اور سر ٹیکنا شروع ہے جب اسکا آخر آوے - وہو الرفع - اور وہ سر اُٹھانا ہے - ف - تو سجود تمام ہوا پس اب اسکے فرض باطل ہوگئے - ولم یصح مع الحدث - اور یہ سر اُٹھانا حدث کے ساتھ صحیح نہین - ف - تو فرض ہوا کہ سر اُٹھانے تک طہارت باقی رہے - فتوی کے لیے قول امام محمد مختار ہے جیسا کہ فخر الاسلام نے کہا - ن ع ف - اور اسی طرف امام مصنف نے آگے اشارہ کیا - وثمرۃ الاختلاف تظہر فیما اذا سبقہ الحدث فی السجود - اور اس اختلاف کا نتیجہ ظاہر ہوگا ایسی صورت مین کہ جب سجود مین اسکو حدث ہوگیا - ف - تو ابو یوسف کے نزدیک فرضیت باطل ہوچکی - یبنی عند محمد خلافا لابی یوسف - تو امام محمد کے نزدیک بناء کرے بخلاف قول ابو یوسف کے - ف - پس امام محمد رح کے نزدیک فرض پر بناء جائز ہے کیونکہ ابھی سجدہ پورا نہین ہوا کیونکہ حدث کے ساتھ سجدہ کامل نہوا تو وہ جاکر وضو کرے اور بیٹھکر قعدہ مین تشہد پڑھے اور سلام کرکے سہو کا سجدہ کرکے تشہد کے بعد سلام پھیرے تو اسکا فرض پورا ہوگیا - کمافی الفتح - اور اعتبار امام کا ہے حتی کہ اگر امام نے عود کیا اور قوم کو معلوم نہین حتی کہ انھون نے پانچوین رکعت کا سجدہ کرلیا تو اُنکی نماز باطل نہوگی تاوقتیکہ عمداً یہ سجدہ نہ کرین تو معلوم ہوا کہ دوسرا قعدہ چھوڑکر پانچوین کا سجدہ کرنے سے بھی ان مقتدیون کی نماز جاتی رہیگی بشرطیکہ امام نے بغیر سجود کے قعدہ اخیرہ کیطرف عود کیا ہو - و - یہ سب اس صورت مین کہ قعدہ اخیرہ نہ کیا ہو - ولو قعد فی الرابعۃ ثم قام - اور اگر چوتھی رکعت پر قعدہ کرلیا یعنی بقدر تشہد پھر پانچوین کو کھڑا ہوگیا - ولم یسلم - اور سلام نہین پھیرا یعنی تاخیر کی - عاد الی القعدۃ مالم یسجد للخامستہ وسلم - تو قعدہ کی طرف عود کرے تاوقتیکہ پانچوین رکعت کا سجدہ نہین کیا ہے اور سلام پھیرے - ف - جیسے حضرت صلعم نے

کیا اور سہو کا سجدہ کیا ع - اور اگر قعدہ کی طرف عود نہ کیا اور کھڑے ہوے سلام پھیر دیا تو فرض صحیح ہوجانے کا حکم دیا جائیگا
لیکن یہ سلام کا طریقہ خلاف مشروع ہے - لان التسلیم فی حالۃ القیام غیر مشروع و امکنہ الاقامۃ علی وجہہ بالقعود کیونکہ
قیام کی حالت مین سلام پھیرنا مشروع نہین اور جس وجہ پر مشروع ہے اِسطرح قائم کرنا بیٹھ جانے کے ساتھ ممکن ہے - ف
تو بیٹھ جاوے اور پانچوین رکعت سے جسقدر پڑھے اُسکا شمار نہین - لان مادون الرکعۃ بمحل الرفض - کیونکہ رکعت
سے کم چھوڑ دے جانے کا محل ہے - ف - پھر کیا مقتدی لوگ اِسکی اتباع کرین تو کہا گیا کہ ہان چنانچہ اگر وہ قعدہ کی طرف
پھرے تو اُسکے ساتھ عود کرین اور اگر وہ نفل پوری کرتا جاوے تو اِسکی پیروی کرتے جاوین مگر صحیح قول وہ ہے جو امام ابوبکر
البلخی نے ہمارے ائمہ اصحاب رح سے ذکر کیا کہ مقتدی لوگ اِس بدعت مین امام کی پیروی نہ کرینگے بلکہ انتظار کرین پس اگر وہ
پانچوین کے سجدہ سے پہلے سلام کی طرف عود کرے تو اتباع کرین اور اگر وہ پانچوین کا سجدہ کرے تو یہ لوگ اُسی وقت سلام
پھیر دین - ظاہر ہے کہ اگر اخیر قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہوگیا تو قوم اِسکی اتباع نہ کرین - المحیط والتمرتاشی عف - یہ اِس وقت
کہ پانچوین کا سجدہ نہ کیا ہو - وان قید الخامسۃ بالسجدۃ ثم تذکر - اور اگر اُسنے پانچوین رکعت کا سجدہ کرلیا پھر اِسکو
یاد ہوا ضم الیہا رکعۃ اخری - تو پانچوین کے ساتھ ایک رکعت دوسرے ملائے - ف - بسہو ملاسے یہ فائدہ جب نکلتا ہے
ع - اگرچہ فجر و عصر و مغرب ہو - عف - وتم فرضہ - اور اِسکا فرض پورا ہو چکا - لان الباقی اصابتہ لفظ السلام وہی واجبۃ
کیونکہ باقی تو صرف لفظ سلام تھا اور یہ واجب ہے - ف - تو کوئی رکن و فرض نہین چھوٹا پس نماز فرض تمام ہوگئی - صرف
ایک واجب باقی رہا جسکا تکملہ سجدہ ہے - وانما یضم الیہا رکعۃ اخری لتصیر الرکعتان نفلا لان الرکعۃ الواحدۃ لا تجزیہ
للنہیہ علیہ السلام عن البتیراء - اور دوسری ایک رکعت اسی واسطے ملاوے تاکہ دو رکعتین نفل نماز ہو جاوے کیونکہ ایک
رکعت اکیلے جائز نہین ہے اِسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکیلی ناقص سے منع فرمایا ہے - ف - جیساکہ باب الوتر
مین تمہید ابن عبد البر سے گذرا - ز - جب دو رکعتین ہو گئین تو کیا ظہر کی نماز ہو تو اِسکے بعد سنتون کے بجائے یہ دونون
ہو جاوینگی فرمایا - ثم لاتنوبان عن سنۃ الظہر ہو الصحیح - پھر یہ دونون رکعتین قائم مقام دوگانہ سنت الظہر کی نہونگی
یہی صحیح بات ہے - لان المواظبۃ علیہا بتحریمۃ مبتدأۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت تو اِس دوگانہ پر نئی تحریمہ
کے ساتھ رہی تھی - ویسجد للسہو استحسانا - اور سہو کا سجدہ کرے بدلیل استحسان - ف - یہی مختار ہے - الکفایہ - لتمکن
النقصان فی الفرض بالخروج لا علی الوجہ المسنون - کیونکہ فرض و نفل دونون مین نقصان متمکن ہوا - فرض مین
اِسوجہ سے کہ فرض سے نکلنا بطور مسنون نہوا - ف - یعنی بطور واجب نہوا - یہی قول امام محمد ہے - وفی النفل بالدخول
لا علی الوجہ المسنون - اور نفل مین اسوجہ سے کہ نفل مین داخل ہونا بطور مسنون نہوا - ف - یعنی بطور واجب نہوا
بقول امام ابو یوسف - ف - ولو قطعہا لم یلزمہ القضاء - اور اگر اِس نفل کو قطع کر دیا تو قضاء لازم نہوگی - لانہ مظنون
کیونکہ وہ مظنون ہے - ف - کیونکہ فرض کے گمان سے پانچوین کو شروع کیا حالانکہ اِسپر فرض باقی نہ تھا - ولو اقتدی
بہ انسان فیہما یصلی ستا عند محمد لانہ المودی بہذہ التحریمہ - اور اگر اِس مصلی کے ساتھ کسی نے اِس دوگانہ نفل مین
اقتدا کیا تو امام محمد رح کے نزدیک مقتدی چھ رکعات پڑھے کیونکہ یہی تعداد اِس تحریمہ سے ادا کی گئی ہے - ف
جیسے شیخین کے نزدیک قعدہ اخیرہ بھول کر چھ پڑھنے کی صورت مین مقتدی چھ پڑھیگا - کما فی المبسوط - وعندہما رکعتین
اور شیخین کے نزدیک صرف دو رکعت پڑھیگا - ف - صحیح یہ کہ اِسمین قول ابو حنیفہ رح متقدمین کی کتابوں مین مذکور نہین
بلکہ قول ابو یوسف ہے البتہ خلاصہ مین مانند امام مصنف رح کے ذکر کیا - مع - شاید یہ قیاس قول ابو حنیفہ رح ہے چنانچہ امام
مصنف رح نے آئندہ اشارہ فرمایا ہے - لانہ استحکم خروجہ عن الفرض - کیونکہ فرض سے اِسکا نکلنا مستحکم ہوگیا ہے - ولو افسدہ

المقتدی لا قضاء علیہ عند محمد اعتبارًا بالامام - اور اگر مقتدی نے اسکو فاسد کردیا تو امام محمد رح کے نزدیک اسپر بھی اعتبار امام کے قضا نہیں ہے - ف - کیونکہ امام پر قضا نہیں اور مقتدی پر ہو تو جیسے فرض والے کا اقتدار نفل والے کے پیچھے ہو - وعند ابی یوسف - اور امام ابو یوسف کے نزدیک - ف - اسپر قضا ہے - یقضی رکعتین لان السقوط بعارض یخص الامام - وہ دوگانہ قضا کرے کیونکہ عارض کی وجہ سے ساقط ہونا مخصوص امام کے لیے ہے - ف - عارض یہ کہ امام نے ادائے فرض سمجھکر شروع کیا تھا حالانکہ یہ سہو تھا بخلاف مقتدی کے کہ اسنے تو مستقل قصد سے اقتدار کی ہے - اور اصل یہ کہ صلوٰۃ مظنونہ امام محمد کے نزدیک مقتدی پر لازم نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک لازم ہے اور نفل بغیر ضمان کے مشروع نہیں جبکہ قصد کامل ہو حتی کہ طفل واحمق پر قصور قصد سے لازم نہیں کما ذکرہ فخر الاسلام عن النوادر - اور یہاں ابو یوسف کے قول پر فتوی قرار دیا - مع ف - پھر معلوم ہو چکا کہ اگر عصر میں بعد قعدہ کے پانچویں پڑھ لے یا فجر میں تیسری یا مغرب میں چوتھی تو بھی ایک رکعت ملاوے کیونکہ ممانعت بعد فجر وعصر کے نوافل قصدی سے ہے - میں کہتا ہوں کہ حدیث لا تیحری احدکم الخ - اسپر دلالت کرتی ہے کیونکہ ان اوقات میں قصد کرکے پڑھنے سے منع فرمایا تو معلوم ہوا کہ بغیر قصد ممنوع نہیں ہے اور یہی اصح ہے - م - قال ومن صلی رکعتین تطوعا فسہا فیہما وسجد للسہو ثم اراد ان یصلی اخریین لم یبن - امام نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے دو رکعت نفل پڑھی اسمیں سہو کیا پس سہو کا سجدہ کیا پھر چاہا کہ اس دوگانہ پر دوسرا دوگانہ بنا کرے تو نہیں بنا کرے - ف - یعنی اسکو بنا کی اجازت نہیں ہے - مع - لان السجود یبطل لوقوعہ فی وسط الصلوٰۃ - کیونکہ سجود السہو اسکو باطل کرتا ہے اسلیے کہ سجود نماز کے بیچ میں پڑ گیا - بخلاف المسافر اذا سجد للسہو ثم نوی الاقامۃ - بخلاف مسافر کے جب کہ اسنے سہو کی وجہ سے سجدہ کیا پھر قبل سلام پھیر دینے کے اقامت کی نیت کرلی - ف - تو اسپر نماز چار رکعت ہوگئی تو وہ ملا کر دوگانہ دیگر پڑھ لے حالانکہ درمیان میں سجدہ سہو ہے تو یہ تنفل سے مخالف ہوا - حیث یبنی - کیونکہ مسافر تو بنا کرتا ہے - ف - مگر مسافر میں عذر ہے - لانہ لو لم یبن تبطل جمیع الصلوٰۃ - کیونکہ مسافر بنا نہ کرے تو اسکی پوری نماز باطل ہوئی جاتی ہے - ف - اور تنفل کی نہیں - ومع ہذا لو ادی صح - اور باوجود اسکے کہ تنفل کو بنا کرنا نہیں چاہیے ہے اگر اسنے اسپر دوگانہ دیگر ادا کیا تو صحیح ہوگیا - لبقاء التحریمۃ - کیونکہ تحریمہ ہنوز باقی ہے - ف - اور شرط یہی تحریمہ ہے - پھر یہ غیر ظاہر الروایۃ ہے ع - ویبطل سجود السہو ہو الصحیح - یان سہو کا جو سجدہ کیا تھا وہ مٹ گیا یہی قول صحیح ہے - ف - یہی مختار ہے المحیط - پس سجود السہو کو آخر میں اعادہ کرے اور یوں ہی مسافر بھی آخر میں اعادہ کرے - التبیین - ومن سلم وعلیہ سجدتا السہو - ایک نے نماز سے خارج ہونے کا سلام پھیرا حالانکہ اسپر سجدہ سہو لازم ہے - فدخل رجل فی صلاتہ بعد التسلیم - پھر سلام پھیرنے پر ایک آدمی اس مصلی کی نماز میں داخل ہوا - ف - یعنی اقتدا کی تو یہ اقتدار جب ہی صحیح ہے کہ امام اس سلام کی وجہ سے نماز سے خارج نہوا ہو اور اسکا خارج نہونا سجدہ کرنے پر موقوف ہے - فان سجد الامام پھر اگر اسکے امام نے سہو کا سجدہ کیا - ف - تو امام ابھی نماز میں موجود ہے - کان داخلا - تو یہ مقتدی اسکی نماز میں داخل ہوگیا - والا فلا - اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی داخل نہوا - ف - یعنی جب امام نے سجدہ سہو چھوڑا تو وہ نماز سے خارج ہوا پس یہ مقتدی داخل نہیں ہو سکتا - وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور یہ حکم اس تفصیل سے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے - وقال محمد ہو داخل سجد الامام او لم یسجد - اور امام محمد رح نے کہا کہ اقتدار کرنے والا بہر حال اپنے امام کی نماز میں داخل ہوا خواہ اسکا امام سجدہ کرے یا نہ کرے - لان عندہ سلام من علیہ السہو لا یخرجہ عن الصلوٰۃ اصلا - اسکی وجہ یہ ہے کہ امام محمد رح کے نزدیک سلام پھیرنا ایسے شخص کا جسپر سہو لازم ہے اسکو

نماز سے اصلا خارج نہیں کرتا۔ ف۔ یعنی نہ بتوقف اور نہ بے توقف۔ لانہا وجبت جبرا للنقصان۔ کیونکہ سجدہ سہو تو واجب ہوا ہو واسطے پورا کرنے نقصان کے۔ ف۔ جو نماز کے اندر آگیا ہو۔ فلا بد ان یکون فی احرام الصلوٰۃ تو ضرور ہو کہ یہ پورا کرنے والا نماز کے احرام مین ہو۔ ف۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ عینی رح کے موافق ترجمہ ہو اور میرے نزدیک اولی یہ کہ فلا بد ان یکون الخ یعنی پس ضرور ہو کہ وہ شخص نماز کے احرام مین ہو۔ اِس نظر سے کہ خلاصہ دلیل یہ ہو کہ جس نے سلام پھیر دیا اُسپر اب بھی سجدہ سہو واجب ہو تو اب واجب ہونا جب ہی مفید ہو کہ وہ نماز کے احرام مین رہا ہو بوجہ سلام کے خارج نہوا ہو تاکہ واجب سجدہ ادا کرے کیونکہ یہ سجدہ تو خود نماز کے اندرونی نقصان کو پورا کرنے والا ہو نہ آنکہ نماز کے ساتھ سجدہ بھی علیحدہ واجب ہو تاکہ نماز کے بعد یہ واجب ادا کرنا مفید ہو۔ پس ظاہر ہوا کہ سلام اِس شخص کو نماز سے خارج نہ کریگا۔ وعندہما یخرج علی سبیل التوقف۔ اور شیخین کے نزدیک سلام اِسکو خارج کریگا مگر بطور توقف کے۔ ف۔ یعنی خارج معلوم ہونا سلام سے اِس امر پر موقوف ہو کہ وہ سجدہ نہ کرے حتی کہ اگر نہ کیا تو خارج ہوگیا۔ لانہ محلل فی نفسہ۔ کیونکہ سلام تو بذات خود تحلیل کرنے والا ہو۔ ف۔ چنانچہ حدیث مین ہو کہ تحلیلہا التسلیم۔ مگر کسی عارض کی وجہ سے اِسکا اثر نہونا ممکن ہو۔ وانما لایعمل لحاجتہ الی اداء السجدۃ۔ اور یہان تو اِسی وجہ سے سلام اپنا کام تحلیل کا نہین کرتا کہ مصلی کو ادائے سجدہ سہو کی ضرورت ہو۔ فلا یظہر دونہا۔ پس بدون سجدہ کے یہ روک ظاہر نہوگی۔ ف۔ تو سلام اپنا کام کر جائیگا۔ ولا حاجۃ علی اعتبار عدم العود۔ اور درصورت عود نہ کرنے کے حاجت نہین ہو۔ ف۔ یعنی بر تقدیریکہ وہ سجدہ سہو کی طرف عود نہ کریگا کچھ حاجت ثابت نہوگی تو سلام کے اثر کا کوئی مانع نہین ہو م۔ پس یہ اختلاف اصل ہو اور ثمرہ اِسکا جن صورتون مین ظاہر ہوگا اُسکا بیان فرمایا بقولہ۔ ویظہر الاختلاف۔ اور ظاہر ہوگا فائدہ اِس اختلاف کا۔ فی ہذا۔ ایک تو اِس مسئلہ مذکور مین۔ ف۔ جبکہ سہو والے کا کسی نے اقتدا کیا بعد سلام کے تو امام محمد رح کے نزدیک اقتدا صحیح اور شیخین رح کے نزدیک اگر سجدہ کرے تو صحیح ورنہ نہین۔ وفی انتقاض الطہارۃ بالقہقہۃ۔ اور دوم قہقہہ سے طہارت ٹوٹنے مین ف پس امام محمد و زفر کے نزدیک ٹوٹیگی اور شیخین کے نزدیک نہین یہی حکم مقتدی کا ہو ع ف۔ وتغیر الفرض بنیۃ الاقامۃ فی ہذہ الحالۃ۔ اور سوم مسافر کا فرض متغیر ہوجانا اِس حالت مین اقامت کی نیت سے۔ ف۔ یعنی مسافر نے دوگانہ قصر مین سہو کیا اور سجدہ نہ کیا حتی کہ سلام پھیر دیا پھر اقامت کی نیت کی تو امام محمد و زفر رح کے نزدیک اِسی نماز کے اندر نیت پائی گئی تو اِسکا فرض چارگانہ ہوگیا اور شیخین رح کے نزدیک تغیر نہوگا خواہ سجدہ سہو کرے یا نہین ع۔ ومن سلم یرید بہ قطع الصلوٰۃ۔ اور جس شخص نے سلام پھیرا حالانکہ اِس سے اِسکا قصد نماز کا قطع ہو۔ وعلیہ سہو۔ اور حال یہ کہ اُسپر سہو بھی ہو۔ ف۔ تو وہ بالاتفاق اِس قصد سے خارج نہو جائیگا۔ فعلیہ ان یسجد لسہوہ۔ تو اُسپر واجب ہو کہ اپنے سہو کے واسطے سجدہ کرلے۔ ف۔ قبل اِسکے کہ اُٹھکر پھر جاوے یا بات کرے یا مسجد سے نکل جاوے۔ کما فی الاصل ع۔ یعنی قبل اِسکے کہ کوئی مفسد نماز پایا جاوے اور خالی اُٹھنا مفسد نہین جب تک کہ پیٹھ جانب قبلہ نہو جاوے ع م۔ لان ہذا السلام غیر قاطع۔ کیونکہ یہ سلام تو قاطع نماز نہین ہو۔ ف۔ بالاتفاق کیونکہ شیخین کے نزدیک اگرچہ سلام محلل ہو مگر ضرورت سجدہ ابھی عارض ہو تو تحریمہ باقی ہو جب تک کہ کسی فعل سے معلوم ہو کہ اِسنے ترک کیا۔ اگر کہا جاوے کہ اِسکی نیت کافی ہوجاوے تو جواب دیا۔ ونیتہ تغییر المشروع فلغت۔ اور اِسکی نیت تو یہ ہو کہ امر مشروع کو متغیر کرے تو نیت ہی لغو ہوگی۔ ذفروع ایک نے عشاء مین سہو کیا اور آیت سجدہ پڑھی اِسکا سجدہ نہ کیا اور ایک رکعت کا سجدہ نمازی چھوڑا پھر سلام پھیر دیا تو مسئلہ کی چار صورتین ہین اول یہ کہ کل بوجہ نسیان کے سوم کل عمداً۔ سوم سجدہ تلاوت سے نسیان ہوا اور سجدہ نمازی عمداً چھوڑا۔ چہارم نمازی سجدہ سے نسیان ہوا اور تلاوتی عمداً چھوڑا۔ پس صورت اول مین بالاتفاق نماز فاسد نہین کیونکہ

اِس سلام سے وہ تحریمہ سے خارج نہوا۔ اقول بشرطیکہ سجدہ نمازی قبل کلام وغیرہ کے قضا کرے۔ م۔ صورت دوم وسوم مین
باتفاق نماز فاسد ہوگی اور صورت چہارم مین ظاہر الروایۃ کے موافق نماز فاسد ہوگی۔ المحیط۔ اگر سجدۂ سہو مین سہو کیا تو اس سے
سجدہ سہو واجب نہین ہوتا۔ التہذیب۔ اگر سجود سہو مین سہو کیا تو تحری پر عمل کرے یعنی اگر اسکا دل جمے کہ مین کر چکا تو نہ کرے
اور اگر دل جمے کہ ابھی سجدہ سہو نہین کیا تو کرلے اور اگر نماز مین کئی بار سہو کیا ہو تو ایکبار دو سجدہ سہو کافی ہین۔ الخلاصہ۔ اگر رات
کی نماز سنت ونوافل مین امامت کی اور عمداً اخفاء قرارت کیا تو اُسنے بُرا کیا اور اگر سہواً کیا تو اسپر سجدہ سہو لازم ہی۔ قاضیخان۔
اگر وتر یا تراویح مین جہر چھوڑا تو سہو لازم ہی۔ التاتارخانیہ عن الیتیمہ۔ یہ اُسوقت کہ جماعت سے پڑھے۔ م۔ اگر امام کو سہو ہوا پھر حدث
ہوگیا اور اُسنے خلیفہ کردیا تو اسکا خلیفہ سہو کے واسطے بعد سلام کے سجدہ کرے اور اگر خلیفہ نے تمہ نماز مین سہو کیا ہو تو یہی دو سجدے
دونون کے واسطے کافی ہین۔ اور اگر امام اول کو سہو نہ تھا مگر خلیفہ نے سہو کیا تو امام اول پر اسکا سہو لازم ہوگا اور اگر امام اول نے
خلیفہ کرنے کے بعد سہو کیا تو اِس سے کچھ واجب نہوگا۔ الذخیرہ۔ اگر ظہر کا سلام پھیر کر یاد کیا کہ اسپر نماز کی ایک سجدہ باقی ہی پس
کھڑے ہو کر از سر نو چار رکعت پڑھین تو فاسد ہین کیونکہ وہ ابھی اول نماز سے اِس سلام سے خارج نہوا تو نئی نیت صحیح نہوئی کیونکہ فرض
کے ساتھ اپنے نفل کو خلط کردیا۔ جیسے مغرب کی دو رکعت پڑھکر اس گمان سے سلام پھیر دیا کہ پوری ہوگئی پھر یاد کیا مگر نئے سر سے
تین رکعات پڑھین حتی کہ اگر وہ ان تین رکعات پڑھنے مین ایک رکعت کے بعد قدر تشہد بیٹھ گیا ہو تو پہلی نماز مغرب صحیح ہوجائیگی
اور باقی دو رکعت نفل ہونگی اور اگر نہین بیٹھا تو پہلی و دوسری دونون فاسد ہین اِسکی وجہ یہ کہ پہلے نماز مغرب سے بوجہ سلام کے
باہر نہوا تھا تو دوسری نئے سر سے شروع نہین ہوسکتی۔ الفتح۔ پھر اگر دونون کے فاسد ہوجانے کے بعد اب نئے سر سے مغرب
شروع کرے تو صحیح ہوجائیگی۔ م۔ (**بیان شک کا**) واضح ہو کہ شک دو طرح ہی۔ اول یہ کہ نماز کے اندر ہو اور یہ کئی طور پر ہی
چنانچہ ادا کی ہوئی مقدار مین یا تحریمہ مین یا طہارت کا کوئی فرض ترک ہونے مین و مانند اِسکے یا کسی دوسری نماز کے متعلق اِس نماز
مین کچھ خیال آیا جس سے بقدر رکن کے سوچتا رہا۔ دوم یہ کہ شک نماز سے باہر ایسا ہوا جسکا تعلق نماز سے ہی۔ پھر کتاب مین اول
قسم مین سے مقدار کا شک ذکر کیا بقولہ۔ **ومن شک فی صلاتہ فلم یدر أثلثا صلی ام اربعا**۔ اور جس شخص نے شک کیا اپنی
نماز کے اندر پس نہین جانا کہ آیا تین رکعت پڑھین یا چار پڑھین۔ ف۔ تو اسمین دو صورتین ہین ایک یہ کہ۔ **وذلک اول
ما عرض لہ**۔ اور یہ شک پہلا شک ہی جو اِسکو پیش آیا۔ ف۔ یہ مراد نہین کہ عمر بھر مین کبھی شک نہین کیا یا اس نماز مین یہ پہلا شک
ہی بلکہ معنی یہ کہ اِسکی اکثری عادت نہین ہی یہی معنی اشبہ ہین۔ المحیط۔ **استانف**۔ تو اِس صورت مین حکم یہ ہی کہ وہ شخص نئے سر سے
نماز پڑھے۔ **لقولہ علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلاتہ انہ کم صلی فلیستقبل الصلوۃ**۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے کہ جب تم مین کوئی اپنی نماز مین یہ شک کرے کہ اِسنے کتنی پڑھی تو نماز کو از سر نو پڑھے۔ ف۔ یہ حدیث مرفوع نہین ملی۔ لیکن
ابن سیرین رح نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ کہا جب مین شک کرتا ہون کہ مین نے کتنی پڑھی تو اعادہ کرلیتا ہون۔ سعید
بن جبیر نے ایسے شخص کے حق مین جس نے نہ جانا کہ تین پڑھین یا چار پڑھین حضرت ابن عمر رض سے روایت کیا کہ ابن عمر نے فرمایا
کہ وہ اعادہ کرے اگر ٹھیک یاد نہو۔ جریر نے منصور سے روایت کی کہ سعید بن جبیر نے مجھے فتوی دیا کہ مین تو فرض مین اعادہ کرلیتا
ہون۔ اسمعیل بن ابی خالد نے شعبی رح سے روایت کی کہ اعادہ کرے۔ لیث نے طاؤس رح سے روایت کی کہ جب تو نہ جانے
کہ کتنی پڑھی تو ایکبار اعادہ کر پھر اگر دوبارہ التباس ہو تو اعادہ مت کر۔ ان سب آثار کو ابن ابی شیبہ نے مصنف مین روایت
کیا ہی اور یہی شریح وابن الحنفیہ سے روایت کیا۔ عف۔ پھر اگر حدیث ثابت نہو تو یہ آثار اس مسئلہ مین کافی ہین لیکن مخفی نہین کہ
ایسے اعادہ کا حکم واجب ثبوت نہوگا بلکہ تحری کرنا یا اکثر پر مدار رکھنا واجب ہوگا جیساکہ آئندہ آتا ہی اور شاید اصل مذہب یہی ہی
چنانچہ عینی رح نے لکھا کہ امام قدوری رح نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب یعنی امام ابوحنیفہ و اُنکے شاگردون کا قول ہی کہ شک کرنیوالا

تحری کرے اور اسمین کوئی تفصیل نہین فرماتے ہین - اور یہی اصول کی روایت ہے - انتہی - اس سے معلوم ہوا کہ واجب تو تحری
ہے اور سیا اعادہ کرنا تو ان آثار مذکورہ کی وجہ سے اولی ہے جبکہ اکثر وعادت نہو م - وان کان یعرض لہ کثیرا بنی علی اکبر
رائہ - اور اگر یہ شک اسکو بہت پیش آتا ہو تو اپنی غالب راے پر مدار رکھے - ف یعنی دل سے ٹھیک بات کے لیے
جستجو کرے جسکو تحری کہتے ہین - لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاتہ فلیتحر الصواب - یعنی جو کوئی نماز مین شک کرے
تو وہ ٹھیک بات کے لیے دل سے تحری کرے - ف پس اسی پر بنا کرے - رواہ البخاری ومسلم عن ابن مسعود رض اذا
شک احدکم فی صلاتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم لیسلم ثم لیسجد سجدتین - یعنی جب کوئی تم مین نماز مین شک کرے تو ٹھیک
بات کے لیے تحری کرے پس اسی پر نماز تمام کرے پھر سلام پھیرے پھر دو سجدے کرے - یہ الفاظ بخاری کے باب التوجہ الی
القبلہ کے ہین - اس حدیث سے حکم تحری کا صاف واضح ہے - لیکن یہ جب ہی تک ہے کہ اسکی تحری مین کوئی بات آوے اور کسی مقدار
پر اسکا دل جمے - وان لم یکن لہ رای بنی علی الیقین - اور اگر اسکی کچھ راے نہو یعنی اسکی تحری کسی بات پر نہین جمی تو وہ
یقین پر مبنی کرے - ف یعنی مثلاً دو اور تین رکعت مین شک ہے تو دو ہونے مین تو شک نہین یعنی یقیناً اس سے کم نہین ہے
پس اسی پر مدار رکھے - لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاتہ فلم یدر أثلثا صلی ام اربعا بنی علی الاقل - بدلیل
حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس شخص نے اپنی نماز مین شک کیا پس نہ جانا کہ تین پڑھین یا چار تو کمتر پر بنا کرے
ف رواہ مسلم وابو داؤد والنسائی من حدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ اور ترمذی نے حضرت عبد الرحمن بن عوف رض
سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جب تم مین کوئی نماز مین سہو کرے پس نجانے کہ ایک رکعت پڑھی یا دو رکعت
تو ایک پر بنا کرے اور اگر نہ جانے کہ تین رکعت پڑھین یا چار تو تین پر بنا کرے اور سلام سے پہلے دو سجدے کر لے - قال
الترمذی حدیث حسن صحیح - رواہ ابن ماجہ والحاکم - اور مترجم کہتا ہے کہ قولہ سلام سے پہلے دو سجدے کر لے - اسمین دو احتمال ہین
اول یہ کہ نماز سے خارج ہونے کے لیے جو سلام تحلیل پھیرا جاتا ہے اس سے پہلے سہو کے دو سجدے کر لے - پھر اسمین سجدہ سہو کا
طریقہ مذکور نہین ہے اور وہ دوسری حدیث مین ہے کہ سلام پھیر کر دو سجدے کر کے تشہد پڑھے جیسا کہ گذرا - احتمال دوم یہ کہ سہو
کا سجدہ اصطلاح کرے کہ سلام پھیرنے سے پہلے کر لے اور علی ہذا یہ حدیث قول امام مالک رح کی مؤید ہوگی کہ جب نماز مین سہو سے
کوئی زیادتی ہو جاوے تو بعد سلام کے سہو کا سجدہ کرے اور اگر نماز مین کمی کا سہو ہو تو قبل سلام کے سجدہ سہو کرے اور
سابق مین گذرا کہ شک وسہو مین طریقہ سجدہ مین بالاجماع فرق نہین ہے اور بحث کا خلاصہ گذر چکا - پھر واضح ہو کہ ہمارے علماء
رح نے حدیث ابو سعید خدری اور عبد الرحمن بن عوف رض کو اس حالت پر محمول کیا کہ جب تحری کرنے سے اسکی راے
کسی بات پر قائم نہو کیونکہ حدیث ابن مسعود رض مین تحری کرنے کا حکم صریح ہے - پھر اگر تحری مین کوئی بات جمی تو اسپر عمل واجب ہے
لیکن اگر اس شخص کو شاذ و نادر ایسا واقعہ پیش آیا ہے تو بنظر اثر حضرت ابن عمر رض وغیرہ کے اولی یہ کہ نئے سر سے پڑھے مگر وہ
بدون اسکے ممکن نہین کہ مشکوک نماز سے خارج ہو جاوے - کما فی التبیین م - والاستقبال بالسلام اولی - اور نئے
سر سے پڑھنا تو سلام کے ساتھ اولی ہے - ف یعنی مشکوک نماز سے سلام پھیر دے پھر از سر نو تکبیر کہکر شروع کرے اور اگر
کلام یا کوئی فعل مفسد نماز کیا تو بھی نماز سے خارج ہو گیا تو از سر نو پڑھے مگر سلام اولی ہے - لانہ عرف محللا دون الکلام کیونکہ
سلام تو شرع مین تحریمہ کا تحلیل کرنے والا معلوم ہوا ہے نہ کلام - ف بلکہ کلام تو مفسد نماز البتہ معلوم ہوا اور عمداً ایسا کرنا اپنی
تحریمہ کی حرمت توڑنا ہوا بخلاف سلام کے کہ حدیث تحلیلہا التسلیم - یعنی احرام نماز سے تحلیل کرنیوالا سلام صریح منصوص ہے - لہذا
کہا گیا کہ بیٹھکر سلام پھیرے - کما فی التبیین - اگر کہا جاوے کہ اگر کلام بھی نہ کیا بلکہ نئی نماز کی نیت کر لی تو جواب دیا کہ - ومجرد النیۃ
لغو - اور خالی نیت لغو ہوگی - ف یعنی پہلے تحریمہ سے خارج نہوگا حتی کہ اگر خالی نیت پر جدید چار رکعات سب پڑھین

تو یہ بھی فاسد ہین۔ یہ سب نئے سر سے پڑھنے مین ہی اور وہ جب ہی کہ شاذ و نادر ہوا ہو۔ ہاں درصورتیکہ اکثر وقوع ہوا اور اسنے تحری کی اور اسکی تحری کسی مقدار پر واقع ہوئی اور اسی پر باقی کو تمام کیا تو کیا سہو کا سجدہ کرے پس جواب یہ کہ ہان جیسا کہ بخاری کی حدیث ابن مسعود رضہ مین ہی اور ابن الہمام رح نے کہا کہ اگرچہ ٹھیک بات یقیناً معلوم ہو جاوے تو بھی بعض احادیث سے بوجہ مجرد شک کے سجدہ سہو لازم ہونا پایا جاتا ہی اور یہ اس امر پر محمول ہی کہ ٹھیک بات دریافت کرنے مین اتنی دیر ہوئی کہ ایک رکن ادا ہو جاوے پس اس تاخیر کی وجہ سے سجدہ سہو لازم ہوا۔ مترجم کہتا ہی کہ حدیث ابن مسعود رضہ صریح ہی کہ سجدہ سہو بعد تحری کے واجب ہی اور شیخ ابن الہمام کا یہ خیال کہ یقیناً ٹھیک ثابت معلوم ہو گئی۔ صحیح نہین کیونکہ وہ شک نہ تھا جسکے بعد بالیقین صواب معلوم ہو گیا بلکہ وہم تھا ورنہ ثواب پر جزم کرنا با وجود شک کے غیر ممکن ہی صرف تحری سے دل کسی بات پر جم سکتا ہی وہ تیقن ہی نہ یقین اور ان دونون مین فرق ہی۔ فافہم۔ پھر جس صورت مین تحری پر مبنی کیا مثلاً تین و چار مین شک ہوا اور تحری سے تین معلوم ہوئین تو پھر ایک رکعت پڑھکر اخیر قعدہ کرے گویا وہ بغیر شک کے پڑھتا ہی اور اگر تحری کسی بات پر نہ جمی تو وہ کمتر پہ مدار رکھے اور اسپر کچھ گناہ نہین لیکن نماز کو تمام کریگا اس صفت سے کہ اسکو ٹھیک بات یا بمنزلہ ٹھیک کے معلوم نہوئی۔ لہذا امام مصنف نے کہا کہ۔ وعند البناء علی الاقل یقعد فی کل موضع یتوہم آخر صلاتہ۔ اور درصورت کمتر پر بناء کرنے کے ہر مقام پر جسکو آخری نماز توہم کرے قعدہ کرلے۔ کیلا یصیر تارکاً فرض القعدۃ واللہ اعلم۔ تاکہ وہ فرض قعدہ کا چھوڑنے والا نہو جاوے۔ ف۔ مثلاً ایک و دو مین اسکو شک ہوا اور تحری نہ جمی تو اسنے بحکم شرع ایک پر بناء رکھی پس ایک رکعت پڑھکر شرعی قرار پر درمیانی قعدہ ہوا تو بالاتفاق یہان بیٹھیگا اور مشائخ مین اختلاف ہی کہ شک کے وقت جبکہ دو رکعت کا شک تھا تو اسی وقت درمیانی قعدہ تھا تو بعض کے نزدیک شک کی رعایت سے اسوقت بھی بیٹھ لے اور یہی لیا گیا ہی۔ کما فی البحر۔ اور بعض کے نزدیک نہین۔ یہ اسواسطے کہ جب شرع نے ایک رکعت قرار دی تو دوکا جو شک تھا وہ ضعیف ہوکر وہم ہو گیا لیکن اخیر قعدہ چونکہ فرض ہی تو اسکی رعایت رکھی حتی کہ شرعی تقرر کے موافق تو پھر دو رکعت پڑھکر آخر قعدہ پڑا اور اسکے وہم کے موافق اب ایک ہی رکعت کے بعد چوتھی رکعت ہو جائیگی لہذا یہان بھی بیٹھ جاوے تاکہ شاید یہی فی الواقع ہو تو فرض قعدہ ترک نہو۔ پھر ظاہر انظر احتیاطاً یہ واجب ہی لیکن صحیح۔ واللہ اعلم یہان استحسان ہوگا کیونکہ جب شرع نے کمتر پر بناء کا حکم دیا تو فرض قعدہ وہ ہی جو اسکے موافق ہو اگرچہ شرع نے بطور عفو کے ایسا کیا ہو کیونکہ فرضیت قعدہ کچھ عبارت سے باہر کوئی چیز نہین ہی اور کلام مقتضی بسط ہی۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ پھر جس صورت مین کہ تحری یا کمتر پر عمل رکھا ہی سہو کے دو سجدے کرے۔ ف۔ اگر اخیر قعدہ و تشہد سے فارغ ہوکر یا بعد سلام کے شک ہوا تو نماز جائز ہونے کا حکم دیا جائیگا اور اس شک کا کچھ اعتبار نہین ہی۔ الخلاصہ۔ اگر نماز سے باہر ایک نے شک کیا کہ مین نے آج ظہر کی نماز پڑھی یا نہین پس اگر وقت ظہر ابھی موجود ہی تو اسپر اعادہ واجب ہی۔ اور اگر وقت نکل چکا ہو پھر شک ہوا تو کچھ اعتبار نہین ہی۔ المحیط۔ اگر نماز فجر مین شک ہوا کہ مین تیسری رکعت مین ہون یا پہلی رکعت مین ہون تو کوئی رکعت پوری نہ کرے بلکہ فوراً بیٹھ جاوے بقدر تشہد پھر کھڑا ہوکر دو رکعت پڑھے ہر رکعت مین فاتحہ و سورہ پڑھے پھر تشہد پڑھکر سہو کے دو سجدے کرے۔ اگر حالت سجود مین اسکو اول یا دوم رکعت مین شک ہوا تو دونون سجدے پورے کرلے کیونکہ خواہ رکعت اول ہو یا دوم ہو ان دونون کو پورا کرنا لازم ہی پھر دوسرے سجدہ سے سر اٹھا کر بقدر تشہد بیٹھکر پھر کھڑا ہوکر ایک رکعت پڑھے اور اگر سجدہ نماز فجر مین شک ہوا کہ اسنے دو یا تین پڑھی ہین پس اگر پہلا سجدہ ہو تو اصلاح ممکن ہی کیونکہ اگر اسنے فی الواقع دو پڑھی ہین تو اسپر ان دونون سجدون کا پورا کرنا لازم ہی۔ اور اگر وہ تیسری ہوئی تو امام محمد رحمہ کے نزدیک فاسد نہوگی کیونکہ پہلے سجدہ مین جب یاد ہو گیا تو یہ سجدہ گویا کالعدم ہو گیا جیسے اول سجدہ مین حدث ہو جانے سے ہوتا ہی اور اگر یہ شک اسکو دوسرے سجدہ مین ہوا تو نماز فاسد ہو گئی۔ اگر فجر مین شک ہوا

کہ وہ دوسری یا تیسری ہے پس اگر اسکی تحری مین کچھ نہین آیا تو اگر کھڑا ہو یا بیٹھ جاوے اور بعد قعدہ کے احتمال ایک رکعت پڑھکر قعدہ کرے
اور اگر بیٹھا ہو تو تحری کرے پس اگر تحری مین آوے کہ وہ دوسری ہے تو پوری کرلے اور اگر تحری مین آوے کہ وہ تیسری ہے تو پھر قعدہ مین تحری
کرے اگر تحری مین آوے کہ وہ دوسری رکعت پر تین بیٹھا ہے تو نماز فاسد ہوگئی اور اگر تحری کسی بات پر واقع نہوئی تو بھی فاسد ہوئی اور یہی
حال چار رکعت والی نماز و نین ہے چنانچہ اگر شک کیا کہ چوتھی یا پانچوین ہے تو اسی طور پر حکم ہے اور اگر شک کیا کہ تیسری یا پانچوین ہے تو جیسے ہم نے
فجر مین ذکر کیا کہ وہ قعدہ کیطرف عود کرے پھر ایک رکعت پڑھکر تشہد پھر ایک رکعت پر قعدہ۔ اگر وتر کی دوسری یا تیسری مین شک ہوا تو یہ رکعت
تمام کرے اور اسمین قنوت پڑھکر قعدہ کے بعد ایک رکعت پڑھے اسمین بھی قنوت پڑھے یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اور شک کی تمام صورتون مین خواہ تحری پر
عمل کیا ہو یا اکثر پر بنا کی ہو سہو کا سجدہ کرے۔ فتح القدیر۔ اگر نماز مین شک کیا کہ تین پڑھین یا چار پڑھین اور کچھ دیر تک اسی تفکر مین رہا پھر یقین
ہوا کہ تین پڑھی ہین پس اگر تفکر مین قراءت یا تسبیح مین مشغول رہا اور بقدر ادا ے رکن کے ساکت نہین رہا تو اسپر سجدہ سہو نہین ہے اور اگر ایسا نہوا بلکہ ایک
رکعت یا سجدہ سے مشغول کیا یا رکوع و سجود مین تھا اور اسقدر دیر گذری کہ تفکر مین حالت متغیر ہوئی تو اسپر استحسانًا سجدہ سہو
ہے۔ المحیط الذخیرہ و عند۔ اگر نماز مین اسپر گمان غالب ہوا کہ اسکو حدث ہوا یا اسنے مسح سر کا نہین کیا تھا اسمین اسکو یقین ہوا
اسطرح کہ اسکو شک نہین ہے پھر اسکو یقین حاصل ہوا کہ اسنے حدث نہین کیا یا اسنے مسح کرلیا تھا تو شیخ ابوبکر رح نے فرمایا کہ
جس حالت مین اسکو حدث یا عدم المسح کا یقین تھا اس حالت مین اگر اسنے کوئی رکن ادا کیا تو وہ نئے سر سے نماز پڑھے ورنہ
اپنی نماز تمام کرے۔ القاضیخان۔ اور اگر جانا کہ اسنے رکن ادا کیا اور شک اس امر کا کیا کہ اسنے تکبیر تحریمہ کہی یا نہین یا اسکو
حدث ہوا یا نہین۔ یا اسکے کپڑے کو نجاست پہونچی یا نہین۔ یا سر کا مسح کیا تھا یا نہین۔ پس اگر اول مرتبہ ہو تو نماز از سرنو پڑھے
ورنہ نماز پوری کرے اور اسپر وضو یا کپڑا دھونا لازم نہین ہے۔ الفتح۔ فتاوی عتابیہ مین ہے کہ نماز مین شک ہوا کہ وہ مقیم ہے یا
مسافر ہے تو چار رکعت پڑھے اور دوسری رکعت ختم کرکے احتیاطًا قعدہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ امام نے دو رکعت پڑھائین جب
دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کیا تو اسکو شک ہوا کہ مین نے ایک رکعت پڑھی یا دو پڑھین یا اسکو تیسری و چوتھی مین شک
ہوا تو اسنے کن انکھیون سے پیچھے داہن مقتدیون کو دیکھا تاکہ دیکھے کہ اگر وے لوگ کھڑے ہوتے ہین تو مین بھی کھڑا ہو جاون
اور اگر بیٹھے ہین تو بیٹھ جاؤن اسنے اس طریقہ پر اعتماد کیا تو اسکا کچھ مضائقہ نہین ہے اور اسپر سہو لازم نہین ہے۔ المحیط۔ اگر مصلی
تنہا پڑھی یا امامت کی جب اسنے سلام پھیرا تو ایک مرد عادل نے خبر دی کہ تو نے اس نماز ظہر کو تین رکعات پڑھین تو فقہا
نے کہا کہ اگر مصلی کے نزدیک اسنے چار پڑھین تو خبر دہندہ کے قول پر التفات نہ کرے۔ المحیط۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ
مین تو ہر حال مین ایک عادل کے کہنے پر ہمیشہ اعادہ کرلیتا ہون۔ الظہیریہ۔ اور اگر امام کو شک ہو پس دو عادل نے اسکو
خبر دی تو انکے قول کو اختیار کرے۔ اور اگر مصلی کو شک ہو کہ یہ خبر دینے والا عادل ہے یا نہین تو امام محمد رح سے روایت
ہے کہ احتیاطًا اعادہ کرے اور اگر دو مرد عادل کے قول مین شک کیا تو نماز پھیرے اور اگر مخبر عادل نہو تو اسکا قول قبول نہ ہوگا
المحیط۔ امام و قوم مین اختلاف ہوا پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نہین ورنہ انکے قول پر اعادہ کرے۔ اگر ارکان حج مین
شک ہوا تو ظاہر الروایۃ کے موافق وہان بھی اکثر پر بنا کرے۔ د۔

باب صلوٰۃ المریض

مریض کی نماز کا بیان۔ اذا عجز المریض۔ جب عاجز ہوا مریض۔ ف۔ نماز سے پہلے یا نماز کے اندر۔ ش۔ عن القیام
کھڑے ہونے سے۔ ف۔ یعنی بالکل ایسے کھڑے ہونے سے جسکے ساتھ سجود کی قدرت ہو اگرچہ ٹیک سے ہو۔ م۔ فت۔
صلی قاعدا تو نماز پڑھے بیٹھے ہوئے۔ ف۔ اگرچہ بیٹھنا ٹیک سے ہو۔ یرکع ویسجد۔ درحالیکہ رکوع و سجدہ

کرتا رہے - ف - جبکہ ان دونون کی قدرت حاصل ہو - م - عاجز ہونے سے یہ مراد کہ کھڑے ہونے سے اسکو ضرر لاحق ہو یہی
اصح ہے - التمرتاشی - اور اسی پر فتویٰ ہے - الظہیریہ ع والدرایہ - چنانچہ اسی طرح اگر مصلی کو قیام کرنے سے مرض کی زیادتی یا دیر مین
اچھے ہونے کا خوف ہو یا دوران سر لاحق ہوتا ہو - التبیین - یا سخت درد ہونے لگتا ہو - الکافی - یا کھڑے پڑھنے مین پیشاب وغیرہ
عذر جاری ہوتا ہو یا روزہ دشوار ہوتا ہو اور بیٹھنے مین یہ نہو - ع ف - تو ان صورتون مین قیام ترک کرنا جائز ہے - م - اور اگر
قیام سے ایک طرح کی مشقت فقط لاحق ہوتی ہے تو ترک جائز نہین - الکافی - اور اگر پورا قیام نہین بلکہ تھوڑا کر سکتا ہو مثلاً قیام
وکچھ قرارت کر سکتا ہے یا فقط تکبیر تحریمہ تک قیام کر سکتا ہے تو جسقدر قدرت ہے اسقدر کرے پھر جب عاجز ہو تو بیٹھ جاوے - شمس الائمہ
حلوائی نے کہا کہ یہی صحیح مذہب ہے اگر اسکو چھوڑے تو مجھے اسکی نماز جائز ہونے کا خوف ہے - الخلاصہ - مراد اسقدر قیام سے
یہ کہ مع سجدہ کے قدرت ہو - م - اور اگر تکیہ دیکر کھڑا ہو سکتا ہے تو صحیح یہ کہ یون ہی کرے اسکے سوا جائز نہین ہے اور اسیطرح
جب عصا یا خادم پر ٹیک دیکر کھڑا ہو سکتا ہے تو یون ہی لازم ہے - التبیین - اور اگر مریض گھر مین قیام کر سکتا ہے اور باہر مسجد جانے
پر وہان قیام نہین کر سکتا تو اصح یہ کہ مسجد جاوے - الخلاصہ - واسی پر فتویٰ ہے - العینی - اسکے خلاف ہندیہ مین ہے کہ مختار یہ کہ
گھر مین کھڑے پڑھے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے - المضمرات - مین کہتا ہون کہ جس نے جماعت کے سنت ہونے پر نظر کی اوسنے قیام
فرض کو ترک نہ کیا جیسے مضمرات مین ہے اور جس نے جماعت کے وجوب پر نظر کی اور یہ بھی کہا کہ اقتدار کی قدرت فرض ہے تو جانے کا
حکم دیا جیسے خلاصہ مین ہے اور شک نہین کہ مسئلہ مشکل ہے - م - پھر جب بیٹھے پڑھے تو اصح یہ کہ چار زانو یا التحیات کی بیٹھک وغیرہ
جسطرح اسپر آسان ہو بیٹھے - السراج - اور یہی صحیح ہے - التحفہ ع - اور اگر بیٹھنا مستوی ممکن نہو مگر تکیہ یا دیوار یا آدمی کی ٹیک سے
ممکن ہے تو اسیطرح بیٹھنا واجب ہے - الذخیرہ - اور اسوقت لیٹ جانا جائز نہین یہی مختار ہے - التبیین - ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ جب
مریض کو تحریمہ وغیرہ کی قدرت قیام جہانتک ہو وہانتک قیام لازم ہے لیکن لزوم جب ہی کہ ساتھ ہی سجود کی قدرت ہو چنانچہ آویگا
اور جب قیام کی قدرت نہو تو بیٹھکر رکوع وسجود سے پڑھے - م - لقولہ علیہ السلام لعمران بن حصین صل قائما فان لم تستطع
فقاعدا فان لم تستطع فعلی الجنب تومی ایماء - دلیل اسکی واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمران بن حصین رضی اللہ عنہ
کے واسطے ہے (جنکو بواسیر کا مرض تھا) یہ کہ تو کھڑے پڑھ پھر اگر تجھے اسکی استطاعت نہو تو بیٹھے پڑھ پھر اگر اسکی استطاعت بھی نہو
تو کروٹ پر پڑھ درحالیکہ تو ایما کرے - ف - اس حدیث کو سوا امام مسلم کے امام بخاری وغیرہ باقی اصحاب صحاح نے
روایت کیا اور نسائی رح کی روایت مین علی الجنب کی جگہ مستلقیا وارد ہے یعنی اگر بیٹھنے کی استطاعت نہو تو چت لیٹ کر پڑھ - اس سے
ظاہر ہوا کہ خواہ کروٹ سے ہو یا چت ہو دونون طرح جائز ہے جبکہ بیٹھنا متعذر ہو اور اس حالت مین رکوع وسجود کا طریقہ باشارت
ہے - یہ دلیل تو حدیث سے ہے - اور دلیل دوم یہ کہ - ولان الطاعۃ بحسب الاستطاعۃ - بیٹھکر مریض کو جواز اسلیے کہ فرمانبرداری
موافق طاقت کے ہے - ف - یہ دلیل عقلی نہین جیسا بعض لوگون نے زعم کیا بلکہ توضیح یہ کہ اللہ تعالی نے بقولہ تعالی لا یکلف
اللہ نفسا الا وسعہا وما نند اسکے آیات مین طاعت کو حسب وسعت فرض کیا تو مریض کو بیٹھے جائز ہے اور کھڑا ہونا اگرچہ مشقت کے ساتھ
ممکن لیکن اللہ تعالی نے بقولہ تعالی ما جعل علیکم فی الدین من حرج - سے جو مشقت جس سے حرج لاحق ہو دور کر دیا تو بدون مشقت
وحرج کے جواز ہو گیا اور یہ دلیل بھی شرعی قوی ہے - اور نسائی کی روایت مین اسطرف آیت سے اشارہ ہے - م - قال فان لم
یستطع الرکوع والسجود - قدوری نے فرمایا کہ پھر اگر مریض کو استطاعت رکوع وسجود کی نہو - ف - جیسے قیام کی استطاعت
نہین ہے بلکہ صرف بیٹھے رہنے کی طاقت ہے - قاضیخان - اومی ایماء - تو وہ اشارہ کرلے یعنی قاعدا یعنی بیٹھے سے رکوع وسجود
کا اشارہ کرے - لانہ وسع مثلہ - کیونکہ یہی ایماء سے رکوع وسجود کرنا ایسے شخص کی وسعت وطاقت ہے تو وہ بیٹھے ہوئے ایماء سے
ادا کریگا - پھر چونکہ ایماء مین رکوع وسجود مشتبہ ہوا جاتا تھا تو فرمایا - وجعل سجودہ اخفض من رکوعہ - اور کرے اپنے سجود کو

زیادہ پست جھکا ہوا بہ نسبت رکوع کے۔ ف جیسے سجدہ حقیقی بہ نسبت حقیقی رکوع کے پست ہے۔ لانہ قائم مقامہما۔ کیونکہ ایماء قائم مقام رکوع وسجود کے ہے۔ فاخذ حکمہما۔ تو ایماء نے رکوع وسجود کا حکم پایا۔ ف لہذا ایماء رکوع سے ایماء سجود زیادہ پست ہوا۔ اور یہ واجب ہے حتی کہ اگر دونوں کا ایماء برابر کر دے تو جائز نہیں ہے کما فی البحر۔ اور یہ شخص سہو کا سجدہ بھی ایماء سے کر لے۔ المجتبیٰ۔ ولا یرفع الی وجہہ شیئ یسجد علیہ۔ اور نہیں اونچی کیجاوے اسکی پیشانی کی طرف کوئی ایسی چیز جسپر سجدہ کرنے۔ ف یعنی اگر اسنے خود یا کسی دوسرے نے کوئی تکیہ وغیرہ اونچا کر کے اُسکی پیشانی پر لگا دیا کہ وہ سجدہ ہے تو جائز نہیں۔ لقولہ علیہ السلام ان قدرت ان تسجد علی الارض فاسجد والا فاوم برأسک۔ کیونکہ حضرت صلعم کی حدیث مین ہے کہ اگر تجھے قدرت ہو کہ تو زمین پر سجدہ کرے تو سجدہ کر ورنہ اپنے سر سے ایماء کر۔ ف اور حدیث مع شان ورودیہ ہے کہ امام ابو بکر البزار نے مسند مین اور بیہقی نے المعرفہ مین بطریق ابو بکر الحنفی روایت کی۔ قال الحنفی سفیان الثوری حدثنا ابو الزبیر عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عاد مریضا الخ یعنی جابر رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک بیمار کی عیادت کو تشریف لائے تو دیکھا کہ وہ تکیہ پر نماز پڑھتا ہے پس آپ نے تکیہ لیکر پھینکدیا پس اسنے ایک لکڑی پکڑ لی کہ اُسپر نماز پڑھے تو اُسکو بھی آپ نے پھینکدیا اور فرمایا کہ نماز پڑھ زمین پر اگر تجھے استطاعت ہو ورنہ ایماء کر اور اپنے سجدے کو اپنے رکوع سے پست کر۔ امام بزار رح نے کہا کہ مین نہین جانتا کہ کسی نے اسکو ثوری رح سے روایت کیا ہو سوائے ابو بکر الحنفی کے اور ابو بکر الحنفی کی متابعت کی عبد الوہاب وعطار نے کہ ثوری رح سے روایت کی ہے۔ انتہی۔ ابو بکر الحنفی راوی ثقہ ہے الفتح۔ اور باقی اسناد تو صحاح کی اسانید سے ہے پس جب ابو بکر الحنفی بھی ثقہ ہے اور متابعت موجود تو یہ اسناد صحیح ہے۔ م۔ اور طبرانی نے معجم مین اسی حدیث جابر رضہ کے مانند حدیث ابن عمر رضہ روایت کی ع۔ بیہقی نے حدیث کے اسی بات پر محمول ہین کہ تکیہ اُٹھا کر پیشانی سے لگاتا تھا اور عینی رح نے کہا کہ اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید تکیہ زمین پر ہو۔ مین کہتا ہون کہ یہ احتمال باطل ہے اسواسطے کہ تکیہ زمین پر ہو تو بالاجماع وہ بمنزلہ زمین کے ہے تو زمین پر سجدہ کرنے کا ارشاد جو حدیث مین ہے وہ اس احتمال کو رد کرتا ہے پس محمل یہی ہے کہ وہ تکیہ اٹھا کر پیشانی پر لگاتا تھا۔ م۔ اگر تکیہ زمین پر رکھا ہو اور مریض اُسپر سجدہ کرتا ہو تو اُسکی نماز جائز ہے۔ الخلاصہ۔ گویا اسکو سجدہ کی قدرت حاصل ہے۔ م۔ وان فعل ذلک۔ اور اگر مریض نے اٹھائے ہوئے تکیہ وغیرہ پر سجدہ کیا۔ وہو یخفض رأسہ۔ اور وہ اپنا سر جھکاتا ہے۔ اجزاہ لوجود الایماء۔ تو اسکو کافی ہو گیا بوجہ ایماء پائے جانے کے۔ ف اور یہی اسکے حق مین اسوقت سجود ہے م۔ ولیکن اسنے برا کیا۔ المضمرات۔ وان وضع ذلک علی جبہتہ لا یجزیہ لانعدامہ۔ اور اگر اسنے اس چیز کو اپنی پیشانی پر رکھدیا تو نہین جائز ہے کیونکہ ایماء منعدم ہے۔ ف یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کسی کو زمین پر سجدہ کرنے کی قوت ہے مگر وہ اس وجہ سے سجدہ نہین کر سکتا کہ اسکی پیشانی مین زخم ہے تو ابھی اسکو ایماء نہین جائز بلکہ اسکو ناک پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ اگر ناک پر بھی زخم ہو اور پیشانی پر کسی جانب سے سجدہ ممکن نہو تو ایماء جائز ہے۔ پھر ایماء کے لیے کمتر جھکاؤ کافی ہے اگرچہ امکان زیادہ ہو۔ سع م۔ وان لم یستطع القعود۔ اور اگر مریض کو بیٹھنے کی بھی استطاعت نہو۔ ف جیسے قیام ورکوع وسجود کی نہین ہے۔ استلقی علی ظہرہ۔ تو اپنی پشت کے بل چت لیٹ جاوے۔ وجعل رجلیہ الی القبلۃ۔ اور اپنے پانون قبلہ کی طرف رکھے۔ ف یعنی پھیلائے ہوئے۔ ع۔ بلکہ گھٹنے کھڑے کیے کیونکہ قبلہ رخ پانون پھیلانا مکروہ ہے۔ د۔ واومی بالرکوع والسجود۔ اور رکوع وسجود کا ایماء کرے۔ ف اور اسکے سر ڈھونڈھون کے نیچے ایک اونچا تکیہ رکھنا چاہیے حتی کہ بیٹھنے والے کے مشابہ ہو جاوے تاکہ اسکو رکوع وسجود کا ایماء ممکن ہو۔ الکافی۔ ورنہ بدون اسکے تو تندرست ایماء نہین کر سکتا مریض سے کیونکر ممکن ہو گا۔ ف۔ لقولہ علیہ السلام یصلی المریض قائما فان لم یستطع فقاعدا فان لم یستطع فعلی قفاہ یومی ایماء فان لم یستطع فاللہ تعالی احق بقبول العذر منہ۔ بدلیل اس قول کے

کہ مریض کھڑے ہوکر پڑھے پھر نہ پڑھ سکے تو بیٹھے پھر نہ پڑھ سکے تو کروٹ کے بل لیٹے درحالیکہ ایماء کرے پھر یہ بھی نہ ہو سکے تو اللہ تعالیٰ
زیادہ لائق ہے کہ اس سے عذر قبول فرماوے - ف - جبکہ بندے اسکو اس حالت میں معذور رکھتے ہیں یعنی پھر اس حالت
میں اسکی نماز میں تاخیر ہے - پھر کلام یہ ہے کہ یہ حدیث کسی کتاب میں پائی نہیں جاتی ہے - مع - ہاں حدیث عمران رضہ میں بروایت
نسائی رح صریح مذکور ہے اور اگر کہا جاوے کہ صحیح بخاری وغیرہ کی روایت میں تو کروٹ پر مذکور ہے اسکا جواب یہ ہے کہ کچھ معارضہ
نہیں بلکہ مریض کے انواع مرض مختلف ہوتے ہیں پس بحسب المرض کبھی چت اور کبھی کروٹ جائز ہے جیسے عمران بن حصین رضہ
کو مرض بواسیر کی وجہ سے چت آسان نہ تھا تو انکو کروٹ تبلایا اور ہم بھی اسکے قائل ہیں چنانچہ فرمایا - وان استلقی علی جنبہ
ووجہہ الی القبلۃ جاز - اور اگر مریض کروٹ پر لیٹا اس ہیأت سے کہ اسکا منہ جانب قبلہ ہے تو جائز ہے - لما روینا من قبل
بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی - ف - یعنی حدیث عمران رضہ کیونکہ امام مصنف رح نے صرف کروٹ کی حدیث
ذکر کی ہے - بالجملہ چت و کروٹ دونوں جائز ہیں - الا ان الاولی ہو الاولی عندنا - مگر فرق اسقدر ہے کہ اولی ہمارے
نزدیک پہلی صورت ہے - ف - یعنی چت لیٹنا - خلافاً للشافعی - بخلاف شافعی رح کے - ف - کیونکہ شافعی رح کے
نزدیک کروٹ پر اولی ہے - بہر حال اختلاف اولویت میں ہے اور ہمارے نزدیک چت اولی ہے - لان اشارۃ المستلقی تقع
الی ہواء الکعبہ - کیونکہ چت لیٹنے والے کا اشارہ ہواء کعبہ کی طرف پڑتا ہے - ف - اور درحقیقت قبلہ وہ مقام ہے جہاں عمارت
کعبہ بنی ہوئی ہے اور عمارت قبلہ نہیں ہے بلکہ عمارت سے قطع نظر کرکے جو مقام ہے جسکو ہواء کے لفظ سے تعبیر کیا کیونکہ ہوا یعنی خالی
جگہ قطع نظر عمارت کے - پس چت والے کا ایماء اسی ہواء کی طرف پڑتا ہے جو اصل قبلہ ہے تو یہ اولی ہوا - واشارۃ المضطجع
علی جنبہ الی جانب قدمیہ - اور اشارہ کروٹ پر لیٹنے والے کا اپنے دونوں قدم کی جانب پڑتا ہے - ف - تو بدن کی
توجہ ہوئی اور حاصل یہ کہ شافعی رح نے ظاہری توجہ بدن کو اولی رکھا جیسے بیٹھنے سے ہوتا ہے اور ہم نے توجہ حالت نماز کو اولی
رکھا مع - وبہ تتادی الصلوۃ - اور اسی کے ساتھ نماز ادا ہوتی ہے - ف - یعنی ایماء کے ساتھ - ک - یعنی ہواء کعبہ کیطرف
توجہ کے ساتھ ادا ہوتی ہے ع - پھر اگر کروٹ پر لیٹے تو داہنے پر اور اگر ممکن نہو تو بائیں پر قبلہ رخ ہوکر - السراج والقنیہ - یعنی
حدیث میں فعلی جنبہ عام ہے کہ کروٹ داہنی ہو یا بائیں ہو - فتح - واضح ہو کہ چھ جگہ لٹانا مشروع ہے ایک تو نماز مریض میں خواہ
چت یا کروٹ - دوم وقت موت کے کہ عرض میں لٹا کر قبلہ رخ کر دیا جاوے لیکن متاخرین نے چت اختیار کیا اس زعم پر
کہ اسطرح روح نکلنا آسان ہے - سوم جب نہلانے کو تختہ پر لٹا دیں اور ہمارے اصحاب سے اسمیں روایت نہیں لیکن متعارف
چت ہے - چہارم میت پر نماز کی حالت میں سے چت - پنجم قبر میں چت مگر داہنی پہلو پر جھکا ہوا قبلہ رخ - مع - ششم تہجد
پڑھنے والا بعد سنت فجر کے داہنی کروٹ پر لیٹ جاوے - مع - فان لم یستطع الایماء برأسہ اخرت عنہ - پھر اگر مریض
کو سر سے ایماء کی طاقت بھی نہو تو اس سے نماز میں تاخیر دیجائیگی - ولا یومی بعینیہ ولا بقلبہ ولا بحاجبیہ - اور نہیں ایماء کریگا
اپنی آنکھوں سے اور نہ دل سے اور نہ بھنووں سے - ف - موافق ظاہر الروایۃ کے - اور غیر ظاہر الروایۃ میں امام ابوحنیفہ رح
سے صرف بھنووں سے جواز مذکور ہے اور امام محمد رح سے آنکھوں سے جواز میں شک و قلب سے عدم جواز مروی ہے اور بھنووں کا
ذکر نہیں کیا اور ابو یوسف رح سے مختلف روایات ہیں ایک مثل ابوحنیفہ رح کے اور ایک میں مانند قول مالک و شافعی واحمد رح
کے آنکھوں سے پھر بھنووں سے پھر دل سے جواز مذکور ہے - مع - جیسے امام زفر رح کا قول ہے چنانچہ امام مصنف رح نے کہا -
خلافاً لزفر - بخلاف قول زفر رح کے - ف - کہ انکے نزدیک ان چیزوں سے ایماء جائز ہے جیسے حسن بن زیاد کے نزدیک
مگر جب سر سے قدرت ہو جاوے تو اعادہ کرے - مع - اور ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے - لما روینا من قبل
بدلیل اس حدیث کے جو ہم پہلے روایت کر چکے - ف - یعنی قولہ والا فاوم براسک یعنی جب رکوع و سجود کی قدرت نہو

تو سر سے ایمار کرے۔ م- اسمین تامل ہے اسواسطے کہ اسمین سر کے سواے دوسری چیزون سے مانعت نہین ہے۔ جواب یہ کہ دوسری چیزون سے ایمار کا ثبوت چاہیے اور وہ کسی روایت مین نہین آیا۔ م- **ولان نصب الابدال بالرأی ممتنع** - اور اسوجہ سے کہ بدل کا راے سے مقرر کرنا منع ہے۔ ف- یعنی سر سے ایمار ثبوت اور سر کے بدلے آنکھون وغیرہ سے ایمار قائم کرنا اپنی راے سے بدل ٹھہرانا ہوا اور وہ ممنوع ہے۔ اگر بدون واو ہوتا تو ظاہرا بہتر تھا اور دونون کا مجموعہ ایک علّت دلیل ہوتا کہ نص مین سر سے ایمار ثبوت ہے اور بجاے سر کے اپنی راے سے بدل ٹھہرانا ممنوع ہے۔ اگر کہا جاوے کہ راے سے نہین بلکہ سر کے سات قیاس کرتے ہین تو جواب دیا کہ: **ولا قیاس علی الراس لانہ یتادی بہ رکن الصلوٰۃ دون العین واختیہا** - اور سر کے حکم پر قیاس کرنا صحیح نہین کیونکہ سر کے ساتھ تو ایک رکن نماز کا ادا ہوتا ہے نہ آنکھ واسکے اختین یعنی بھنودن و قلب سے ف- حاصل یہ کہ آنکھ و بھنودن و قلب نہین اور سر مین یہ فرق ہے کہ سر کے ذریعہ سے ایک رکن یعنی سجدہ ادا کیا جاتا ہے اب بجاے سجدہ کے ایمار اُس سے نص مین قرار پایا۔ اور اُن تینون سے رکن مذکور ادا نہین ہوتا تو انکا قیاس سر کے حکم پر قیاس مع الفارق ہی جو کہ جائز نہین ہے۔ پھر جب آنکھ و قلب و ابرو سے ایمار جائز ہوا اور سر سے ایمار کی قدرت نہین تو ایسے مریض سے نماز تاخیر کی جائیگی - یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر عمل ہے۔ د- قولہ **اُخرت عنہ** - اور امام قدوری کا یہ قول کہ اُخرت عنہ یعنی اُس سے نماز تاخیر کیجائیگی یہ قول - **اشارۃ الی انہ لا تسقط الصلوٰۃ عنہ** - اشارہ ہے کہ ایسے مریض سے نماز ساقط نہو جائیگی ف- بلکہ بالفعل ادا نہ کرنے مین مہلت ہے بوجہ اظہار عاجزی کے - **وان کان العجز اکثر من یوم ولیلۃ اذا کان مفیقا** - اگرچہ عاجزی ایک رات و دن سے زائد رہی ہو بشرطیکہ وہ شخص افاقہ مین ہو۔ ف- یعنی ہوش درست ہون اور سمجھتا ہو۔ م- اسی کو امام کرخی نے اپنے مختصر مین ذکر فرمایا ہے۔ یہی بعض مشائخ کا قول ہے حتی کہ اگر تندرست ہو کر وقت پایا تو اسپر قضاء لازم ہے اور اگر قضاء نہ کی تو وصیت پر اسکے وارث لوگ فدیہ دین - **ہو الصحیح** - یہی قول صحیح ہے۔ ف- بخلاف مختار شیخ الاسلام خواہرزادہ و فخر الاسلام بزدوی و قاضیخان وغیرہ کے کہ اُنکے نزدیک اگر ایک رات دن کی ہون تو قضاء لازم ہے اور اگر اِس سے زیادہ ہون تو قضاء واجب نہین ہے اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ الینابیع - اور فتاوی الظہیریہ مین کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر فتوی ہے ع ہ - بشہادت اس مسئلہ کے جو نوادر مین امام محمد رح سے مروی ہوا کہ جس شخص کے دونون ہاتھ کہنیون سمیت اور پاؤن ٹخنون سمیت قطع ہون تو اسپر نماز واجب نہین ہے حالانکہ خطاب سمجھتا ہے۔ القاضیخان - لیکن اصح یہ کہ اسپر نماز واجب ہے۔ ف ت- لہذا ایک رات دن تک واجب اور زائد مین نہین جیسے اغماء و جنون مین ہے۔ المحیط - مگر امام مصنف نے باختیار امام قدوری و کرخی کے زائد کو بھی واجب القضاء ہونا صحیح کہا - **لانہ یفہم مضمون الخطاب** - کیونکہ یہ مریض جبکہ افاقہ و ہوش مین ہے تو حکم اداے نماز کو سمجھتا ہے۔ ف- تو حکم اداء کا اسپر متوجہ ہے جس سے اسکے ذمہ اداء کا وجوب ہو گیا مگر بالفعل اداء سے بوجہ معذوری کی مہلت دی گئی یہاں تک کہ قادر ہو۔ **بخلاف المغمی علیہ** - برخلاف اُس شخص کے جسپر اغماء کی بیہوشی طاری ہوئی ہے۔ ف- تو وہ خطاب اداء ہی کو نہین سمجھتا تو اسپر خطاب متوجہ نہین کیونکہ اسکے واسطے عقل و ہوش شرط ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ سرخسی وغیرہ کے نزدیک کم و بیش سب اسکے ذمہ سے ساقط ہے۔ ولیکن مذہب یہ کہ دن رات سے زائد ہو تو ساقط ہے دن رات تک قضاء واجب ہے مگر یہ بنظر احتیاط ہے اور بعید اسکا میرے نزدیک بنظر تدقیق یہ ہے کہ حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ مین بوقتیکہ بھیجے جانے کے واقع ہے کہ آپ ہر دن رات مین پانچ نمازین مفروض ہین - کما فی البخاری - اور یہ وقت ۲۴ ساعات کا ہے خواہ دن بڑا رات چھوٹی یا اسکے برعکس کسی موسم ہو بہرحال دونون کا مجموعہ ۲۴ ساعت سے کم یا زیادہ نہوگا۔ پھر اوقات ظہر و عصر و عشاء و فجر درحقیقت علامات اداء ہین اور اصلی اسباب نہین حتی کہ جن ملکون مین دن ۲۲ ساعت اور رات صرف ۲ ساعت ہو یا مثلا عشاء کا وقت نہ نکلے اسطرح کہ غروب شفق سے متصل ہی مشرق سے فجر طلوع ہو جاوے یا مثلاً کئی ہفتہ یا مہینہ کے بعد آفتاب

غروب ہو تو وہاں بھی پانچوں فریضہ نمازیں و روزے رمضان کے فرض ہیں اور وہ اسی حساب سے کہ ۲۴ ساعت میں پانچ نمازیں اور ۲۴ ساعت کے اندر ۱۴ گھنٹہ روزہ اور باقی مدت افطار ہو۔ پھر ۱۴ گھنٹہ کے بعد سے شروع ہو۔ کیونکہ اگر غروب آفتاب مثلاً چھ ماہ کے بعد ہو بلکہ ایک ہی ہفتہ بعد فرض کرو تو اس مدت میں پانچ ہی نمازیں نہیں اور نہ اس مدت تک ایک روزہ کسی البشر سے ممکن ہے اور نہ چھ ماہ کی رات میں انکے دنیاوی کاروبار سب بند رہتے ہیں بلکہ اسی ۲۴ ساعت پر مدار اور خود حدیث خروج الدجال میں اندازہ کا حکم مصرح ہے اور یہ حدیث اس معنی کے واسطے نص صریح ہے تو معلوم ہوگیا کہ اعتبار مجموعی ۲۴ ساعت کا ایک وقت ہے۔ اسلئے پانچ فرائض کے۔ پھر ۲۴ ساعت واسطے پانچ فرائض دیگر کے۔ لیکن ان ۲۴ ساعت میں سے ظہر و عصر وغیرہ ہر ایک کا تفصیلی حصہ اُس علامت سے ہوا جو زوال آفتاب و سایہ مثل وغیرہ کے طور پر وسط زمین یعنی عرب حجاز کے لیے مقرر ہوا جو امت کہ اُمی تھی اور یوں ہی اُنکے جواز کے لیے رہا۔ اور لطیف نظریہ ہے کہ جن ملکوں میں شب و روز کے تغیرات زائد ہیں چونکہ علم الٰہی عزوجل میں انکا زمانۂ اسلام ایسے وقت تک موخر ہے کہ فنون ریاضیہ کے عروج سے انکو گھڑی وغیرہ مہیا ہو جاویگی تو وقت نزول القرآن کی کوئی توضیح نہوئی صرف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعہ خروج دجال میں اشارہ فرمادیا کہ تم اسوقت کی نمازوں کے لیے وقت اندازہ کرو حالانکہ جنکو خطاب کیا اُنکا وجود اسوقت قطعاً نہو گا مگر مقصود اشارہ و تعلیم ہے۔ اور شریعت عامہ کا فرض ہے کہ ایسے پیرایہ میں ہو جسکو کمتر سے کمتر اور جاہل بھی سمجھ جاوے کیونکہ کمال طاعت و خلوص عقیدت سے قلب ایک عقل کلی سے منور ہو جاتا ہے اور زائد علوم کی حاجت اسوقت بدون بیان و تعلیم کے پوری ہو جاتی ہے بالجملہ پانچوں نمازیں اسوقت ۲۴ ساعت کے مجموعی حصہ کے اندر مجموعی وظیفہ ہیں پھر ہر ایک اسمیں تفصیلی حصہ پاتی ہے۔ اب میں مسئلہ کی طرف رجوع کرتا ہوں کہ جب اغماء کی حالت ایک رات دن سے نہیں بڑھی بلکہ اُسی وقت کے اندر افاقہ ہوگیا تو گویا اُسنے ایک وظیفہ کا خطاب متوجہ ہونے کو پایا یعنی اس مجموعی حصہ کے اندر اسکو ہوش و عقل حاصل ہوئی جس میں ایک وظیفہ پنجگانہ مفروض ہے تو اسپر وہ وظیفہ پنجگانہ ادا کرنا واجب آیا لیکن چونکہ اس مجموعہ وقت کا بہت حصہ گذر چکا ہے اسواسطے محتمل ہوا کہ کیا باقی وقت میں وجوب الذمہ ہوگا جیسے حدیث میں ہے کہ جس نے عصر سے ایک رکعت پائی اُسنے عصر پائی یعنی چاروں رکعات ادا کرنے کا وقت اگرچہ نہیں ہے لیکن وہ وقت جب پایا تو اُسکے ذمہ ادا واجب ہوئی تو قضاء کے طور پر ادا کرے اسی قیاس پر یہاں بھی اسپر خطاب پنجگانہ متوجہ ہوا تو ادا بطریق قضاء ہو لہذا احتیاطاً اس شخص پر جسکو اغماء دن رات سے زائد نہ ہوا ہو پانچ وقتی قضاء لازم ہے۔ مگر درحقیقت تو تفصیلی اوقات پنجگانہ میں بیہوش تھا اور اسپر خطاب ادا متوجہ نہ تھا برخلاف ایسے مریض کے جو ہوش میں ہے کہ اسپر خطاب متوجہ ہوگا کیونکہ ہوش و عقل شرط ہے وہ پائی گئی۔ امام مصنف رح نے یہی اشارہ فرمایا کہ لانہ یفہم مضمون الخطاب بخلاف المغمی علیہ۔ کیونکہ مغمی علیہ تو خطاب ادا کو سمجھتا ہی نہیں تو اسپر مریض مذکور کا قیاس درست نہیں کیونکہ مریض مذکور تو منعیق فرض کیا گیا یعنی اسکو ہوش و عقل و فہم حاصل ہے۔ تو ادا اُسکے ذمہ لازم ہو جائیگی لیکن وہ ادا کرنے سے بالفعل معذور ہے تو وہ تاخیر کرنے میں گنہگار نہیں ہے پس اس خطاب متوجہ ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ نمازیں اسکے ذمہ واجب الادا رہیں حتی کہ جب عذر زائل ہو تو وہ انکو قضاء کرے اور اگر اسوقت تاخیر کرے تو علی الاصح مکروہ تحریمی ہے اور اگر تاخیر کے بعد موت پیش آئے تو کفارہ فدیہ کی وصیت لازم ہے۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ چاروں ہاتھ پاؤں کٹے ہوے کے مسئلہ پر بھی اسکا قیاس صحیح نہیں ہے اول تو اصح حکم اسپر بھی وجوب نماز ہے اور دوم یہ کہ وہ کوئی عذر عارضی نہیں جو زائل ہو جاوے بلکہ وہ مجنون کے مثل ہے کیونکہ خطاب تو اسپر متوجہ ہوگا جو لائق خطاب ہو اور یہ شخص بمنزلہ مردہ یا بیہوش کے ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ عورت حائضہ لائق خطاب ہے پھر بھی اسپر نماز کی قضاء نہیں ہے تو خطاب متوجہ نہوا۔ جواب یہ کہ ہاں اسپر قضاء نہیں مگر نہ اسوجہ سے کہ خطاب متوجہ نہیں ہوا بلکہ ضرور متوجہ ہوا حتی کہ اسپر روزہ کی قضاء لازم ہے مگر بوجہ حرج شدید کے اس سے قضاء ساقط ہوگئی کیونکہ عورت کا

دوران حیض ادا ہوا ہی معمول ہی بخلاف مریض مذکور کے کہ اسکا حال مثل حائضہ کے روزہ کے ہی بلکہ کثرت تو اسپر قضا رین حرج
نہین ہی۔ اس تمام توضیح سے ظاہر ہوا کہ جس قول کی امام مصنف رح نے تصحیح فرمائی ہی وہی اصح وارجح ہی لیکن فتاوی الظہیریہ
سے ثبوت ہوا کہ مشائخ نے فتوی قول مرجوح پر دیا کہ دن رات تک تو قضا لازم بشرطیکہ تندرستی کے بعد وقت کافی پاوے پھر
اگر قضا نہ کرے تو فدیہ کی وصیت لازم ہی اور دن رات سے زائد وہ عاجز رہا تو قضا واجب نہین ہی۔ یہ قول آسان ہی اور
ہمکو تقلید کے واسطے یہی لے لینا کافی ہی۔ فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب م۔ اگر مریض کو بیماری سے ایسی غفلت کی اونگھ آتی جاتی ہی
کہ اسپر رکعات کا شمار اور سجدون کا شمار مشتبہ ہوجاتا ہی تو ایسے نماز ادا کرنا لازم نہین رہا۔ ت۔ اور اگر اسنے کسی غیر کی تلقین سے
نماز ادا کی تو چاہیے کہ ادا ہوجاوے۔ القنیہ۔ ویعنی غیر شخص اس مریض کو شمار بتلاتا جاتا ہی پس اگرچہ غیر کی قدرت سے آدمی
قادر نہین ہوتا بقول امام رح حتی کہ ادا لازم نہین رہی لیکن ادا کرے تو کیا ادا ہوگئی یا نہین تو منظر ظاہر دلیل شرعی کے یہی معلوم
ہوتا ہی کہ ہان ادا ہوگئی م۔ جب مریض کے ذمہ سے نماز کے ذاتی ارکان ہی شرعاً ساقط ہوگئے مانند قیام و رکوع وسجود کے
تو شرائط نماز جو خارج ہوتے ہین بدرجہ اولی ساقط ہین۔ پھر ظاہر الروایۃ کے موافق مریض پر بعد صحت کے ایسی نماز کا اعادہ
بھی نہین ہی۔ البدائع۔ پھر قیام کرنا جہانتک ممکن ہو فرض ہی اور مین نے شروع باب مین اشارہ کیا کہ ایسے قیام سے عاجز ہو
جسکے ساتھ سجود کی قدرت ہوتی ہی اسلیے کہ یہی قیام معتبر ہی م۔ چنانچہ فرمایا۔ **وان قدر علی القیام ولم یقدر علی الرکوع
والسجود**۔ اور اگر قیام پر مریض کو قدرت ہی مگر رکوع وسجود پر قدرت نہین۔ ف۔ بلکہ فقط سجود پر قدرت نہو تو بھی
لم یلزمہ القیام۔ اسپر قیام کرنا لازم نہین رہا۔ ف۔ بلکہ چاہے کھڑے پڑھے اور چاہے بیٹھے اور بیٹھنا افضل ہی لہذا
فرمایا۔ **ویصلی قاعدا یومی ایماء**۔ اور بیٹھے پڑھے درحالیکہ ایماء کرتا ہو۔ ف۔ یعنی رکوع وسجود کا ایماء کرے۔ **لان
رکنیۃ القیام للتوسل بہ الی السجدۃ**۔ اسلیے قیام لازم نہ رہا کہ قیام کا رکن ہونا تو اس غرض سے کہ قیام کے وسیلہ سے
سجدہ ادا ہو۔ **لما فیہا من نہایۃ التعظیم**۔ کیونکہ ایسے سجدہ مین انتہائے تعظیم ہی۔ ف۔ حضرت معبود عزوجل کیواسطے
فاذا کان لا یعقبہ السجود لا یکون رکنا فیتخیر۔ پس جب قیام ایسا ہو کہ اسکے پیچھے سجود نہین ہوتا تو وہ قیام کچھ رکن نہ رہا
تو مصلی کو قیام کرنے و نہ کرنے مین اختیار ہوگیا۔ ف۔ رہا یہ کہ قیام کرنے و نہ کرنے مین سے کون بات افضل ہی تو فرمایا۔
والافضل ہو الایماء قاعدا۔ اور افضل تو یہی کہ ایماء سجود کرے درحالیکہ بیٹھا ہو۔ ف۔ نہ کھڑا۔ **لانہ اشبہ
بالسجود**۔ کیونکہ بیٹھے ہوے سجود کا ایماء کرنا حقیقی سجود سے زیادہ مشابہ ہی۔ ف۔ بخلاف کھڑے ہوے ایماء سجود
کے کہ وہ زمین سے بہت دور ہی۔ پھر اگر مرض کی عاجزی پہلے سے نہو بلکہ نماز کے اندر پیدا ہوئی تو فرمایا کہ۔ **وان صلی الصحیح
بعض صلاتہ قائما ثم حدث بہ مرض**۔ اور اگر تندرست نے یعنی جسکو قیام سے عاجزی اسطرح نہین جو مذکور ہوئی ہی اگرچہ
مریض ہو پس اگر ایسے تندرست نے اپنی بعض نماز کو کھڑے ہوے پڑھا پھر اسکو مرض حادث ہوا۔ ف۔ یعنی خواہ بالفعل
پیدا ہوگیا یا اسکی عاجزی کا ظہور ہوا اسطرح کہ قیام نہین کرسکتا۔ **اتمہا قاعدا**۔ تو بیٹھکر نماز کو تمام کرے۔ **یرکع ویسجد**۔ درحالیکہ
رکوع وسجود کرتا ہو۔ ف۔ بشرطیکہ یہ دونون کرسکتا ہو۔ **او یومی ان لم یقدر**۔ یا رکوع وسجود کا ایماء کرے اگر انکی قدرت
بھی نہو۔ ف۔ بشرطیکہ بیٹھ سکتا ہو۔ **او مستلقیا ان لم یقدر**۔ یا لیٹ کر تمام کرے اگر بیٹھنے کی بھی قدرت نہو۔ ف۔
اور چت لیٹنا افضل اور کروٹ جائز ہی بشرطیکہ چت ممکن ہو ورنہ جو ممکن ہو اولی ہی۔ پھر شروع کرنا اگرچہ قیام سے تھا مگر تمام
کرنا اس کمزوری کے ساتھ جائز ہی۔ **لانہ بنی الادنی علی الاعلی فصار کالاقتداء**۔ کیونکہ اسنے ادنی کو اعلی پر مبنی کیا تو
اقتداء کے مانند ہوگیا۔ ف۔ چنانچہ اعلی یعنی فرض پڑھنے والے کی نماز پر ادنی یعنی نفل پڑھنے والے کی بناء کرنا اور
اپنی نفل کو اسکے اعلی پر مبنی کرنا بالاجماع جائز ہی۔ پھر اگر برعکس ہوا یعنی پہلے مرض کی عاجزی پر شروع کی پھر اچھا ہوگیا

تو اختلاف ہوگا کیونکہ اعلی کو ادنی پر مبنی کرنا لازم آویگا لہذا فرمایا۔ **ومن صلی قاعدا** ۔ اور جو شخص کہ بیٹھے پڑھتا ہو۔ **یرکع ویسجد**
بشرطیکہ وہ رکوع وسجود کرتا ہو۔ ف۔ یعنی یہ دونوں رکن حقیقۃً ادا کرتا ہو صرف قیام سے عاجز ہو کر بیٹھا ہو۔ **لمرض** ۔
بسبب مرض کی عاجزی کے۔ **ثم صح** ۔ پھر وہ تندرست ہوگیا۔ ف۔ یعنی نماز مین اسکی وہ عاجزی جس سے قیام نہین
ہوسکتا تھا جاتی رہی اگرچہ طب کے لحاظ سے تندرست نہوا ہو۔ تو ایسی صورت مین۔ **بنی علی صلاتہ قائما عند ابی حنیفۃ**
وابی یوسف ۔ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک کھڑا ہوکر اپنی نماز پر بنار کرلے۔ ف۔ یعنی جسقدر بیٹھے پڑھ چکا ہو
باقی کو کھڑے ہوکر اسی پر تمام کرلے۔ **وقال محمد استقبل** ۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ وہ نئے سرے سے پڑھے۔ **بناء علی اختلافہم**
فی الاقتداء ۔ یہ اختلاف ان اماموں کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو اقتدار مین ہے۔ **وقد تقدم بیانہ** ۔ اور اسکا بیان گذر چکا
ف۔ یعنی باب الامامۃ مین۔ حاصل یہ کہ اگر امام بیٹھا ہو اور مقتدی کھڑے ہون تو امام محمد رح کے نزدیک نہین جائز ہے اور
وجہ یہ بیان کی گئی کہ قوی کی بنار ضعیف پر ہے اور یہ جائز نہین ہے اور مترجم کے گمان مین وجہ دیگر ہوگی نہ صرف اسی قدر
واللہ اعلم۔ بہر حال امام محمد کے نزدیک جائز نہین اور شیخین کے نزدیک جائز ہے تو اسی طرح یہان بھی قعود کی نماز پر قیام کو
بنی کرنا شیخین کے نزدیک جائز اور امام محمد رح کے نزدیک نہین جائز ہے۔ پھر اس قاعدہ کی نماز مین شرط ہے کہ رکوع وسجود جیسے
ہون تب جواز بنار ہے۔ **وان صلی بعض صلاتہ بایماء** ۔ اور اگر تھوڑی نماز کو ایمار سے پڑھا ہو۔ ف۔ یعنی رکوع وسجود کو
ایمار سے کیا ہو بسبب عاجزی کے۔ **ثم قدر علی الرکوع والسجود** ۔ پھر وہ حقیقی رکوع وسجود پر قادر ہوگیا۔ **استانف**
عندہم جمیعا ۔ تو تینون اماموں کے نزدیک بالاتفاق نئے سرے سے نماز پڑھے۔ **لانہ لایجوز اقتداء الراکع بالمومی**
فکذا البناء ۔ کیونکہ جو شخص رکوع پر قادر ہو اسکا اقتدار کرنا ایمار کرنے والے کے پیچھے نہین جائز ہے تو جب ابتدائً نہین جائز
تو بنار بھی نہین جائز ہے۔ ف۔ اور اصل یہ ہے کہ ہر جگہ جہان اقتدار جائز ہے تو مصلی عاجز کو اپنے حال مین بھی بنار جائز ہے
اور جہان نہین وہان اپنے حق مین بھی نہین جائز ہے۔ مع۔ جوامع الفقہ مین اس مسئلہ مذکورہ مین ہے کہ اگر وہ رکوع وسجود ایمار
کے ساتھ کرنے سے پہلے قادر ہوگیا ہو تو اسی تحریمہ پر تمام کرلے۔ ف الجوہرہ۔ اسی طرح اگر لیٹ کر ایمار کرتا ہو پھر وہ ایمار کے ساتھ
بیٹھکر پڑھنے پر قادر ہوگیا تو وہ مختار قول پر نئے سرے سے پڑھے۔ الفتح۔ یہ سب کلام فرض مین تھا۔ **ومن افتتح التطوع قائما**
اور جس شخص نے نفل کو کھڑے ہوکر شروع کیا۔ **ثم اعیی** ۔ پھر وہ تھک گیا۔ ف۔ اگرچہ عجز کے مرتبہ پر نہین پہونچا ہو تو بھی
لا باس ان یتوکا علی عصا او حائط او یقعد ۔ مضائقہ نہین کہ ٹیک دے کسی عصا پر یا دیوار پر یا بیٹھ جاوے۔ **لان**
ہذا عذر ۔ کیونکہ نفل مین یہ تھکان عذر ہے۔ ف۔ تو ٹیک دینا اور بیٹھنا دونون جائز ہین۔ اور بغیر عذر مین دونون مین
اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ **وان کان الاتکاء بغیر عذر یکرہ لانہ اساءۃ فی الادب** ۔ اور اگر ٹیک دیدینا بغیر عذر ہو تو
مکروہ ہے کیونکہ یہ ادب مین برائی ہے۔ ف۔ یعنی ایک قسم کے بے ادبی ہے۔ اور یہ روایت بالاتفاق ہے۔ **وقیل لا یکرہ**
عند ابی حنیفۃ لانہ لو قعد عندہ یجوز من غیر عذر ۔ اور کہا گیا کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مکروہ نہین ہے کیونکہ امام رح
کے نزدیک اگر بغیر عذر بیٹھ گیا تو جائز ہے۔ ف۔ اصح قول پر جیسا کہ فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے۔ **فکذا لا یکرہ الاتکاء** ۔ تو یونہی
ٹیک دینا بھی مکروہ نہین ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ تو بیٹھ جانے سے کم ہے۔ **وعندہما یکرہ لانہ لا یجوز القعود عندہما فیکرہ**
الاتکاء ۔ اور صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک بے عذر بیٹھنا نہین جائز تو ٹیک دینا بھی مکروہ ہے۔ ف
مگر فخر الاسلام نے تصریح کی کہ ٹیک دینا امام رح کے نزدیک مکروہ ہے نہ بیٹھنا۔ ف۔ مگر قدوری رح نے لکھا کہ۔ **وان قعد بغیر عذر**
یکرہ بالاتفاق ۔ اور اگر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ **وتجوز الصلوۃ عندہ ولا تجوز عندہما** ۔ اور امام رح
کے نزدیک اسکی نماز جائز اور صاحبین کے نزدیک نہین جائز ہے۔ **وقد مر فی باب النوافل** ۔ اور باب نوافل مین یہ

مسئلہ گذرا۔ ف ـــــ اور وہان لکھا کہ صحیح قول پر امام کے نزدیک بے عذر بیٹھنا مکروہ نہین ہے جیسے فخر الاسلام نے مبسوط مین تصریح
کی اور محیط مین کہا کہ یہ استحسان ہے تو یہان افادہ فرمایا کہ امام رح کے نزدیک کراہت یعنی خلاف اولی ہے حتی کہ نماز جائز ہے اور صاحبین
کے نزدیک کراہت تحریمی ہے اور بنا بر تضعیف کی وجہ سے جائز نہین ہے اور مکروہ کے لفظ سے عموم مجاز لینا جائز ہے اور چونکہ شارحین
نے یہ نکتہ فراموش کیا تو پریشانی مین پڑ گئے حالانکہ حاصل کلام یہ کہ عذر کے ساتھ تو ٹیک و بیٹھنا بالاتفاق جائز ہے اور بغیر عذر
کے ٹیک بالاتفاق مکروہ ہے اور بیٹھنا بھی مکروہ مگر صاحبین کے نزدیک تحریماً اور امام رح کے نزدیک قیاس یہی تھا لیکن استحساناً
مکروہ تحریمی نہین مگر خلاف اولی یعنی مکروہ تنزیہی ہے۔ فاحفظہ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اگر نفل بیٹھے شروع کی پھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق
جائز ہے ع۔ نفل مین ایماء نہین جائز جبکہ رکوع و سجود کی قدرت ہو۔ التاتارخانیہ۔ چار رکعت نماز بیٹھے پڑھی اور درمیانی
تشہد بھول کر جب بیٹھا تو قراءت و رکوع کیا تو وہ اسی پر چلا جاوے کیونکہ یہ بیٹھنا بمنزلہ قیام کے ہے۔ القاضیخان۔ و آخر مین
سہو کا سجدہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ اور اگر دوسری رکعت کے اخیر سجدہ سے سر اٹھا کر قیام کا قصد کیا یعنی بیٹھکر پڑھنے کا پھر ہنوز
پڑھا نہ تھا کہ سہو معلوم کر لیا تو تشہد پڑھنے کی طرف رجوع کرے۔ القاضیخان۔ مریض نے چوتھی رکعت کے سجود اخیر سے جب
سر اٹھایا اگرچہ ایماء کا سجدہ ہو تو اسکو تیسری رکعت گمان کر کے قراءت و رکوع و سجدہ کیا اگرچہ بایماء ہو تو نماز فاسد ہو گئی اور
اگر اسنے تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھکر قراءت کی پھر جانا کہ تیسری رکعت ہے تو تشہد کی طرف عود نہ کرے بلکہ قراءت
پر چلا جاوے اور آخر نماز مین سہو کا سجدہ کر لے۔ المحیط۔ مریض اپنی نماز مین قراءت و تسبیح و التحیات مثل تندرست کے پڑھے
اور اگر اس صفت سے عاجز ہو تو ترک کرے۔ التاتارخانیہ۔ مریض اور تندرست مین فرق اسی بات مین ہوگا جس مین مریض
عاجز ہو اور جسمین قدرت ہے اسمین مریض مثل صحیح کے ہے۔ اگر مریض قبلہ پہچانتا ہے ولیکن اسطرف متوجہ ہونے سے عاجز اور
کوئی اسکو متوجہ کرنے والا بھی نہین تو ظاہر الروایہ (تندرست ہاں) جدھر رخ ہو یون ہی پڑھے۔ اگر کوئی پھیرنے والا پایا مگر اس سے قبلہ رخ
پھیرنے کو نہین کہا تو نماز جائز نہین۔ یون ہی جب بچھونا نجس ہو اور بدلنے والے کو نہین کہا تو نماز جائز نہین اور اگر
بدلنے والا نہ پایا تو جائز ہے۔ المحیط۔ اگر نجس بچھونا بدلنے مین یہ حالت ہو کہ وہ بھی فراغت نماز سے پہلے نجس ہو جائیگا یا بدلنے
مین مشقت لاحق ہوتی ہے تو اسی طرح نجس بچھونے پر پڑھے۔ القاضیخان۔ اگر روزہ رمضان رکھے تو بیٹھے پڑھ سکتا ہے
اور اگر افطار کرے تو کھڑے پڑھ سکتا ہے تو وہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے۔ محیط السرخسی۔ اگر مریض نے وقت سے پہلے
نماز پڑھ لی خواہ عمداً یا چوک کر اس خوف سے کہ آگے اسکو جوڑی وغیرہ مرض نماز سے مانع ہوگا تو جائز نہین ہے اور یون ہی
اگر بغیر قراءت یا بغیر وضوء پڑھے تو بھی جائز نہین اور اگر قراءت سے عاجز ہو تو بغیر قراءت کے ایماء سے پڑھے اور مرد یم
مریضہ جو رو کو وضوء کرانا لازم نہین ہے۔ المحیط۔ اور جو شخص کوئی رکن بغیر حدث ادا نہ کر سکے تو یہ رکن اس سے ساقط ہے۔
مثلاً سجدہ کرنے مین اسکا زخم جاری ہوتا ہے اور باقی افعال مین وہ تندرست کے مثال ہے تو بیٹھکر ایماء سے رکوع و سجدہ کرے اور
اگر اسنے قیام یا قعود مین رکوع کیا اور سجدہ کے لیے بیٹھکر ایماء کیا تو جائز ہے مگر اول افضل ہے۔ المحیط۔ اور یون ہی اگر کھڑے ہونے
مین پیشاب یا زخم جاری ہوتا ہے یا قراءت نہین کر سکتا اور بیٹھنے مین ایسا نہین تو بیٹھکر پڑھے۔ السراجیہ۔ کھڑے پڑھنے مین دشمن
کا خوف ہے یا خیمہ مین ہونے سے پیٹھ سیدھی نہین ہو سکتی اور باہر کیچڑ پانی ہے تو بیٹھے پڑھے۔ مریض کی جو نمازین قضاء ہوئین
انکو حالت صحت مین تندرستون کی طرح پڑھے اور اگر مریضون کی طرح پڑھی تو جائز نہین ہے۔ محیط السرخسی۔ اور صحت کی قضائین
مرض مین جیسے ممکن ہو سکین ادا کریگا خواہ بیٹھک یا ایماء سے۔ السراجیہ۔ نمازی نے اپنے پاس ایک شخص بٹھلایا جو اسکو رکوع و
سجود کے شمار و سہو سے خبردار کرتا ہے تو جائز ہے اگر بدون اسکے ممکن نہو۔ القنیہ۔ جمعہ کے روز مریض نماز ظہر مین اتنی تاخیر
کرے کہ امام جمعہ سے فارغ ہو ورنہ مکروہ ہے یہی صحیح ہے۔ المضمرات۔ ومن صلی فی السفینۃ قاعدا من غیر علۃ اجزاہ عند

ابی حنیفۃ والقیام افضل - جس شخص نے چلتی ہوئی کشتی مین بیٹھے نماز پڑھی بدون کسی ظاہر بیماری کے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے اور کھڑا ہونا افضل ہے - وقالا لایجزیہ الامن عذر - اور صاحبین نے کہا کہ نہین ادا ہوگی مگر جبکہ عذر سے بیٹھے - ف - اور یہی امام مالک وشافعی واحمد کا قول ہے ع - لان القیام مقدور علیہ فلا یترک - اسواسطے کہ قیام پر اسکو قدرت حاصل ہے تو وہ ترک نہ کیا جائیگا - ف - برہان مین کہا کہ یہی قول اظہر ہے - م - مترجم کہتا ہے کہ قول ابوحنیفہ رح اصح واوفق باتباع سلف ہے چنانچہ معلوم ہوگا م - ولہ ان الغالب فیہا دوران الراس - اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ کشتی مین غالباً سر گھومتا ہے - وہو کالمتحقق - اور یہ مانند متحقق کے ہے - ف - جیسے سفر مین قصر نماز کی رخصت بوجہ اسکے کہ غالباً مشقت لاحق ہوتی ہے پس اگر کسی کو ظاہر مین مشقت لاحق نہو تو بھی قصر جائز ہے کیونکہ بنظر غالب وہ لاحق اعتبار کی گئی ہے - اسی وجہ سے ہر مسافر کو قصر جائز ہے اسی طرح کشتی مین دوران سر ہونا غالب ہے تو وہ ہر شخص کے حق مین موجود متحقق اعتبار کیا گیا لہذا بیٹھکر پڑھنا جائز ہوا - الا ان القیام افضل لانہ ابعد عن شبہۃ الخلاف - لیکن کھڑے ہوکر پڑھنا افضل اس جہت سے ہے کہ وہ شبہۂ خلاف سے دور تر ہے - ف - یعنی علماء اجتہاد کا اختلاف ہے کہ بغیر عذر قیام کا ترک جائز نہین تو اس اختلاف سے ایک قسم کا شبہہ پیدا ہوا کہ شاید بیٹھنا جائز نہو تو بہتر ہوگا کہ کھڑا ہوکر پڑھے تاکہ اس شبہہ سے دور رہے - اور واضح ہو کہ کشتی مین مصلی کو قبلہ کی طرف رخ کرنا ہر حالت مین فرض ہے اور جدھر کشتی گھومے وہ قبلہ کی طرف پھر جاوے کیونکہ یہ ممکن ہے بخلاف جانور پر سواری کے - ذکرہ شمس الائمۃ السرخسی - مع - پھر یہ حکم عام ہے خواہ کشتی مین سے باہر نکل سکتا ہو یا نہین - والخروج افضل ما امکنہ لانہ اسکن لقلبہ - اور کشتی سے باہر نکل آنا جہانتک ممکن ہو افضل ہے کیونکہ اسمین سب سے زیادہ اسکے قلب کو اطمینان ہے - ف - لیکن اگر نکل سکتا ہے پھر نہ نکلا اور اسی مین نماز پڑھی تو بھی جائز ہے - ابن حزم رح نے محلی مین حدیث ابن سیرین سے ذکر کیا کہ ہمکو صحابی سردار نے کشتی مین نماز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر ہم لوگ چاہتے تو کشتی سے باہر نکل سکتے تھے مجاہد رح نے فرمایا کہ ہمکو جنادہ بن ابی امیہ رضی اللہ عنہ نے کشتی مین نماز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر چاہتے تو کھڑے ہوجاتے - مع - والخلاف فی غیر المربوطۃ - پھر یہ اختلاف کہ بے عذر بیٹھے جائز ہے یا نہین جائز ہے ایسی کشتی مین ہے جو بندھی ہوئی نہو - ف - یعنی کنارے پر لنگر کیے نہو - والمربوطۃ کالشط ہو الصحیح - اور جو کشتی کہ کنارے بندھی ہو وہ مثل دریا کنارے زمین کے ہے یہی صحیح ہے - ف - اگرچہ عامہ مشائخ کے نزدیک مربوطہ وغیر مربوطہ کا حکم یکسان ہے کیونکہ لفظ مطلق یعنی سفینہ مربوطہ کی قید نہین ہے لیکن یہ صحیح نہین ہے اور قول صحیح یہ کہ کشتی اگر روان ہو تو جب دوران سر لاحق ہو تو بالاجماع بیٹھکر جائز ہے اور اگر لاحق نہوا تو بھی امام رح کے نزدیک جائز اور صاحبین کے نزدیک نہین جائز ہے اور اگر کشتی بندھی ہو تو بالاجماع بیٹھکر نہین جائز ہے - المجتبیٰ والدرایہ وغیرہ - اور اگر کشتی بیچ دریا مین ٹھہری ہو تو واضح ہو کہ اگر ہوا سے اسکو بہت جنبش ہو تو وہ مثل جاری کے ہے اور اگر کم جنبش ہو تو وہ کنارے بندھنے کے مثل ہے - التمرتاشی - اگر عذر ہو تو بالاجماع ہر صورت مین بیٹھنا جائز ہے - محیط مین ہے کہ کشتی مین اشارہ کا رکوع وسجود نہین جائز خواہ فرض ہو یا نفل ہو مگر جبکہ عذر ہو - ایک کشتی مین جماعت کرنا جائز ہے - اور دو کشتیون مین بھی جب کہ ملی ہون جیسے دو جانورون پر نفل کی جماعت جبکہ آپس مین بندھے ہون - امام کشتی مین اور مقتدی کنارے زمین پر ہین یا برعکس ہے اور درمیان راستہ یا دریا کا حصہ حائل نہین تو جائز ورنہ نہین - اگر کشتی گھومنے سے اہل جماعت قبلہ رخ پھرے تو جو مقتدی امام سے آگے ہوگیا اسکی نماز فاسد ورنہ نہین - اگر کنارے نماز پڑھتا ہے اس حالت مین دریا کے اندر کشتی گھومی اور اسکو غرق ہونا یا متاع کی چوری یا گم ہونے کا خوف ہوا تو نماز قطع کرنا جائز ہے جیسے اسوقت جبکہ جانور بدک کر بھاگے یا چرواہے ناری کو گلہ پر درندہ کا خوف

یا دشمن سے خوف کرے یا اندھے کے کنوئیں مین گرنے کا یا چھت سے گرنے یا غرق ہونے یا جل جانے کا خوف ہو تو نماز قطع کرنا
جائز ہو اور اکثر مشائخ نے مال کا اندازہ ایک درم یا زیادہ کیا ہو اور کفایہ مین کہا کہ ایک دانگ کے عوض قید کیا جاتا ہو تو قطع نماز بدرجۂ
اولی جائز ہوگی - مع - ومن اغمی علیہ خمس صلوات او دونہا قضی - اور جس شخص پر بیہوشی طاری ہوئی یعنی بدون نشہ
کے پانچ نمازون تک یا کم تو وہ ان نمازون کو قضا کرے - وان کان اکثر من ذلک لم یقض - اور اگر پانچ نمازون
سے زیادہ ہوئی تو اسپر قضا نہین ہو - ف - جبکہ اغماء علی الاتصال ہو یا درمیانی افاقہ ایک روایت کی قدر بے اعتبار ہو
اور اگر وقت معین پر مثلاً صبح کے وقت افاقہ قلیل ہوتا ہو تو پہلا اغماء اسی وقت تک شمار ہوگا پھر اسکے بعد اغماء دوسرا شمار ہوگا
التبیین - امام احمد کے نزدیک زائد مین بھی قضا ہو چاہے جسقدر ہون - وہذا استحسان - اور یہ حکم قضاء کا استحسان
ہو - والقیاس ان لا قضاء علیہ اذا استوعب الاغماء وقت صلوۃ کاملا لتحقق العجز فشبہ الجنون - اور
قیاس یہ تھا کہ مغمی علیہ پر قضا نہو جس صورت مین کہ اغماء نے ایک نماز کا پورا وقت گھیر لیا کیونکہ عاجزی متحقق ہوگئی تو اغماء
شبیہ جنون ہوگیا - ف - بقول بعض - اور جنون طویل مین قضا نہین ہو - یہی قول امام مالک وشافعی رح کا ہو مگر جبکہ
اغماء بوجہ چوری وغیرہ کار معصیت کے پیدا ہوا تو قضا واجب ہو - الحلیہ - واضح ہو کہ عذر تین طرح کے ہین اول ممتد جیسے بچپن
تو وہ بالاجماع مانع فرضیت ہو - دوم قاصر جیسے نیند کہ وہ بالاتفاق مانع نہین حتی کہ قضا واجب ہو - سوم جو درمیانی درجہ پر ہو جیسے
جنون واغماء پس اگر یہ دراز ہو جاوین تو ممتد کے ساتھ لاحق ہونگے حتی کہ قضا ساقط ہوگی اور اگر کم ہون تو قاصر کے ساتھ لاحق
ہونگے حتی کہ قضا واجب ہوگی - پھر دراز ہونے کی حد یہ کہ ایک رات دن سے بڑھ جاوے حتی کہ چھٹی نماز کا وقت نکلجاوے
النافع - پھر اصح یہ کہ جنون مین بھی جب ہی قضا ساقط ہوتی ہو کہ جنون ممتد ہو - مع - پس امام مصنف رح نے جنون سے تشبیہ اس
معنی مین دی کہ قیاس جنون قلیل مین بھی کہ ایک نماز کامل تک ہو تو قضا ساقط ہو اگرچہ استحساناً ایک دن رات تک واجب مگر جبکہ
چھٹی نماز کا وقت خارج ہو کر بحد کثرت ہوجاوے - م - وجہ الاستحسان ان المدۃ اذا طالت کثرت الفوائت فیحرج
فی الاداء - استحسان کی وجہ یہ ہو کہ مدت اغماء جب دراز ہوجائیگی تو قضائین بہت ہوجاوینگی تو انکی قضاء کرنے مین حرج مین
پڑجائیگا - ف - اور حرج کو اللہ تعالی نے اٹھادیا ہو پس معلوم ہوگیا کہ بہت مین قضا واجب نہین - واذا قصرت قلت
فلا حرج - اور جب مدت تھوڑی ہوگی تو قضائین تھوڑی ہونگی تو حرج مین نہین پڑیگا - ف - پس قضا واجب ہو مین کہتا
ہون کہ یہ مشعر ہو کہ اصل مین قضا ہر طرح واجب ہو مگر حرج کی جہت سے کثیر کی صورت مین ساقط ہوگئین - ابن الہمام رح نے
کہا کہ اغماء ہمارے نزدیک ایسا مرض ہو کہ عامل اپنی عقل کو استعمال نہین کرسکتا باوجودیکہ وہ درحقیقت باقی ہو تو یہ شخص وجوب الاداء
کی لیاقت رکھتا ہو بلکہ قدرت مین صرف خلل ہو تو تاخیر لازم آئی نہ آنکہ در اصل واجب نہوئی اس سے ظاہر ہوا کہ مراد قیاس سے
یہ کہ ظاہری سرسری وجہ سے تو نکلتا ہو کہ مطلقاً ساقط ہو اور استحسان یعنی دقیق وجہ سے نکلتا ہو کہ مطلقاً ساقط نہو جیسا کہ بدائع
مین افادہ فرمایا ہو - مع - یہ توجیہ تو خوب ہو بشرطیکہ اغماء کو مان لیا جاوے کہ عقل وسمجھ درحقیقت باقی مگر آدمی نماز کے افعال
ادا کرنے مین پوری قدرت نہین پاتا ہو - مترجم کے نزدیک کابوس وغیرہ امراض مین تو یہ معقول ہو مگر اغماء جسکا ترجمہ بیہوشی
ہو یہ بات مشکل سے مانی جائیگی کیونکہ بداہت کے خلاف ہو بلکہ وجہ تقریر مقام یہ ہو کہ قیاس تو چاہتا ہو کہ وقت واحد گذرنے
تو ساقط ہو جیسے شمس الائمہ سرخسی کا مختار اس صورت مین کہ مریض اشارہ سے عاجز ہو - بشابہت جنون لیکن احتمال
مشابہت خواب ہو حتی کہ امام محمد رح مثل خواب کے کسی حال مین مسقط نہین کہتے تو استحساناً حد قلت تک ہم نے واجب کیا
کہ حرج نہین اور حد کثرت مین حرج کی معاضدت سے ساقط کیا - والکثیر ان تزید علی یوم ولیلۃ لانہ یدخل فی حد التکرار
اور کثرت کی مقدار یہ کہ ایک دن رات سے قضائین بڑھ جاوین کیونکہ وے تکرار کے درہ مین داخل ہوجاوینگی - ف -

جب کہ چھٹی نماز کا وقت نکل گیا۔ والجنون کالاغماء کذا ذکرہ ابو سلیمان۔ اور جنون مثل اغماء کے ہے ایسا ہی ذکر کیا ابو سلیمان۔ ف۔ موسی بن سلیمان جرجانی شاگرد امام محمد رح نے نوادر میں۔ بخلاف النوم لان امتدادہ نادر فیلحق بالقاصر۔ بخلاف نیند کے کہ وہ مثل اغماء کے نہیں کیونکہ نیند کا اسقدر دراز ہونا نادر ہے تو نیند کو عذر قاصر کے ساتھ لاحق کیا جائیگا۔ ف۔ اور اغماء وجنون کا الحاق فقط ممتد کے ساتھ ہے جیسے بیہوشی مگر جب ہی کہ اغماء یا جنون کی حالت ممتد ہو یعنی ایک دن رات سے زائد ہو۔ ثم الزیادۃ تعتبر من حیث الاوقات عند محمد رح لان التکرار یتحقق بہ۔ پھر کثرت وزیادت کا اعتبار امام محمد رح کے نزدیک اوقات کے شمار سے ہے کیونکہ تکرار اسی کے ساتھ متحقق ہوگی۔ ف۔ حتی کہ جب چھٹی نماز کا پورا وقت نکل گیا تو کثرت ہوگئی مثلاً ظہر کے اول سے اغماء طاری ہوا تو دوسرے دن تمام وقت ظہر نکلکر مدکثرت ہو جائیگی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ مع۔ وعندہما من حیث الساعات۔ اور شیخین رح کے نزدیک ساعات سے شمار ہے۔ ف۔ حتی کہ انکے نزدیک ظہر سے اغماء بعد دوسرے روز طلوع آفتاب کے بعد کثرت ہوگی۔ پھر حاصل یہ کہ ہمارا مختار قول استحسان ہے۔ وہو الماثور عن علی وابن عمر رضی اللہ عنہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور یہی حضرت علی وابن عمر رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ محمد بن الحسن رح نے کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم النخعی عن ابن عمر رض انہ قال الخ یعنی ایک دن رات جس کسی کو اغماء رہا تو ابن عمر رض نے فرمایا کہ وہ قضاء کرے۔ عبد الرزاق نے ثوری عن ابن ابی لیلی عن نافع عن ابن عمر رض روایت کی کہ ابن عمر رض کو ایک مہینہ اغماء رہا تو قضاء ان کو نہیں پڑھا۔ ابراہیم الحربی نے کتاب غریب الحدیث میں عبید اللہ عن نافع روایت کی کہ ابن عمر رض کو ایک رات دن اغماء ہوا تو افاقہ کے بعد قضاء نہیں پڑھی اور آیندہ پڑھنا شروع کیا۔ حضرت علی رض سے روایت تو کتب حدیث میں نہیں ملتی ہے بلکہ دارقطنی نے اسکو عمار بن یاسر رض سے روایت کیا ہے۔ مف۔ اگر آدمی یا درندہ سے ڈر کر ایک دن رات سے زیادہ بیہوش رہا تو ہا لاجماع قضاء ساقط ہے۔ اگر شراب یا بنگ یا دوا سے ایک دن رات سے زیادہ عقل جاتی رہے تو قضاء ساقط نہیں ہے اسی طرح ایک دن رات سے زائد سویا تو قضاء کرے۔ محیط السرخسی۔

باب فی سجدۃ التلاوۃ

باب بیان سجدہ تلاوت کا۔ یہ سجدہ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس پر ادائے نماز یا قضاء واجب ہونے کی لیاقت ہے تو اسپر سجدہ تلاوت واجب ہے ورنہ نہیں۔ الخلاصہ۔ چنانچہ اگر کافر یا مجنون یا طفل یا حائض یا نفاس والی نے پڑھا تو واجب نہیں۔ الزاہدی۔ اور اگر ان لوگوں سے مرد عاقل بالغ نے سنا تو اسپر واجب ہے۔ محدث وجنب ومریض پر پڑھنے یا سننے سے واجب ہے۔ اگر پرند کی آواز سے سنا تو واجب نہیں اور اگر سوتے ہوے سے سنا تو علی الصحیح واجب ہے۔ الخلاصہ۔ اور سونے والے کو جب آگاہ کیا گیا کہ تو نے خواب میں آیت سجدہ پڑھی تو علی الاصح اسپر بھی واجب ہے۔ التفنا۔ آیت سجدہ لکھنے سے سجدہ واجب نہیں۔ قاضی خان۔ فارسی میں آیت سجدہ پڑھی تو اسپر واجب اور سننے والے کو جب خبر دی تو صحیح قول پر بالاتفاق واجب ہے۔ محیط السرخسی الخلاصہ۔ اور عربی میں پڑھا تو مطلقاً واجب ہے اور بہرے نے پڑھا تو اسپر واجب ہے۔ الخلاصہ۔ قال سجود التلاوۃ فی القرآن اربعۃ عشر۔ امام قدوری نے کہا کہ قرآن میں تلاوت کے سجدے چودہ ہیں۔ فی آخر الاعراف۔ ۱۔ آخر اعراف میں۔ ف۔ ختم سورہ پر۔ یسبحونہ ولہ یسجدون۔ والرعد۔ ۲۔ سورہ رعد میں۔ ف۔ قولہ وللہ یسجد من فی السموات الآیہ۔ والنحل۔ ۳۔ سورہ نحل میں۔ ف۔ قولہ وللہ یسجد ما فی السموات الآیہ۔ وبنی اسرائیل۔ ۴۔ سورہ بنی اسرائیل میں۔ ف۔ قولہ یخرون للاذقان سجدا ویقولون الآیہ۔ ومریم۔ ۵۔ سورہ مریم میں۔ ف۔ قولہ خروا سجدا وبکیا۔ والاولی من الحج۔ ۶۔ پہلا سجدہ سورہ حج میں سے۔ ف۔ قولہ الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السموات

ومن فی الارض الآیہ - رہا سورہ حج کا دوسرا سجدہ تو وہ ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے - وعلی ہذا دوسرے سجدہ سے انکار نہیں تو سفایات حدیث سے خلاف نہوا - اور معروف یہ کہ دوسرا سجدہ ہی نہیں ہے تو تاویل آویگی - م - **والفرقان** - ۷ - سورہ فرقان مین - ف - قولہ واذا قیل لہم اسجدوا للرحمن الآیہ - **والنمل** - ۸ - سورہ نمل مین - ف - قولہ ویعلم ما تخفون وما تعلنون **والم تنزیل** - ۹ - سورہ الم تنزیل السجدہ مین - ف - قولہ خروا سجدا وسبحوا بحمد ربہم الآیہ - **وص** - ۱۰ - سورہ ص مین - ف - قولہ وخر راکعا واناب - **وحم السجدۃ** - ۱۱ - سورہ حم السجدہ مین - ف - قولہ لا یسأمون - پر سجدہ کرے - **والنجم** - ۱۲ - سورہ والنجم مین ہے - ف - قولہ فاسجدوا للہ واعبدوا - **واذا السماء انشقت** - ۱۳ - سورہ اذا السماء انشقت مین - ف - قولہ قری علیہم القرآن لا یسجدون - **واقرأ باسم ربک** - ۱۴ - سورہ اقرأ باسم ربک مین - ف - قولہ واسجد واقترب - ع - اگر صرف اسجد پڑھا بدون اقترب کے تو بھی سجدہ واجب ہے - البحر - اگر انکو ہجون سے بدون حروف ملانے کے پڑھے تو واجب نہین - السراجیہ - بالجملہ ان چودہ مقامات مین سجدہ تلاوت واجب ہے - **کذا کتب فی مصحف عثمان** - یونہی ان چودہ مواضع مین سجدہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مصحف مین مکتوب ہے - ف - یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو اپنے زمانہ خلافت مین جب خبر پہونچی کہ دور کے ممالک اسلامیہ مین بعضے لوگ قرارت قرآن مین اختلاف کرتے ہین تو آپ نے حضرت علی رضہ اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کو جمع کرکے مشورہ کیا اور سب متفق ہوے کہ مصاحف لکھوا کر ان ملکون مین بھیجدیے جاوین اور اُسی کے موافق لوگ تلاوت کرین - پس ہر ملک مین جو مصحف پہونچا وہی مصحف عثمان کہلاتا ہے اور کبھی اسی کو امام بولتے ہین تو مصنف رح کی یہی مراد ہے کہ مصحف عثمان مین یون ہی ان آیات کے مواضع حاشیہ پر سجدہ لکھا ہوا ہے - **وہو المعتمد** - اور وہی مصحف معتمد ہے - ف - تو یہی دلیل اجماعی ہمکو کافی ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک سورۂ حج مین دو سجدے ہین - امام مصنف رح نے کہا کہ - **والسجدۃ الثانیۃ فی الحج للصلوۃ عندنا** - اور سورہ حج مین دوسرا سجدہ ہمارے نزدیک سجدہ نمازی ہے - ف - کیونکہ وہ قولہ تعالی وارکعوا واسجدوا - پر ہے - اسکے معنی تم رکوع وسجود کرو - مراد یہ کہ نماز پڑھو جیسے قولہ تعالی واسجدی وارکعی مع الراکعین - یعنی اے مریم تو سجدہ و رکوع کر رکوع کرنے والون کے ساتھ - معنی بالاتفاق یہ کہ نماز پڑھا کر - پس مراد سجدہ نمازی ہے اور ہمارا کلام سجدہ تلاوت مین ہے - امام شافعی رح کی حجت حدیث عقبہ بن عامر رضہ کہ سورہ حج کو دو سجدون سے تفضیلت دی گئی - رواہ احمد وابو داؤد والترمذی والحاکم - اور حدیث عمرو بن العاص بروایت ابو داؤد وابن ماجہ - اور آثار مین فعل حضرت عمر رضہ کہ نماز صبح مین سورہ حج مین دو سجدے کیے - رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والطحاوی باسناد صحیح - وفعل ابو موسی وابو الدرداء وعبد اللہ بن مسعود وعمار بن یاسر وابن عباس رضی اللہ عنہم چنانچہ طحاوی وبیہقی وحاکم کی کتابون مین ہین - جواب عینی وابن الہمام ملخصاً یہ کہ حدیث عقبہ رضہ کو ترمذی نے کہا کہ اسکی اسناد کچھ قوی نہین ہے اور حدیث عمرو بن العاص کی اسناد مین عبد اللہ بن منین راوی مجہول ہے اور عبد الحق نے فرمایا کہ قابل حجت نہین ہے - رہے آثار مذکورہ تو امام شافعی رح آثار کو حجت نہین لیتے اور ہمارے نزدیک اگرچہ حجت ہین لیکن تاویل یہ کہ دو سجدے اصطلاح کیے کہ اول سجدہ تلاوت ہے اور دوسرا سجدہ نمازی ہے - مترجم کہتا ہے کہ حق یہ کہ حدیث درجہ حسن سے کم نہین اور آثار کی یہ تاویل کمزور ہے اور صحیح جواب میرے نزدیک واللہ اعلم یہ ہے کہ سجدہ ثانیہ ہمارے نزدیک سجدہ تلاوت کے طور پر واجب نہین ہے بلکہ دونان صیغۂ امر کے ساتھ ہمکو خطاب ہے جسکی فرمانبرداری اصلی تو یہ کہ نماز پڑھین اور ادب یہ کہ اگر طہارت ہو تو اُسی وقت سجدہ کرین کیونکہ حدیث صحیح مین ہے کہ بندہ مومن جب سجدہ کرتا ہے تو شیطان خوار وغمناک ہوجاتا ہے کہ ہاے مجھے سجدہ کا حکم ہوا مین نے نہ کیا اور اسکو حکم ہوا یہ بجالایا - پس سجدہ کرلے تاکہ معلوم ہو کہ نماز مین یون ہی رکوع وسجود کرو چنانچہ ابن عباس نے کہا کہ سورہ حج مین پہلا سجدہ تو عزیمت یعنی واجب ہے اور دوسرا سجدہ تعلیم ہے - رواہ الطحاوی

باسناد حسن - یہ صریح ہے کہ اول تلاوت کا اور دوسرا نمازی تعلیم کا بطریق ادب ہے اور ہمارا کلام یہاں واجبی سجود تلاوت میں ہے
اس سے معلوم ہو گیا کہ ہمارے اماموں سے جو روایت ہوا کہ دوسرا سجدہ نمازی ہے اسکے یہ معنی نہیں کہ وہاں سجدہ نہیں بلکہ یہ معنی
کہ وہاں سجدہ بطریق تلاوت نہیں بلکہ بطریق تعلیم ہے اسی واسطے امام طحاوی نے بعد روایت اثر ابن عباس رضہ کے کہا کہ ہم
اسی قول ابن عباس کو لیتے ہیں - خلاصہ یہ کہ حدیث عقبہ بن عامر اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سب کے ساتھ ہمارا قول موافق
ہے اور ہم موافق اثر ابن عباس کے معنی یہ لیتے ہیں کہ سورہ حج میں دو سجدے ہیں مگر اول سجدہ تلاوت بعزیمت یعنی واجب
ہے اور دوم سجدہ ادب واسطے تعلیم کے ہے لہٰذا ہم دوسرے سجدے کو تلاوت میں شمار نہیں کرتے ہیں - م - پھر سورہ ص میں
امام شافعی کے نزدیک سجدہ واجب نہیں ہے اور بحث آگی ہے م - وموضع السجدة في حم السجدة عند قوله لا يسأمون
اور سورہ حم السجدہ میں موقع سجود کا لا یسأمون - پر ہے - ف - اس سے پہلے کی آیت پر نہیں جیسا کہ شافعی رح کا قدیم
قول تھا - اور مصنف رح نے کہا کہ - في قول عمر رضہ - حضرت عمر رضہ کے قول میں - ف - یعنی حضرت عمر رضہ نے اسی مقام
پر سجدہ کا حکم دیا - لیکن یہ اثر غریب ہے - کتب میں نہیں ملتا ہے - ہاں اسی کے مثل ابن عباس رضہ سے عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ
نے روایت کیا - ع - وهو المأخوذ للاحتياط - اور یہی قول بنظر احتیاط ہم نے لیا ہے - ف - کیونکہ اگر موقع اس سے
پہلے مان لیا جاوے تو بھی ادا ہو گیا کیونکہ موخر کرنے میں حرج نہیں بخلاف اسکے مقدم کرنے میں ادا نہوگا - یہی امام شافعی کا
جدید قول وانکے مذہب میں صحیح ومختار ہے - مع - والسجدة واجبة في هذه المواضع على التالي والسامع سواء قصد
سماع القرآن او لم يقصد - اور سجدہ کرنا ان مواضع میں واجب ہے تلاوت کرنے والے پر اور سننے والے پر بھی خواہ وہ
قرآن سننے کا قصد کرے یا نہ کرے - لقوله عليه السلام السجدة على من سمعها وعلى من تلاها - کیونکہ فرمایا کہ سجدہ اسپر
جس نے اسکو سنا اور اسپر جس نے اسکو پڑھا - وهي كلمة ايجاب - اور یہ کلمہ ایجاب کا ہے - ف - یعنی جب یوں کہا جائے
کہ على السامع - اسپر جو سنے - تو ظاہر مراد یہ کہ اسپر واجب ہے - پھر یہاں مطلقاً سننے والے پر رکھا - وهو غير مقيد بالقصد
اور وہ قصد کے ساتھ مقید نہیں ہے - ف - چنانچہ یوں نہیں کہا کہ سجدہ اسپر جس نے اسکو سننے کا قصد کیا - بلکہ مطلقاً کہا
کہ جس نے اسکو سنا - تو خواہ قصد کرکے اسنے سنا یا بغیر قصد کے سنا بہرحال اسپر سجدہ واجب ہوا - شیخ نووی رح نے کہا کہ اتفاقاً
شافعیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت ہے - ہمارے مبسوط میں ہے کہ سنت موکدہ ہے اور ہمارا یہی مذہب ہے بنابرینکہ بعض نے واجب
اسکو شامل قرار دیا ع - ظاہر مذہب تو واجب ہے م - لیکن وہ سواری پر اپارسے ادا ہو جاتا ہے - ف - اور رکوع کے ساتھ جب کہ
سجدہ تلاوت کی نیت ہو ادا ہو جاتا ہے اور سجدہ کے ساتھ بلانیت ادا ہوتا ہے - ت - پھر واضح ہو کہ سجدات تلاوت تین قسم ہیں بعض
میں تو صریح سجدہ کا حکم جیسے قولہ تعالیٰ واسجدوا للہ واعبدوا - یعنی تم سجدہ کرو اللہ تعالیٰ کے لیے اور اسکی عبادت کرو - اور بعض میں
کافروں کے سجدہ نہ کرنے پر ملامت اور بعض میں پیغمبروں کے سجدہ کرنے سے موافقت ہے پس صریح حکم سے واجب اور یوں ہی
کافروں سے مخالفت اور پیغمبروں سے موافقت بھی واجب ہے - لیکن دلالت ظنی اور بغیر وقت تلاوت سے مخصوص ہے تو فرض
نہیں بلکہ واجب ٹھہرا - اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا تو سننے والوں نے بھی کیا - ابن ابی شیبہ رح نے حضرت
ابن عمر رضہ سے روایت کی کہ سجدہ اسپر جس نے اسکو سنا - یہ ہر سننے والے پر خواہ قصد کرے یا نہ کرے موجب ہے لیکن حضرت
عثمان رضہ نے کہا کہ سجدہ اسی پر ہے جس نے کان دھر کر سنا - علقہ البخاری - اور اس اثر کا قصہ ہے کہ حضرت عثمان رضہ نے باوجود
سننے کے سجدہ نہ کیا اور یہ قول فرمایا - رواہ عبد الرزاق بسند صحیح - تاویل یہ کہ فی الفور واجب ہونا اسپر جو سننے کے لیے مستعد
و طہارت وغیرہ سے فارغ ہو بیٹھا ہو - میں کہتا ہوں کہ یہاں تلاوت کنندہ پر وجوب ہونے میں مطلقاً منصوص سورۂ ص میں مطابق
ہوتا ہے - ایک یہ کہ حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر یہ سجدے نہیں لکھدیے مگر آنکہ ہم چاہیں اور خطبہ روککر خود سجدہ

ہ کیا اور لوگوں کو روکا - الموطا - تاویل یہ کہ فی الفور واجب نہیں ہے - الفتح - حضرت عمر رضہ نے نماز میں سورہ حج پڑھی اور دو سجدے کیے - رواہ الطحاوی ہم - دوم یہ کہ زید بن ثابت نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سورۂ والنجم سنائی اور آپ نے سجدہ نہ کیا - کما فی الصحیحین - تاویل یہ کہ اُسی وقت نہیں کیا - سوم یہ کہ ابن عباس رضہ نے کہا کہ سجدۂ ص - عزائم سجود میں سے نہیں لیکن میں نے دیکھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کرتے اور فرماتے تھے کہ داؤد علیہ السلام نے بطور توبہ سجدہ کیا اور ہم بطور شکر کرتے ہیں - رواہ البخاری والاربعۃ - اور ابو سعید الخدری رضہ نے کہا کہ ایک خطبۂ جمعہ میں ص پڑھی اور اُتر کر سجدہ کیا اور دوسرے جمعہ میں پڑھی اور لوگ سجدہ کے واسطے مستعد ہوئے تو فرمایا کہ یہ تو ایک پیغمبر کی توبہ ہے لیکن میں نے دیکھا کہ تم سجدہ کے لیے آمادہ ہوئے ہو پس منبر سے اُتر کر سجدہ کیا - رواہ ابو داؤد والحاکم - جواب یہ کہ شکر میں فرائض تک داخل ہیں تو واجب ہونے میں کچھ مخل نہیں - اور حدیث ابو سعید خدری میں تاویل یہ کہ بعد خطبہ کے چاہتے ہونگے نہ فی الفور یعنی چونکہ داؤد علیہ السلام نے توبہ کا سجدہ کیا تو فوراً سجدے میں گرے اور ہم بطریق شکر بجا لاتے ہیں تو فوراً ہم پر واجب نہیں ہے صحیحین کی حدیث ابن عباس رضہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ والنجم پڑھی یعنی مکہ میں قبل ہجرت کے تو موجود لوگوں نے جنہیں مومن و کافر و جن و انس تھے سب نے سجدہ کیا - اِس سے ظاہر ہے کہ سننے والے پر واجب ہے - ہذا ملخص ما قالوا - لیکن بنظر تحقیق دلائل جانبین مشکل ہیں اور آثار سنت ہونے اور علامات وجوب دونوں پائے جاتے ہیں تو قول سنت مؤکدہ ہونے کا ایک راہ سے اظہر و اسہل ہے اور قول واجب ہونے کا احوط ہے کیونکہ جب ایک امر دائر ہو کہ یا سنت ہے یا واجب ہے تو واجب اختیار کرنے میں یقیناً اُسکے عہدہ سے برآمد ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - اِس بیان میں چند فوائد ہیں - اوّل یہ کہ سورہ ص میں بھی سجدہ تلاوت ہے - دوم خطبہ جمعہ میں مانند سورۂ ق کے سورۂ ص بھی مسنون ہے سوم خطبہ میں سجدہ پڑھنا اور اُسی وقت اتر کر سجدہ کر لینا روا ہے - اگر فوراً امام نہ کرے تو مقتدی بھی نہ کریں - چہارم سورۂ والنجم و مفصلات سورتوں میں بھی سجدہ ہے بخلاف امام مالک کے پنجم - تاخیر ادائے سجود میں خارج نماز جائز ہے - واذا تلا الامام آیۃ السجدۃ سجدہا - اگر امام نے سجدہ کی آیت پڑھی تو سجدہ کرے - ف - یعنی نماز میں فوراً سجدہ کرے ورنہ گنہگار ہوگا ف - وسجدہا المأموم معہ - اور مقتدی بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے - ف - اگرچہ نماز سری میں اسکو امام سے سُنا نہو مع کیونکہ یہ تو مقتدی کے خود پڑھنے کے مثل ہے - م - اور - لالتزامہ متابعتہ - اسلیے کہ مقتدی نے امام کی متابعت اپنے اوپر لازم کی ہے - ف - جب کہ اِسکی اقتدار کی نیت کی ہم - لیکن سری نماز میں امام کو سجدہ پڑھنا مستحب نہیں ہے العجوہ اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا حتی کہ سلام پھیر دیا تو جب تک کلام وغیرہ منافی نماز کوئی فعل نہ کرے تب تک عود کرکے سجدہ کرے اور پھر تشہد و سلام کرے - اور اگر نہ کیا تو پھر امام یا مقتدی کسی سے وہ ادا نہیں ہو سکتا چنانچہ آویگا - م - واذا تلا المأموم اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ پڑھی - ف - یعنی باوجودیکہ اسکو خلف الامام اِس قرارت سے بالاتفاق ممانعت ہے اِسنے آیت سجدہ پڑھ دی تو لم یسجد الامام ولا المأموم فی الصلوٰۃ - نماز میں نہیں سجدہ کریگا امام اگرچہ سنے اور نہ مقتدی ف - بالاتفاق - ولا بعد الفراغ - اور نہ کوئی بعد فراغت نماز کے سجدہ کرے - عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - م مگر یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا مذہب ہے - ف - اور یہی مذہب امام مالک و شافعی و احمد کا بلکہ عامۂ علماء رحمہ کا ہے - مع وقال محمد یسجدونہا اذا فرغوا - اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ جب نماز سے فارغ ہوں تو امام و مقتدی سب سجدہ کریں - ف - بشرطیکہ انھوں نے سُنا ہو - لان السبب قد تقرر - کیونکہ سبب سجدہ یعنی آیت سجدہ کو سننا تو متقرر ہو چکا ولا مانع - اور نماز سے باہر کوئی امر ادائے سجدہ سے مانع نہیں رہا - ف - تو اب ادا کرنا واجب ہے - بخلاف حالۃ الصلوٰۃ - بخلاف حالت نماز کے - ف - کہ اِسی حالت میں بوجہ مانع کے جائز نہیں - لانہ یؤدی الی خلاف وضع

الامامۃ او التلاوۃ - کیونکہ یہ مودی ہوگا بجانب خلاف وضع امامت یا تلاوت کے - ف - وضع کے معنی رکھنا تو وضع امامت یعنی امامت اصطلاح رکھی گئی ومقرر ہوئی کہ امام کے ساتھ اہتمام کیا جاوے یعنی جو باتین اُسکی پیشوائی کی ہین اُنہین اُسکی پیروی ہو وضع تلاوت یہ کہ تلاوت کرنے والے کے سجدہ پر سُننے والے اِسکا ساتھ دین - پس اگر مقتدی پڑھنے والا سجدہ کرے اور باقی مقتدی ین و امام اِسکی پیروی کرین تو وضع امامت کے خلاف - اور اگر امام سُنکر سجدہ کرے اور تلاوت کرنے والا و باقی مقتدین پیروی کرین تو وضع تلاوت کے خلاف ہے پس اِس مانع کی وجہ سے نماز مین نہین بلکہ خارج نماز واجب ہوا - ف - یہ دلیل جب تام ہو کہ اس تلاوت کرنے والے کی تلاوت معتبر ہوتا کہ اِسکا اثر پیدا ہو - **ولھما ان المقتدی محجور عن القراءۃ لنفاذ تصرف الامام علیہ** - اور شیخین رح کی دلیل یہ کہ مقتدی تو قراءت قرآن سے اِس حالت مین محجور رہے کیونکہ اِسپر امام کا تصرف نافذ ہے - ف - پس اگر محجور نہ ہوتا تو عاقل بالغ پر غیر کا تصرف کیون نافذ ہوتا - **وتصرف المحجور لاحکم لہ** - اور محجور کے تصرف کا کچھ حکم نہین - ف - یعنی جو کوئی کہ محجور ہو پھر وہ کوئی کام کرے تو اِس کام کا کچھ اثر نہین ہوتا حتی کہ اگر شرعاً قاضی نے کسی شخص کو محجور کر دیا ہو پھر اُسنے اپنا مال کسی خریدار کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع بیفائدہ ہے کیونکہ بیع کا حکم یہ ہے کہ بائع کو داموں کی ملک اور مشتری کو مال کی ملک شرعاً حاصل ہو جاتی ہے اور یہان کچھ حصول نہوگا چنانچہ کتاب الحجر مین مسائل آوینگے بالجملہ جب امام کی قراءت وہی مقتدی کی قراءت ہوئی اور مقتدی خود قراءت سے محجور ٹھہرا اور امام ہی اِسکا متولی ہوا پس مقتدی کا پڑھنا بے فائدہ ہوا کہ اِس سے نہ مقتدی پر سجدہ واجب اور نہ کسی سُننے والے پر - کیونکہ مقتدی کو اِس حالت مین تلاوت کی اہلیت و لیاقت ہی نہین ہے م - **بخلاف الجنب والحائض** - برخلاف جنب مرد و عورت کے اور بخلاف حائضہ عورت کے - ف - کہ اِن دونون کو محجور نہین کیا گیا تو اِنکا فعل موثر ہو جائیگا - **لانھما منھیان عن القراءۃ** - کیونکہ جنب وحائض کو قراءت سے نہی ممانعت کی گئی ہے - ف - اور ممنوع مین و محجور مین فرق یہ کہ جس فعل سے منع کیا جاوے پھر کرے تو فعل حرام ہوگا مگر اِسکا اثر ہو جائیگا مثلاً جس بیع مین کوئی خرابی شرعی ہو تو اُسی پر اکتفا حرام ہے بلکہ ٹھیک و صحیح کرنا چاہیے لیکن اگر اِسنے خرابی کی بیع یعنی بیع فاسد پر اکتفا کرکے باہم قبضہ کر لیا تو بیع کا اثر یعنی ملکیت حاصل ہو جائیگی - بخلاف محجور کے کہ اِسکی بیع سے بعد قبضہ کے بھی ملکیت حاصل نہوگی کیونکہ حجر تو سبب نہین کر سکتا اب ظاہر ہوا کہ جنب و حائض جب محجور نہین بلکہ ممنوع ہین تو اِنکی تلاوت سبب سجدہ ہوگی اور اِسکا اثر پیدا ہوگا اور اِسمین یہ دونون برابر ہین **الا انہ لایجب علی الحائض بتلاوتھا کما لایجب بسماعھا** - مگر اِس بات مین جنب و حائض مین فرق ہے کہ حائض پر اپنی تلاوت سے اپنے اوپر سجدہ واجب نہوگا جیسے حائض پر کسی غیر کی تلاوت سُننے سے واجب نہین ہوتا - **لانعدام اھلیۃ الصلوٰۃ** - کیونکہ نماز کی اہلیت منعدم ہے م - **بخلاف الجنب** - برخلاف جنب کے - ف - خواہ مرد ہو یا عورت ہو کہ اِسمین اہلیت موجود ہے - توضیح یہ کہ سجدۂ تلاوت واجب ہونے مین نماز کی اہلیت معتبر ہے خواہ اداءً یا قضاءً - اور حائضہ عورت مین نماز کی اہلیت دونون طرح نہین ہے بخلاف جنب کے کہ اِسپر نماز واجب ہے اور اگر غسل نہ کیا تو قضاء واجب ہے پس اِسپر سجدہ تلاوت بھی اپنے پڑھنے سے اور غیر کی تلاوت سُننے سے واجب ہوگا - الحاصل جنب و حائض کی تلاوت تو موجب سجدہ ہے کیونکہ صرف ممنوع ہین اور مقتدی کی تلاوت نہین کیونکہ وہ محجور ہے م - تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ مین کہا کہ اِسکے علاوہ فرق مقتدی کا اور جنب و حائض کا ہم یون کہہ سکتے ہین کہ مقتدی تو کم و بیش مطلقاً قراءت سے ممنوع ہے اور جنب و حائض کو ایک آیت سے کم پڑھنا جائز ہے جیسا کہ طحاوی رح نے ذکر کیا اور جب آیت سے کم جائز ہوا تو سجدہ واجب ہونے کے لیے کافی ہے کیونکہ آیت سجدہ مین سے اگر پوری سے کم پڑھ دے تو سجدہ واجب ہوگا - اِسکو شمس الائمہ سرخسی نے شرح کتاب الصلوٰۃ مین ذکر کیا اور یہی ظاہر المذہب ہے ع - مثل حائض کے نفاس والی و کافر و طفل و مجنون ہے - ع - فتاوی الصغری والجوہرہ - لیکن

شیخ الاسلام خواہرزادہ نے ذکر کیا کہ مجنون کی تلاوت سے سننے والے پر سجدہ نہیں۔ اور طفل میں معتبر یون ہونا چاہیے کہ اگر وہ
تمیزدار ہو تو اس سے سنکر واجب ہوگا اور اگر ناسمجھ ہو تو نہیں۔ ف۔ نشہ کا مست مانند جنب کے ہے۔ محیط السرخسی۔ رکوع یا سجدے
مین تلاوت کی تو شل مقتدی کے ہے۔ نفل مین آیت سجدہ پڑھی پھر نماز فاسد ہوگئی اگرچہ حیض آجانے یا مرتد ہوجانے کی وجہ سے
ہو تو سجدہ ساقط ہوا اور نہ سجدہ کرے۔ اور اگر سجدہ کرچکا تھا پھر فاسد ہوئی تو قضا مین اعادہ لازم نہیں۔ المحیط قاضیخان ت۔
ولو سمعہا رجل خارج الصلوٰة۔ اور اگر مقتدی یا امام سے تلاوت سجدہ کو کسی ایسی شخص نے سنا جو نماز مین داخل نہین ہے
سجدہا۔ تو وہ سجدہ کرے۔ ف۔ بشرطیکہ امام سے سنکر اسی نماز مین شامل نہوگیا ہو۔ الجوہرہ۔ ہو الصحیح لان الحجر ثبت
فی حقہم فلا یعدوہم۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ مجبور رہنا تو مقتدیون کے حق مین ثبوت ہوا ہے تو انسے متجاوز نہوگا۔ ف۔
پس غیرون پر اسکا اثر نہوگا۔ وان سمعوا وہم فی الصلوٰة۔ اور اگر لوگون نے درحالیکہ نماز مین ہین خواہ بطور امام یا بطور
مقتدی انھون نے سنا۔ سجدة من رجل لیس معہم فی الصلوٰة۔ تلاوت سجدہ کو ایسے شخص سے جو اُنکے ساتھ نماز مین
شامل نہین ہے۔ ف۔ تو انپر سجدہ واجب ہوا لیکن لم یسجدوہا فی الصلوٰة۔ یہ لوگ نماز مین اس سجدہ کو ادا نہ کرین۔
لانہا لیست بصلاتیة لان سماعہم ہذہ السجدة لیست من افعال الصلوٰة۔ کیونکہ یہ سجدہ نمازی سجدہ نہین ہے کیونکہ انکا
اس سجدہ کو سن لینا کچھ نماز کے افعال سے نہین ہے۔ ف۔ بلکہ حق نماز کا تو ایسا استغراق وادب سے توجہ وحضوری ہے
کہ کسی خارجی بات کی خبر ہی نہو تو سن لینا خلاف ادب ہے نہ فعل نماز۔ وسجدوہا بعدہا۔ اور بعد نماز کے یہ سجدہ کرین۔ لتحقق
سببہا۔ کیونکہ اسکا سبب یعنی سننا متحقق ہوچکا۔ ولو سجدوہا فی الصلوٰة لم یجزہم۔ اور اگر ان لوگون نے اس سجدہ
کو نماز ہی مین ادا کرلیا تو یہ ادا کافی نہین ہے۔ لانہ ناقص لان النہی فلا یتأدی بہ الکامل۔ کیونکہ یہ ادا تو ناقص ہے
بوجہ ممانعت کے تو جسطرح پورا ادا ہونا چاہیے ہے وہ ادا نہوگا۔ ف۔ اور جو چیز کہ ناقص ادا ہوتی ہے اُسکا اعادہ واجب ہوتا ہے
لہذا فرمایا۔ واعادوہا لتقرر سببہا۔ اور اس سجدہ کو اعادہ کرین کیونکہ اعادہ کا سبب ٹھہر چکا۔ ف۔ یعنی ناقص ادا کرنا
موجب اعادہ ہے تو اعادہ کرین۔ اور علامہ عینی رح نے تو لہ لتقرر سببہا۔ کی شرح مین لکھا کہ وہو السماع من غیر محجور۔ تو ضمیر بجانب
سجدہ راجع کی اور یہ سہو ہے اور صحیح یہ کہ ضمیر جانب اعادہ راجع ہے جیسا کہ مترجم نے ترجمہ کیا ہے۔ م۔ ولم یعیدوا الصلوٰة۔ اور
اس نماز کا اعادہ نہ کرین۔ ف۔ جسمین خارج سے سُنا ہوا سجدہ کردیا۔ لان مجرد السجدة لا ینافی احرام الصلوٰة۔ کیونکہ
خالی یہ تلاوت کا سجدہ کردینا نماز کے احرام سے منافی نہین ہے۔ ف۔ تو نماز مین نقصان نہوگا تو اعادہ نہین ہے بلکہ نہ کرین
م۔ اور صحیح روایت پر یہی اکثر اماموں کا مذہب ہے۔ الخلاصہ ع۔ وفی النوادر انہا تفسد لانہم زادوا فیہا ما لیس
منہا۔ اور نوادر مین روایت ہے کہ نماز فاسد ہوجائیگی اسواسطے کہ ان لوگون نے اپنی نماز مین ایسا سجدہ بڑھا دیا جو نماز مین سے
نہین ہے۔ وقیل ہو قول محمد۔ اور بعض نے زعم کیا کہ نماز فاسد ہونا امام محمد رح کا قول ہے۔ ف۔ اور صحیح یہ کہ بالاتفاق
فاسد نہین جیسا کہ شیخ الاسلام نے شرح مبسوط مین لکھا ہے ع۔ واضح ہو کہ روایت نوادر دلیل ہے کہ اگر نماز مین کوئی فعل عمداً زائد
کرے تو نماز فاسد ہوجائیگی کیونکہ سہواً زیادہ کرنا تو بالاتفاق مفسد نہین ہے بنابر آنکہ سہو مین گذرا۔ فاحفظ۔ م۔ اگر منفرد یا امام
نے خود آیت سجدہ پڑھکر سجدہ کیا پھر اسی کو خارج سے سُنا تو ظاہر الروایة مین اسپر اعادہ نہین ہے اور اگر پہلے خارج سے سُنا
پھر خود تلاوت کیا تو بھی سراج مین جزم کیا کہ اعادہ نہین ہے۔ النہر الفائق۔ سجدہ تلاوت کے واسطے افضل یہ کہ سجدہ کرے
اور بعد سجدہ کے باقی سورہ یا دوسرے سورہ سے کچھ پڑھکر رکوع کرے۔ اگر آیت سجدہ تلاوت کرکے فوراً رکوع کردیا
اس نیت سے کہ سجدہ تلاوت ادا ہو تو جائز اور ہم اسی کو لیتے ہین اور اگر تلاوت سجدہ کے بعد مین آیات پڑھین تو فوراً
جاتا رہا اب سوا اسے سجدہ کے رکوع کافی نہین ہے۔ القاضیخان ہ۔ سجدہ تلاوت کو بطور رکوع ادا کرنے مین نیت ضرور ہے

پھر اگر رکوع میں جاکر نیت کی تو ظاہر یہ کہ جائز ہو جیسے رکوع سے اُٹھکر نیت بالاجماع نہیں جائز ہے۔ م۔ واضح ہو کہ اوپر مسئلہ گذرا کہ داخل نماز سے کسی خارج نماز نے سُنا تو اُسپر سجدہ واجب ہے۔ یہاں اسکی ایک صورت دیگر بیان فرمائی کہ۔ فان قرأہا الامام وسمعہا رجل لیس معہ فی الصلوٰۃ فدخل معہ بعدما سجدہا الامام۔ پھر اگر امام نے آیت سجدہ پڑھی اور اُسکو ایسے شخص نے سُنا جو امام کے ساتھ نماز میں نہیں ہے پھر امام کے سجدہ کرنے کے بعد وہ شخص امام کے ساتھ شامل ہو گیا۔ ف۔ اور ہنوز سجدہ نہ کیا۔ لم یکن علیہ ان یسجدہا۔ تو اسپر واجب نہیں رہا کہ سجدہ کرے۔ ف۔ یوں ہی اصل میں مطلقاً مذکور ہے لیکن یہ اسوقت کہ اُسنے یہی آخر رکعت پائی ہو اگرچہ رکوع میں ملا۔ لانہ صار مدرکا لہا بادراک الرکعۃ۔ کیونکہ یہ شخص تو رکعت پانے سے یہ سجدہ پانے والا ہو گیا۔ ف۔ اور اگر اسنے یہ رکعت نہیں بلکہ دوسری رکعت پائی تو بعد فراغت کے سجدہ کرے۔ الکافی۔ م ع۔ وان دخل معہ قبل ان یسجدہا سجدہا معہ۔ اور اگر امام کے سجدہ کرنے سے پہلے وہ امام کے ساتھ داخل ہو گیا تو امام کے ساتھ میں سجدہ کرے۔ لانہ لو لم یسمعہا سجدہا معہ فہہنا اولیٰ۔ کیونکہ اگر اسنے سجدہ کو سنا بھی نہوتا تو امام کے ساتھ سجدہ اسپر واجب تھا تو اب بدرجہ اولیٰ واجب ہے۔ وان لم یدخل معہ سجدہا۔ اور اگر وہ امام کے ساتھ داخل نہوا تو یہ سجدہ ادا کرے۔ لتحقق السبب۔ کیونکہ سبب تو متحقق ہو چکا یعنی آیت سننا۔ ف۔ اور اگر امام نے بالکل سجدہ ہی نہ کیا تو خاص یہی شخص بعد فراغت نماز کے ادا کرے۔ م۔ وکل سجدۃ وجبت فی الصلوٰۃ فلم یسجدہا فیہا لم تقض خارج الصلوٰۃ۔ اور ہر سجدہ جو نماز کی تلاوت میں واجب ہوا پھر اسکو نماز میں ادا نہ کیا تو پھر وہ نماز سے خارج میں ادا نہو گا۔ ف۔ مگر جبکہ نماز فاسد ہو جاوے کسی عارض سے سوائے حیض و مرتد ہونے کے۔ اور اگر خارج کے بجائے بعد فراغت نماز ہوتا تو استثناء کی ضرورت نہوتی لیکن خارج میں اشارہ ہے کہ بعد فراغت سلام کے جب تک کسی کلام وغیرہ سے خارج نہو تب تک قضاء کر سکتا ہے اگرچہ فارغ ہو گیا۔ پھر اگر خارج ہو گیا اور سجدہ نہ کیا تو اب اسکا کفارہ صرف توبہ ہے۔ البدائع۔ لانہا صلوتیۃ ولہا مزیۃ الصلوٰۃ فلا تتأدی بالناقص۔ کیونکہ یہ سجدہ تو نمازیہ ہو گیا اور نمازیہ کو فضیلت نماز کی حاصل ہے تو وہ ناقص سے ادا نہو گا۔ ف۔ کیونکہ اس نماز سے خارج ہو کر غیر نمازی حالت میں سجدہ ہو گا تو یہ ناقص ہو گا۔ اور اگر دوسری نماز میں اسکو قصداً ادا کرے تو وہ نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ اُس نماز کا فعل یہ سجدہ نہیں ہے اگر اُسی آیت کو اُسمیں تلاوت کرے تو یہ دوسرا سجدہ ہو گا اور پہلا بوجہ نمازیہ ہونے کے اب متداخل نہو گا۔ م۔ سجدہ تلاوت واجب ہونا فی الفور نہیں یہی مختار ہے۔ مف۔ اور نماز میں فی الفور ہے۔ ت۔ یہی توفیق بدائع وغیرہ کی عبارات میں عمدہ ہے۔ م۔ ومن تلا سجدۃ۔ اور جس شخص نے تلاوت کیا آیت سجدہ کو۔ ف۔ یعنی نماز سے باہر۔ فلم یسجدہا۔ پھر اسکو ادا نہ کیا۔ ف۔ اور تاخیر کرنا جائز ہے۔ حتی دخل فی صلوٰۃ۔ یہانتک کہ داخل ہوا کسی نماز میں۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ فاعادہا وسجد اجزتہ عن التلاوتین۔ پھر اسی آیت سجدہ کو نماز میں دوبارہ پڑھا اور سجدہ کیا تو یہ سجدہ اسکو دونوں تلاوتوں سے کافی ہو گیا۔ ف۔ اگرچہ اسنے نماز سے خارجی سجدہ کی نیت نہ کی ہو۔ الخلاصہ۔ لان الثانیۃ اقویٰ لکونہا صلاتیۃ فاستتبعت الاولیٰ۔ کیونکہ دوسرا سجدہ تو اول سے زیادہ قوی ہے بوجہ اسکے کہ وہ صلاتیہ ہے تو اسنے پہلے سجدہ کو اپنے پیچھے لگا لیا۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وفی النوادر یسجد اخریٰ بعد الفراغ لان للاول قوۃ السبق فاستویا۔ اور نوادر میں مذکور ہے کہ نماز سے فراغت کر کے دوسرا سجدہ کرے کیونکہ اول سجدہ کو بوجہ سبقت کے قوت ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ ف۔ اور جب پہلا کمزور نہ رہا تو نمازیہ اسکو پیچھے نہیں لگا سکتا لہٰذا بعد فراغت کے اسکو ادا کرے۔ قلنا للثانیۃ قوۃ لاتصال المقصود فترجحت بہا۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ دوسرے سجدہ یعنی صلاتیہ کو مقصود سے متصل ہونے کی قوت ہے تو اسکے ساتھ صلاتیہ کو ترجیح ہو گئی۔ ف۔ اتصال مقصود سے مراد ادائے سجدہ ہے۔ ع ک۔ اور توضیح یہ کہ سجدہ نمازی تو علی الفور

واجب الاداہے تو وہ متصل بمقصود ہوا اور یہ دوسرا فوری نہیں واجب تو اول کے پیچھے لگ گیا ہے م۔ وان تلاہا فسجد۔ اور اگر خارج نماز اسکی تلاوت کر کے سجدہ کر لیا۔ ثم دخل فی الصلوٰۃ فتلاہا۔ پھر نماز میں داخل ہو کر اسی آیت سجدہ کو پڑھا تو حکم یہ ہے کہ پھر سجدہ لہا۔ اسکے واسطے سجدہ کرے۔ ف۔ کیونکہ مجلس بدل گئی اور تلاوت سے سبب وجوب پیدا ہوا پھر یہ سجدہ ثانیہ تابع اول کا نہو جائیگا۔ لان الثانیۃ ہی المستتبعۃ۔ کیونکہ سجدہ دوم جو نمازی ہے یہی تو اپنے پیچھے لگانے والا تھا ف۔ تو یہ سجدہ تو پہلے سجدہ خارجی ضعیف کا تابع نہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ ہم اسکو اول کے ساتھ لاحق کیے دیتے ہیں تو یہ بھی گویا خارج نماز ہو جائیگا تو اس صورت میں پہلے سجدہ ادا کرنے کے ساتھ ادا ہو جائیگا جب کہ اسی کے ساتھ لاحق کریں۔ جواب دیا کہ ہم الحاق نہیں کرتے۔ ولا وجہ الی الحاقہا بالاولی۔ اور اول سجدہ کے ساتھ اسکو لاحق کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے ف۔ بلکہ لاحق کرنا ممنوع ہے۔ لانہ یؤدی الی سبق الحکم علی السبب۔ اسلیے کہ اسکا حاصل یہ نکلتا ہے کہ سبب سے حکم مقدم ہو گیا۔ ف۔ یعنی سبب تو یہاں تلاوت ہے پھر بعد تلاوت کے حکم ادائے سجدہ کا واجب ہوتا ہے اور تلاوت یہاں پیچھے ہوئی پس اگر اول کے ساتھ الحاق کر کے ادا ہو جاوے تو سبب سے پہلے حکم موجود ہونا لازم آوے اور یہ ممنوع ہے م۔ ایک شخص بیٹھا تلاوت کرتا ہے اسنے آیت سجدہ پڑھکر سجدہ کیا اور وہاں ایک نمازی نے سنکر نماز میں اسکی متابعت کی نیت سے سجدہ کیا تو نماز فاسد ہوئی۔ ہاں اگر نماز سے باہر ہو تو مستحب ہے کہ تلاوت کرنے والے کی اتباع کرے اور اس سے پہلے سر نہ اٹھاوے۔ الخلاصہ اور اگر سننے والے متعدد ہوں تو تلاوت کرنے والے کے پیچھے صف باندھکر اسکی امامت میں سجدہ کریں۔ مع البحر۔ واضح ہو کہ سجدہ تلاوت کی صفات میں سے یہ بھی ہے کہ کئی سجدے جمع ہو کر باہم متداخل ہو جاتے ہیں حتی کہ ایک ہی سجدہ سب سے کافی ہو جاتا ہے اگرچہ واجب ہونا تلاوت اور سماع دونوں سے مجتمع ہوا ہو مگر شرط یہ ہے کہ آیت و مجلس دونوں متحد ہوں اور اگر کوئی مختلف ہو تو تداخل نہوگا۔ المحیط۔ چنانچہ فرمایا۔ ومن کرر تلاوۃ سجدۃ واحدۃ فی مجلس واحد۔ اور جس شخص نے ایک ہی آیت سجدہ کو مکرر تلاوت کیا ایک ہی جلسہ میں۔ ف۔ تو تداخل ہو جائیگا حتی کہ۔ اجزتہ سجدۃ واحدۃ۔ اسکو ایک سجدہ کرنا کفایت کریگا ف۔ خواہ مقدم ہو یا موخر ہو۔ م۔ اور یوں ہی اگر ایک ہی جلسہ میں ایک نے خود تلاوت کی اور وہی آیت دوسرے کی تلاوت سے سنی تو بھی یہی حکم ہے۔ کما فی المحیط۔ کیونکہ ابو موسی اشعری رضی مسجد بصرہ میں لوگوں کو قرآن پڑھاتے اور باوجود مکرر آیت سجدہ پڑھنے کے ایک ہی بار سجدہ پر اکتفا فرماتے تھے۔ حضرت حسن وحسین رضی اللہ عنہما کے معلم یعنی ابو عبد الرحمن السلمی رحمہ اللہ تعالی تابعی بھی بار بار ایک آیت کو تکرار کراتے اور ایک ہی سجدہ کرتے تھے سرمع۔ یہ اسوقت کہ مجلس متحد ہو۔ فان قرأہا فی مجلسہ فسجد ہا ثم ذہب ورجع۔ اور اگر مجلس بدلے باین طور کہ آیت سجدہ کو اپنی مجلس میں پڑھکر سجدہ کیا پھر کہیں جا کر واپس آیا ف۔ حتی کہ مجلس بدل۔ فقرأہا فسجد ہا ثانیۃ۔ پھر اسی آیت کو پڑھا تو دوبارہ سجدہ کرے۔ ف۔ اور پہلا سجدہ کرنا بوجہ تبدل مجلس کے کافی نہ رہا بخلاف اسکے اگر مجلس نہ بدلتی تو پہلا سجدہ کافی رہتا۔ جیسے ایک مجلس میں سب کے بعد ایک سجدہ کرے تو وہ کافی ہو جاتا ہے برخلاف تبدل مجلس کے کہ سب کے بعد بھی ایک کافی نہیں چنانچہ فرمایا۔ وان لم یکن سجد للاولی فعلیہ سجدتان۔ اور اگر اسنے پہلی مجلس کا سجدہ ادا نہ کیا ہو تو اب اسپر دو سجدہ ہونگے۔ ف۔ جیسے آیت دوسری ہو اگرچہ مجلس متحد ہو تو ہر آیت کے واسطے سجدہ جداگانہ واجب ہے۔ کما فی المحیط۔ والاصل ان مبنی السجدۃ علی التداخل دفعا للحرج اور اصل یہاں یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کا بنی تداخل پر ہے واسطے دفع حرج کے۔ ف۔ بدلیل استحسان۔ اور قیاس یہ تھا کہ ہر سبب کے واسطے علیحدہ سجدہ واجب ہو لیکن بنظر حرج کے استحسانا تداخل ہو جاتا ہے۔ پھر تداخل دو طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ سبب میں تداخل ہو جاوے۔ دوم یہ کہ سبب تو ہر ایک موجب رہے لیکن جو ہر ایک کا حکم ہے وہ باہم متداخل ہو جاویں تو یہ حکم میں تداخل ہے۔ پھر یہاں جو تداخل ہے اسکو بیان فرمایا بقولہ۔ وہو تداخل فی السبب دون الحکم۔ اور یہ تداخل جو سجدہ

تلاوت مین ہو یہ سبب مین تداخل ہو نہ حکم مین۔ ف۔ اور سبب سجدہ کا یہان تلاوت ہو یا اسکا سننا۔ اور حکم اسکا یہ ادا سے سجدہ واجب ہو پس یہان جب مجلس متحد ہو تو تلاوت یا سماعت کا مکرر ہونا متداخل ہو کر بمنزلہ ایک سماعت یا ایک تلاوت کے قرار دیا گیا تو اس سے ایک ہی سجدہ ہوا تو تداخل سبب ہوا۔ اور اگر سبب مین تداخل نہوتا بلکہ ہر تلاوت یا سماعت سے جداگانہ ادا سے سجدہ واجب ہوتا پھر ادا سے سجدہ جو کہ حکم ہو اسوقت متعدد ادا مین تداخل ہوتا حتی کہ ایک ادا بمنزلہ سب کے فعل کے ہوتی تو یہ تداخل حکم ہوجاتا۔ پس دونون کا نتیجہ تو واحد رہا لیکن یہان تداخل سبب قرار دیا۔ وہو الیق بالعبادات اور عبادات کے ساتھ یہی تداخل زیادہ لائق ہو۔ ف۔ یعنی سبب مین تداخل قرار دینا عبادات کے ساتھ زیادہ مناسب ہو اسلیے کہ اگر سب متعدد ٹھہراوین تو ہر ایک سبب سے جداگانہ وجوب ہوا تو ایک ہی آیت سجدہ کی تعلیم کرنے مین متعدد سجدہ ہر بار کی تلاوت سے لازم آتے پھر ہم نے دیکھا کہ اسمین حرج ہو اور شرع نے حرج کو اٹھا دیا تو ایک سجدہ کافی نظر آیا لیکن شرع نے عبادات مین احتیاط کو بھی واجب کیا ہو اور احتیاط یہ تھی کہ ہر بار کا علٰحدہ سجدہ کرے اور جب حرج سے نہ کیا اور تداخل حکم قرار دیا تو احتیاط کو چھوڑا۔ یہ خرابی اسی جہت سے لازم آئی کہ تداخل حکمی ٹھہرایا اور اگر ہم تداخل سببی رکھین تو جملہ اسباب تلاوت و سماع بمنزلہ واحد کے ہین تو ایک ہی فعل سجدہ واجب ہوا اور حرج بھی نہین رہا تو یہی تداخل سببی یہان زیادہ لائق ہو۔ والثانی بالعقوبات۔ اور تداخل حکمی زیادہ لائق بعقوبات ہو۔ ف۔ یعنی شرع نے جو سزائین مقرر کی ہین انمین ہر سبب کو موجب قرار دیکر آگے احکام مین تداخل ٹھہرانا اولی ہو اسواسطے کہ عقوبات مین احتیاط کچھ واجب نہین کیا گیا بلکہ شبہہ پر حد کو دور کرنا مشروع ہو اور بعید یہ کہ عقوبت تو لوگون کے زجر کے لیے ہو اور اصل مغفرت تو صدق توبہ پر منوط ہو پس باوجود اسباب موجبہ کے جب انکا اثر واحد رہا تو باقی اللہ تعالی کے عفو کی طرف منسوب ہو۔ علاوہ برین حکمت شرعیہ یعنی زجر تو ایک سے حاصل ہوگیا بخلاف اسکے جب کہ اسباب مختلف ہون مثلاً چوری کی پھر زنا کیا تو ہر ایک کی سزا دیجائیگی جیسے آیات سجدہ متعدد ہون۔ پھر ثمرہ تداخل سبب کا سجدہ مین یہ کہ آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ کر لیا پھر اسی مجلس مین وہی تلاوت کی تو وہی سجدہ کافی ہوا اور ثمرہ تداخل حکم کا عقوبت مین یہ کہ زنا کیا اور حد ماری گئی پھر زنا کیا تو پھر حد ماری جاوے اور اگر ایک زنا کیا اور حد نہین ماری گئی تھی کہ دوسرا و تیسرا وغیرہ زنا کیا پھر اسپر حد مارے جانے کا حکم ہوا تو صرف ایک حد ماری جائیگی اور تداخل احکام ہوگیا۔ شمس الائمہ سرخسی نے سجدات مین تداخل کی وجہ ضعیف سمجھی بلکہ فرمایا کہ وجوب سجدہ تو اس آیت کی تعظیم و احترام کے واسطے ہو وہ ایک مجلس مین ایک مرتبہ ادا کرنے سے پورا ہوگیا اب مکرر اسی مجلس مین حاجت نہین رہی۔ مین کہتا ہون کہ یہ نظیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف کے ایک قول پر ہو۔ فافہم۔ بالجملہ مدار سجدات کا تداخل سببی پر بنظر حرج ہو۔ وامکان التداخل عند اتحاد المجلس۔ اور اس تداخل کا شرعاً ممکن ہونا جبھی کہ مجلس متحد ہو۔ لکونہا جامعا للمتفرقات کیونکہ مجلس تو متفرق چیزون کو جمع کرتی ہو۔ ف۔ یعنی نظائر شرعی مین شرع نے اتحاد مجلس کو متفرقات کا مجموعہ کرنے والا اعتبار کیا ہو۔ چنانچہ عقد تو ایجاب و قبول کے ملنے سے بندھ جاتا ہو حالانکہ دونون کے ملنے کی یہ کیفیت ہو کہ مثلاً عقد نکاح مین زید نے ہندہ کو کہا کہ مین نے تجھے ہزار درم مہر کے عوض اپنے نکاح مین لیا۔ پس یہ ایجاب تو اسوقت مین موجود ہوا اور اسکا قبول آیندہ ہوگا جب ہندہ کہے کہ مین نے قبول کیا بہرحال ایجاب کے زمانہ سے قبول کا زمانہ مستقبل ہو اور قبول کے وقت ایجاب کا زمانہ ماضی ہوچکا پھر جب ایک تو ایک زمانہ مین اور دوسرا دوسرے زمانہ مین ہو تو دونون کا ملنا کیونکر متصور ہو کیونکہ دونون متفرق ہین پس شرع نے مجلس متحد ہونے کو جامع قرار دیا یعنی زید و ہندہ اگر اسی مجلس مین ہون تو مجلس واحدہ دونون کے ایجاب و قبول کو جمع کردیگی۔ اسی طرح عقد بیع مین بائع و مشتری کا ایجاب و قبول بھی مجلس متحدہ کے جمع کرنے سے عقد ہوجاتا ہو۔ یون ہی جس نے زنا کیا اسکا چار بار اقرار کرنا موجب الحد ہو پس اگر کسی بندہ خدا سے زنا سرزد

ہوا اور جب اسنے توبہ کی اور ساتھ ہے اور بس ایسی امید ہے حد جاتی ہی کہ اللہ تعالیٰ عفو کر دے اور اسنے اگر حاکم اسلام کے حضور مین ایک
مجلس مین چار بار اقرار کیا تو یہ ایک بار شمار ہوگا کیونکہ متحد مجلس ہے۔ یہ چارون ملکر ایک ہوگئے اور اگر چار مجلسون مین ایک ایک
اقرار کیا تو یہ چار مرتبہ ہوگیا پس حد ثابت ہوگئی۔ پھر مجلس متحد و مختلف ہونے کا بیان عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہی اب توضیح
مسئلہ یہ ہی کہ ایک ہی آیت سجدہ کو مکرر تلاوت کرنے کی حاجت ہوئی تو ہر بار کے لیے وجوب سجدہ مین حرج متصور ہی اور
شرعاً حرج اٹھا دیا گیا لیکن عبادات مین احتیاط بھی واجب ہی پس ہم کہتے ہین کہ تلاوت تو سبب ہی اور ادا سے سجدہ واجب
ہونا اسکا حکم ہی پس اگر ہر بار کی تلاوت جدا جدا سبب رہی تو احتیاط یہی کہ ہر بار کا سجدہ جدا لازم ہو اگرچہ یہ بھی ممکن ہی کہ سب
سجدون مین تداخل ہوجاوے حتی کہ ایک سجدہ سے سب ادا ہوجاوین لیکن احتیاط کے خلاف ہی اور اگر ہر بار کی تلاوت ہی
کو متداخل کرین یعنی سب تلاوتین بمنزلہ ایک کے ہین تو یہ ایک ہی سجدہ واجب کریگی تو حرج بھی نہ رہا اور احتیاط کے خلاف
بھی نہوا لیکن کلام یہ رہا کہ سب تلاوتون کو بمنزلہ ایک کے شمار کرنا شرعاً کب جائز ہی تو ہم نے کہا کہ جب ایک ہی مجلس مین سب
تلاوتین ہون تو مجلس ان سب کو جمع کریگی جیسے وہ عقد مین یا چار بار اقرار زنا مین جمع کرتی ہی تو تلاوتون کا تداخل ہونا مجلس
متحد ہونے کی صورت مین ممکن ہوا۔ تو ہمنے کہا کہ جب ایک ہی مجلس مین ایک ہی آیت سجدہ کو کئی بار تلاوت کرے تو تلاوتین
متداخل ہوکر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا تاکہ حرج شرعاً دور ہو۔ فاذا اختلف عاد الحکم الی الاصل۔ پھر جس صورت مین
کہ مجلس جدا جدا ہو تو حکم اپنے اصل کی طرف عود کریگا۔ ف یعنی ہر تلاوت کے واسطے سجدہ جدا واجب ہوگا کیونکہ
مجلس متحد نہین تو اسباب کو متحد کردے لہذا ہم نے کہا کہ جب مختلف مجالس مین اسنے وہی آیت سجدہ تلاوت کی تو ہر بار کے
لیے جدا سجدہ واجب ہوگا۔ جیسے اگر ایک ہی مجلس مین متعدد آیات سجدہ کی تلاوت کین تو ہر آیت کے واسطے اسکا سجدہ
واجب ہی۔ پھر واضح ہو کہ تلاوت کرنے والا جس جگہ ہی خواہ کھڑا تلاوت کرتا ہو یا بیٹھا تلاوت کرتا ہو وہ اسکی مجلس ہی اور اگر
اسی جگہ اسی کام مین ایک آیت کو مکرر تلاوت کیا تو حقیقۃً مجلس متحد ہی اور بعض صورتون کو شرع نے حکماً ایک ہی جگہ قرار دیا ہی
جیسے چھوٹی کوٹھری یا مسجد مین ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ مین چلا گیا تو بمنزلہ اتحاد مجلس کے ہی۔ اور اگر اسی جگہ بیٹھا رہا لیکن
تلاوت سے ٹھہر کر کھانا وہین کھایا پھر وہین تلاوت شروع کی تو حکماً دوسری مجلس ہی۔ ولا یختلف بمجرد القیام۔ اور اگر بیٹھے
تلاوت کرنے والا خالی کھڑا ہوگیا تو اس سے مجلس جدا نہین ہوئی۔ ف اور اگر کھڑے ہوکر باتین کین یا کئی لقمہ کھائے
وما نند اسکے تو مجلس بدل گئی لہذا کہا کہ تلاوت کنندہ خالی کھڑا ہوجاوے بدون کسی دوسرے مقصود کے تو مجلس نہین بدلی
بخلاف المخیرۃ۔ برخلاف اس عورت کے جسکو اختیار دیا گیا۔ ف طلاق کا یعنی شوہر نے اپنی عورت کو جو بیٹھی تھی اختیار
دیا کہ چاہے تو اپنی نفس کو اختیار کر۔ عورت کو اسی مجلس تک اختیار ہی پس اگر اسنے اسی مجلس مین کہا کہ مین نے اپنی نفس کو
اختیار کیا تو طلاق واقع ہوگئی اور اگر عورت نے کھڑے ہوکر کہا تو واقع نہوگی۔ اس سے وہم ہوا کہ کھڑے ہونے سے مجلس
بدل جاتی ہی تو امام مصنف رح نے دفع کیا کہ خالی کھڑا ہونا تبدیل نہین کرتا جب تک کہ کھڑا ہونا کسی مقصود سے ملحق نہو اور
مخیرہ کے مسئلہ جو کھڑے ہوجانا مبطل ہوتا ہے۔ لانہ دلیل الاعراض۔ اسوجہ سے کہ یہ کھڑا ہونا اسکے اعراض کی دلیل ہی
ف یعنی عورت نے اختیار لینے سے اعراض کیا اور منھ موڑا۔ پس یہ خالی کھڑا ہونا نہین اعراض کے طریقہ سے ہی۔ وہو
مبطل ہہنا لک۔ اور اعراض کرنا یہان اختیار کو باطل کرتا ہی۔ ف تو عورت کا اختیار جاتا رہا پس طلاق اسلیے نہین
پڑی کہ عورت نے اختیار ہی سے منھ موڑ لیا اور اسوجہ سے نہین کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل گئی۔ کیا نہین دیکھتے کہ اگر
کھڑی ہوا اس حالت مین کہ اسکو اختیار دیا گیا اور وہ بیٹھ گئی تو اختیار باقی ہی کیونکہ بیٹھ جانا کچھ منھ موڑنے پر دلالت نہین کرتا۔
وفی تسدیۃ الثوب یتکرر الوجوب وفی المنتقل من غصن الی غصن کذلک۔ اور تانا تننے کی آمد و رفت مین وجوب

سجدہ مکرر ہوگا اور ایک شاخ سے دوسری شاخ پر چلے جانے مین بھی مکرر ہوگا۔ فی الاصح۔ یہی قول اصح ہے۔ ف۔ اور یہی
زمین جوتنے کی رفتار مین ہے۔ الکافی۔ وکذا فی الدرایۃ للاحتیاط۔ اور یہی حکم کھلیان روندنے مین ہے۔ ف۔ واضح
ہو کہ مجلس متحد رہیگی تبدیل نہوگی اگر بہت دیر ہو یا ایک لقمہ کھاوے یا ایک گھونٹ پیے یا خالی کھڑا ہو جاوے یا ایک دو
قدم چلے یا چھوٹی کوٹھری اور مطلقاً مسجد کے ایک گوشہ سے دوسرے مین چلا جاوے خواہ جامع مسجد ہو۔ اور جہان سے اقتدا
صحیح ہو یا کشتی مین سوار چلے خواہ نماز کی حالت مین پڑھے یا بغیر نماز کے۔ یا جانور پر نماز کی حالت مین ہو یا سوار ہو کر رفتار سے
پہلے اتر پڑے یا عمل قلیل یا تسبیح وتہلیل یا قرارۃ القرآن۔ یا بیٹھے سووے یا اول رکعت مین مکرر پڑھے اور یون ہی اصح قول
پر جملہ رکعات بمنزلہ مجلس واحد ہین۔ الخلاصہ۔ اور جن صورتون مین مجلس بدلتی ہے انا نجملہ بڑے گھر مین ایک گوشہ سے دوسرے
گوشہ مین جانا۔ جانور پر بغیر نماز کے تلاوت کرنا۔ درمیان تلاوت مین کلام کرنا۔ تین قدم بروایت قاضیخان اور چار قدم بروایت
المحیط چلنا۔ چلنے مین پڑھنا۔ پیرنا بڑے دریا وجھیل مین اور صحیح قول پر چھوٹے حوض محدود مین یا نہچکی کے گرد پھرنا۔ اور زیادہ
کھانے وپینے مین استحساناً تبدیل ہے۔ کروٹ سے سونا بیع کرنا واسکے مانند۔ نماز کا تحریمہ باندھنا۔ نماز سے خارج ہونا حتی کہ اگر
تلاوت مین تحریمہ نماز باندھا اور مکرر پڑھا تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا اور نماز کے بعد سلام پھیر کر دوبارہ تلاوت کی تو دوسرا سجدہ
واجب ہوگا اگر مجلس واحد مین رہا مگر اسنے کہا کہ اب نہین پڑھونگا پھر تلاوت شروع کی تو مجلس واحد رہی اور ایک ہی سجدہ
کافی ہے۔ کما فی الکافی ۔ ولو تبدل مجلس السامع دون التالی۔ اور اگر سننے والے کی مجلس بدل گئی بدون تلاوت کنندہ کے
یتکرر الوجوب علی السامع۔ تو سننے والے پر وجوب سجدہ مکرر ہوگا۔ ف۔ جبکہ اسنے مکرر آیت سجدہ سنی۔ لان السبب
فی حقہ السماع۔ کیونکہ سجدہ واجب ہونے کا سبب اسکے حق مین سننا تلاوت کا ہے۔ ف۔ اور اسکا سننا دو مجلسون مین
واقع ہوا اور تلاوت کنندہ کے حق مین سبب تلاوت ہے تو مجلس متحد ہونے سے اسپر ایک ہی سجدہ رہا حتی کہ اگر اسکی مجلس بدلی
تو بالاتفاق اسپر مکرر تلاوت سے مکرر سجدہ واجب ہوگا۔ وکذا اذا تبدل مجلس التالی دون السامع۔ اور یون ہی جب
تلاوت کنندہ کی مجلس بدلے بدون سننے والے کے۔ ف۔ تو بھی سننے والے پر مکرر سجدہ واجب ہوگا۔ علی ما قیل۔
بنابر اس قول کے جو کہا گیا۔ ف۔ یعنی بعض مشائخ نے جنمین فخر الاسلام ہین یہی کہا ہے۔ مع۔ اور کافی مین بھی ظاہر اسی کو
ترجیح دی ہے۔ ف۔ والاصح انہ لا یتکرر الوجوب علی السامع لما قلنا۔ اور اصح یہ کہ سننے والے پر مکرر وجوب نہ ہوگا
اسی وجہ سے جو ہمنے بیان کی۔ ف۔ یعنی اسکے حق مین سبب وجوب کا تلاوت نہین تاکہ تلاوت کی مجلس بدلنے کا اسکے
حق مین اعتبار ہو بلکہ اسکے حق مین سبب علیحدہ یعنی سماع ہے اور سماع کی مجلس نہین بدلی تو مکرر وجوب نہوگا۔ م۔ اور یہی اکثر مشائخ
کا قول اور ہم اسی کو لیتے ہین۔ العنایہ۔ پس اسی پر فتوی ہوگا۔ م۔ اگر وقت مباح مین آیت پڑھی تو وقت مکروہ مین اسکا
سجدہ ادا نہ ہوگا اور اگر کسی وقت مکروہ طلوع وغروب وغیرہ مین پڑھی اور اسی وقت ادا کر دیا تو ہو گیا۔ اگر پڑھکر خوف طاری
ہونے سے سوار ہو گیا تو بحالت خوف سواری پر ادا ہو جائیگا اور بحالت امن نہین۔ محیط السرخسی۔ اور یہ سجدہ ادا ہونیکی
وہی شرائط ہین جو نماز کی ہین سوائے تحریمہ کے۔ رکن اسکا زمین پر پیشانی رکھنا یا جو اسکے قائم مقام ہو جیسے فوراً رکوع کر دینا
یا مریض وسوار کے لیے ایما کرنا۔ بشرطیکہ سواری پر تلاوت سے واجب ہوا ہو اور وہ آخر کرکے بھی ادا ہو سکتا ہے بخلاف اسکے جو
زمین پر واجب آیا وہ سواری پر ادا نہ ہوگا مگر بحالت خوف۔ پھر جس چیز سے نماز فاسد ہو جاتی ہے جیسے عمداً حدث کرنا
یا کسی طرح کلام یا قہقہہ وغیرہ ایسی چیز سے سجدہ تلاوت بھی فاسد ہوگا اور اعادہ واجب ہے لیکن خالی سجدہ تلاوت مین قہقہہ
سے وضو نہین ٹوٹیگا اور عورت کی محاذات سے فاسد نہوگا۔ اور اگر سجدہ تلاوت مین سو گیا تو صحیح قول پر طہارت نہین
ٹوٹی۔ سم۔ ومن اراد السجود۔ اور جس نے سجود کا ارادہ کیا۔ ف۔ تو اللہ تعالی کے واسطے سجدہ ذکر کرے اور مستحب

یہ کہ کھڑا ہو جاوے۔ ظ۔ اور۔ کبر ولم یرفع یدیہ۔ تکبیر کہے بغیر دونوں ہاتھ اُٹھائے۔ ف۔ باواز بلند۔ ط۔ یہ تکبیر
بظاہر مسنون ہی۔ التبیین۔ وسجد۔ اور ایکبارگی زمین پر سر رکھکر سجدہ کرے۔ ف۔ یا ایماء در رکوع کرے جن صورتونمین
جائز ہی۔ م۔ اور سجدہ مین سبحان ربی الاعلیٰ۔ تین مرتبہ پڑھے یہی صحیح ہی۔ ق۔ ثم کبر۔ پھر تکبیر کہے۔ ف۔ باواز بلند۔ ظ۔
ورفع راسہ۔ درحالیکہ سجدہ سے سر اُٹھاوے۔ ف۔ اور مستحب یہ کہ سیدھا کھڑا ہو جاوے بعد اسکے بیٹھے۔ ف۔
یہ طریقہ سجدہ کا مستحب جامع ہی۔ اعتبارا بسجدۃ الصلوٰۃ۔ بقیاس سجدہ نماز کے۔ ف۔ لہذا اگر بدون تسبیح پڑھے
بقدر اعتدال خالی سر ٹیک کر اُٹھا لیا تو ادنیٰ درجہ جائز ہی جیسے سجدہ نماز مین ہی۔ وھو المروی عن ابن مسعود رضہ۔ اور
یہی طریقہ حضرت ابن مسعود رضہ سے مروی ہی۔ ف۔ یہ روایت نہین ملی لیکن حضرت ابن عمر رضہ نے کہا کہ حضرت صلعم
قرآن ہم لوگون کو سناتے پس جب سجدہ پر گذرتے تو تکبیر کہکر سجدہ کرتے اور ہم لوگ آپ کی اقتداء مین سجدہ کرتے۔ رواہ
ابوداؤد۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی وابو قلابہ اور محمد بن سیرین اور شعبی وحسن وعطاء وابن جبیر وابو عبد الرحمن السلمی سے
مانند ہمارے مذہب کے روایت کیا یعنی مع اس بات کے کہ۔ ولا تشہد علیہ ولا سلام۔ اسپر التحیات نہین اور نہ سلام ہی۔
ف۔ اور یہ جماعت تابعین سلام نہین پھرتے تھے۔ ع ن۔ اور یہی مالک رح کا قول ہی اور مذہب شافعی مین اصح یہ کہ سلام
شرط ہی۔ مع۔ اصح یہی کہ تشہد نہین اور سلام بھی نہین۔ لان ذلک للتحلل۔ کیونکہ سلام تو احرام سے حلال ہونے و نکلنے کے لیے
مشروع ہی۔ وھو یستدعی سبق التحریمۃ۔ اور تحلل چاہتا ہی کہ پہلے تحریمہ ہو۔ ف۔ تاکہ اُس سے تحلیل کرے۔ وہی منعدمۃ
اور تحریمہ یہان منعدم ہی۔ ف۔ اور تکبیر جو کہی جاتی ہی وہ سجدہ مین جانے کی تکبیر ہی۔ قال ویکرہ ان یقرأ السورۃ فی الصلوٰۃ
او غیرھا ویدع آیۃ السجدۃ۔ امام محمد رح نے کہا کہ نماز یا غیر نماز مین سورہ پڑھنا اور اسمین سے سجدہ کی آیت کو چھوڑ دینا مکروہ
ہی۔ ف۔ بکراہت تحریمی۔ ع د۔ لانہ یشبہ الاستنکاف عنہا۔ کیونکہ یہ فعل تو سجدہ سے منہ موڑنے کے مشابہ نظر آتا ہی۔
ف۔ حالانکہ حدیث ابوہریرہ رضہ مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ مومن نے سجدہ پڑھکر سجدہ کیا تو
شیطان ایک طرف ہو جاتا اور رو کر کہتا ہی کہ ہائے افسوس کہ آدمی کو سجدہ کا حکم ہوا اسنے سجدہ کیا تو اسکے لیے جنت ہی اور مجھے
حکم ہوا مین نے انکار کیا تو میرے لیے دوزخ ہی۔ رواہ مسلم۔ اور واضح ہو کہ شیطان کا رونا بطور ندامت کے نہین بلکہ آدمی کی عداوت
اور اپنی خواہش پوری نہونے پر ہی۔ م۔ ابو سعید رضہ سے روایت ہی کہ مین نے خواب دیکھا کہ مین سورۂ ص لکھتا ہون تو جب
مین آیت سجدہ پر پہونچا تو مین نے دیکھا کہ دوات وقلم وجو چیز موجود تھی سب سجدہ مین گر پڑین تو مین بھی سجدہ مین گرا۔ پھر مین نے
یہ خواب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ برابر سورۂ ص مین سجدہ کیا کرتے تھے۔ رواہ احمد۔ اور امام احمد نے
ایک صحابی رضہ کے واقعہ کا درخت کے سجدہ کرنے وسجدہ مین حمد وثنا رودعا کرنے کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو
آپ نے بھی سجدہ کیا اور جو درخت نے کہا تھا وہی سجدہ مین فرماتے تھے۔ یہ حدیث مین نے تفسیر کے سجدہ بنی اسرائیل مین
ذکر کی ہی۔ م۔ ولا باس بان یقرأ آیۃ السجدۃ ویدع ما سواھا۔ اور یہ مضائقہ نہین کہ آیت سجدہ پڑھے اور باقی کو تلاوت
نکرے۔ لانہ مبادرۃ الیہا۔ کیونکہ یہ تو سجدہ کی طرف مبادرت وشتابی ہی۔ ف۔ اور نماز مخفی مین جو اسکو مستحب نہین
کہا تو اسلیے کہ امام یکایک سجدہ مین جائیگا تو مقتدی متحیر ہونگے کیونکہ انکو خیال رکوع کا ہی اور آیت سجدہ پڑھنا انکو معلوم نہین ہی
م۔ قال محمد احب الی ان یقرأ قبلہا آیۃ او آیتین دفعا لوھم التفضیل۔ امام محمد کا قول ہی کہ میرے نزدیک محبوب
یہ ثابت ہوتا ہی کہ آیت سجدہ سے پہلے دو ایک آیتین پڑھ لے تاکہ یہ وہم نہو کہ آیت سجدہ کا درجہ دوسرون پر فضیلت ہی۔ ف۔
حالانکہ قرآن ہونے مین سب آیات برابر ہین۔ اور اگر ایسا نہ کیا تو اسپر گناہ کچھ نہین ہی۔ الاتمامہ۔ واستحسنوا اخفاءھا شفقۃ
علی السامعین۔ اور علماء نے مستحسن سمجھا کہ آیت سجدہ کو سننے والون سے مخفی پڑھے۔ ف۔ پھر اگر اسکے پاس جو لوگ بیٹھے

میں دیکھے کہ وہ سجود کے واسطے طہارت وغیرہ سے آراستہ ہیں اور سمجھے کہ ان پر ادائے سجدہ میں کچھ گرانی نہ ہوگی تو آواز جہر سے پڑھنا
چاہیے اور اگر وے لوگ بے وضو ہوں یا سمجھے کہ وے سنکر سجدہ نہ کرینگے یا ان پر گران ہوگا تو چاہیے کہ آہستہ پڑھ لے اور
یہ حکم عام ہے خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر ہو۔ الخلاصہ۔ واضح ہو کہ نماز فریضہ جو جہر سے پڑھی جاتی ہے اسمیں آیت سجدہ کو بخیال
مذکور آہستہ پڑھنا روا نہیں ہے کیونکہ جہر واجب ہے اور یہ جو خلاصہ میں ہے تو منفرد کے لیے یا نوافل میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔
جو شخص کسی شغل میں ایسا مصروف ہوا کہ سجدہ نہیں سنا تو اصح یہ کہ زجراً اسپر سجدہ واجب ہو۔ د۔ نماز سے باہر یا سوائے فریضہ
کے سجدہ میں چاہیے یہ دعا پڑھے۔ اللھم اکتب لی عندک بھا اجرا وضع عنی بھا وزرا واجعلھا لی عندک ذخرا وتقبلھا منی کما تقبلتھا
من عبدک داؤد۔ یہ حدیث الشجرہ میں بھی وارد ہے جسکا اوپر اشارہ گذرا اور یہ مقام لطائف اشارات کا ہے۔ م۔ اصح یہ کہ
نمازی سجدہ سے تلاوت کا سجدہ بھی عامہ مشائخ کے نزدیک بدون نیت کے ادا ہوجاتا ہے لیکن اگر فوراً کی حد میں نہ رہا تو ادا ہونے
کے لیے نیت شرط ہے جیسے رکوع کے ساتھ ادا ہونے میں نیت بہرحال شرط ہے۔ بعض سلف سے یہ سجدہ بغیر وضو آیا۔ کما رواہ
ابن ابی شیبہ۔ اور ابراہیم نخعی رح نے تیمم جائز رکھا ہے مع۔ شاید یہ علی الفور سجدہ کے لیے ہوگا۔ م۔ امام سجدہ پڑھکر ادا کرنا
بھولا اور رکوع میں یاد کیا تو فوراً سجدہ میں گر پڑے پھر اٹھکر رکوع کرے اور آخر میں سہو کے دو سجدے کرے۔ کما فی الاصل
م۔ اگر سجدہ میں یاد کرے تو وہیں اسکی نیت کرلے لیکن روایۃ الاصل چونکہ وہی صحیح ہے کہ رکوع میں ہوکر رکوع سے ادائے
سجدہ کی نیت صحیح نہیں ہے۔ م۔ فرع۔ سجدۂ شکر ابوحنیفہ رح کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے اور صاحبین کے نزدیک عبادت مثمر
ثواب ہے۔ صورت یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کو رزق یا فرزند یا مال یا گمی ہوئی چیز یا دفع بلا یا شفائے بیمار یا اسکے مانند
کوئی نعمت جو معصیت نہیں ہے عطا فرمائی تو مستحب ہے کہ سجدہ تلاوت کے مانند طہارت سے قبلہ رخ ایک شکر کا سجدہ مع حمد و ثنا
ادا کرے۔ السراج۔ اور لوگوں کو اس سے روکا نہ جاوے کیونکہ سجدہ شکر میں عبادت و عاجزی ہے اور صاحبین ہی کے قول
پر فتوی ہے۔ الحجہ۔ یہی قول صحیح ہے اور احادیث صحیحہ اس سجدہ میں وارد ہیں جیسے امت کے واسطے شفاعت وغیرہ کے عطا
ہونے کے وقت ہوا تھا۔ م۔ ہاں جو سجدہ کہ بے سبب ہو وہ قربت نہیں مگر وہ مکروہ بھی نہیں ہے لیکن ادائے نماز کے بعد جو
سجدہ کیا کرتے ہیں وہ اس جہت سے مکروہ ہوگیا کہ عوام جہال اسکو بھی ایک سنت سمجھینگے اور جو فعل نفل کہ اعتقاد موذی
ہو وہ مکروہ ہوجاتا ہے۔ الزاہدی۔ یہ قاعدہ اصول میں بالاتفاق صحیح ہے اور اس قاعدہ پر ہمارے زمانہ کے بہت سے مباحات
جنکو جاہلوں نے منجر بہ بدعت کر دیا ہے مکروہ ہوتے ہیں فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

باب صلوٰۃ المسافر

یہ باب مسافر کے نماز کا بیان ہے۔ یہ باب علیحدہ بیان فرمایا کیونکہ سفر میں چند احکام بدلے ہوئے ہیں جیسے نماز میں کمی اور روزہ
افطار کرنا یعنی بالفعل نہ رکھنا اور مدت مسح موزہ کی تین رات دن بڑھ جانا اور جمعہ و عیدین و قربانی کا واجب نہ رہنا اور عورت
آزادہ کو بغیر محرم کے نہ جانا۔ ح العنایہ۔ السفر الذی یتغیر بہ الاحکام۔ وہ سفر جس سے یہ احکام بدل جاتے ہیں۔ ان
یقصد مسیرۃ ثلثۃ ایام ولیالیھا۔ یہ ہے کہ قصد کرے رفتار تین روز و شب کی۔ ف۔ یعنی ایسی مسافت کا قصد کرے
جو تین روز و شب میں طے ہوگی۔ بسیر الابل۔ بذریعہ رفتار اونٹ کے۔ ومشی الاقدام۔ یا قدموں کی چال سے۔ ف
یا بیل گاڑی کی چال سے۔ ف۔ پھر قصد اس شخص کا معتبر ہے جسکو یہ لیاقت حاصل ہو۔ اور تین دن ہر ملک کے سال میں سب
چھوٹے موسم کے معتبر ہیں جیسے ہمارے یہاں خوب جاڑے میں سب سے چھوٹا دن ہوتا ہے۔ مع۔ اور صحیح یہ کہ صبح سے رات تک
چلنا شرط نہیں ہے بلکہ ہر روز صبح سے وقت زوال تک مرحلہ پر پہونچکر استراحت کرکے تین [illegible] دن میں طے ہو تو وہ مسافت

سفر ہو۔ السراج الوہاج - اور جو وقت استراحت کا ہو وہ رفتار مین شمار ہو ع - بلکہ حاصل یہ کہ سفر کی مسافت وہ ہو جو اِس
استراحت کے ساتھ چلکر تین دن رات مین طے ہو تو مات حصہ رفتار مین نہین بلکہ رفتار ممکن ہونے کے لیے جو استراحت لازم ہو
اُسکا وقت ہو لیکن اِس صورت مین جو مسافر کہ تیسرے روز بعد زوال کے وطن پہونچے وہ مسافر نہوگا حالانکہ شمس الائمہ سرخسی
نے کہا کہ صحیح یہ کہ شروع سے وہ مسافر ہوگیا - کمافی العینی مع - لقولہ علیہ السلام یمسح المقیم کمال یوم ولیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام
ولیالیہا - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مقیم مسح کرے پوری ایک رات و دن اور مسافر مسح کرے تین دن و
راتین - ف - یہ حدیث صحیح تو موزون پر مسح کرنے کے واسطے ہو لیکن اِس سے نکلا کہ مسافر کا ایک سفر تین دن رات
کا ہوگا - عمت الرخصۃ الجنس - یہ اجازت عام جنس کو شامل ہو - ف - یعنی کسی مسافر کی تخصیص نہین بلکہ کوئی مسافر ہو
سب کو یہ اجازت عام ہو - ومن ضرورتہ عموم التقدیر - اور رخصت کے عام ہونے کی ضرورات سے عموم تقدیر ہو - ف -
یعنی جب اجازت ہر مسافر کو شامل ہو تو ہر ایک کے لیے تین دن رات کی مدت ضرور ہو ورنہ لازم آوے کہ بعض مسافر تین دن رات
مسح نہین کرتا - حالانکہ حدیث مین عام مسافر کے واسطے اجازت ہو - حاصل یہ کہ کمتر مقدار سفر بھی تین دن رات ہوئی کیونکہ اگر
مقدار کم ہو تو حدیث سے مخالفت لازم آتی ہو مثلاً زید کا وطن دو گانون مین ہو جنمین دو دن کا فاصلہ ہو پس اگر دو دن مقدار
سفر ہو تو اول روز جب زید ایک وطن سے دوسرے وطن کو چلا تو اِسکو تین دن رات مسح کی اجازت بوجہ مسافر ہونے کے
حاصل ہوئی اور جب دوسرے روز وہ وطن مین پہونچ گیا تو اب اِسکو پانون دھونا لازم ہو پس اس مسافر کو تین دن رات
مسح کی اجازت حاصل ہوئی حالانکہ اول روز حاصل ہوئی تھی اور لازم آیا کہ بعض مسافر تین دن رات مسح نہین کریگا حالانکہ
حدیث مین تو ہو کہ ہر مسافر تین دن رات مسح کرے پس معلوم ہوا کہ کمتر مقدار سفر کی تین دن رات سے کم نہین ہو - اِسپر اعتراض ہوا
کہ تمھارے نزدیک تیسرے روز وقت زوال جو مسافر وطن کو پہونچ گیا وہ مسافر ہونا چاہیے جیسا کہ سراج کا مسئلہ گذرا حالانکہ وہ
پہونچکر پانون دھووے تو مسح کرے تو تین دن رات سے کم اس مسافر نے مسح کیا - ابن الہمام نے کہا کہ اس اعتراض سے نجات
کی صرف یہ صورت ہو کہ کہا جاوے کہ یہ شخص مسافر ہی نہین مگر شمس الائمہ نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ ابتداء نیت سے مسافر ہو گیا مسافر
ہو - مترجم کہتا ہو کہ ہر روزہ رفتار کے اندر جیسے قصر نماز ہو ویسے ہی اِس روز منزل پر ٹھہر کر تھکان کی وجہ سے قصر کی اجازت جیسے
رات مین بھی ہو اب ظاہر ہو کہ تیسرے روز جب وقت زوال کے وطن مین پہونچا تو اُس تھکان کا شمار اِس رات تک ہونا چاہیے
تو قصر رہتا لیکن اِسکو عارض ہوا کہ اب وہ وطن مین بغیر نیت مقیم ہوگیا تو جیسے مقیم مرد ر وطن مین تھکے اُسپر قصر نہین ہو تو اِس
مسافر پر قصر نہین - پس یہی محل اجتہاد ہو - فاللہ تعالیٰ اعلم م - وقدر ابو یوسف بیومین والاکثر الیوم الثالث - اور ابو یوسف
نے سفر کی مقدار دو روز کامل اور تیسرے کا زیادہ حصہ قرار دی - والشافعی بیوم ولیلۃ فی قول - اور امام شافعی رحمۃ نے
ایک دن رات قرار دی ایک قول مین - ف - اور دو دن راتین دوسرے قول مین - وکفی بالسنۃ حجۃ علیہما - اور
کافی ہو حدیث مذکور دونون پر حجت ہونے کو - ف - یعنی حدیث المسح - پھر واضح ہو کہ سفر کے تحقق مین معتبر اوسط چال ہو
حالانکہ اوپر اونٹ و قدم کی چال سے حساب لگایا - تو امام مصنف رح نے فرمایا - والسیر المذکور ہو الوسط - اور جو چال ذکر
کی گئی یہی اوسط ہو - وعن ابی حنیفۃ التقدیر بالمراحل - اور ابو حنیفہ رح سے مرحلون کا اندازہ مروی ہو - ف - یعنی
تین مرحلہ ہو ع - یعنی جیسے عرف مین تین منزل کا شمار کرتے ہین - وہو قریب من الاول - اور یہ بھی اول قول سے قریب
ہو - ف - کیونکہ ہر روز ایک منزل چلنے کا معمول ہو خصوص چھوٹے دنون مین تو یہی تین دن رات کا اندازہ ہوا ع - پھر
عامۂ مشائخ نے فرسخ سے اندازہ کیا - المغیاثی یعنی فرسنگ جسکو دھیان کہتے ہین اور وہ چھتیس ہزار قدم ہر قدم نصف
ذراع ہو یا تین میل پر ایک پتھر کا نشان بناتے تھے جیسے اِس زمانہ مین ہر میل پر ہوتا ہو م - بلکہ فراسخ سے اندازہ بعض مشائخ

کہتے ہیں پھر آپس میں اختلاف کرتے ہیں بعض نے مقدار سفر ۲۱ فرسخ اور بعض نے ۱۸ اور بعض نے ۱۵ ٹھہرائی اور درا
شرح الہدایہ میں ہے کہ ۱۸ پر فتوی ہے اور جامع الفقہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور مجتبی میں کہا کہ اکثر ائمہ خوارزم کا فتوی ۱۵ پر ہے
ع - اور امام مصنف رح نے ان سب کو ضعیف کیا بقولہ - ولا معتبر بالفراسخ ہو الصحیح - اور کچھ اعتبار فراسخ سے اندا
کا نہیں ہے اور یہی صحیح ہے - ف - اسوجہ سے کہ جو راہ سخت دشوار گزار ہے وہ تین روز میں ۱۵ فرسخ سے بھی کم طے ہوا
مگر حدیث نص سے وہ قصر کریگا حالانکہ فراسخ کے اندازہ پر قصر نہوگا تو نص سے معارضہ ہوا پس ساقط ہے اور بر تقدیر یکہ تین ر
کی رفتار کو معتبر رکھا تو اگر تین منزل کو کوئی شخص تیز رفتار ایک ہی دن میں دوڑ کر طے کرے تو وہ قصر کریگا - پس ظاہر ہو
قصر کا مدار اسقدر مسافت پر جو اوسط چال سے تین روز میں طے ہو - یہاں پھر اشکال پیدا ہوا کہ جب اس مسافت کو ایک ر
میں طے کرکے وطن آگیا تو یہاں مسح نہیں کریگا پس اس مسافر نے تین دن رات سے کم مسح کیا - مع - اور شیخ نے یہاں کلا
دقیق کو طول دیا اور دعوی کیا کہ اگر یہ تفریع صحیح ہو تو استدلال جاتا ہے اور تین دن رات کے لیے دوسری دلیل نہیں ہے مگر
کہتا ہے کہ استدلال اگر یون ہو کہ اصلی اعتدال پر مسافر کی مقدار تین دن رات کی رفتار ہے بوجہ جواز مسح کے اور بیچ سے
وطن میں آنا یا نیت سے مقیم ہو جانا یا خارج اعتدال طے کرنا امور عارضی میں انکی راہ سے کلام نہیں ہے - م - ولا یعتبر السیر فی الما
اور تری میں چال کا اعتبار نہیں - ف - یہ غرض نہیں کہ تری میں سفر کا اندازہ تری کے چال سے نہوگا - بلکہ معناہ لا یعتبر
بہ السیر فی البر - اسکے معنی یہ ہیں کہ تری کی چال پر رکھکر خشکی کی رفتار معتبر نہوگی - ف - یعنی پانی کی رفتار اس امر کے
واسطے معتبر نہیں ہے کہ خشکی کا سفر اسی پر اندازہ کیا جاوے - م - جیسے خشکی کی رفتار پر پانی کے سفر کا اندازہ نہیں ہے - الجوہرہ
فاما المعتبر فی البحر فما یلیق بحالہ کما فی الجبل - رہا تری میں معتبر وہ ہے جو اسکے حال کے لائق ہو جیسے پہاڑ میں - ف -
وہ معتبر ہے جو اسکے لائق ہو - م - اور سمندر و تری کی راہ میں بھی تین دن کی رفتار کشتی کی دوری معتبر ہے جس حالت میں کہ ہوا
اوسط درجہ پر ہو نہ تو ٹھہری ہو اور نہ طوفانی ہو اور پہاڑ میں بھی تین ہی دن کی مسافت ہے اگرچہ ہموار خشکی میں یہ مسافت ایک ہی
روز میں طے ہو سکتی ہو - اگر مقصود کے دو راستہ ہوں ایک پانی کا جو تین روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر ہے اگر اُس رستہ جاوے اور
دوسرا خشکی کا جو دو روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر نہیں - اگر برعکس ہو تو خشکی کی راہ سے مسافر ہے نہ پانی کی راہ سے - الجوہرہ قاضیخان
البحر - حاصل یہ کہ دو یا زیادہ راہوں میں سے جو راہ اختیار کرے اسی کی مدت کا اعتبار ہے - ف - قال و فرض المسافر
فی الرباعیۃ رکعتان - امام قدوری نے کہا کہ مسافر کا فرض چار رکعت والی نماز میں دو رکعت ہیں - ف - یعنی مسافر کی نماز
میں قصر نہیں ہے بلکہ مغرب و فجر میں مقیم و مسافر دونوں یکساں ہیں اور ظہر و عصر و عشاء میں مقیم پر چار رکعت اور مسافر پر دو رکعت فرض
ہیں تو دو رکعت ہمارے نزدیک مسافر کا فرض پورا ہے نہ کم - حتی کہ کہا - لا یزید علیہما - مسافر ان دو رکعت پر زیادہ نہ کرے
ف - کیونکہ جو کوئی اپنے فرض کو عمداً گھٹا دے بڑھاوے باطل ہے - م - و قال الشافعی - اور فرمایا امام شافعی - ف -
اور مالک و احمد نے کہ - فرضہ الاربع - مسافر کا فرض تو چار ہی رکعت ہیں - والقصر رخصۃ - اور قصر کرنا دو رکعت پر اسکے
حق میں اجازت ہے - ف - یہ قول انکا - اعتبارا بالصوم - روزہ پر قیاس کرکے ہے - ف - چنانچہ مسافر پر بھی روزہ
فرض ہے لیکن اسکو بوجہ مشقت سفر کے افطار کی اجازت ہے حتی کہ اگر کوئی شخص برداشت کرسکتا ہو اور وہ سفر میں روزہ
رکھ لے تو بالاتفاق ادا ہوگیا بلکہ افضل ہے اور اگر مشقت سے افطار کرے تو اجازت ہے پھر جب سفر سے فارغ ہوکر مقیم ہو
تو قضاء کرے یوں ہی نماز چار رکعت افضل ہے ورنہ دو رکعت پر قصر کرنا جائز ہے - لیکن اسپر اعتراض ہوتا ہے کہ روزہ کی اجازت
میں تو اسپر قضاء واجب ہے اور نماز کے قصر میں جو دو رکعت چھوٹیں انکی قضاء واجب نہیں تو قیاس کے کیا معنی - لہذا امام
مصنف نے کہا - ولنا ان الشفع الثانی لا یقضی - اور ہماری حجت انپر یہ ہے کہ چار رکعت میں سے اخیر دوگانہ کچھ قضاء

نہین کیا جاتا۔ ف۔ یعنی بالاتفاق کوئی مسافر بعد سفر کے چار کے دو پڑھنے سے باقی دوگانہ قضاء نہین کرتا۔ ولا یاثم علی ترکہ اور قضاء کرنے پر وہ گنہگار بھی نہین ہوتا۔ ف۔ اسپر اجماع واتفاق ہے۔ وہذا آیۃ النفلیۃ۔ اور یہ علامت اسکے نفل ہونے کی ہے۔ ف۔ کیونکہ نفل وہ کہ چاہو پڑھو چاہو چھوڑو۔ تو جب یہ ہوا تو معلوم ہو گیا کہ وہ دوگانہ فرض نہین تو مسافر کا فرض صرف دو ہی رکعت ہوئین اور جب فرض یہی دو رکعت ٹھہرین تو اُنکے ساتھ وہ کچھ نفل نہین ملا سکتا اور دوگانہ اخیر اسکے ذمہ بھی نہین رہا کہ جسکی قضاء ہوتی۔ بخلاف الصوم فانہ یقضی۔ برخلاف روزہ کے کہ وہ قضاء کیا جاتا ہے۔ ف۔ تو مسافر پر بھی فرض ہے کیونکہ نفل ہوتا تو اسکی قضاء نہوتی تو روزہ مقیم ومسافر دونون پر یکسان ہے صرف فرق اسقدر کہ مسافر پر قضاء کرنے مین گناہ نہین اور مقیم پر بے عذر گناہ سخت ہے تو روزہ پر نماز مسافر کا قیاس نہین ہو سکتا۔ م۔ عمر بن عبد العزیز رح نے کہا کہ سفر مین دو رکعت ہین اِنکے سواے نہین صحیح ہین۔ حسن رح نے کہا کہ عمداً چار پڑھے تو اعادہ کرے۔ اوزاعی رح نے کہا کہ سہواً مین سہو کا سجدہ کرے۔ ہمارا مذہب موافق بقول حضرت عمر وعلی وابن مسعود وجابر وابن عباس وابن عمر ہے۔ امام محی السنۃ بغوی شافعی رح نے کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ خطابی رح نے کہا کہ قصر ہی بہتر تاکہ اختلاف سے بچ جاوے۔ ترمذی رح نے کہا کہ دو ہی رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابو بکر وعمر رضہ نے عمل کیا تو اِسی پر عمل ہے۔ یہی امام مالک واحمد سے ایک روایت ہے اور قاضی اسمعیل مالکی نے اسی کو اختیار کیا۔ نصوص قرآن مین سے قولہ تعالی لا جناح علیکم ان تقصروا من الصلوۃ ان خفتم الایہ تم پر گناہ نہین کہ تم نماز سے قصر کرو اگر تمکو خوف ہو الخ۔ پس اطمینان دیا کہ قصر کرو اور گناہ مت سمجھو جیسے صفا ومروہ کے درمیان سعی مین لوگ گناہ سمجھتے تو فرمایا کہ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔ حالانکہ یہ سعی واجب ہے۔ اور نیز آیت مین قصر سے مراد ارکان مین بقدر امکان کفایت کرنا جیسے قولہ تعالی فان خفتم فرجالا اور کبانا۔ یعنی حالت خوف مین سوار و پیادہ جیسے ممکن ہو پڑھو۔ تو آیت لا جناح علیکم مین بھی قولہ ان خفتم سے خوف کی حالت مین روا ہوا کہ نماز کے قیام ورکوع وسجود مین کمی کرین مثلاً بیٹھ جاوین یا سوار پڑھین یا اشارہ سے پڑھین یا چلتے ہوے پڑھین جبکہ متواتر نہو مع الاختلاف فیہ۔ اور نصوص احادیث مین سے ایک حدیث ام المومنین عائشہ رضہ کہ نماز دو رکعت فرض ہوئی اور سفر مین وہی رہی پھر حضر مین چار پڑھین رواہ البخاری ومسلم۔ اِس سے معلوم ہوا کہ شب معراج مین پنجوقتی فرض مگر سواے مغرب کے باقی دو ہی رکعت مفروض ہوئی۔ کما فی فتح الباری وغیرہ۔ دوم حدیث ابن عباس رضہ کہ اللہ تعالی نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر فرض فرمائی نماز حضر مین چار رکعت اور سفر مین دو رکعت اور خوف مین ایک رکعت۔ ورواہ الطبرانی ایضاً۔ سوم حدیث عمر رضی اللہ عنہ جسمین ہے کہ نماز سفر دو رکعت اور نماز بقرعید دو رکعت اور نماز عید دو رکعت ونماز جمعہ دو رکعت یہ نمازین پوری ہین قصر نہین ہین بزبان محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ رواہ النسائی وابن ماجہ وابن حبان۔ چہارم حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جسمین صحیح ہے کہ ہم کو حکم کیا کہ ہم سفر مین دو رکعت پڑھین۔ رواہ النسائی۔ پنجم حدیث ابو ہریرہ رضہ مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سفر مین نماز پوری پڑھنے والا جیسے حضر مین قصر کرنے والا ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث یعلی بن امیہ رضہ مین بواسطہ حضرت عمر رضہ کے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ صدقہ اللہ تعالی کا ہے اِسکو قبول کرو۔ رواہ مسلم والاربعۃ۔ اسمین قبول کا حکم واجب ہے۔ اور حدیث مشہور حجۃ الوداع مین ہے کہ دو رکعت پڑھا کر منادی کردی کہ اے اہل مکہ تم اپنی نمازین پوری کرو کہ ہم قوم سفر ہین یعنی مسافر لوگ ہین مع۔ ہان حضرت عائشہ رضہ سے وارد ہے کہ خود سفر مین چار رکعت پڑھتی تھین جیسے حضرت عثمان رضہ نے کہا تو عروہ رح نے کہا کہ عائشہ رضہ نے مانند عثمان رضہ کے تاویل کی اور بیہقی ودارقطنی نے باسناد صحیح روایت کی کہ عروہ نے کہا کہ اے خالہ اگر آپ قصر کرین تو حضرت عائشہ رضہ نے فرمایا کہ اے میری بہن کے پیارے بیٹے مجھپر پوری نماز پڑھنا دشوار نہین ہوتی ہے۔ اِس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ وعثمان رضہ کے نزدیک قصر کرنا بوجہ مشقت کے تھا تو جسپر مشقت نہو وہ پوری پڑھے۔ مع لیکن حضرت عثمان رضہ

یہ تاویل مشکل ہو کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ سفر مین مین ساتھ رہا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تو دو رکعت پر زیادہ نہ
کی حتی کہ وفات فرمائی اور حضرت ابو بکر رضہ کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی اور حضرت عمر رضہ کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی اور
حضرت عثمان رضہ کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی رواہ البخاری - اسمین حضرت عثمان رضہ سے صریح قصر کرنا تا وفات مروی ہو
اور صحیح بات یہ نکلتی ہو کہ حضرت عثمان نے صرف حج مین اتمام کیا تھا چنانچہ زمانہ ابتداے خلافت سے ایک مدت بعد ایک مرتبہ
منی مین پوری پڑھی تو صحابہ رضہ نے انکار کیا تو حضرت عثمان رضہ نے فرمایا کہ مین نے یہان وارد ہو کر تاہل کر لیا ہی یعنی بی بی
کر لی ہی اور مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ جو کوئی کسی شہر مین تاہل کرے تو وہ مقیم کی نماز پڑھے - کما رواہ احمد
وان صلی اربعا - اور اگر مسافر نے چار رکعت پڑھین - ف - سواے مقیم کے اقتدا کے - یا سلام سے پہلے اقامت
کی نیت کرنے کے اسنے چار رکعتین پڑھین - وقعد فی الثانیۃ قدر التشہد - اور دو رکعت کے بعد قدر تشہد کے بیٹھ لیا
اجزتہ الاولیان عن الفرض - تو پہلی دو رکعتین اسکو فرض سے کافی ہو جاوینگی - والاخریان لہ نافلۃ - اور پچھلی
دونون رکعتین اسکے واسطے نافلہ ہو جاوینگی - اعتبارًا بالفجر - بقیاس فجر کے - ف - کہ جب فجر چار رکعت پڑھین اور دوسرا
مین قعدہ کر لیا تو دو رکعت فرض مین محسوب اور پچھلی دونون نفل ہو جاوینگی اور نماز جائز ہو گئی - ویصیر مسیئا بتاخیر السلام
اور فرض کا سلام پھیرنے مین تاخیر کی وجہ سے برا کرنے والا ہوگا - ف - جبکہ اسنے عمدًا ایسا کیا ہو - تو حاصل یہ کہ اسکو عمدًا
ایسا کرنا حلال نہین ہو - اور اگر سہوًا اسنے ایسا کیا ہو تو اخیر مین سہو کا سجدہ کر لے اور برائی نہین ہو - اور واضح ہو کہ عمدًا فجر مین
چار رکعت کرنا نیت کا ایک گناہ ہو لیکن استحسانًا اسکی نیت لغو قرار دیجائیگی اور قیاسًا فاسد ہونا چاہیے - اور اگر اسنے فرض
دو ہی رکعت رکھکر اسپر عمدًا دو رکعت نفل پڑھائی تو تاخیر سلام سے اور فجر کے بعد عمدًا نفل پڑھنے سے گنہگار ہوگا اور توبہ کرے
اور اگر سہوًا کیا تو سہو کا سجدہ کرے اور گناہ نہین ہو - پس اسی بنا پر مسافر کا چارگانہ پڑھنا لیکن مسافر سے عمدًا چار فرض کرنا قطعی
معصیت نہین ہو سکتی اور تاخیر سلام سے یہان اساءت ہوگی جیسا کہ امام مصنف رح نے فرمایا نہ گناہ جیسا دوسرون نے زعم کیا
اور یاد رکھنا کہ فجر مین دو فرض قطعی اجماعی ہین اور مسافر کے دو فرض اجتہادی اختلافی ہین حتی کہ امام مالک و شافعی و احمد کے
نزدیک چارون فرض ہی واقع ہونگی اور ہمارے نزدیک نہین بلکہ دو ہی فرض ہین تو جب درمیانی قعدہ کیا تو فرض پورا
ہو گیا م - وان لم یقعد فی الثانیۃ قدرہا - اور اگر وہ دو رکعت پر بقدر تشہد نہین بیٹھا - ف - یا اسنے اگلی دونون
مین سے کسی مین قرات چھوڑ دی تو - بطلت - یہ نماز باطل ہو گئی - لاختلاط النافلۃ بہا قبل اکمال ارکانہا - بوجہ
ملجانے نفل کے فرض مین قبل پورے کرنے ارکان فرض کے - ف - کیونکہ قعدہ اخیرہ ایک رکن فرض ہو - واضح ہو کہ
چارگانہ نماز مین مسافر کا فرض دوگانہ ہو اور فجر و مغرب مین مسافر و مقیم یکسان ہین حتی کہ اگر کسی مسافر نے مغرب مین قصر کیا
پھر اسنے عشاء پڑھی اور وہ صاحب ترتیب ہو تو عشاء بھی فاسد موقوف رہی - اور عذر نہ جاننے کا قبول نہین م - سلف وابن حبان
قصر نہین - محیط السرخسی - اور مختار یہ کہ حالت رفتار و خوف مین نہ پڑھے اور حالت امن و منزل پر پڑھے - اوجز - اسی طرف
ابن الہمام کا میلان ہو اور یہی احسن ہو - م - واضح ہو کہ خالی قصد کرنے سے مسافر نہین ہوتا یہانتک کہ تین منزل کے قصد پر نکلے
اور جب مسافر ہو گیا پھر کسی مقام پر اقامت کی نیت کی تو خالی نیت سے مقیم ہو جائیگا - اور اگر وطن مین آگیا تو بدون نیت کے
مقیم ہو گیا - اگر مسافر نے نکلنے مین تین منزل کا قصد نہ کیا ہو تو اسکو کبھی مسافرون کی رخصت نہین حاصل ہوگی اگرچہ ہزارون
کوس طے کر جاوے مثلاً کوئی شخص اپنے بھاگے ہوے غلام یا قرضدار کو تلاش کرنے نکلا اور کسی روز اسنے تین منزل پر جا کر
جستجو کا قصد نہ کیا تو وہ مسافر نہین - پھر جس نے تین منزل کا قصد کیا ہو وہ بھی سے قصر کرنا شروع کریگا اگرچہ انجام نہین معلوم
کہ وہ وہانتک چلیگا یا نہین پس یقین شرط نہین بلکہ غالب گمان کافی ہو - ظہیرہ - اگر تین منزل سے پہلے اسنے ارادہ فسخ ہو کر

ہوتا تو اب نماز چار گانہ پڑھے اور قصر نہیں رہا۔ پھر قصد میں اعتبار لیاقت کا ہے حتی کہ اگر ایک طفل و ایک نصرانی دونوں سفر کو چلے
اور دو روز کے بعد طفل بالغ ہوا یعنی عمر پوری ہوئی اور نصرانی مسلمان ہوگیا تو یہ طفل پوری پڑھے کیونکہ وہ اب قصد کے لائق ہوا
لیکن منزل ایک ہی باقی ہے اور نصرانی جو مسلمان ہوگیا یہ مسلمان قصر کرے کیونکہ وہ اول سے قصد کے لائق تھا۔ م ع۔ ریل پر
جو لوگ سفر کرتے ہیں جب تین منزل پیدل چال سے ہو تو قصر ہے اگرچہ وہ دو ہی گھنٹہ میں پہنچ جاوے۔ یہی مذہب ہے۔ اور
اسی پر فتوی ہووے۔ م۔ پھر جب غالب گمان کے ساتھ تین منزل یا زیادہ کا قصد کر کے چل نکلا حتی کہ مسافر ہوگیا تو کس جگہ
سے قصر شروع کرے تو بیان فرمایا کہ۔ واذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین۔ جب مسافر نے گھر سے نکل کر شہر کے
گھروں کو چھوڑا تو نماز دو رکعت پڑھے۔ ف۔ یعنی جب ہی شہر کی آبادی پیٹھ کی طرف ہوئی اور وہاں کسی وقتی فرض نماز کو
ادا کرنا چاہے تو اسکا فرض دو رکعت ہے۔ م۔ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار و اسی پر فتوی ہے۔ العتابیہ۔ لیکن اگر ربضہ شہر کے
متصل ایک یا زیادہ گھیرے ہوں تو ان گھیروں سے بھی گذر جانا شرط ہے برخلاف اسکے فنائے شہر سے متصل گاؤں ہو تو قصر
کے واسطے اس سے گذرنا شرط نہیں ہے۔ المحیط۔ اور ربضہ بھی ثبوت شہر میں شمار ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ فنائے شہر تو اس حد
تک کہ جہاں شہر کے منافع متعلق ہیں مثلاً چراگاہ و گھوڑدوڑ وغیرہ پس ربضہ کی آبادی سے تجاوز شرط ہے اور فنائے شہر سے
شرط نہیں ہے۔ م۔ اسی طرح جب واپس ہو تو چار رکعت جب ہی پڑھیگا کہ آبادی کی حدود میں داخل ہو جاوے۔ التبیین۔
اگر قدیم میں کوئی محلہ متصل شہر تھا مگر اب وہ الگ ہوگیا تو اس سے گذر کر قصر کرے۔ الخلاصہ۔ لان الاقامۃ تتعلق
بدخولہا۔ وجہ یہ ہے کہ اقامت کا حکم تو ان گھروں یعنی آبادی شہر کے اندر داخل ہونے پر متعلق ہوتا ہے۔ فیتعلق السفر
بالخروج عنہا۔ تو سفر کا حکم ان گھروں سے باہر ہو جانے پر متعلق ہوگا۔ ف۔ لہذا جب ہی آبادی سے باہر ہوا اسکا
فرض نماز دو ہی رکعت رہا۔ وفیہ الاثر عن علی لو جاوزنا ہذا الخص لقصرنا۔ اور اس باب میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ
سے اثر قولی آیا ہے کہ آپ نے فرمایا اگر ہم اس خص سے تجاوز کریں تو قصر پڑھینگے۔ ف۔ حالانکہ آپ شہر بصرہ سے بقصد
سفر روانہ ہوئے تھے اور آبادی سے باہر ہونے سے پہلے ظہر چار رکعت پڑھی اور یہ فرمایا جو مصنف نے ذکر کیا۔ اس اثر کو
ابن ابی شیبہ نے عباد بن العوام سے اور عبد الرزاق نے سفیان الثوری سے پھر عباد اور سفیان دونوں نے داؤد بن ابی ہند
سے اپنے ابو الحرب بن ابو الاسود الدیلی سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بصرہ سے نکلے آخر تک۔ مع۔ اور یہ اسناد
تو جید ہے اور خص نرکل کا جھونپڑا۔ بخاء منقوطہ و صاد مہملہ۔ م۔ اور اس باب میں حدیث انس رض کافی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ ظہر میں نے مدینہ میں چار رکعت پڑھی اور ذی الحلیفہ میں عصر دو رکعت پڑھی۔ رواہ البخاری و مسلم ع۔ اگر کہا جاوے
کہ شہر کی آبادی سے جدا ہوتے ہی فنائے شہر شروع ہوگا کیونکہ فنائے شہر مختار قول پر ایک غلوہ تک ہوتا ہے اور فنائے
شہر بھی شرعاً شہر سے ملحق ہے حتی کہ وہاں عیدین و جمعہ قائم کرنا جائز ہے تو نکلا کہ فنائے شہر سے گذرنے سے پہلے قصر نماز جائز
نہ ہونا چاہیے۔ جواب دیا گیا کہ فناء کو شہر میں ملحق کرنا مقیم لوگوں کی ضرورت سے ہے نہ مطلقاً۔ اور قاضیخان میں کہا کہ اگر شہر
و فناء کے درمیان ایک غلوہ سے کم ہو اور درمیان میں کوئی مزرعہ نہ ہو تو فناء سے تجاوز ہونا معتبر ہے ورنہ صرف آبادی شہر سے
تجاوز معتبر ہے۔ ع۔ ولا یزال علی حکم السفر۔ اور برابر سفر کے حکم پر رہیگا۔ ف۔ یہ شخص جو ابتدا سے مسافر قرار
پایا ہے۔ حتی ینوی الاقامۃ۔ یہانتک کہ اقامت کی نیت کرے۔ ف۔ بشرطیکہ اسکو نیت کرنے کی لیاقت حاصل ہو
اور مقام بھی اس لائق ہو یعنی۔ فی بلدۃ او قریۃ۔ شہر میں یا گاؤں میں۔ ف۔ یعنی ان کی آبادی میں اقامت کا قصد
کرے بقدر۔ خمسۃ عشر یوما او اکثر۔ پندرہ دن یا زیادہ کے۔ ف۔ حتی کہ پندرہ دن سے کم نہ ہو۔ بشرطیکہ مقدار سفر
کے بعد ہو۔ ع۔ وان نوی اقل من ذلک قصر۔ اور اگر پندرہ دن سے کم ٹھہرنے کا قصد ہو تو قصر کرتا رہے۔ لانہ

لابد من اعتبار مدة - کیونکہ ٹھہراؤ مین پوری نماز کے لیے مدت کا اعتبار ضرور ہے - ف - ورنہ مطلقاً ٹھہراؤ پر چاہے
کسی قدر ہو تمام کرنا لازم نہین - لان السفر یجامعہ اللبث - کیونکہ سفر کے ساتھ مین ٹھہراؤ تو موجود ہوا کرتا ہے - ف
حتی کہ ہر روز منزل پر اتر کر باقی دن و تمام رات ٹھہراؤ رہتا ہے پس اگر تھوڑا بہت کوئی ٹھہراؤ ہو نماز پوری کرے تو اس
ٹھہراؤ پر بھی پوری کرنا لازم ہوتی حالانکہ بالاجماع منزل پر مسافر کا فرض چار نہین بلکہ قصر ہے تو ضرور ہوا کہ چار ہونے کے لیے کوئی
خاص مقدار کا ٹھہراؤ مقرر ہے پھر احادیث و آثار اس بارہ مین بہت مختلف وارد ہین تو اجتہادی طریق لازم آیا - فقدرنا بمدة
الطهر - تو ہم نے مدت اقامت کو مدت الطہر کے ساتھ اندازہ کیا - ف - اور کمتر مدت طہر کی پندرہ روز ہین اور دونون مین
وجہ اتفاق موجود ہے - لانهما مدتان موجبتان - کیونکہ یہ دونون مدتین واجب کرنے والی ہین - ف - چنانچہ مدت الطہر
تو پھر نماز کو واجب کرتی ہے جو حیض کے ایام مین ساقط تھی یون ہی اقامت بھی اس مرد پر وہ مقدار واجب کرتی ہے جو سفر مین
ساقط تھی اور طہر کا مسقط یعنی حیض بھی کمتر تین روز کا تھا اور اقامت کا مسقط یعنی سفر بھی کمتر تین روز کا تھا تو دونون کا مسقط
بھی ہم نے ایک مدت کا پایا تو خود موجب مین بھی مدت یکسان رکھی اور وہ پندرہ روز ہین - مع - وهو ماثور عن ابن عباس
و ابن عمر رضـ - اور یہی مقدار ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم کے قول سے مروی ہے - ف - رواهما الطحاوی - ف - اور
اثر ابن عمر رضی اللہ عنہما کو امام ابن ابی شیبہ اور امام محمد نے روایت کیا - مع - اور یہ تقدیرات شرعیہ ہین جنہین سوائے صاحب الشرع
کے کسی کو اپنی طرف سے کہنے کا اختیار نہین - والاثر فی مثله کالخبر - اور قول صحابی ایسے باب مین مثل قول حضرت صلعم کے
ہے - ف - کیونکہ قطعاً معلوم کہ صحابی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر یہ مدت بیان کی ہے جبکہ اپنی رائے سے نہین مقرر
کر سکتے تھے - پھر اصل مسئلہ مین یہ قید لگائی کہ یہ نیت کسی شہر یا گانون مین ہو - والتقييد بالبلدة والقرية يشير الى انه
لا تصح نية الاقامة فی المفازة وهو الظاهر - اور شہر و گانون کی قید لگانا اشارہ کرتا ہے کہ جنگل و میدان مین اقامت کی نیت
صحیح نہین ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے - ف - اور ظاہر الروایۃ مین تو اقامت کی نیت نہین صحیح مگر اپنے مقام مین اور وہ آبادی
مٹی یا پتھر کے گھرون مین ہے نہ خیمہ و بالون کے مسکنون مین - القاضیخان - پھر یہ اقامت وہان کے واسطے ہے جہان نیت کی
ضرورت ہوتی ہے ورنہ وطن مین داخل ہونے سے بلا نیت مقیم ہو جاتا ہے اور نیت اقامت بھی ضرور ہے کہ تین روز کے سفر کے بعد
ہو کیونکہ اگر تین روز نہین چلا اور واپسی و ترک سفر کا عزم کر لیا تو وہ پوری نماز پڑھے اور مقیم ہو گیا اگرچہ وہ میدان و جنگل
مین ہو - کذا ذکرہ فخر الاسلام - ع - اچھی عبارت یہ ہے کہ جس شخص کو مسافر کا حکم ہو گیا وہ برابر مسافر رہیگا یہانتک کہ مدت سفر پوری
کرنے سے پہلے واپسی وطن کا عزم کرے اگرچہ اسوقت جنگل مین ہو یا مدت سفر پوری کر کے وطن مین آجاوے یا مدت پوری
ہونے کے بعد وہ دوسرے مقام مین داخل ہو کر اکیلے اس مقام مین پندرہ روز یا زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرے بشرطیکہ یہ مقام
دار الحرب کا نہو اور یہ شخص لشکر کا نہو - ف - اور نہ تابع ہو مانند غلام و جورو کے اور نہ اسکی نیت مین تردد ہو - م - واضح ہو کہ اقامت
کی نیت بھی پانچ شرطون سے کارآمد ہوتی ہے اول یہ کہ چلنا چھوڑے حتی کہ اگر چلا جاتا ہے اور اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین ہے -
دوم یہ کہ وہ جگہ اقامت کے لائق ہو حتی کہ اگر بیابان و میدان و جنگل و سمندر و جزیرہ ویران مین اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین ہے
سوم موضع ایک ہی ہو حتی کہ دو جگہ ملا کر پندرہ روز کی نیت کافی نہین پس قصر رہیگا - چہارم مدت پوری پندرہ روز ہو - پنجم
رائے مستقل ہو اسمین تردد نہو - المعراج - خیمہ تو بوجھ ہین اور مسکن نہین تو میدان مین آنکے اندر اقامت کی نیت صحیح نہین
کما فی المحیط - ہر وہ شخص جو دوسرے کا اصلح تابع ہو کہ دوسرے کی اطاعت اسپر لازم ہو تو اسکی اقامت سے مقیم اور اسکی
مسافرت سے جبکہ ساتھ ہووے مسافر ہو جائیگا - محیط السرخسی - تو جب سردار لشکر نے شہر مین اقامت کی نیت کی تو لشکر والے
جو میدان مین ہین سردار کی نیت سے مقیم ہو جاوینگے - الکافی - اور اصل یہ ہے کہ جو اپنے اختیار سے اقامت کر سکتا ہے وہ اپنی

نیت سے مقیم ہوگا اور جو اقامت مین مختار نہین وہ نیت سے مقیم نہوگا جیسے جو رو مدخولہ یا مہر معجل پائی ہوئی اپنے شوہر کے تابع اور غلام اپنے آقا کے اور شاگرد اپنے اُستاد کے اور مزدور و نوکر اپنے مستاجر کے اور سپاہی وظیفہ خوار اپنے سردار لشکر کے اختیار مین ہین اور ظاہر الروایۃ کے موافق یہ لوگ اپنی نیت سے مقیم نہین ہوسکتے ہین جو شخص قرضہ مین محبوس یا قرضخواہ اِسکے ساتھ لگا یا گیا ہو تو اعتبار قرضخواہ کی نیت کا ہو بشرطیکہ قرضدار مفلس ہو یا ادانہ کرنے کا عزم کیا ہو اور اگر مقدور والا ہو تو خود اُسکی نیت معتبر ہو۔ اور اگر تابع کو اپنے متبوع سردار کی نیت اقامت سے آگاہی نہوئی تو اصح یہ کہ مقیم کا حکم اسپر لازم نہوگا تو جسطرح نماز پڑھے اُسکا اعادہ لازم نہین ہو۔ اگر کوئی تاجر کسی ضرورت سے ایک شہر مین داخل ہوا اور وہان اِس ضرورت کے پورا کرنے کے لیے پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو مقیم نہوگا کیونکہ یہ نیت تو دو باتو مین متردد ہو یا تو یہ ضرورت پوری ہو کہ وہ لوٹ جاوے یا نہین تو وہ ٹھہرا رہے ۔ ہ۔ مراد یہ کہ اِسنے یون نیت کی کہ ضرورت پوری کرنے تک پندرہ روز ٹھہرونگا اور اگر درمیان مین کام ہوگیا تو چلا جاؤنگا پس یہ نیت ٹھیک نہین ہو اور اگر پندرہ روز کی نیت ضرور ہوا اور آئندہ اگر کام نہ ہوا تو زیادہ ٹھہرونگا تو یہ نیت صحیح ہو۔ م۔ دار الحرب مین امان لیکر گیا اور مقام اقامت مین نیت اقامت کی تو صحیح ہو الخلاصہ۔ قیدی بھاگا اور غار مین پندرہ روز مخفی ٹھہرنے کی نیت کی تو صحیح نہین ہو۔ الخلاصہ۔ اگر کشتی یا جہاز مین اقامت کی نیت کی تو نہین صحیح ہو اور یہی حال کشتی کے مالک اور ملاح کا ہو۔ ہان اگر کشتی اُسکے وطن سے قریب ہو تو اپنی اصلی اقامت سے مقیم ہوجائیگا۔ المحیط ۔ امام شافعی رح کے نزدیک مدت اقامت چار روز ہو حالانکہ صحاح الستہ کی حدیث انس رضہ مین حضرتؐ کے سفر مکہ مین باوجود دس روز قیام کے واپسی تک قصر دو رکعت پڑھنا مروی ہو۔ اور مراد حجۃ الوداع کا سفر ہو ورنہ فتح مکہ کے زمانہ مین تو ۱۹۔ روز کا قیام تھا اور پھر بھی قصر فرماتے رہے جیساکہ بخاری نے ابن عباس رضہ سے روایت کی ہے۔ **الفتح**

ولو دخل مصرا علی عزم ان یخرج غدا او بعد غد ولم ینو مدۃ الاقامۃ حتی بقی علی ذلک سنین قصر۔ اور اگر کسی شہر مین داخل ہوا اِس عزم پر کہ کل یا پرسون کوچ کرونگا اور اُسنے مدت اقامت یعنی پندرہ روز تک کی نیت نہ کی یہانتک کہ اِسی قصد پر سالہا سال پڑا رہا تو نماز قصر کرتا رہیگا۔ ف۔ اور مصنف رح نے جو عزم کا ذکر کیا تو مومن کا واقعی سچا حال ذکر کردیا کیونکہ جب اُسکا عزم واقعی کل پرسون جانے کا ہوگا تب ہی وہ قصر کے حکم پر رہیگا ورنہ مسئلہ کا مدار تو اِس بات پر ہو کہ اُسکی نیت مدت اقامت پر نہین جمی لیکن بطور حیلہ گری کے نہین بلکہ درحقیقت اِسکا امروز فردا مین ارادہ تھا۔ م۔ امام ترمذی رح نے کہا کہ اہل العلم نے اجماع کیا کہ مسافر برابر قصر کریگا جب تک کہ اِسکا عزم اقامت پر مجتمع نہو اگرچہ برسین گذر جاوین ابن المنذر رح نے بھی اِسکے مثل بیان کیا۔ مع۔ **لان ابن عمر اقام باذربیجان ستۃ اشہر وکان یقصر**۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اذربایجان مین چھ ماہ اقامت کی حالانکہ قصر پڑھا کرتے تھے۔ ف۔ رواہ عبد الرزاق اور بیہقی نے باسناد صحیح حضرت ابن عمر رضہ سے روایت کی کہ ہم پر برف گرنا شروع ہوا اور ہم ایک لشکر غازیون مین آذربیجان مین چھ مہینے پڑے رہے اور ہم لوگ دو ہی رکعت پڑھا کرتے تھے۔ اِس بیان مین دلیل ہو کہ حضرت ابن عمر رضہ کے ساتھ مین دیگر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم بھی تھے۔ عبد الرزاق رح نے حسن بصری رح سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت عبد الرحمن بن سمرہ رضہ کے ساتھ فارس کے بعض شہرون مین کئی سال تھے تو عبد الرحمن رضہ جمعہ نہین پڑھتے اور دو رکعتون سے زیادہ نہین پڑھتے تھے انس بن مالک رضہ سے روایت کی کہ دو ماہ تک شام مین عبد الملک بن مروان کے ساتھ رہے مگر دو ہی رکعت پڑھتے رہے مع۔ **وعن جماعۃ من الصحابۃ مثل ذلک**۔ اور ایک جماعت صحابہ رضہ سے مثل عمر رضہ کے مروی ہو۔ ف۔ چنانچہ امام مسلم نے ایک جماعت صحابہ رضہ سے نو ماہ تک قصر روایت کیا۔ بیہقی نے سعد بن ابی وقاص رضہ سے ۵۰۔ روز تک اقامت مین قصر نماز و افطار روزہ رمضان روایت کیا۔ اور یہی فتوی ابن عباس کا ابن ابی شیبہ وغیرہ مین ہو۔ مع۔ غرضکہ آیمین

اکثر معتمد روایات مین حتی کہ مزنی رح شاگرد امام شافعی نے قول شافعی چھوڑ کر محمد کی موافقت کی ہے م ع ف - و اذا دخل العسکر
ارض الحرب فنووا الاقامۃ بہا قصروا - اور جب لشکر اسلام ملک کفر مین داخل ہوا اور وہان اقامت کی نیت کی
تو بھی نماز قصر کرین - ف - اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے ع - و کذا اذا حاصروا فیہا مدینۃ او حصنا - اور یون ہی
جب دار الحرب مین کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کیا ہو - ف - تو بھی نیت اقامت نہین صحیح اور نماز قصر کرین - لان الداخل
کیونکہ داخل ہونے والا لشکر - ف - دو باتون مین دائر ہے - بین ان یہزم فیفر - ایک درمیان اس بات کے کہ شکست
کھاوے تو بھاگے فرار کرے - ف - ٹھہر نہ سکے - و بین ان یہزم فیقر - اور دوم درمیان اسکے کہ شکست دیوے
تو قرار پکڑے - ف - تو وہان خالی قرار پکڑنے و ٹھہرنے کی نیت ٹھیک نہین ہو سکتی - فلم تکن دار اقامۃ - تو وہ
اقامت کا مقام نہوا - ف - پس خالی نیت وہان کافی نہوگی جیسے دار الاسلام مین جنگل مین نیت اقامت کافی نہین ہے
بلکہ انکی نیت قطعی نہین کیونکہ وے بجھے ہوے ہین کہ اگر پندرہ روز تمام ہونے سے پہلے شکست کھائی تو ضرور بھاگینگے اور
یہی معنی نیت کے متردد ہونے کے ہین - و علی ہذا فقہاء نے کہا کہ جو شخص کسی قصبہ مین کسی خاص حاجت کی غرض سے بدون
دوسرے قصد کے داخل ہوا اور پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو نماز چارگانہ نہین پڑھیگا - اور جو قیدی کہ کافرون کے
پنجہ سے چھوٹ بھاگا اور کسی غار وغیرہ مین چھپا اور پندرہ روز کی نیت کی تو بھی قصر پڑھے - الفتح - اور اگر دار الحرب مین لشکر
نے کوئی شہر فتح کیا پس اگر اسکو اپنے رہنے کا گھر بنا لیا تو نماز پوری پڑھین اور اگر خالی ایک مہینہ یا زیادہ تک قیام
کا قصد کیا تو قصر کرین - التجنیس - و کذا اذا حاصروا اہل البغی فی دار الاسلام فی غیر مصر - اور یون ہی جب لشکر
اسلام نے دار الاسلام مین اپنے باغیون کا محاصرہ کیا شہر سے خارج مین - ف - یعنی آبادی سے علاوہ کسی مقام پر مثل
جنگل و پہاڑ وغیرہ کے باغیون کا محاصرہ کیا - او حاصروہم فی البحر - یا سمندر مین انکا محاصرہ کیا - ف - اور وہان
پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو بھی قصر پڑھین - بالجملہ دار الکفر مین خود سر حربی کافرون کا محاصرہ خواہ شہر مین ہو یا
جنگل مین اور دار الاسلام مین باغیون کا محاصرہ شہر کے سوائے یا سمندر مین ہو دونون صورتون مین نیت اقامت صحیح
نہین ہے م - لان حالہم مبطل عزیمتہم - کیونکہ انکی حالت انکے عزم نیت کو باطل کرتی ہے - ف - کیونکہ وے تو مغلوب
کرنے کے واسطے گھیرے ہوے ہین پس اگر خود شکست کھائی تو لاچار ہٹنا پڑیگا تو انکی حالت خود ایسی ہے کہ انکا عزم قطعی
نہین رکھتی - م ع - اس دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر باغیون کو انکے شہر مین بھی محاصرہ کرین تو بھی نیت اقامت صحیح نہین
ہے - العنایہ - یہ قید تو عامہ متون مین مذکور ہے اور ظاہر اسکا مفاد یہی کہ اگر باغیون کو شہر یا گانون مین محاصرہ کیا تو نیت اقامت
صحیح ہو لیکن مخالفت حالت سے نیت صحیح نہونا بھی ظاہر ہے - و عند زفر یصح فی الوجہین - اور زفر رح کے نزدیک دونون
صورتون مین نیت صحیح ہے - ف - خواہ دار الحرب مین کافرون کا محاصرہ ہو یا دار الاسلام کے صحرا مین باغیون کا محاصرہ
ہو - اذا کانت الشوکۃ لہم - بشرطیکہ شوکت و قوت لشکر اسلام و اہل عدل کو ہو - للتمکن من القرار ظاہرا - کیونکہ
بحسب الظاہر انکو ٹھہرنے کا قابو حاصل ہے - ف - تو ظاہری حالت پر مدار ہو کر نیت اقامت صحیح ہو گئی - و عند ابی یوسف
یصح اذا کانوا فی بیوت المدر لانہ موضع اقامۃ - اور ابو یوسف کے نزدیک بھی صحیح ہے مگر اس شرط سے کہ اہل لشکر
کا ٹھہراو مٹی کے گھرون مین ہو کیونکہ یہ مساکن ٹھہرنے کی جگہ ہین - ف - بخلاف خیمہ و خرگاہ کے - ابن الہمام رح نے
اعتراض کیا کہ نیت متردد باقی ہے خواہ خیمہ مین ہون یا مٹی و پتھر کے گھرون مین ہون تو گھرون کو کچھ دخل نہوا - ع - سنا یہ
مسئلہ کہ - و نیۃ الاقامۃ من اہل الکلاء و ہم اہل الاخبیۃ - اقامت کی نیت کرنا اہل الکلاء سے اور وے اہل الخیام ہین
ف - آیا صحیح ہے یا نہین - کلاء ہری گھاس پس اہل الکلاء سے مراد وہ لوگ جنکی معاش جانورون پر ہے تو جہان گھاس

دیہاتی دیکھتے ہیں وہین جنگلون مین اپنے خیمہ کملون کے یا سرکیون کے بطور جھوپڑے کے کھڑے کر لیتے ہین۔ جب گھاس ہو چکی تو آگے روانہ ہو کر موقع پر یون ہی ٹھہرتے ہین۔ پھر کچھ جانورون والے لوگون سے مسئلہ کو خصوصیت نہین ہے اسیواسطے فرمایا وہم اہل الاخبیۃ یعنی مقصود ایسے لوگ ہین جو جابجا جنگلون مین اپنی سرکیان و کملون کے ڈیرے لیے پھرتے اور گانون کی طرح کہین جگہ آباد نہین ہوتے ہین۔ عینی مین تحفہ سے نقل کیا کہ عرب کے بدو اور قوم کرد اور ترکمان اور ایسے ریوڑ والے جو بالون کے خیمہ مین رہا کرتے اور جابجا پھرتے ہین اگر ایسے لوگون نے کسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی قیل لایصح۔ تو کہا گیا کہ اُنکی نیت صحیح نہین ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ صحرا مین ہین جو مقام اقامت نہین ہے ع۔ تو حاصل یہ کہ وے ہمیشہ مسافر ہین اور ہمیشہ قصر پڑھین اور روزہ افطار کرین۔ اور اگر سالہا سال کے بعد کسی جگہ گانون مین آباد ہو گئے تو مدتون کے رمضان انپر قضا کرنے لازم ہونگے اور مشکل ظاہر ہے لیکن یہ قول صحیح نہین ہے۔ والاصح انہم مقیمون۔ اور اصح یہ کہ یہ لوگ مقیم ہین۔ ف۔ یعنی ابتداء سے مسافر ہی نہین ہین صدر الشریعہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ یروی ذلک عن ابی یوسف۔ امام ابو یوسف سے یون ہی روایت کیا جاتا ہے۔ ف۔ محیط مین ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ تحفہ مین ہے کہ انکا مقیم ہونا اسوجہ سے کہ صحرا مین رہنا اُنکی عادت ہے مع۔ لان الاقامۃ اصل کیونکہ اقامت تو اصل ہے۔ ف۔ اور سفر اسپر عارض ہوتا ہے تو اصل مین یہ لوگ مسافر نہین ٹھہرے بلکہ اصل مین مقیم ٹھہرے۔ پھر اقامت جب باطل ہو تو سفر آوے۔ فلا تبطل بالانتقال من مرعی الی مرعی۔ تو یہ اقامت جو اصل ہے وہ خالی ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ کیطرف منتقل ہونے سے نہین باطل ہوگی۔ ف۔ بلکہ سفر سے باطل ہوگی۔ حتی کہ اگر انھون نے ایک مقام سے ایسے دوسرے مقام کا قصد کیا جو تین دن کی راہ ہے تو راستہ مین یہ لوگ مسافر ہوے۔ المحیط۔ اور ہمارے مثل امام شافعی کا قول ہے ع۔ حاصل یہ ہوا کہ دار الاسلام کے صحرا مین اگر کسی شہر یا گانون کے رہنے والے نے اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین ہے اور جو لوگ صحرا مین رہنے کے عادی ہین اُنکا وہی گھر ہے تو وے مقیم ہین انکو نیت کی ضرورت نہین ہے پس وے پوری نماز پڑھین اور رمضان کا فرض روزہ رکھین مگر جمعہ و عید کے لیے شہر شرط ہے۔ مین کہتا ہون کہ اگر گانون کے مسافر نے صحرا مین ایسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی جہان اہل الاخبیۃ پڑے ہین تو بھی صحیح نہین کیونکہ یہ لوگ اگرچہ مقیم ہین لیکن شاید وہان سے دوسری جگہ منتقل ہو جاوین۔ اور بقول ابو یوسف رح شی کے گھر بھی نہین ہین م۔ بعض صور تونمین مسافر کا فرض متغیر ہوتا ہے۔ وان اقتدی المسافر بالمقیم فی الوقت اتم اربعا۔ اگر مسافر نے مقیم کی اقتداء کی وقت کے اندر تو چار رکعت تمام پڑھے۔ ف۔ خواہ مدرک ہو یا لاحق ہو یا مسبوق ہو حتی کہ دو رکعت کے بعد شامل ہوا تو بھی چار پڑھے۔ پس یہ اقتداء صحیح ہونے کے لیے ابتداء مین وقت کا موجود ہونا ضرور ہے اگرچہ انتہا سے بین نکلجاوے تو اقتداء سے چار تمام کرے۔ لانہ یتغیر فرضہ الی اربع للتبعیۃ۔ کیونکہ مسافر کا فریضہ دوگانہ متغیر ہو کر چار ہو جاتا ہے بوجہ اتباع لازم ہونے کے۔ ف۔ یعنی امام کی اتباع لازم ہے۔ کما یتغیر بنیۃ الاقامۃ۔ جیسے کسی جگہ عارضی نصف ماہکی اقامت کی نیت سے متغیر ہو جاتا ہے۔ لاتصال المغیر بالسبب وہو الوقت۔ اسوجہ سے کہ تغیر دینے والا متصل ہو گیا سبب سے اور وہ وقت ہے۔ ف۔ یعنی ادائے نماز کا سبب تو اس نماز کا وقت ہوتا ہے اور وقت ہی کے ساتھ تغیر دینے والا ملگیا یعنی اقتداء کرنا اس نماز مین مقیم کا۔ تو اب سبب اسی تغیر کے ساتھ ہے تو گویا سبب مے چار رکعت کی ادائے واجب کی۔ لہذا اگر سبب کے ساتھ مین تغیر دینے والا متصل نہو تو سبب یعنے وقت تو صرف دوگانہ فرض کر چکا پھر وہ تغیر دینے والا کار آمد نہوگا چنانچہ فرمایا۔ وان دخل معہ فی فائتۃ لم یجزہ۔ اور اگر مسافر کسی مقیم کے ساتھ قضاء نماز مین مقتدی ہوا تو جائز نہوگا لانہ لایتغیر بعد الوقت۔ کیونکہ مسافر کا فرض بعد وقت کے متغیر نہوگا۔ ف۔ کیونکہ فرض کا سبب تو وقت ہی اور اقتداء وغیرہ جو تغیر دیتا ہے وہ سبب سے متصل ہو کر کار آمد ہوتا ہے تو قضاء مین کار آمد نہ ہوگا۔ لانقضاء

السبب - کیونکہ سبب تو گذر چکا - کما لا تتغیر بنیۃ الاقامۃ - جیسے قضا نماز بوجہ نیت اقامت کے نہیں بدلتی ہے ف
حالانکہ نیت اقامت بھی تغیر دینے والی ہے مگر جب کہ وقت کے اندر ہو اور اگر وقت سے قضا ہوگئی تو وقت نے دو رکعت
مقرر کر دی اب نیت اقامت سے وہی دو رکعت کی قضا واجب ہوگی - پس جب قضا میں اقتدا کچھ تغیر نہیں دے سکتی
فیکون اقتداء المفترض بالمتنفل فی حق القعدۃ او القراءۃ - نتیجہ یہ ہوگا قضا میں اقتدا گویا فرض پڑھنے
والے کی نفل والے کے ساتھ اقتدا ہوئی قعدہ یا قرارت کے حق میں - ف - کیونکہ درمیانی قعدہ امام کے حق میں تو فرض
نہیں ہے اور مسافر مقتدی کے حق میں فرض ہے - المبسوط ع - یہ اسوقت کہ مسافر نے شروع سے اقتدا کی ہو اور اگر اخیر دوگانہ
میں ملا تو اخیرین میں امام کی قرارت نفل ہے اور مقتدی کی فرض ہے پس معلوم ہوا کہ نفل والے کے پیچھے فرض والے کی اقتدا
دو باتوں میں سے ایک بات میں لازم ہے یا تو قعدہ کے راہ سے جبکہ شروع سے مقتدی ہو یا قرارت کی راہ سے جبکہ اخیر میں شامل
ہو - (فروع) اگر وقت میں اقتدا کی پھر سلام پھیرنے سے پہلے وقت نکل گیا تو بھی مسافر کی نماز فاسد نہو گی کیونکہ
اقتدا تو وقت سے متصل ہو کر موجب چارگانہ ہو چکا - لیکن اگر مسافر نے اقتدا کو فاسد کر دیا تو اب دو رکعت پڑھے - لیکن
اگر نفل کی نیت سے شریک ہوا ہو تو چار کی قضا واجب ہے - اگر وقت میں اقتدا کر کے سو گیا تو لاحق ہوا پس بیدار ہو کر
مثل لاحق کے چار پڑھے - اور اگر بعد دو رکعت کے اقتدا کی تو مثل مسبوق چار پڑھے - اگر مقیم نے مسافر کا اقتدا کیا پھر
امام کو حدث ہوا اسنے مقیم کو خلیفہ کر دیا تو اسکے پیچھے امام مسافر کا فرض متغیر ہو کر چارگانہ نہیں ہوگا حتی کہ اگر خلیفہ یعنی مقیم نے دو رکعت پر
قعدہ نہ کیا تو کل کی نماز فاسد ہو جائیگی - مسافر امام کے پیچھے کچھ مسافر و کچھ مقیم ہیں پس جب امام نے دو رکعت پر بقدر التحیات
کے قعدہ کر لیا اور ہنوز سلام نہیں پھیرا تھا کہ بعض مسافر مقتدی نے کلام کر دیا یا چلا گیا پھر اسکے بعد امام نے اقامت کی نیت کر لی
تو امام کا فرض بدل کر چار ہو گیا اور جن مقتدیوں نے کلام نہیں کیا انکا فرض بھی چار ہو گیا پس چار تمام کرے اور جو مسافر کہ
کلام کر کے خارج ہوا اُسکی نماز بھی صحیح ہوگئی اسلیے کہ اُسکی نماز فرض پوری ہونے کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی ہے - حتی کہ اگر
امام کی نیت کے بعد مسافر نے کلام کیا ہو تو اُسکی نماز فاسد ہوگی - الفتح - امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی اسوقت ایک مسافر داخل
ہوا اور اس مسبوق نے خارج ہونے سے پہلے اپنی نماز میں اقامت کی نیت کی تو چار پڑھے - یونہی اول سے شریک ہونیوالا
مدرک بھی - رہا لاحق پس اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے نیت کرے تو تمام کرے اور اگر بعد فراغت کے نیت کرے تو نہیں
اگر لاحق نے اقتدا فاسد کر دیا تو وقت کے اندر چار پڑھے ورنہ دو پڑھے - محیط السرخسی - اور اگر نماز میں وقت نکل گیا پھر
اقامت کی نیت کی تو یہ نماز دو ہی رکعت رہیگی - الخلاصہ - اگر مقیم نے دو رکعت پڑھی تھی کہ وقت نکل گیا پھر مسافر داخل ہوا
تو اقتدا صحیح نہیں ہے جیسا کہ کتاب میں بھی عام ہے - م ع - مسافر نے سلام پھیرا اور اسپر سجدہ سہو آتی ہے پس سجدہ سہو کی طرف
عود کرنے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی تو سجدہ سہو ساقط ہو گیا اور نماز ہو چکی اب تغیر نہوگا اور اگر سجدہ سہو کی طرف عود کر گیا
پھر اقامت کی نیت کی تو صحیح ہے اور یہ نماز چارگانہ ہو جائیگی - اگر مسافر نے نماز کو اول وقت میں دوگانہ پڑھ لیا پھر وقت باقی تھا
کہ اسنے اقامت کی نیت کر لی تو اسکا فرض متغیر نہیں ہوگا اور اگر ہنوز نہ پڑھی ہو تو چار ہو جائیگا - قاضیخان - وان صلی المسافر
بالمقیمین رکعتین سلم - اور اگر مسافر نے امامت کر کے مقیموں کو نماز پڑھائی جب دو رکعت ہو جاویں تو امام مسافر سلام
پھیر دے - ف - بعد قعدہ قدر تشہد کے - واتم المقیمون صلاتہم - اور مقیم لوگ بغیر سلام کے اپنی نماز تمام کریں
لان المقتدی التزم الموافقۃ فی الرکعتین - کیونکہ مقتدی مقیم نے تو امام کو مسافر جانکر دو رکعت میں موافقت کا التزام
کیا تھا - ف - نہ چار میں - فیفرد فی الباقی کالمسبوق - تو باقی دو رکعت میں وہ خود تنہا ہوگا جیسے مسبوق شخص
کہ وہ باقی پڑھنے میں مثل منفرد کے ہوتا ہے - الا انہ لا یقرأ فی الاصح - لیکن فرق اتنا ہے کہ مقیم مقتدی اصح قول میں قراءت

نہ کریگا۔ ف۔ اور مسبوق قراءت کرتا ہے۔ لانہ منفرد تحریمۃ لا فعلا۔ کیونکہ مقتدی مقیم تو از راہ تحریمہ کے مقتدی ہے نہ از راہ فعل کے۔ ف۔ کیونکہ امام کا فعل تو سلام سے ختم ہو چکا۔ ہاں تحریمہ میں اول سے اقتدا کی تھی تو اس راہ سے وہ لاحق کے مشابہ ہو گیا اور لاحق پر قراءت حرام ہے تو حاصل یہ ہوا کہ ایک راہ سے وہ لاحق کے مشابہ تو قراءت حرام ہے اور ایک راہ سے مسبوق کے مشابہ تو قراءت جائز ہے۔ والفرض صار مؤدی۔ اور نماز میں جن دو رکعتوں میں قراءت فرض تھی وہ تو ادا ہو چکی ہے۔ ف۔ پس مسبوق کی مشابہت پر بھی اخیر دو رکعتوں میں قراءت مستحب ہے لیکن لاحق کی مشابہت سے حرام معلوم ہوتی ہے۔ فیترک احتیاطاً۔ تو احتیاطاً اس مستحب قراءت کو چھوڑنا لازم ہے۔ بخلاف المسبوق۔ برخلاف مسبوق کے۔ ف۔ کہ مسبوق نہیں چھوڑ سکتا۔ لانہ ادرک قراءۃ نافلۃ۔ کیونکہ مسبوق نے نفل قراءت پائی ہے۔ ف۔ اس لیے کہ مسبوق نے جب اخیر دو رکعت پائیں تو قراءت کے حق میں یہ مسبوق کی بھی اخیر نماز ہے۔ فلم یتأد الفرض۔ تو اسکی فرض قراءت ابھی ادا نہیں ہوئی۔ فکان الاتیان اولی۔ تو اسکو قراءت کرنا اولی ٹھہرا۔ ف۔ یعنی یہی مرجح ٹھہرا کہ اس قراءت کو پڑھے اور یہ قراءت فرض ہے تو پڑھنا فرض ٹھہرا۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمین اجتہادی نظر پیدا ہونے سے یہ فرض بدرجہ علمی رہگیا نہ قطعی۔ کما لا یخفی۔ پھر قاضیخان وغیرہ نے تصریح کی کہ جس مقتدی کو معلوم نہو کہ اسکا امام مقیم ہے یا مسافر تو اقتدا صحیح نہیں ہے۔ عینی وغیرہ نے کہا کہ مراد یہ کہ اول نماز یا بعد سلام کے کسی صورت میں آگاہ نہو۔ شرح الارشاد میں کہا کہ امام کو شروع کرنے سے پہلے آگاہ کر دینا چاہیے کہ میں مسافر ہوں۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے مسبوق کیونکر آگاہ ہوگا لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔ ویستحب للامام اذا سلم ان یقول۔ اور مستحب ہے امام کو کہ جب سلام پھیرے تو کہے۔ اتموا صلوتکم فانا قوم سفر۔ یعنی تم لوگ اپنی نماز تمام کر لو کہ ہم تو مسافر قوم ہیں۔ ف۔ یہی کلمہ مستحب ہے اگرچہ امام تنہا مسافر ہو۔ لانہ علیہ السلام قالہ حین صلی باہل مکۃ وہو مسافر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کلام فرمایا تھا جب آپ نے اہل مکہ کو نماز پڑھائی حالانکہ آپ مسافر تھے۔ ف۔ حدیث ابوداؤد و ترمذی وغیرہ نے روایت کی اور ترمذی نے اسکو صحیح کہا۔ فع۔ یہی آگاہی اقتدا صحیح ہونے کے لیے شرط ہے جو فتاوی قاضیخان وغیرہ میں ہے اور اس سے یہ مراد نہیں کہ ابتدائے اقتدا کے لیے امام کا حال جاننا شرط ہے کیونکہ مبسوط میں ہے کہ ایک نے قوم کو ظہر دو رکعت ایک گاؤں میں پڑھائی اور قوم نہیں جانتی کہ وہ مقیم ہے یا مسافر ہے تو قوم کی نماز فاسد ہے خواہ یہ لوگ مقیم ہوں یا مسافر ہوں کیونکہ جو شخص مقام اقامت میں ہو اسکے حال سے ظاہر یہ کہ وہ مقیم ہے اور ظاہری حال پر بنائے کار واجب ہے یہانتک کہ اسکے خلاف ظاہر ہو پھر اگر انھوں نے امام سے پوچھا اور اس نے تبلا دیا کہ میں مسافر ہوں تو اب انکی نماز جائز ہو گئی۔ انتہی۔ اگر امام کے سلام سے پہلے مقتدی مقیم کھڑا ہو گیا اور ہنوز اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا تھا کہ امام نے اقامت کی نیت کر لی تو مقتدی پر چھوڑ کر امام کی متابعت کرے اگر نہ کریگا حتی کہ سجدہ کر لے تو اسکی نماز فاسد ہو جائیگی۔ اور اگر وہ سجدہ کر چکا تب امام نے اقامت کی نیت کی تو وہ تنہا تمام کرے حتی کہ اگر متابعت کی طرف عود کیا تو بھی اسکی نماز فاسد ہوگی۔ الفتح۔ واذا دخل المسافر فی مصرہ اتم الصلوۃ وان لم ینو المقام فیہ۔ اور جب مسافر اپنے وطن میں داخل ہوا تو نماز پوری پڑھے اگرچہ اسمیں قیام کی نیت نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی وطن میں نیت اقامت شرط نہیں بلکہ بدون نیت کے مقیم ہو جاتا ہے۔ م۔ پھر یہ داخل ہونا عام ہے خواہ اسطرح ہو کہ ایک شہر سے دوسرے شہر کو جاتا ہو اور راہ میں وطن پڑتا ہے اسمیں سے گذرتا ہوا داخل ہوا اور بعد داخل ہونے کے جب دوسرے شہر کو نکلا تو ضرور ہے کہ وہ بقدر مدت سفر ہو خواہ اسطرح کہ کسی ضرورت کے لیے آیا اس نیت کے ساتھ کہ سفر کو جاؤنگا۔ خواہ اسطرح کہ سفر کو جاتا تھا پھر راستے سے بدلی اور واپس ہو کر آیا۔ لیکن محیط میں ہے کہ اگر سفر کو نکلا اور تین روز کی منزلیں پوری کرنے سے پہلے اسنے سفر کا قصد چھوڑ کر واپسی کی نیت کر لی تو واپسی میں جہاں ہو مقیم کی نماز پڑھتا آوے۔ اگر تین روز کی منزلیں پوری کر چکا ہو یعنی کم سے کم تا کہ مسافر ہو چکا پھر

گذر قریب شہر وطن ہوا اور اُسنے عزم کیا کہ داخل ہوگا تو جب تک آبادی مین داخل نہوا ہو مسافر کی نماز پڑھے اور جب داخل ہوا
پھر عزم یہ کہ مثلاً روپیہ لیکر یا اولاد کو دیکھکر واپس سفر کو روانہ ہوگا تو بھی وطن کے اندر مقیم کی نماز پڑھے - حتی کہ اگر کشتی مین نماز
ظہر بطور مسافر شروع کی تھی ناگاہ کشتی چھوٹ گئی حتی کہ فراغت سے پہلے آبادی وطن مین داخل ہوگئی تو نماز چار رکعت تمام کرے
م مع - لانہ علیہ السلام واصحابہ رضی اللہ عنہم کانوا یسافرون ویعودون الی اوطانہم مقیمین من عزم جدید
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وآپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم سفر کیا کرتے اور اپنے وطنون کی جانب واپس آتے اسی حال
سے کہ سب لوگ مقیم ہوتے تھے بدون کسی عزم جدید کے - ف - تو معلوم ہوا کہ وطن کے واسطے نیت اقامت شرط نہین
ہے - عینی رح نے کہا کہ مجھے نہین معلوم کہ مصنف رح نے یہ کہان سے لیا اور اس مضمون کے لیے تو کوئی شاہد نہین ہے - پھر
عینی رح نے شارحین کے کلام و اُنکے اعتراضات وجوابات ذکر کیے - مترجم کہتا ہے کہ مجھے تعجب ہے کہ ان علماء شارحین پر مخفی
رہا - حالانکہ مقام تو چندان مشکل نہین اور توضیح یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب رضی اللہ عنہم کا سفر کرنا معلوم ومروی
ہے اور وطن مین داخل ہونا بصفت مقیم بھی مروی ہے کیونکہ وطن مین کبھی قصر کرنا کسی فرد سے روایت نہین ہوا - حالانکہ پندرہ
روز ٹھہرنے سے پہلے پھر مسافر ہونا مروی ہے پس اگر عزم جدید شرط ہوتا یعنی وطن مین مقیم ہوجانے کے واسطے عزم جدید
شرط ہوتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو بیان فرماتے اسواسطے کہ مسافر کا فرض دو رکعت اور مقیم کا چار رکعت ہے
اور یہ احتمال کہ شاید آپ نے دل مین عزم کیا ہو - یہ خارج از اصول شرع ہے کیونکہ شرع مین تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر لوگون کو تعلیم فرض تھی نہ آنکہ اپنے عزم قلبی پر کفایت تو جب کسی روایت مین نہین آیا کہ وطن پہونچکر مقیم ہونیکے لیے
جدید عزم ونیت شرط ہے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کثرت سے سفر اور اُس سے عود کیا کرتے تھے اور موقع بہت ضروری بیان
کا تھا تو معلوم ہوگیا کہ کچھ بھی نیت شرط نہین ہے - ہان یہ امر محتمل تھا کہ جب درمیان راہ مین وطن آجاوے اور اسمین ہوکر
راہ راہ گذرے تو کیا قصر کریگا - مگر ہم نے پایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کبھی وطن مین بصفت مسافر آنا نہین معلوم ہوا تو ہمنے
اسی پر جزم رکھا - علاوہ ازین بعض احادیث صحاح مین ثبوت ہوا کہ سفر سے واپس ہوکر وطن مین پندرہ روز قیام سے پہلے
دوسرے سفر کو تشریف لیگئے حالانکہ ایام قیام وطن مین نماز پوری پڑھی یہ مقوی ہے کہ وطن مین کسی مقدار اقامت یا نیت
قیام کی شرط نہین ہے فافہم واللہ تعالی اعلم م - واضح ہو کہ وطن دو ہین وطن اصلی و وطن اقامت - یہی محققین کا قول
اور یہی صحیح ہے - الکفایہ - وطن اصلی وہ آبادی جہان آدمی پیدا ہوا ہے اور نیز وہ بھی جہان اُسنے زوجہ کی اور زندگی بسر
کرنے کا قصد کیا - پھر اگر مسافر نے ایک شہر مین نکاح کیا اور وہان اقامت کی نیت نہ کی تو ایک قول مین مسافر رہا اور
ایک قول مین مقیم ہوگیا - الفتح - مین کہتا ہون کہ حضرت عثمان رض نے اسی پر اعتماد کرکے مکہ مین نکاح کرنے سے مقیم کی نماز
پڑھی اپنی خلافت کے سات برس بعد حالانکہ پہلے دو ہی رکعت پڑھتے تھے - کما فی روایۃ ابن ابی شیبہ - اور اصل اسمین
حدیث یہ ہے کہ جو شخص جس شہر مین تاہل کرے تو وہ مقیم کی نماز پڑھے - لیکن مترجم کہتا ہے کہ حضرت عثمان رض نے صرف اس حدیث
کو عموم پر رکھکر مقیم کی نماز پڑھی اور یہ نہین کہ تاہل سے مکہ کو اپنا وطن قرار دیا کیونکہ یہ تو جمیع صحابہ رضی اللہ عنہم سے ممنوع رکھا
گیا کہ ہجرت کو توڑ دین اور کسی نے نہین توڑی سوائے سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ کے - وفی حدیث الصحیح اللہم امض لاصحابی
ہجرتہم ولکن البائس سعد بن خولہ - یعنی سعد بن خولہ کے حق مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم افسوس فرماتے تھے کہ بعد فتح مکہ کے
ہجرت چھوڑکر مکہ مین چلے آئے تھے - پس معلوم ہوا کہ جب کسی شہر مین تاہل اس قصد سے ہو کہ یہان سے چلا جائیگا تو وہ
شہر اُسکا وطن نہین ہوجاتا ہے پس ضرور ہوا کہ وہان اقامت کی نیت کرے اور حدیث المعدد محمول ہے کہ جب وہان جورو کرکے
گھر کرلے خواہ خود اپنے سابق وطن مین اکثر رہے یا وہان رہے بخلاف اسکے کہ جب جورو کو وہان سے لے آوے جیسے

حضرت عثمان رضنے کیا تھا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر اس وطن اصلی کے واسطے سفر کا متقدم ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے
المحیط۔ رہا دوسرا وطن اور وہ وطن اقامت ہے جہاں کہ سفر میں پندرہ روز یا زیادہ کی نیت سے ٹھہر گیا ہو۔ الفتح۔ تو یہ اسیوقت
تک وطن رہتا ہے جب تک وہاں موجود رہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ میں اس وطن کے واسطے بھی پہلے تین روز کی مسافرت ہوجانا
شرط نہیں ہے۔ شرح المنیہ للامیر والبحر۔ ومن کان لہ وطن۔ اور جس شخص کا کوئی وطن تھا۔ ف۔ یعنی اصلی۔ فانتقل منہ
واستوطن غیرہ۔ پھر اس وطن سے وہ منتقل ہوگیا اور دوسری جگہ وطن کر لیا۔ ف۔ حتی کہ اول کو توطن کے امور سے
سب طرح چھوڑ دیا۔ ثم سافر۔ پھر اس جدید وطن سے اسنے سفر کیا۔ فدخل وطنہ الاول۔ پس وہاں داخل ہوا جو
پہلے اسکا وطن تھا۔ قصر۔ تو نماز قصر کرے۔ ف۔ یعنی مسافر کا فریضہ پڑھے الا آنکہ وہاں پندرہ روز اقامت کی نیت
کرے۔ بالجملہ بدون نیت وہاں قصر ہی کریگا۔ لانہ لم یبق وطنالہ۔ کیونکہ وہ تو اب اسکا وطن نہیں رہا۔ الا یری انہ علیہ السلام
بعد الہجرۃ عدنفسہ بمکۃ من المسافرین۔ کیا دیکھا نہیں جاتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ہجرت کے مکہ میں اپنے آپ
کو مسافروں میں شمار فرمایا۔ ف۔ چنانچہ قصر نماز پڑھکر فرمایا کہ تم اپنی نمازیں تمام کرلو اے اہل مکہ کہ ہم تو قوم مسافر ہیں۔ پس معلوم
ہوگیا کہ بعد ترک وطن کے وہ وطن نہیں رہتا۔ م۔ پھر وطن سے منتقل ہونے سے مراد یہ کہ جورو اور اولاد سمیت دوسرے وطن
میں منتقل ہوجاوے اور اگر اول وطن میں اسکا مکان و زمین وغیرہ باقی رہے تو امام محمد رح نے اصل میں اشارہ کیا کہ وطن چھوٹا
اور اگر اسنے اہل وعیال کو منتقل نہ کیا بلکہ دوسرے شہر میں دوسرا گھر کر لیا تو وہ دوسرا وطن پیدا ہوگیا اور پہلا بھی وطن رہا تو
دونوں میں سے جہاں پہونچے نماز تمام کرے و مقیم ہے۔ ۔۔ اگر کہا جاوے کہ مکہ سے جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ہجرت کی تو ان کے
مکانات و اراضی موجود تھیں پھر بھی وطن نہ رہا۔ جواب یہ کہ کافروں نے انکو ضبط کر لیا اور اسوقت دار الحرب ہونے سے
انکی ملکیت جاتی رہی۔ اور حق یہ کہ بعض صحابہ رض کی ہجرت تمام ہوگئی باوجودیکہ انکے عیال کہ میں تھے جیسا کہ صحیح کے قصہ نعیم رض
و اہل مکہ کو بعض اسرار پر آگاہ کرنے سے ظاہر ہے لیکن وہ حالت مجبوری تھی۔ م۔ وہذا لان الاصل۔ اور یہ بات کہ ترک وطن
سے وہ وطن نہیں رہتا اسوجہ سے ہے کہ اصل یہ قرار پائی کہ۔ ان الوطن الاصلی یبطل بمثلہ دون السفر۔ وطن اصلی مٹ
جاتا ہے اپنے مثل وطن کر لینے سے نہ سفر سے۔ ف۔ یعنی جس معنی میں وطن اصلی تھا اگر چھوڑ کر اسی معنی میں دوسرا وطن کر لیا
تو اول مٹ گیا۔ لیکن ولادت کی راہ سے تو ہو نہیں سکتا پس تاہل کے ساتھ وہیں زندگی بسر کرنے کے معنی رہ گئے۔ پس جب
ایک جگہ سے چھوڑ کر یہ دوسری جگہ گھر کر لیا تو اول مٹ گیا۔ و وطن الاقامۃ یبطل بمثلہ وبالسفر وبالاصلی۔ اور وطن اقامت
مٹ جاتا ہے اپنے مثل وطن اقامت کر لینے سے اور سفر کرنے سے اور اصلی وطن میں داخل ہونے سے۔ ف۔ چنانچہ اگر
سفر میں کسی مقام پر پندرہ روزہ وطن اقامت کر لیا تھا پھر چھوڑ کر دوسری جگہ پندرہ روزہ اقامت کی تو پہلا مٹ گیا اگر وہاں جاوے
تو قصر کرے یا وہاں سے سفر کیا تو وہ مٹ گیا یا وہاں سے وطن میں داخل ہوگیا تو وہ مٹ گیا۔ م۔ واذا نوی المسافر ان یقیم
بمکۃ ومنی۔ اور جب مسافر نے نیت کی کہ اقامت کرے مکہ اور منی میں۔ ف۔ یعنی ایسے دو مقاموں میں جو ہر ایک خود
مستقل ہے۔ محیط السرخسی۔ خمسۃ عشر یوما۔ پندرہ روز تک۔ ف۔ یعنی پندرہ روز اقامت کی نیت دونوں ایسے مقاموں
میں کی۔ لم یتم الصلوٰۃ۔ تو نماز کو پورا نہیں پڑھے۔ لان اعتبار النیۃ فی موضعین یقتضی اعتبارہا فی مواضع۔ کیونکہ
دو مقام میں نیت کا معتبر ہونا مقتضی ہے کہ کئی مقاموں میں نیت معتبر ہوجاوے۔ ف۔ یعنی اگر جائز سمجھیں کہ دو مقام میں
ملاکر پندرہ روز اقامت سے مقیم ہوسکتا ہے تو پھر دو مقام سے زائد مقاموں میں بھی ملاکر مقیم ہونا جائز سمجھیں۔ المبسوط۔ ن۔
وہو ممتنع۔ اور یہ تجویز ممتنع ہے۔ ف۔ کیونکہ اس سے لازم آیا کہ آدمی کبھی مسافر نہو۔ کیونکہ مسافر کے واسطے منزل پر ٹھہرنا
ضرور ہے۔ تو سفر میں متعدد مقاموں پر اقامت ضرور ہوئی۔ لان السفر لا یعری عنہ۔ کیونکہ سفر تو اس سے خالی نہیں ہوتا

ف ــــ تو جب مسافر کے ہر ہر منزل کی اقامت تو جمع کرے تو بسا اوقات وہ پندرہ روز سے بڑھی ہوگی - تو متعدد مقامون
مین پندرہ روز کی اقامت سے وہ مسافر نہ رہے بلکہ مقیم ہو جاوے - ن م - پس ثبوت ہوا کہ متعدد مقامون مین اقامت معتبر
نہین ہے بلکہ ایک ہی مقام پر پندرہ روز کی اقامت ہو تو وہ معتبر ہے پس دو مستقل مقامون پر مانند مکہ و منی کے پندرہ روز
کی اقامت بھی نہین جائز ہے - الا اذا نوی ان یقیم باللیل فی احدہما - لیکن جواز اسوقت ہو جائیگا کہ نیت کرے کہ رات
مین ان دونون مین سے خاص اِس مقام واحد مین رہا کریگا - ف ــــ اور دن مین چاہے دوسرے موضع مین رہیگا -
محیط السرخسی - فیصیر مقیما بدخولہ - تو مقیم ہو جائیگا اِسی موضع مین داخل ہونیکے ساتھ - ف ــــ حاصل یہ کہ جب نیت اقامت اِسطرح صحیح ہوئی تو
حکم مقیم ہونے و نماز پوری کرنیکا کب سے دیا جائیگا تو دیکھنا چاہیے کہ اگر پہلے وہ اِس موضع مین داخل ہوا جہان رات مین رہنے کی نیت نہین
کی تو ابھی مسافر ہے حتی کہ جب رات تک وہ دوسرے موضع مین پہونچا جہان رات مین رہنے کی نیت کی ہے تو داخل ہو کر مقیم ہو جائیگا - انتہاہ
وغیرہ - لان اقامۃ المرء مضافۃ الی مبیتہ - کیونکہ آدمی کا مقیم ہونا اُسکی شب باشی کے مقام کیجانب منسوب ہوتا ہے - ف ــــ اور اگر وہ شخص
پہلے اِسی موضع مین آیا جہان شب باشی کی نیت کی ہے تو مقیم ہو گیا پھر اگر دن باقی ہے اور وہ نکلکر دوسرے موضع مین گیا تو مقیم کی نماز پڑھے
کیونکہ مقیم ہو کر نکلا اور شب کو وہین آجاویگا م - یہ سب اِس صورت مین کہ دونون موضع خود مستقل ہون جیسے مکہ و منی - اور اگر ایسا ہو کہ ایک
موضع دوسرے موضع کے تابع ہو حتی کہ اسکے لوگون پر جمعہ مین حاضر ہونا واجب ہو تو ان دونون مین پندرہ روز اقامت
کی نیت سے مقیم ہو جائیگا کیونکہ یہ دونون بمنزلہ واحد کے ہین - المفید والتفرع محیط السرخسی ؎ - حاصل یہ کہ تابع وہ موضع ہے
جسکے لوگون پر دوسرے کے جمعہ مین حاضر ہونا واجب ہو - اور اگر ایسا نہو تو وہ تابع نہین بلکہ مستقل ہے اور مسئلہ المتن دو موضع
مستقل مین ہے م - حاجی جب ایام حج کے عشرہ ذی الحجہ مین داخل مکہ ہوا اور نصف ماہ اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین
کیونکہ اِسکو عرفات جانا ضرور ہے ع ؎ - اور اگر اِسنے مکہ و عرفات و منی ملاکر اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین ہے اور اگر بعد واپسی
منی کے اقامت مکہ کی نیت کی تو صحیح ہے م - ومن فاتتہ صلوۃ فی السفر قضاہا فی الحضر رکعتین - اور جس شخص کی کوئی
نماز سفر مین قضا ہو گئی تو اگر اِسکو حضر مین قضا کرے تو دو رکعت پڑھے - ف ــــ کیونکہ دو ہی رکعت اِسپر مفروض ہوئین اور
وقت جو موجب تھا وہ نکل چکا اب تغیر نہوگا م - یہی قول مالک رح کا ہے ع - ومن فاتتہ فی الحضر قضاہا فی السفر اربعا -
اور جسکی نماز حضر کی قضا ہوئی اگر اِسکو سفر مین قضا پڑھے تو چار رکعت پڑھے - ف ــــ یہ بالاجماع ہے ع - لان القضاء بحسب
الاداء - کیونکہ قضاء تو موافق ادا ہے - ف ــــ یعنی جو تعداد ادا کرنی واجب ہوئی تھی اگر قضاء ہوئی تو وہی قضاء واجب ہے - یہ
نماز کے ذاتی ارکان مین ہے بخلاف صفات کے حتی کہ اگر مرض مین نماز کو بیٹھکر اشارہ سے پڑھنا واجب ہوا تھا مگر قضاء ہوئی پھر حالت
صحت مین اِسکو قضاء پڑھنا چاہا تو کھڑے ہو کر رکوع و سجود سے پڑھے یون ہی اگر صحت کی قضاء کو مرض مین پڑھے تو جس طرح ممکن
ہو حتی کہ لیٹ کر جائز ہے جبکہ یون ہی ممکن ہو - مع ف - والمعتبر فی ذلک آخر الوقت - اور جس ادا کے موافق قضاء
ہوتی ہے اِسمین آخر وقت معتبر ہے - ف ــــ حتی کہ اگر ظہر کے اول وقت مین مقیم تھا پھر وقت ختم ہونے سے پہلے سفر کو نکلا حتی کہ
جب آبادی سے باہر ہوا اُسوقت نماز یاد آئی حالانکہ وقت صرف ایک رکعت کا یا کم باقی ہے تو اِسپر دو ہی رکعت کی قضاء واجب ہوگی
کیونکہ آخر وقت مین وہ مسافر ہو چکا اور یہی معتبر ہے م - لانہ المعتبر فی السببیۃ عند عدم الاداء فی الوقت - کیونکہ وقت
جو واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے آخری وقت ہی سبب ہونے مین معتبر ہے جبکہ وقت کے اندر ادا نہ کی ہو - ف ــــ اور اگر
اول وقت ظہر ادا کر کے سفر کو نکلا اور آبادی سے خارج ہوا تو آخر وقت ظہر کا باقی تھا تو اِسپر دو رکعت لازم نہونگی کیونکہ وہ چار
ادا کر چکا ہے - یون ہی اگر سفر سے واپس آیا اور وطن کے باہر اول وقت ظہر اُسنے دو رکعت پڑھ لین پھر آبادی مین داخل ہوا
تو اِسپر چار واجب نہونگی اور اگر نہین پڑھی یہانتک کہ جب آبادی مین داخل ہوا تو صرف ایک رکعت کا وقت باقی ہے تو اِسپر چار

رکعت قضاء لازم ہے اور اگر کچھ بھی وقت نہ رہا ہو تو دو ہی رکعت قضاء واجب ہے۔ یہ سب اسلیے کہ معتبر آخر وقت ہے۔ اسکی توضیح
یہ ہے کہ بندہ جب ایمان لایا تو اسکے ذمہ نمازین و روزہ رمضان وغیرہ اللہ تعالیٰ کے احکام بجا لاتا اور منہیات سے اجتناب کرنا
فرض ہوا پھر نمازین ادا کرنا اسطرح فرض نہین ہوگئین کہ فوراً ایمان لاکر نمازین پڑھنا شروع کردے بلکہ نمازون کا جو استقرار
کیا اسکا ادا کرنا اسطرح کہ جب کسی نماز کا وقت آوے تو اسوقت ادا کرنے کا حکم اسپر دیا گیا پس اسوقت اس نماز کو ادا کرے۔
اس سے معلوم ہوا کہ ہر روز ہر فرض نماز ادا کرنیکے لیے حکم الٰہی عزوجل ہوتا ہے مگر بندہ کو اسکی شناخت وقت سے دی گئی تو جب
مثلاً ظہر کا وقت شروع ہوا تو اسنے جان لیا کہ مجھپر میرے رب عزوجل کا حکم آیا کہ یہ نماز ادا کر جیسے رمضان کا دن آیا اور اسنے
پہچانا کہ مجھے حکم ملا کہ روزہ پورا کر۔ لیکن روزہ جب اسنے طلوع فجر سے مغرب تک پورا کیا تو اب کچھ وقت اس دن باقی نہین بچا
اور نماز مین یہ صورت ہے کہ جب وقت ظہر شروع ہوا اور حکم پہچان کر ادا کی پھر بھی وقت باقی رہا تو اسمین دوبارہ پڑھنے کا حکم
اب نہین ہے اور اگر اول وقت ادا نہ کی بلکہ درمیان وقت یا آخر وقت پڑھی تو بھی ادا ہے قضاء نہین ہے اور حکم سے بھی نافرمانی
نہین ہے۔ اب غور کرنا چاہیے کہ اگر ہم یہ سمجھین کہ اول وقت ہی واجب کرنے والا ہے تو لازم ہوگا کہ فوراً ادا کرین ورنہ تاخیر
مین گناہ ہوگا لہٰذا ہم نے جانا کہ اول وقت واجب کرنے والا ہے مگر بغیر تنگی کے یعنی یہ بھی گنجایش ہے کہ تاخیر کرے تو حتمی موجب
نہوا پھر جب اول مین ادا نہ کی تو دوسرے جزو مین وجوب ہوا مگر اسی طرح کہ گنجایش ہے پھر اگر ادا نہ کی تیسرے جزو کی طرف
حتی کہ اخیر جزو تک پہونچکر تنگی ہوجاتی ہے کہ پھر تاخیر کی گنجایش نہین رہتی اور درحقیقت پورا وجوب یہی ہے کہ ٹل نہ سکے اسیواسطے
امام مصنف رح نے جزم کیا کہ سبب اصل مین وقت کا آخری جزو ہے۔ اسی کو امام کرخی و محققین علماء نے اختیار کیا ہے۔ پھر مترجم
کہتا ہے کہ ظاہر دلیل اسکو مقتضی تھی کہ اخیر وقت جب فقط اتنا رہ جاوے کہ اسمین اسوقت کا فریضہ ادا ہوجاوے مثلاً ظہر کی چار
رکعت پوری ہوجاوین تو یہ جزو اخیر تنگی کے ساتھ موجب ہونا چاہیے اور یہی صحیح ہے لیکن اگر حائضہ عورت ظہر کے آخر مین پاک
ہوئی جبکہ ایک ہی رکعت کا وقت یا کم باقی ہے تو ظہر کو قضاء کرنا اسپر واجب ہے یون ہی جب کافر مسلمان ہوا یا طفل نابالغ
ہوا حالانکہ بعد شرائط کے قدر تحریمہ وقت ہے تو اس نماز کی قضاء واجب ہے۔ تو یہ جزو قدر تکبیر تحریمہ واسطے ایجاب قضاء کے
ہے اور موجب اداء مین ضیق کا وقت وہی کہ پوری نماز بروجہ واجب اداء کا وقت باقی ہو اور یہی میرے نزدیک تحقیق ہے واللہ
تعالیٰ اعلم۔ اور بعید وجوب قضاء کا وہ ہے کہ جو مین نے اوقات کی تحقیق مین بیان کیا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ وظیفہ ۲۴ ساعات
شب و روز مین پانچ نمازون کا ہے اور یہ اوقات ظہر و عصر و عشاء و فجر کی صرف ان ملکون مین پانچون نمازون کی تفصیلی شناخت
کےلیے ہین کیا نہین دیکھتے کہ دیگر ملکون مین یہ اوقات اسطرح نہین ہین حتی کہ ۲۲ ساعات کا دن اور ۲ ساعت کی رات تو
امریکا وغیرہ مین موجود ہے پس یہ اوقات اصلی موجب نہین اور موجب اصلی تو حکم الٰہی عزوجل ہے حتی کہ یوم الدجال کی حدیث مین
ایک روزہ نماز کافی نہین ہوئی بلکہ اندازہ کرکے ایک روز مین ایک سال کی نمازین ہوئین لہٰذا جب حیض والی عورت سے
نمازین ساقط ہین یہانتک کہ پاک ہوا اور وہ پاک ہوئی ایسے وقت کہ بعد شرائط کے صرف تکبیر تحریمہ کا وقت اس نمازین سے ملا
تو یہ ظاہر ہے کہ تمھارے اندازہ مین اتنا وقت ہے اور اب سوال یہ کہ کیا یہ نماز بھی ساقط مین داخل ہے یا نہین تو ہمارے ائمہ فقہاء
نے کہا کہ نہین اور بعید یہی جو ذکر ہوا اور حدیث صحیح وارد ہے کہ من ادرک رکعۃ من الفجر فقد ادرک الفجر۔ الخ۔ تو ایک رکعت
پالنے سے وظیفہ فجر پاتا بیان فرمادیا اور ظاہر ہے کہ اسکا اثر قضاء مین بسبب الظاہر ہوا کیونکہ اداء مین تو خود گنجایش دو رکعت نہین
ہے تو جب ہم نے کہا کہ بندہ مکلف کو ظاہری محسوس کے اعتبار سے پابندی ہے تو جب ہی دو رکعت کا وقت فجر باقی رہا اسپر
اس لحاظ سے حتمی اداء کرنا بطور تنگی لازم آیا کہ اسکی نظر مین آیندہ گنجایش نہین ہے اور بنظر اسکے کہ تحقیق وظیفہ پنجگانہ ان اوقات
مین ہے تو اسپر سے قضاء ساقط نہین ہے اسی نظر سے قضاء مین اول امکان سے تاخیر کرنا مکروہ ہے اور ترتیب رکھنا لازم ہے حتے کہ

پوری ہے ۲۔ سا ماہات کو قضا کر ڈالے تو ایک وظیفہ کامل اپنے گم کردیا۔ فافہم فانہ دقیق وتحقیق واللہ تعالیٰ ہو الاعلم بالصواب ۔م۔
والعاصی والمطیع فی سفرہ ۔ اور جو شخص اپنے سفر میں نافرمان ہے اور جو شخص اپنے سفر میں فرمانبردار ہے دونوں ۔ فی الرخصۃ
سواء ۔ رخصت میں برابر ہیں ۔ ف ۔ یعنی دونوں کو دو ہی رکعت پر قصر کرنے میں یکساں اجازت ہے ۔ مثال نافرمانی کے
سفر کی یہ کہ کوئی آدمی شراب پینے کو تین منزل جاتا ہے ۔ مثال فرمانبرداری کی یہ کہ طلب علم کو حتیٰ کہ تجارت حلال کے لیے سفر کرتا ہے
یہ دونوں نماز کو قصر سے ادا کریں ۔ وقال الشافعی رح المعصیۃ لاتفید الرخصۃ ۔ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نافرمانی سے
رخصت نہیں حاصل ہوتی ہے ۔ ف ۔ پس اسپر چار پڑھنا فرض ہیں ۔م۔ یہی قول امام مالک واحمد کا ہے ع ۔ لانہا تثبت
تخفیفا ۔ اس دلیل سے کہ رخصت تو آدمی پر تخفیف کردیتی ہے ۔ فلاتتعلق بما یوجب التغلیظ ۔ تو رخصت ایسی چیز سے
نہیں متعلق ہوگی جو سختی کو واجب کرتی ہے ۔ ف ۔ یعنی نافرمانی تو سختی وعذاب واجب کرتی ہے اسکے ساتھ رخصت وتخفیف
نہیں متعلق ہو سکتی ہے اور کبھی کہا کہ رخصت تو رحمت وانعام ہے وہ عذاب کے مستحق کو نہیں ملیگی ۔ اس تقریر کا جواب اس طریقہ
سے ہوگا کہ یہ ایک عقلی قیاس ہے پس اگر نص میں اجازت نکلتی ہو تو ہم اپنی رائے سے اسکا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں ۔ دیگر یہ کہ
دونوں باتیں دو جہت سے ہو سکتی ہیں ۔ لہذا فرمایا ۔ ولنا اطلاق النصوص ۔ اور ہماری دلیل نصوص کا اطلاق ہے ۔ ف ۔
یعنی جن نصوص میں مسافر کو رخصت ملی ہے تو علی الاطلاق ہر مسافر کو شامل ہے اور نص میں کوئی قید مطیع مسافر کی نہیں ہے تو ہم نص کو
اسکے اطلاق پر رکھتے ہیں ازانجملہ قولہ تعالیٰ فمن کان منکم مریضا او علی سفر ۔ یعنی جو تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو ۔ دیکھو اسمیں
یہ نہیں کہ یا سفر طاعت پر ہو بلکہ مطلقاً سفر ہے ۔ ازانجملہ قولہ علیہ السلام فرض المسافر رکعتان یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہیں ۔ اسمیں بھی مسافر مطیع کی خصوصیت نہیں ہے تو ہر مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہوا خواہ مطیع ہو
یا عاصی ہو ۔ ولان نفس السفر لیس بمعصیۃ ۔ اور اس دلیل سے کہ سفر کی ذات تو کچھ گناہ نہیں ہے ۔ ف ۔ اور یہی ذات سفر
سبب دو رکعت کا ہے ۔ وانما المعصیۃ مایکون بعدہ ۔ اور رہی معصیت تو وہ چیز ہے جو بعد سفر کے پیدا ہوگی ۔ ف ۔ جیسے
شراب خریدنا تین منزل پہونچکر یعنی بعد سفر کے معصیت پیدا ہوگی ۔ او یجاورہ ۔ یا وہ معصیت ساتھ ہی ساتھ سفر کے ہوتی ہے
ف ۔ جیسے والدین کی ناخوشی کے باوجود سفر کرنا ۔ تو اس سفر کے ساتھ میں یہ گناہ ہے تو سفر ایک چیز اور یہ گناہ دوسری چیز
ہے حتیٰ کہ اگر والدین راضی ہوتے تو جب بھی یہ سفر یوں ہی ہوتا اور والدین کی خوشی بھی ساتھ ہوتی ۔ پھر رخصت قصر نماز وغیرہ
کی نفس سفر سے ہے فصلح متعلق الرخصۃ واللہ اعلم ۔ پس سفر اس لائق ہوا کہ رخصت اس سے متعلق ہو ۔ ف ۔ جبکہ
سفر کی ذات کچھ معصیت نہیں ہے ۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم ۔ (فروع) واضح ہو کہ سفر پانچ قسم ہے ۔ واجب ومندوب ومباح ومکروہ
وحرام ۔ پس سفر واجب تو اسکا سفر جسپر حج فرض ہو یا ہجرت واجب ہو ۔ سفر مندوب جیسے علم کے لیے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے مزار مبارک کی زیارت کے لیے یا مسجد اقصیٰ یا زیارت والدین کے لیے سفر کرنا ۔ سفر مباح جو تجارت کے لیے ہو ۔ سفر مکروہ جو
بغیر مطلب صحیح کے شہروں شہروں مارا پھرے ۔ میں کہتا ہوں کہ خالی سیر وتماشا کی غرض مکروہ ہے جیسے وہاں کے اوضاع واطوار
کی معلومات ۔ ہاں اگر تجارت کے مقاصد دریافت کرنے کے لیے ہو تو روا ہے ۔ سفر حرام وہ ہے کہ کسی گناہ کے مقصد سے سفر کیا جاوے
ہمارے نزدیک ہر سفر میں نماز کا قصر جائز ہے اور مترجم کہتا ہے کہ سفر مکروہ وحرام میں جو قصر کی رخصت ملی وہ اس عاصی کے حق میں
درحقیقت زیادہ سختی ہے جیسے کافر کو دنیا میں زیادہ دولت ملے ۔ امام نووی رح نے کہا کہ سفر معصیت میں یہ بھی شامل ہے کہ ناحق
اپنی جان کو تھکا دے اور جانور کو تھکا دے ۔ امام ابوبکر الرازی الجصاص نے کہا کہ جو شخص اپنے سفر میں عاصی ہے اسکو
بالاجماع عمدہ عمدہ کھانے کھانا مباح ہے حالانکہ وہ اس سے معصیت کی قوت حاصل کرتا ہے ۔ ابن العربی رح نے کہا کہ مجھے تعجب ہے
کہ جو شخص عاصی کو سفر میں کھانا نہ ملنے اور مخمصہ کے وقت مردار کھانے کو مباح کہتا ہے باوجودیکہ وہ شخص معصیت میں سرگرم ہے

اور جو جائز کہے اُسنے خطاء کی۔ قرطبی رح نے کہا کہ یہ قول تو ابن العربی سے غلطی ہی اور صحیح اسکے خلاف ہی کیونکہ یہ عاصی اگر ایسے وقت مین مردار نہ کھاوے اور اپنی جان ہلاک کرے تو یہ اور بھی زیادہ سخت گناہ ہی تو اسکو کھانا جائز ہی اور شاید کہ وہ توبہ کرے تو توبہ سے اسکا گناہ عفو ہو جاوے اور مخمصہ کے وقت مردار کھانا کچھ جائز ہی نہین بلکہ وہ تو واجب ہی حتی کہ اگر مردار کھانے سے باز رہے اور مر جاوے تو اپنی جان مارنے کا گناہگار ہوگا۔ ع۔ اس عبارت مین علامہ عینی رح نے زیارت مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو مستحب لکھا اور یہی ہمارے فقہاء رحمہم اللہ تعالی کی ظاہر عبارت ہی کہ وہ افضل مستحبات و قریب بوجوب ہی اور مترجم کے نزدیک جو شخص تمام اشتیاق مین ہو اُسکے نور ایمان کا ظہور اور وہ اس قریب بواجب کے واسطے واجب سے زیادہ شائق ہوگا اگرچہ مومن کی شان یہی ہی۔ اللہ تعالی ہم سب کو نصیب فرماوے آمین یا ارحم الراحمین۔ م۔ خلیفۃ المومنین اگر سفر کرے تو مسافر ہی۔ الخلاصہ۔ یہی اصح ہی۔ خلافا للبعض کما فی الذخیرہ۔ اور منتقی مین ہی کہ ایک شخص دوسرے کو لاد کر لے بھاگا اور اسکو معلوم نہین کہ کہان لیجاویگا تو فرمایا کہ نماز تمام کرتا رہے یہانتک کہ تین روز کی راہ لیجاوے تو پھر قصر کرے اگرچہ اسکے بعد تھوڑی ہی دور تک لیجاوے۔ اور اگر اسنے اول سے قصر کیا تو روا ہی پھر اگر وہ تین روز سے کم لے گیا تو نمازون کو اعادہ کرے۔ ع۔ بعد ایک صفحہ کے ذکر کیا کہ اقامت مین لادنے والے کی نیت معتبر ہی۔ م۔ جوامع الفقہ مین ہی کہ جسکے دو زوجہ دو شہرون مین ہون تو دونون مین سے جس شہر مین داخل ہو مقیم ہو جائیگا۔ محیط مین ہی کہ اگر ایک شہر کی زوجہ مر گئی اور وہان صرف گھر و زمین رہے تو ایک قول مین وہ وطن نہ رہا اور دوسرے قول مین وطن رہا۔ مسافرہ نے کسی شہر مین نکاح کر لیا تو نکاح ہی سے مقیمہ ہو جائیگی۔ جو شخص زبردستی اکراہ کر کے سفر کو نکالا گیا وہ مانند قیدی کے قصر کرے۔ حائضہ جب سفر مین پاک ہوئی اور وہان سے منزل مقصود تک مسافت سفر سے کم ہی تو پوری نماز پڑھے اور یہی صحیح ہی۔ یونہی جب عورت سفر مین طلاق سے بائنہ ہو گئی تو جب وہان سے منزل مقصود تک مقدار سفر سے کم ہو تو پوری پڑھے۔ جمعہ کے روز سفر کرنا قبل زوال کے اور بعد زوال کے مکروہ نہین ہی اور شافعی و احمد کے نزدیک دونون صورتون مین مکروہ ہی اور مالک کے نزدیک بعد جمعہ کے مکروہ نہین ہی۔ رمضان مین سفر اختیار کرنا مکروہ نہین ہی۔ مع۔ یہ تو ظاہری حکم ہی اور اگر بدنیتی سے رمضان افطار کرنے کے لیے ایسا کیا تو اللہ تعالی دلون کے حال سے آگاہ ہی۔ م۔ سفر مین دو نمازون کا حقیقۃً جمع کرنا یعنی ظہر و عصر کا اور مغرب و عشاء کا ہمارے نزدیک نہین جائز ہی اور امام شافعی رح کے نزدیک جائز ہی۔ اور واقع ہو جمع کرنا صورت مین ہمارے نزدیک بھی جائز ہی یعنی اسطرح کہ ظہر کو تاخیر کرے یہانتک کہ آخر وقت ہو جاوے پس آخر کر ظہر پڑھے اور وقت ختم ہو جاوے پس اول وقت عصر پڑھے اسی طرح مغرب کو تاخیر کرے یہانتک کہ جب وقت نکل جانے کے قریب ہو تو آخر کر مغرب پڑھے پھر شروع وقت عشاء مین عشاء پڑھ لے پس سفر کی ضرورت سے یہ تاخیر کرنا مباح ہو گیا اور دلیل ہماری حدیث ابن مسعود رض ہی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی نہین دیکھا کہ آپ نے کسی نماز کو بے وقت مین پڑھا ہو یعنی بحالت اختیاری سوائے مقام مزدلفہ کہ وہان مغرب و عشاء کو ملا دیا اور صبح پڑھی دوسرے روز قبل اسکے وقت کے یعنی غلس مین۔ اور حدیث صحیحین مین ہی اور مقام عرفہ کی جمع ظہر و عصر کو ظاہر اشہرت کی وجہ سے نہین بیان کیا اور فجر مین مراد یہ کہ معمولی وقت سے خلاف وقت مین پڑھی۔ اور دوسری حدیث صحیح مسلم مین لیلۃ التعریس کی نماز فجر قضاء ہو جانے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے گھبرانے مین مذکور ہی کہ آپ نے فرمایا کہ سو جانے مین کچھ کوتاہی نہین ہی اور ہماری ارواح تو اللہ کے قبضہ قدرت مین ہین جب اسنے چاہا تو انکو چھوڑا اور کوتاہی و تقصیر تو جاگنے مین ہی یون کہ نماز کو تاخیر کرے یہانتک کہ دوسری نماز کا وقت آ جاوے۔ یہ حدیث صحیح ہی کہ آپ نے اختیار مین بے وقت نہین کی اور یہ کہ ایک نماز کو دوسرے وقت مین لیجانا تقصیر ہی اور اللہ تعالے نے فرمایا کہ ان الصلوۃ کانت علی المومنین کتابا موقوتا۔ یعنی مومنون پر نماز تعیین اوقات

فرض کی گئی ہے۔ اور حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ من جمع بین الصلوتین فقد اتی بابا من الکبائر جس نے دو نمازوں کو جمع کیا
وہ ایک دروازہ کبائر پر آیا۔ شیخ ابن کثیر رح نے اسکی اسناد کو جید قرار دیا۔ اور قولہ تعالیٰ فخلف من بعدہم خلف اضاعوا
الصلوٰۃ الآیہ۔ یعنی پھر ان نیکوں کے پیچھے انکے قائم مقام ایسے ناخلف ہوئے جنہوں نے نماز کو ضائع کر دیا۔ اسکی تفسیر میں
علماء سلف کا یہ قول ہے کہ نماز میں تاخیر کر دی یہانتک کہ دوسری نماز کا وقت آگیا۔ مترجم کہتا ہے کہ امام شافعی رح اس آیت میں
تاویل کر سکتے ہیں کہ یہ ضائع کرنا بطور تقصیر تھا اور سفر وغیرہ عذر میں شرعی جواز ہے حتی کہ تمہارے نزدیک بھی تاخیر جائز ہے۔
یوں ہی قول حضرت عمر رضہ کے صریح یہ معنی ہیں کہ وہ ایک کبیرہ کے دروازے پر آیا اور ہنوز کبیرہ کے اندر داخل نہیں ہوا
حتی کہ اگر کچھ اور سستی کی تو قضاء کرنے میں کبیرہ کا مرتکب ہوگا۔ پس اس قول سے تو صریح جواز نکلا مگر اسمیں ہوشیاری
و احتیاط چاہیے جیسے حدیث میں ہے کہ۔ من حام حول الحمی یوشک ان یقع فیہ۔ یعنی جو چراگاہ شاہی کے گرد گھوما قریب ہے کہ
اسمیں واقع ہو جاوے۔ یعنی مجرم ہو تو احتیاط اسی میں ہے کہ اسکے گرد نجاوے اور نماز کا وقت مفروض ہونا کچھ عذر جمع کے
منافی نہیں ہے اور کہا گیا کہ تم نے مزدلفہ میں جمع واقع ہونے سے ایکبار تخصیص کی تو تمہارے اصول پر جب عام ایکبار مخصوص
ہو گیا تو دلیل ظنی سے بھی تخصیص ہو سکتی ہے یعنی عموماً ہر حالت میں نماز موقت مفروض ہونا قرآن سے ثبوت ہوا پھر اس عام کو
تم نے حدیث مشہور جمع عرفہ و مزدلفہ سے مخصوص کیا تو اب حدیث آحاد سے سفر وغیرہ میں تخصیص تمہارے اصول پر بھی جائز
ہے اور وہ احادیث جمع کے صحاح میں ہیں ازانجملہ حدیث انس رضہ کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو رفتار میں جلدی ہوتی تو ظہر
کو تاخیر کرتے اول وقت عصر تک پس ظہر و عصر دونوں کو جمع کر دیتے اور مغرب کو تاخیر دیتے یہانتک کہ مغرب و عشاء میں جمع کرتے
جب کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ اور صحیحین کی روایت ابن عمر رضہ میں بجائے لفظ (جبکہ شفق چھپ جاتا تھا) یوں ہے کہ (بعد اسکے
کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ پس یہ صریح ہے کہ مغرب گذرنے پر عشاء میں جمع کرتے تھے۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ شفق کا لفظ مشترک ہے جو سرخی
اور اسکے بعد کی سپیدی دونوں پر بولا جاتا ہے تو محتمل ہے کہ سرخی گذر جانے پر سپیدی میں پڑھتے حتی کہ بقول امام ابو حنیفہ رح
یہ مغرب کا آخری وقت ہے پھر سپیدی گم ہوکر تاریکی شروع ہوتے ہی عشاء کے وقت میں عشاء پڑھ لیتے تھے۔ مترجم کہتا ہے کہ
حق یہ کہ یہ جواب دو وجہ سے کافی نہیں ہے اول یہ کہ ظہر میں یہ تاویل نہیں بنتی ہے کیونکہ صریح اسمیں اول وقت عصر مذکور ہے اور
اور جب اسمیں جمع کرنا بعد داخل ہونے وقت عصر کے ہے تو مغرب میں جمع کرنا اول وقت عشاء کے ہے۔ دوم یہ کہ احادیث اوقات
نماز میں شروع وقت عشاء کا بعد غائب ہونے شفق کے آیا ہے اور یہاں بھی جمع بعد غائب ہونے شفق کے آیا تو بھی اول وقت
عشاء ہے۔ شیخ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ اگر یہ تاویل نہو تو حدیث ابن مسعود رضہ میں اور اس حدیث انس رضہ میں معارضہ
ہوگا پس ہم حدیث ابن مسعود رضہ کو بوجہ راویوں کے فقیہ ہونے کی ترجیح دینگے تو حدیث ابن مسعود رضہ مرجح ہوگی۔ مترجم
کہتا ہے کہ انصاف میں یہ جواب بھی معتدل نہیں ہے اسواسطے کہ حضرت ابن مسعود رضہ میں جمع کرنا مقام عرفہ کا مذکور نہیں
اور لیلۃ التعریس میں فجر کو خلاف وقت مجر منا مذکور نہیں ہے تو جب کلیہ پورا نہوا تو یہ جمع کرنا بھی مذکور نہیں ہے علاوہ اسکے
معارضہ کیوں قائم کیا جاوے جبکہ معلوم ہوا کہ حدیث ابن مسعود رضہ میں بلا عذر کا بیان ہے اور حدیث انس رضہ وغیرہ میں
عذر سفر کا بیان ہے پھر معارضہ ساقط ہے۔ ہاں یہ بات پسندیدہ ہے جو شیخ ابن الہمام رح نے بیان فرمائی کہ بے وقت جمع
کرنے کی احادیث میں ایک طرح کا اضطراب واقع ہوا ہے چنانچہ ابن عباس رضہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مدینہ میں بغیر
عذر سفر اور بغیر خوف اور بغیر بارش کے پانچ اور سات کو جمع کرنا صحیح مسلم میں مروی ہے اور اسطرح جمع کرنے کا کوئی بھی قائل
نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ترمذی رح نے فرمایا کہ اسپر سلف میں سے کسی کا عمل نہیں ہوا۔ اس سے ظاہر ہے کہ بالضرور جمع کی
احادیث میں تاویل ہے اور شیخ نے کہا کہ زیادہ احتیاط بھی اسی میں ہے کہ جمع نہو یعنی اسلیے کہ اسمیں تو کچھ شبہہ بھی نہیں ہے باقی

کچھ شک نہین کہ بالاجماع یہ افضل واحوط ہی کہ جمع نہ کیا جاوے تو مترجم کو ظاہر ہوا کہ تقریر امام اعظم رح کی اس مسئلہ مین نہایت عمدہ بنا ہی پر واقع ہوئی ہی اور وہ یہ ہی کہ امام رح نے ان جملہ احادیث کو جمع کیا تو یہی نتیجہ نکلا کہ بقول حضرت عمر رضہ کے جمع کی ارتکاب مین نفس دلیر ہوگا اور آیندہ ترک سے ارتکاب کبیرہ کا خوف ہی اور حدیث ابن مسعود رضہ و آیت کریمہ سے جمع نہ کرنا نکلتا ہی اور باوجود توفیق دینے کے بلاشبہ اولیٰ یہی کہ جمع نہ کیا جاوے۔ اب رہا یہ کہ یہ احتیاط کیا واجب ہی یا جائز ہی تو امام شافعی رح نے اسکو جائز و افضل رکھا ظاہرا اس نظر سے کہ اگر حدیث ابن عباس رضہ منفرد ہی اور اسپر سلف کا عمل بھی نہین تو وہ طریقہ جمع کا متروک ہوگا لیکن متعدد صحابہ رضہ مانند انس رضہ و ابن عمر وغیرہم سے کہ جمع کرنا ظہر و عصر کا اور مغرب و عشاء کا روایت کرتے اور حضرت ابن عمر وغیرہ سے اسپر عمل بھی ثبوت ہوا ہی تو اسکا ترک لازم نہین آتا پس احتیاط کرنا افضل ٹھہرا۔ اور امام ابوحنیفہ رح نے اس احتیاط کو واجب قرار دیا اس نظر سے کہ امر دین مین احتیاط واجب ہی اور اسلیے کہ اگر فرض کرو کہ تاخیر جائز نہو تو نماز قضا ہو جائیگی اور عمداً ایسا کرنا حرام ہوتا ہی اور اس جہت سے کہ حدیث مین حکم فرمایا کہ دع ما یریبک الی ما لا یریبک۔ یعنی جس چیز مین شبہہ پڑے اسکو چھوڑ کر وہ اختیار کرلے جسمین شبہہ نہین ہی۔ اور یہ حکم اس مقام پر واجب ہی پس یہ تحقیق المقام ہی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

باب صلوٰۃ الجمعۃ

فی التفسیر یہ باب نماز جمعہ کے بیان مین ہی۔ جمعہ نام اسواسطے کہ اللہ تعالیٰ نے اسمین بکثرت خصال الخیر جمع فرمائے ہین۔ اسمین آدم کی جمع ہوئی اور یہی روز مجمع قیامت ہی اسکے فضائل پچاس سے زائد ہین م۔ اسکی فضیلت بہت بڑی ہی۔ حدیث ابوہریرہ رضہ مین سورۃ البروج کی آیت وشاہد و مشہود۔ کی تفسیر حضرت صلعم سے یہ کہ شاہد تو روز جمعہ ہی اور مشہود روز عرفہ ہی۔ رواہ البیہقی فی الکبریٰ۔ اور حدیث طویل حضرت ابوہریرہ نے روایت کی کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سب سے بہتر دن جسپر آفتاب طلوع ہوا وہ روز جمعہ ہی۔ اسی روز آدم پیدا کیے گئے اور اسی روز جنت مین داخل ہوے اور اسی روز جنت سے زمین پر اُتارے گئے اور اسی روز قیامت قائم ہوگی ما فی الصحیح لمسلم۔ اور اسی روز آدم ع کی توبہ قبول ہوئی اور اسی روز دنیا سے انتقال کیا اور کوئی جاندار نہین کہ جمعہ کے روز صبح کرے مگر اسکہ صبح ہونے سے طلوع آفتاب تک قیامت کے ڈر سے خائف رہتا ہی سواے جن و انس کے۔ الموطا و سنن ابی داؤد اور اسمین ایک ساعت ایسی ہی کہ اسکی یہی شان ہی کہ جو بندہ مسلمان بحالت نماز دعا کرے اللہ تعالیٰ سے کسی بات کی اس ساعت کو پاکر تو ضرور اللہ تعالیٰ اسکو عطا فرماویگا۔ الترمذی۔ یہ ساعت مبہم رکھی گئی ہی اسی واسطے اہل الخیر صبح سے تا غروب اسکی جستجو کرتے ہین۔ اور علماء کے اس ساعت مین تیرہ اقوال ہین اور روایات بھی مختلفہ آئی ہین اور مترجم کے نزدیک مختار یہ ہی کہ جمعہ مین ایک ساعت تو مین نماز جمعہ مین ابتداء سے آخر تک قابل جستجو ہی چنانچہ حدیث مین بھی بحالت نماز کا اشارہ ہی اور یہ ساعت مخصوص بروز جمعہ ہی ورنہ حدیث مین ہر روز ایک ساعت قبولیت کی وارد ہی تو جمعہ کو ہر روز سے یہ فضیلت خاصہ ہی اور ابوہریرہ سے روایت ہی کہ طلوع فجر سے طلوع آفتاب تک ہی اور عبداللہ بن سلام وغیرہ سے عصر سے غروب آفتاب تک۔ قول سوم زوال سے تا فراغت نماز۔ اور دیگر اقوال بخوف تطویل نہین لکھے م ع۔ پھر واضح ہو کہ نماز جمعہ فرض قطعی ہی جو قرآن و حدیث و اجماع سے ثابت ہی اور اسکا منکر کافر ہی۔ قرآن مین فرمایا۔ یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع۔ الآیہ۔ یعنی اے ایمان والو جب اذان دیجاوے واسطے نماز کے روز جمعہ سے تو چلو بجانب ذکر اللہ کے [illegible] اگر ذکر سے مراد نماز ہی تو ظاہر ہی اور اگر خطبہ ہی تو اہتمام ہوا کہ ایسے وقت چلو کہ خطبہ بھی سنو اور جب [illegible] فرض ہی اور تفسیر مین تو ذکر اللہ سے مراد خطبہ و نماز دونون ہین۔ اور اس آیت سے

اذان بھی قرآن سے ثبوت ہوئی اگرچہ ابتدا مین مسنون ہو چکی تھی۔ حدیث مین ہی کہ جمعہ ہر مسلمان پر جماعت مین حق واجب ہی سواے چار کے ایک مملوک دوم عورت سوم طفل یعنی نابالغ چہارم بیمار۔ عن طارق۔ ابوداؤد۔ اور نووی رح نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط بخاری ومسلم ہی۔ اور تمیم الداری رض کی حدیث مین بھی حق واجب ہی اور مسافر کا بھی استثنا ہی اور ترک جمعہ پر بہت شدید وارد ہی حتی کہ بغیر عذر ترک کرنے والے کو منافق کہا گیا ہی۔ بالجملہ ائمہ حنفیہ وشافعیہ سب کے نزدیک جمعہ فرض ہی اور ہمارے ائمہ نے تو تصریح کی کہ جمعہ تو فرض ظہر سے بھی زیادہ موکد ہی کیونکہ ہم کو جمعہ کے لیے فرض الظہر کے چھوڑنے کا حکم ہی اور جو کوئی منکر ہو وہ کافر ہی۔ فتح م۔ اور جمعہ ہر شخص پر فرض مین ہی۔ التہذیب ۔ اور اسکا ادا کرنا فرض ہونے کے لیے بارہ شرطین ہین انمین سے چھ شرطین تو خود مصلی کے اندر چاہیین۔ ایک تو آزاد ہونا یعنی مملوک نہو۔ دوم مذکر ہونا پس عورت پر ادا جمعہ نہین ہی۔ سوم مقیم ہونا پس مسافر پر ادا نہین ہی۔ چہارم تندرستی یعنی ایسا بیمار نہو کہ جمعہ مین حاضر ہونا اسپر مشقت ہو۔ پنجم پانون سلامت ہونا۔ حتی کہ گٹھیا والے اپاہج پر بالاجماع جمعہ نہین۔ محیط السرخسی۔ اگرچہ اسکو لادکر پہونچانے والا ملتا ہو۔ الزاہدی۔ ششم آنکھون کا سلامت ہونا۔ حتی کہ اندھے پر جمعہ نہین اگرچہ رہبر پاوے۔ السراجیہ۔ اور بوڑھا ضعیف بھی بمنزلہ مریض کے ہی کہ اسپر جمعہ نہین۔ اور جب بارش بہت ہو یا ظالم بادشاہ سے روپوش ہو تو جمعہ ساقط ہی۔ جو کوئی کسی کے پاس اجرت ونوکری وغیرہ پر کام کرتا ہو تو مستاجر کو یہ اختیار نہین کہ اسکو شہر کے اندر جمعہ مین جانے سے روکے۔ پھر اگر جامع مسجد نزدیک ہو تو مزدوری سے کچھ کم نہو گا اور اگر دور ہو تو جسقدر دیر نماز مین مشغول ہوا اتنی مزدوری ساقط ہی۔ المحیط۔ مین کہتا ہون کہ یہ اسوقت کہ مزدور نے اول سے شرط نہ کر لی ہو اور اگر شرط کر لی تو کسی صورت مین کمی نہو گی۔ م۔ غلام مکاتب وغلام ساعی پر جمعہ واجب ہی۔ السراجیہ۔ پھر جن لوگون پر جمعہ ادا کرنا فرض نہین ہی مگر انھون نے حاضر ہو کر جمعہ ادا کیا تو اسوقت کا فرض ادا ہو گیا۔ الکنز۔ یعنی اب ظہر واجب نہین ہی۔ م۔ باقی چھ شرطین مصلی سے باہر ہین اول شہر ہونا۔ ۲۔ جماعت۔ ۳۔ سلطان۔ ۴۔ وقت۔ ۵۔ خطبہ ۶۔ عام اجازت۔ ۔ فتح م۔ پھر ہر ایک کا بیان کہ شہر وغیرہ سے کیا مراد ہی کتاب مین آتا ہی۔ م۔ لاتصح الجمعۃ الا فی مصر جامع۔ جمعہ صحیح نہین ہوتا مگر ایسے شہر مین جو جامع ہو۔ ف۔ یعنی ادا ے جمعہ کے بارہ شرائط مین سے ایک شرط یہ کہ مصر جامع ہو جسکا بیان آتا ہی اور یہی قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ وعطاء وحسن بصری وابراہیم نخعی ومجاہد وابن سیرین وسفیان ثوری وغیرہم کا ہی۔ مع۔ اوفی مصلی المصر۔ یا شہر جامع کے مصلی مین۔ ف۔ یعنی نمازگاہ مین۔ م۔ اور مراد اس سے فناے مصر ہی یعنی شہر کا گرد اور فناے شہر مین جو مسجد ہوتی ہی جیسے عیدگاہ تو شہر کے نام مین وہ بھی داخل ہی۔ اور فناے اس جگہ کو کہتے ہین جو شہر کی مصلحتون کے واسطے بنائی جاتی ہی جیسے گھوڑون کو دوڑ مین آراستہ کرنے اور نشانہ ٹھیک لگانے کی تعلیم اور نماز عید پڑھنے اور شہر کے مردے دفن کرنے وچراگاہ بنانے وغیرہ کے واسطے بنائی جاتی ہی خواہ وہ شہر سے ملحق ہو یا نہو اور اسکا اندازہ ایک غلوہ تک ہی اور یہی اندازہ امام محمد رح سے نوادر مین مذکور ہی۔ معف۔ اور منیۃ المفتی مین ہی کہ مختار ایک فرسنخ ہی۔ مع۔ ولوالجی نے بھی اسی کو فتوی کے لیے مختار کیا۔ د۔ لیکن خلاصہ مین ہی کہ غلوہ وغیرہ کی تقدیر کچھ نہین ہی بلکہ فناے وہ موضع جو مصالح شہر کے واسطے متصل واقع ہو اور اگر درمیان مین فصل ہو جیسے مزرعہ وغیرہ بیچ مین پڑ جاوے تو وہان والون پر جمعہ نہین اگرچہ اذان کی آواز پہونچے۔ قاضیخان مین ہی کہ فقیہ ابو جعفر نے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے یہی روایت کیا اور اسی کو شمس الائمہ حلوائی نے اختیار کیا ہی۔ ہ۔ ہان اگر وہان کا رہنے والا یا کوئی دیہاتی جمعہ کے روز شہر مین موجود ہو تو اسپر جمعہ مثل اہل شہر کے ہی مگر جبکہ وہ قبل نماز یا بعد نماز کے واپس جانے والا ہو تو اسپر واجب نہین پھر بھی اگر پڑھ لے تو ثواب پاویگا۔ المحیط والتجنیس وقاضیخان۔ پھر ظاہر کلام مقتضی ہی کہ جمعہ چونکہ اسپر ظہر واجب نہین ہی اگرچہ جمعہ اسپر نفل تھا فافہم۔ م۔ بالجملہ شہر جامع یا فناے شہر شرط ہی۔ و لا یجوز فی القری۔ اور جمعہ

نہین جائز ہی قری یعنی گانوون مین۔ ف ـــ خلافاً للشافعی۔ لقولہ علیہ السلام لاجمعۃ ولاتشریق ولافطر ولااضحی الافی مصر جامع ــ دلیل ہمارے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہین جمعہ اور نہ تشریق اور نہ نماز عید و نہ نماز بقرعید مگر شہر جامع مین۔ ف ـــ اس کلام مین انحصار کردیا کہ سواے شہر جامع کے اور کہین نہین جائز ہی لیکن اس حدیث مین کلام یہ ہی کہ امام مصنف نے تو اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کیا لیکن یہ کتب حدیث مین نہین الا ہان ابن ابی شیبہ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول روایت کیا کہ نہین جمعہ اور نہ تشریق اور نہ نماز فطر اور نہ نماز بقرعید مگر شہر جامع یا شہر عظیم مین۔ ابن حزم نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہی اور عبد الرزاق نے اسکو سند صحیح کے ساتھ مختصر روایت کیا۔ ابن حزم نے کہا کہ یہی حذیفہ رضہ سے مروی ہی۔ خواہر زادہ رح نے کہا کہ ابو یوسف رح نے اسکو املاء مین مرفوع روایت کیا۔ بیہقی نے مرفوع ہونے سے انکار کیا اگر ہم تسلیم نہین کرتے اور اگر مان لین تو یہ موقوف صحیح بمنزلہ مرفوع کے ہی کیونکہ اسمین راے کو دخل نہین ہی اور حضرت علی رضہ کا اسمین امام مقتدا ہونا ہم کو کافی ہی۔ منع ـ مترجم کہتا ہی کہ اس مقام مین قابل حفظ یہ بات ہی کہ بالاجماع جمعہ کے واسطے خاص شرائط ہین جو ظہر مین نہین ہین اور جمعہ قائم کرنا فریضہ ظہر چھوڑ کر ہوتا ہی مع ہذا اگر کسی نے بلو گناہ کے جمعہ ترک کیا تو اسپر اداے ظہر ہی یا قضا مین بھی ظہر ہی بعد اس اجماع کے متنبہ ہونا چاہیے کہ اقامت جمعہ مین احتیاط ضرور ہی تو جمعہ اپنے شرائط کے ساتھ ایسا ہوا کہ اسمین قیاس کو دخل نہ رہا تو انھین امور پر مشروط رہا جنکے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متحقق ہوا ہی کیونکہ جب موافق اجتہاد و علم شرع کے جمعہ واجب نہین جانا اور ظہر ادا کی تو بلا خلاف اسوقت کا فریضہ ادا ہو گیا اور اگر ظہر ترک کی اور جمعہ قائم کیا حالانکہ اسمین اس حالت وان امور کی رعایت مین قصور ہی جنکے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ادا کیا ہی تو جمعہ بھی نہونے سے فریضہ وقت ہی جاتا رہا اگرچہ وہ گنہگار اسوجہ سے نہو کہ اتباع علم واجب ہی پس صاف ظاہر ہوا کہ اوطیہان جمعہ مین احتیاط ہی نہ ترک ظہر مین۔ کما لایخفی۔ پھر خلاف نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ ادا کیا تو شہر جامع تھا یا آپ کے حکم سے فناے شہر مین ادا ہوا ہی۔ تو ہم اسی مورد پر رہتے ہین اور امام شافعی رح نے دیہات مین بھی جمعہ واجب جانا بدلیل قول ابن عباس رضہ کہ مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین جمعہ ہونے کے بعد جو پہلا جمعہ ہوا ہی وہ صوبہ بحرین کے قریہ جواثا مین ہوا ہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ قریہ یعنی گانون مین جمعہ جائز ہی۔ جواب دیا گیا کہ اس روایت مین قریہ کا لفظ ہی اور وہ جیسے گانون کے معنی مین آتا ہی ویسے ہی شہر کے معنی مین بولا جاتا ہی کیا نہین دیکھتے کہ لغت قرآن مین بہت موجود ہی حتی کہ مکہ کو ام القری۔ کہا ہی اور فرمایا۔ وقالوا لولانزل ہذا القرآن علی رجل من القریتین عظیم۔ حالانکہ دونون قریے مکہ و طائف مراد ہی۔ اور فرمایا۔ تلک القری نقص علیک من انبائہا۔ اور فرمایا تلک القری اہلکناہم الآیہ۔ اور مخفی نہین کہ قوم ہود و صالح و لوط و فرعون سب اہل شہر تھے پھر کیونکر قریہ کے معنی گانون کے لیے۔ بلکہ یہ جواثا ایک شہر جامع تھا صحاح مین ہی کہ جواثا ایک حصن تھا صوبہ بحرین مین۔ یہ صاف ہی کہ وہ مصر جامع مع حاکم و عالم تھا۔ م ع۔ والمصر الجامع کل موضع لہ امیر وقاض ینفذ الاحکام ویقیم الحدود۔ اور مصر جامع سے مراد ہر ایسا موضع کہ اسکا والی و قاضی ہو جو احکام کو نافذ کرتا اور حدود کو قائم کرتا ہو۔ ف ـــ یعنی احکام جاری کرنے اور شرعی سزاؤن کو قائم کرنے پر قادر ہو یہی ظاہر المذہب ہی۔ الہدایہ۔ وہذا عن ابی یوسف۔ اور یہ ابو یوسف سے مروی ہی۔ ف ـــ پس کوئی بڑا شہر ہونا ضرور نہوا کہ اسکے لوگ بڑی مسجد مین نہ سماوین بلکہ حصن یعنی گڑھی و قلعہ جسمین سردار اتنی قوت والا ہو کہ شرعی احکام جاری کر سکے اور چور کا ہاتھ کاٹنا اور زنا کو حد مارنا وغیرہ حدود کو قائم کر سکے تو وہ مصر جامع ہی جیسے جواثا کے حصن یعنی گڑھی یا قلعہ ہونے سے یہ بات ظاہر ہی کہ مصر جامع سے جو مراد ہی وہ اسپر صادق ہی م۔ وعنہ انہم اذا اجتمعوا فی اکبر مساجدہم لم یسعہم۔ اور ابو یوسف سے مصر جامع کی پہچان یہ بھی مروی ہی کہ جہان کے لوگ اگر وہان کی سب سے بڑی مسجد مین مجتمع ہون تو سب لوگون کی سمائی اسمین نہو

ف۔ یہ قول بہ نسبت قول اول کے خاص ہے کیونکہ اسمین یہ بھی شرط ہے کہ آبادی اسقدر کثیر ہو۔ م۔ والاول اختیار الکرخی
اور قول اول کو کرخی نے اختیار کیا ہے۔ وہو الظاہر۔ اور یہی ظاہر مذہب ہے۔ ف۔ پس اسی پر فتوی ہونا چاہیے۔ والثانی
اختیار الثلجی۔ اور قول دوم کو ثلجی نے اختیار کیا۔ ف۔ ثلجی منسوب بہ ثلج بن عمرو بن مالک بن عبد مناف جنکی اولاد مین سے
اور نام انکا محمد بن شجاع تھا جو امام اعظم کے شاگردون مین سے کثیر اور حسن بن زیاد کے خاص شاگردون مین سے ہین حدیث کو
وکیع و ابواسامہ و واقدی وغیرہم سے حاصل کیا اور ۲۶۶ھ مین نماز عصر کے سجدہ مین یکایک قضا کی صاحب تصانیف کثیرہ ہین
مع۔ مستصفی مین ہے کہ بہتر قول یہ ہے کہ جسمین دین کی ضرورت کے لوگ یعنی قاضی ومفتی وحاکم پائے جاوین تو وہ مصر جامع ہے۔ ابوحنیفہ رح
سے روایت ہے کہ مصر وہ موضع جسمین گلیان و بازارین ہون اور حاکم جو حکومت سے ظالم و مظلوم کا انصاف کرے اور عالم ہو جو
واقعات مین فتوی دے۔ یہی قول اصح ہے۔ المفید والتحفۃ۔ اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ امام المسلمین جس موضع کو مصر
کر دے تو مصر ہو جائیگا حتی کہ اگر اسنے کسی گانون مین اپنا نائب بھیجدیا جو حدود و قصاص قائم کرتا ہے تو وہ مصر ہو گیا پھر
جب نائب کو وہان سے اٹھا لے تو وہ گانون ہو جائیگا۔ ابن حزم نے محلی مین ذکر کیا کہ حضرت عثمان رض نے ربذہ مین نائب
بھیجدیا تھا اُسکے پیچھے حضرت ابوذر رض وغیرہ چند صحابہ رض نماز جمعہ پڑھا کرتے تھے۔ قاضیخان نے کہا کہ ابوحنیفہ رح سے روایت ہے
کہ جس موضع کی آبادی و مکانات اسقدر ہو پہنچین کہ جتنے مقام منی مین ہین اور وہان مفتی وقاضی ہو جو حدود قائم کرے اور احکام
نافذ کرے تو وہ مصر جامع ہے اور اسی قول پر اعتماد ہے۔ مع۔ ظاہر المذہب وہی ہے جو امام مصنف نے بیان کیا ہے بالجملہ مصر جامع
اور اسکے مصلی مین جمعہ جائز ہے۔ والحکم غیر مقصور علی المصلی۔ اور حکم جواز جمعہ کا صرف مصلی یعنی مسجد فناء پر مقصور نہین ہے
ف۔ حتی کہ صرف اسی مسجد مین اور صرف اسی جانب جدھر عیدگاہ ہے جواز ہوتا۔ بل یجوز فی جمیع افنیۃ المصر۔ بلکہ نماز جمعہ
مصر کے تمام فناؤن مین جائز ہے۔ ف۔ خواہ وہان مصلی ہو یا نہو۔ تو حاصل یہ ہوا کہ مصر جامع کے باہر مصلی تک یعنی فنائے
مصر تک مین جمعہ روا ہے۔ لانہا بمنزلتہ فی حوائج اہلہ۔ کیونکہ تمام جوانب فنائے مصر کی بمنزلہ مصلی کے ہین بلحاظ اہل المصر کے
ضروریات کے۔ ف۔ یعنی جیسے مصلائے عید و جنازہ بلحاظ ضرورت اہل شہر کے شامل شہر ہے اسی طرح دوسری طرفین
بھی مقابر و چراگاہون وغیرہ کے لحاظ سے اہل شہر کی ضروریات کے لحاظ سے داخل شہر ہین تو سب طرف ایک فرسخ تک
بقول مختار جمعہ جائز ہے م۔ اگر حاکم اسلام نے گانون مین جامع مسجد بنانے کی اجازت دی تو امام سرخسی نے کہا کہ یہ بالاتفاق
جمعہ پڑھنے کی اجازت ہے۔ جامع الرموز۔ ویجوز بمنی۔ اور جمعہ پڑھنا مقام منی مین جائز ہے۔ ف۔ مگر ہمیشہ نہین بلکہ
ان کان الامیر امیر الحجاز۔ اس شرط سے کہ ان حاجیون کے مجمع پر جو منی مین مجتمع ہو کر جمعہ پڑھین وہ شخص سردار ہو جو
صوبہ حجاز کا حاکم ہے۔ ف۔ اور خالی حج کرانے کے واسطے کوئی شخص سردار نہ کیا گیا ہو۔ او کان الخلیفۃ مسافرا
یا خلیفہ الاسلام خود مسافر کے طور پر یہان موجود ہو۔ یہ جواز۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ ابوحنیفہ و ابویوسف کے
نزدیک ہے۔ وقال محمد لا جمعۃ بمنی۔ اور امام محمد نے کہا کہ منی مین جمعہ نہین ہے۔ ف۔ یعنی وہ مقام ہی اس نماز کی شرط
پر نہین ہے۔ ف۔ یہی قول امام شافعی و احمد کا ہے م۔ لانہا من القری حتی لا یعید بہا۔ کیونکہ منی تو گانون مین سے
ایک گانون ہے حتی کہ اسمین بقرعید کی نماز نہین پڑھی جاتی ہے۔ ف۔ حالانکہ حاجیون کا مجمع اول وہان ہوتا ہے پس اگر وہ
مقام اس لائق ہوتا تو نماز بقرعید وہان پڑھی جاتی۔ ولہما انہا تتمصر فی ایام الموسم۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ منی موسم
حج مین شہر بن جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہان بازارین لگ جاتی ہین اور سلطان یا اُسکا نائب و قاضی اس موسم مین وہان
موجود ہوتے ہین۔ ع۔ سوائے موسم کے وہان جمعہ نہین ہے۔ محیط السرخسی۔ وعدم التعیید للتخفیف۔ اور نماز عید وہان
نہونا بوجہ آسانی دینے کے ہے۔ ف۔ کیونکہ لوگ اپنے افعال حج ادا کرنے مین مشغول ہوتے ہین۔ ولا جمعۃ بعرفات

فی قولہم جمیعا۔ اور عرفات مین جمعہ بالاتفاق سب کے قول مین نہین جائز ہی۔ لانہا فضاء۔ کیونکہ عرفات تو خالی میدان ہی
ف وہ مصر نہین بنتا ہی۔ ومنی ابنیۃ۔ اور منی مین مکانات بنے ہوے ہین۔ ف تو صرف آدمیون وحاکم وعالم کی حاجت
رہتی ہی وہ بھی موسم کے ایام مین موجود ہوجاتے ہین۔ تو وہ مصر ہوجاتا ہی م۔ یہی قول امام مالک وشافعی واحمد واسحق وزہری رح
کا ہی۔ والتقیید بالخلیفۃ وامیر الحجاز۔ اور جو قید لگائی ہی خلیفہ یا امیر الحجاز کے موجود ہونے کی۔ ف منی مین جمعہ
جائز ہونے کے لیے۔ یعنی منی مین جمعہ جب جائز کہ موسم مین امیر الحجاز یا خلیفہ خود موجود ہو۔ لان الولایۃ لہما۔ کیونکہ ولایت
تو انھین دونون کی ہی۔ ف اور آگے آتا ہی کہ والی حاکم کا ہونا شرط ہی تو جب اِس مقام پر ولایت خلیفہ کی ظاہر ہی یا خلیفہ
کی طرف سے حاکم حجاز کی ہی تو دونون مین سے کسی کا ہونا ضرور ہی لیکن بیان کی حاجت اِسوجہ سے ہوئی کہ کبھی خلیفہ کی طرف سے
حاجیون پر ایک شخص امیر کردیا جاتا ہی جو حج کرادے اور اِسکو امیر الموسم کہتے ہین تو فرمایا۔ واما امیر الموسم فیلی امور الحج
لا غیر۔ اور رہا وہ امیر جسکو امیر الموسم کہتے ہین وہ تو حج کے امور کا متولی ہی نہ اور کا۔ ف تو اسکو ولایت جمعہ حاصل نہین
ہی م۔ یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا ع۔ لیکن اگر امیر الموسم کو خلیفہ یا امیر الحجاز سے اجازت ولایت حاصل ہو تو جمعہ قائم کرسکتا ہی
خواہ مقیم ہو یا مسافر ہو یہی صحیح ہی۔ البدائع۔ اور واضح ہو کہ اس کلام مین افادہ ہی کہ خلیفہ جو اعلی حاکم ہی وہ اگرچہ مسافر ہو جمعہ قائم
کرسکتا ہی یہ شرح الطحاوی مین مصرح ہی۔ لہذا اگر خلیفہ نے تمام مملکت اسلام کا دورہ شروع کیا اور مسافر ہوا تو ہر شہر مین بروز جمعہ
وہ جمعہ قائم کریگا کیونکہ جب اِسکی اجازت سے دوسرا قائم کرسکتا ہی تو وہ خود بدرجۂ اولی قائم کرسکتا ہی۔ الفوائد الظہیریہ وجامع
قاضیخان م ع۔ شرط دوم۔ ولا یجوز اقامتہا الا للسلطان۔ اور نہین جائز ہی قائم کرنا جمعہ کا مگر سلطان کے لیے۔ ف
یعنی جسکو سلطنت حکومت وقوت قدرت حاصل ہو۔ اولمن امرہ السلطان۔ یا اِسکے لیے جسکو سلطان نے حکم واجازت
دیدی ہو۔ ف جیسے امیر یا قاضی یا خطیب جبکہ اِنکو اجازت ہو کہ جمعہ قائم کرین۔ لانہا تقام بجمع عظیم۔ کیونکہ جمعہ تو ایک
جماعت عظیم کے ساتھ قائم رکھا جاتا ہی۔ وقد تقع المنازعۃ فی التقدم۔ اور حال یہ کہ کبھی جھگڑا واقع ہوتا ہی آگے ہونے
مین۔ ف ایک کہتا ہی کہ مین امامت کرونگا اور دوسرا کہتا ہی کہ نہین بلکہ مین ع۔ والتقدیم۔ اور کبھی آگے کرنے مین
ف چنانچہ ایک گروہ کہتا ہی کہ ہم فلان بزرگ کو امام کرینگے اور دوسرا گروہ کہتا ہی کہ نہین بلکہ فلان دیگر کو ع۔ اور یون ہی
ایک کہتا ہی کہ مین امام ہونگا اور جماعت کہتی ہی کہ ہم فلان دیگر کو امام کرینگے تو تقدم اور تقدیم مین کبھی جھگڑا ہوتا ہی م۔ وقد
تقع فی غیرہ۔ اور کبھی تقدم وتقدیم کے علاوہ کسی بات مین جھگڑا پڑتا ہی۔ ف مثلاً یہ کہے کہ ہماری مسجد مین اور وہ کہے
بلکہ ہماری مسجد مین ع۔ یا جو گروہ پہلے آیا اُسنے فراغت کرلی۔ یا جلدی و دیری مین جھگڑا کیا اور مانند اِسکے عظیم جماعت
مین جب ہر شخص راے کا مجاز ہو تو شیطان کو عوام مین سے بہت ایسے ملینگے جنپر اُسکو لڑائی کے لیے آمادہ کرنے کا بیہودہ راے
سے قابو ملے اور انجام کو مومنون کے درمیان نفاق وکشت وخون پھیلے حالانکہ جمعہ کے اسرار مین سے یہ کہ خلیفہ وقت اُنکو باہم
مجتمع کرکے اُنکے دلون مین الفت قائم رکھے اور یہان خود راے سے برخلاف اِسکے عداوت پیدا ہو م۔ فلا بد منہ تتمیما لامرہ۔
تو جمعہ کا کام پورا ہونے کے لیے سلطان یا اُسکے قائم مقام کا ہونا ضرور ہوا۔ ف خواہ سلطان عادل ہو یا ظالم ہو۔ النصاب
یا متغلب ہو یعنی جس نے کسی ملک کفر کو فتح کرکے سلطنت قائم کی اور اپنی حکومت جاری کی مگر خلیفہ کی طرف سے اُسکے پاس
منشور نہین ہی۔ ف۔ یا سلطان کا نائب ہو جیسے امیر یعنی کسی صوبہ وملک کا حاکم بمنشور سلطانی۔ اور جیسے قاضی وشحنہ وخطیب
ع۔ اور ہمارے زمانہ مین صحیح یہ کہ قاضی ووالی وشحنہ وخطیب کو جب ہی جمعہ قائم کرنے کا جواز ہی کہ اُنکے منشور مین سلطان نے
یہ لکھدیا ہو۔ العتابیہ۔ غلام اگر کسی نواح کا عامل کیا گیا اور اُسنے لوگون کو جمعہ پڑھایا تو جائز ہی۔ الخلاصہ۔ عورت اگر سلطانہ ہو
تو خود جمعہ نہین پڑھا سکتی مگر اُسکے حکم سے جائز ہی۔ ف۔ بادشاہ جمعہ مین حاضر اور اُسنے خطیب کو اجازت دیدی تو جائز ہی

قاضیخان ۔ حاکم چلا جاوے تو اُسکی اجازت بعد عزل کے ہے۔ ح۔ اور اگر مر جاوے تو اسکا خلیفہ یا قاضی یا شحنہ یا امراء و حکام پڑھا دین جبتک معزولی کا حکم انکو نہ پہونچے اور جب کوئی نہ ہو تو لوگون کے اتفاق سے امام منتخب ہو جاوے۔ اسلیجابیہ۔ اگر خلیفہ سے اجازت حاصل کرنا متعذر ہو گیا تو جسپر لوگ اتفاق کرین وہ پڑھا دے۔ حاکم نے خطبہ کی اجازت اور نماز پڑھانے سے ممانعت کی تو نماز پڑھا دے اور خطبہ و نماز ہر ایک کی اجازت سے دوسرے کی اجازت ہی۔ حاکم نے اگر عناد سے کسی شہر والون کو جمعہ سے منع کیا تو وے لوگ کسی امام پر متفق ہو کر جمعہ پڑھ سکتے ہین اور اگر عناد سے نہو تو نہین۔ ح۔ جن ملکون پر کفار حاکم ہین تو مسلمانون کو جمعہ قائم کر لینا جائز ہی اور مسلمانون کے باہمی اتفاق سے ایک شخص منتخب ہو کر قاضی ہو جائیگا اور مسلمانونکو اپنا متولی مسلمان تلاش کرنا واجب ہی۔ معراج الدرایہ ح۔ مین کہتا ہون کہ ظاہر مراد یہ کہ جب مسلمانون پر اپنا مسلمان حاکم حاصل کرنا واجب ہی تو اسکا طریقہ یہ کہ اتفاق کر کے اپنا قاضی بنا دین اور جب قاضی ہو گیا تو وہ انکو جمعہ پڑھا سکتا ہی۔ یہ مسئلہ تمام مسلمانون کے واسطے انکے دین مین بہت ضروری ہی فلیحفظ۔ م۔ جو شخص کہ خلیفہ کی طرف سے خطیب ہو تو کیا وہ خطبہ پڑھنے کو اپنا نائب مقرر کر سکتا ہی تو یہان تین قول ہین اول یہ کہ ہان خواہ ضرورت ہو یا نہو۔ قول دوم یہ کہ ہان بشرط ضرورت قول سوم بالکل نہین۔ فقہار کی عبارات سے قول اول ظاہر ہی۔ ت۔ حاکم کی اجازت صرف مسجد جمعہ بنانے کے وقت شرط ہی۔ البحر۔ ہمارے زمانہ مین مطلقاً جائز ہی کیونکہ شئلہ ح مین عام اجازت ہو گئی اور اسی پر فتوی ہی۔ د۔ یہ اجازت عام جسکا ذکر کیا مخصوص ہی تو ہندوستان مین اسوقت صورت اولی وہی کہ جو معراج الدرایہ مین مذکور ہی۔ م۔ واضح ہو کہ امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک جمعہ کے واسطے سلطان شرط نہین بلکہ سنت ہی اور اصح قول ابو حنیفہ رح ہی کیونکہ وہی مورد اور احوط ہی۔ فافہم۔ پھر شرط یہ کہ سلطان و والی عام اجازت دے اور اگر اسنے کچھ لوگون کو جمع کر کے مسجد کا دروازہ بند کیا تو جمعہ نہین اور اگر قلعہ کے اندر مسجد ہی اور بخوف دشمن قلعہ کا دروازہ بند کیا تو جائز ہی۔ ع ف د۔ ومن شرائطہا الوقت۔ اور جمعہ کی شرائط مین سے وقت ہی۔ ف۔ یعنی وقت ادائے ظہر کہ وہی وقت جمعہ ہی۔ فتصح فی وقت الظہر ولا تصح بعدہ۔ پس جمعہ وقت ادائے ظہر مین صحیح ہوگا اور بعد اسوقت کے صحیح نہوگا۔ لقولہ علیہ السلام اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یعنی مصعب بن عمیر رض کو فرمایا کہ جب آفتاب ڈھل جاوے تو لوگون کو جمعہ پڑھانا۔ ف۔ اس عبارت سے یہ روایت اگرچہ ملتی نہین مگر کتب السیر مین کچھ مضمون ملتا ہی۔ لیکن اس سے قطع نظر کر کے دلیل حدیث انس رض ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ پڑھانے جسدم آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ رواہ البخاری اور حدیث سلمہ بن الاکوع رض کہ ہم لوگ جمعہ پڑھتے جب آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور یہی قول جمہور صحابہ و تابعین کا اور یہی مذہب شافعی رح ہی اور شیخ ابن العربی رح نے کہا کہ علمار متفق ہین کہ قبل الزوال جمعہ جائز نہین ہی سوائے اسکے جو امام احمد سے روایت کیا گیا کہ جمعہ قبل الزوال بھی جائز ہی۔ بدلیل اسکے کہ حضرت جابر رض نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم جمعہ پڑھتے پھر ہلدی نواضح کی طرف جاتے بوقتیکہ آفتاب زائل ہوتا۔ رواہ مسلم اور بدلیل حدیث سلمہ بن الاکوع کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمعہ پڑھکر پھرتے درحالیکہ دیوارون کا ایسا سایہ نہوتا کہ ہم اس سے سایہ لین۔ رواہ البخاری و مسلم و بدلیل آنکہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین قیلولہ نہین کرتے اور نہ اول وقت کا کھانا کھاتے مگر بعد جمعہ کے اور بدلیل آنکہ جمعہ بھی عید ہی تو قبل الزوال جائز ہوگا۔ جواب یہ کہ صحیح حدیث انس و سلمہ رضی اللہ عنہما مین وقت زوال ہی اور حدیث جابر رض کے یہ معنی کہ جمعہ پڑھنا اور نواضح کی طرف جانا دونون بوقت زوال ہوتے تھے۔ اور حدیث سلمہ رض تو خود صحبت ہی کہ دیوارون کا کچھ سایہ ہوتا تھا چنانچہ حضرت سلمہ رض سے خود اول حدیث مذکور مین وقت زوال صحیح ہی تو دوسری حدیث مین اول وقت تعجیل کا بیان ہی حتی کہ مدینہ کی چھوٹی چھوٹی دیوارون کا اسقدر سایہ نہین ملتا تھا کہ سایہ مین چل سکین اور تعجیل مین

یہ بھی حکمت ہی کہ جمعہ کے واسطے بہت جلدی کر نا زوال سے پہلے بڑی فضیلت ہی تو لوگ بغیر کھانا کھائے حاضر ہو جاتے پس
نماز سے جلد فراغت فرماتے تاکہ کھاوین اور قیلولہ کرین جسکو وہان قیلولۃ الضحی کہتے ہین یعنی ٹھیک دوپہر کی تیزی کے وقت
کو ٹھہریون مین آرام لینا۔ اسی سے کھانے و قیلولہ کا جواب معلوم ہوگیا۔ رہا عید پر قیاس کرنا بمقابلہ منصوص حدیث انس رضہ
وغیرہ کی باطل ہی پھر حدیث انس رضہ مین ہی کہ شدت سردی مین اول وقت پڑھتے اور شدت گرمی مین ابراد یعنی ٹھنڈا کرتے
کما فی البخاری۔ تو جمعہ کا حال مثل ظہر کے ہوگیا۔ م۔ ولو خرج الوقت۔ اور اگر یہ وقت نکل گیا۔ وھو فیھا۔ حالانکہ مصلی نماز
جمعہ مین ہی۔ ف۔ اور ہنوز سلام نہین پھیرا ہی۔ اگرچہ قدر تشہد بیٹھ چکا ہو۔ المحیط۔ استقبل الظھر۔ تو از سر نو ظہر پڑھے۔ ف۔
اور صاحبین کے نزدیک قدر تشہد بیٹھ لینے کے بعد وقت نکلا تو نماز تمام ہوگئی۔ اور امام رح کے نزدیک فاسد ہوگئی۔ ولا یبنیہ
علیھا لاختلافھما۔ اور ظہر کو جمعہ پر بنا نہ کرے کیونکہ جمعہ و ظہر دونون مین اختلاف ہی۔ ف۔ نام مین اور تعداد رکعات مین
اور جہر و اخفا مین۔ اور شرائط مین پس جمعہ پر ظہر کی بنا جائز نہین تو ظہر از سر نو پڑھے۔ م۔ اگر مقتدی سو گیا اور اسوقت چونکہ
وقت نکل چکا تھا تو اسکی نماز فاسد ہوگئی اور اگر وقت باقی ہو تو جمعہ پورا کر لے اگرچہ امام فارغ ہو چکا ہو۔ المحیط۔ ومنھا
الخطبۃ۔ اور منجملہ شرائط جمعہ کے خطبہ ہی۔ ف۔ یہی باقی امامون کا قول ہی۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما صلاھا
بدون الخطبۃ فی عمرہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر کسی جمعہ کو بدون خطبہ کے نہین پڑھا۔ ف۔ اور یہی بیہقی رح
نے ذکر کیا ہی پس اگر خطبہ واجب نہوتا تو کبھی جواز کے لیے ایکبار ترک کر دیتے۔ مترجم کہتا ہی کہ وجوب نکلا مگر شرط وہ واجب کہ
جسکے ترک سے نماز جائز نہو تو اولی یہ کہ یون کہا جاوے کہ قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ در باب جمعہ ہی اور ذکر یعنی خطبہ مقدم کیا پھر
جمعہ مسقط ظہر ہی تو اسی صورت پر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا یعنی بغیر خطبہ کبھی نہین پڑھا تو خطبہ محتمل ہی کہ خالی وجوب
ہو جسکے ترک سے ناقص نماز ہو جاتی ہی اور محتمل ہی کہ شرط ہو حتی کہ ترک سے جائز نہو اور یہی احوط تو اسی پر عمل لازم ہی۔ فافھم۔ م۔
پھر خطبہ مین دو فرض اور بہت سے سنن و آداب ہین بخلاف عید کے حتی کہ وہ کسی فریضہ کے قائم مقام نہونے سے بدون خطبہ
بھی جائز ہی پھر فرض اول یہ کہ۔ وھی قبل الصلوۃ بعد الزوال۔ وہ خطبہ نماز سے پہلے اور زوال کے پیچھے شرط ہی۔
ف۔ حتی کہ اگر جمعہ کو بدون خطبہ کے پڑھا یا خطبہ قبل زوال کے پڑھا تو جائز نہین ہی۔ الکافی۔ اور بعد زوال کے بھی نماز
سے پہلے ہونا شرط ہی۔ بہ وردت السنۃ۔ اسی طور کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہی۔ ف۔ بدلیل حدیث السائب بن یزید
عند البخاری و حدیث ابو موسی رضہ۔ عند مسلم و بدلیل توارث۔ اور سابق مین گذرا کہ ہم اسکو اپنے موروپر رکھتے ہین۔ م۔ حتی کہ اگر بعد
نماز کے خطبہ پڑھا تو نہین جائز ہی۔ ع۔ فرض دوم ذکر الٰہی عزوجل ہی اور ظاہر متون یہ کہ خالی الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا سبحان اللہ
کافی ہی جبکہ اسی قصد سے ہو۔ ع۔ اگر امام کو نماز جمعہ کے اندر اپنی نماز قضا یا د آئی اور وجوب ترتیب کی وجہ سے اسنے پہلے
وہ قضا کی تو بعد اسکے خطبہ کا اعادہ کرنا اولی ہی جیسے عمداً نماز فاسد کرکے دوہرائی ہو یا بعد خطبہ کے نفل شروع کی یا حالت جنابت
مین پڑھا ہو تو اعادہ خطبہ اولی ہی۔ ف۔ اگر خطبہ تنہا یا فقط عورتون کی حاضری مین پڑھا تو صحیح یہ کہ نہین جائز ہی۔ معراج الدرایہ۔
اور اگر خطبہ مین ایک مرد حاضر ہوا اور نماز کے وقت تین ہو گئے تو جائز ہی۔ الخلاصہ۔ اگر قوم سو گئی یا بہرے ہین تو خطبہ جائز ہی۔
ع۔ حدیث صحیح مین ہی کہ مرد کی فقاہت سے ہی کہ خطبہ چھوٹا کرے اور نماز دراز کرے۔ اور ابن الہمام نے اسکے معنی ذکر کیے ہین
م۔ ویخطب خطبتین یفصل بینھما بقعدۃ۔ اور دو خطبہ پڑھے دونون کے درمیان بیٹھک سے جدائی کر دے۔ بہ جری
التوارث۔ اسی کے ساتھ توارث جاری ہوا ہی۔ ف۔ یعنی ہر طبقہ مین یکے بعد دیگرے بزرگون سے یون ہی چلا آتا
ہی۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ عطاء بن ابی رباح کہا کرتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر کبھی نہین بیٹھے یہانتک کہ انتقال
فرمایا اور آپ نہین پڑھتے خطبہ مگر کھڑے ہوے۔ اور اول جو شخص کہ بیٹھ گیا وہ حضرت عثمان رضہ ہین کہ آخر عمر مین جب سن

زیادہ ہوگیا تو خفیف بیٹھکر کھڑے ہوجاتے تھے - مغیرہ بن شعبہ اپنے خطبہ مین نہین بیٹھتے تھے - ابن المنذر نے کہا کہ لوگون کا
عمل تو اِسی پر ہے جو آج کے روز امام لوگ کیا کرتے ہین شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ قعدہ استراحت ہے اور شافعی
نے کہا کہ شرط ہے - امام نووی رح نے لکھا کہ دونون خطبہ کے درمیان بیٹھ جانا جمہور علماء کے نزدیک سنت ہے حتی کہ امام طحاوی نے
کہا کہ اِس بیٹھک کا شرط ہونا کسی نے نہین کہا سوائے شافعی رح کے - ع - پھر اِس بیٹھک کی مقدار چھوٹی مین آیات یا بڑی
ایک آیت ہے - الجوہرہ - یہی ظاہر الروایۃ ہے - السراج ع - اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ جب پورا بیٹھ جاوے کہ ہر عضو اپنے
ٹھکانے آجاوے تو بلا توقف اُٹھ کھڑا ہو - یہی مختار ہے - العنایہ - اور اگر نہ بیٹھا تو اُسنے بُرا کیا یہی اصح ہے - القنیہ - پھر ہمارے
نزدیک ایک ہی خطبہ پڑھا تو جواز ہوگیا اور یہی مذہب عطاء و مالک و اوزاعی و اسحق و ابو ثور وغیرہ کا ہے اور شافعی رح نے
دو خطبہ واجب کیے مع شرط جلسہ - مع - پندرہ سنتون مین سے اول یہ کہ - **ویخطب قائما علی الطہارۃ** - اور خطبہ پڑھے
کھڑے ہوے طہارت کے ساتھ - ف - پس دو باتین فرمائین ایک تو قائم ہونا - دوسرے طہارت پر ہونا - **لان القیام**
فیہا متوارث - کیونکہ خطبہ مین کھڑا ہونا تو متوارث چلا آتا ہے - ف - اور صحاح مین بھی مذکور ہے - م - ابن الہمام نے لکھا کہ
قیام کی مخالفت کرنا مکروہ ہے اور روایت ہے کہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ مسجد مین داخل ہوے اور اُسوقت ابن ام الحکم بیٹھے
خطبہ پڑھتا تھا تو فرمایا کہ اِس خبیث کو دیکھو کہ بیٹھے خطبہ پڑھتا ہے حالانکہ اللہ تعالے فرماتا ہے کہ واذا راؤا تجارۃ او لہوا انفضوا
الیہا وترکوک قائما یعنی جب اُنھون نے دیکھا کسی تجارت کو یا لہو کو تو چل دیے اُسکی جانب کو اور تجھے کھڑا چھوڑ گئے - رواہ مسلم
لیکن جب کعب رض وغیرہ نے اِس نماز کے فاسد ہونے کا حکم نہ دیا تو معلوم ہوگیا کہ یہ اُنکے نزدیک شرط نہین ہے - الفتح -
ثم ہی شرط الصلوٰۃ فیستحب فیہا الطہارۃ کالاذان - پھر خطبہ چونکہ نماز جمعہ کی شرط ہے تو خطبہ پڑھنے مین طہارت مستحب
ہے جیسے اذان مین - ف - پس بغیر طہارت جائز مگر مکروہ ہے یہی قول مالک و احمد و قول قدیم شافعی ہے اور قول ابو یوسف
و جدید قول شافعی مین جائز نہین ہے - ع - **ولو خطب قاعداً** - اور اگر خطبہ پڑھا بیٹھے - ف - یا لیٹے ق - **او علی غیر**
طہارۃ جاز - یا بغیر طہارت پر تو جائز ہے - **لحصول المقصود** - کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا - ف - جیسے اذان محدث
بوجہ حصول مقصود کے جائز ہے اور نوادر مین ابو یوسف سے مروی ہے کہ جنب کی اذان اعادہ کیجاوے اور خطبہ کا اعادہ
اولی ہے - محیط و مبسوطین مین ہے کہ خطبہ ذکر ہے اور محدث و جنب کو سوائے قرارت قران کے ذکر سے ممانعت نہین اور خطبہ اپنی
ذات مین مثل نماز نہین حتی کہ اِسمین استقبال قبلہ نہین ہوتا اور کلام کرنے سے فاسد نہین ہوتا - مع - **الا انہ یکرہ** - لیکن
ایسا کرنا مکروہ ہے - ف - کہ خطبہ بیٹھکر یا بحالت جنابت و بغیر وضوء پڑھے - **لمخالفۃ التوارث** - بوجہ مخالفت توارث کے
ف - کیونکہ توارث تو کھڑے ہوکر ثابت ہے پس بیٹھنا اِسکے مخالف ہوا - **وللفصل بینہا وبین الصلوٰۃ** - اور بوجہ فاصلہ
واقع ہونے درمیان خطبہ و نماز کے - ف - جبکہ امام بعد خطبہ کے غسل یا وضوء کرنے مین مشغول ہو - اگرچہ خطیب و امام
کا ایک ہونا شرط نہین لیکن مختلف کرنا بھی مکروہ ہے - اور نیز جنب کا مسجد مین داخل ہونا خود مکروہ تحریمی ہے - ع - شافعی رح
کے نزدیک بیٹھکر خطبہ نہین جائز ہے اور مالک و احمد کے نزدیک مثل ہمارے جائز و مکروہ ہے - اگر خطبہ پڑھکر گیا اور
گھر مین وضوء کرکے آیا اور نماز پڑھائی تو جائز ہے اور اگر وہان کھانا کھایا یا جماع کرکے غسل کیا پھر آیا تو خطبہ کا اعادہ کرے
الواقعات - اور اگر جنابت مین خطبہ پڑھا پھر غسل کیا تو خطبہ اعادہ کرے - المرغینانی - مع - مترجم کہتا ہے کہ پھر جنابت کا
خطبہ بیکار ہے مگر آنکہ دوسرے کو نماز کی اجازت دے اور اظہر وہ کہ خالی غسل مانند وضوء کے ہے حتی کہ خطبہ کا اعادہ نہین
جیسا کہ واقعات سے مفہوم ہے - م - امام شافعی کے نزدیک طہارت بدن و جامہ و مقام کے قول جدید مین شرط ہے اور
امام احمد کے نزدیک نہین - مع - اور منجملہ سنن ما آداب کے - قوم کا امام کی طرف متوجہ ہونا اور اگر دائین بائین ہو تو قریب

امام کے تو سننے کو منحرف ہونا۔ الخلاصہ۔ ۲۔ آہستہ اعوذ باللہ پڑھ لینا قبل خطبہ پڑھنے کے۔ ۳۔ ایسی آواز سے پڑھنا کہ قوم سن لے مگر حد سے زیادہ نہو۔ عامہ مشائخ کے نزدیک قوم بھی اول سے آخر تک خطبہ سنین لہذا امام سے قریب ہونا افضل ہی۔ یہی صحیح ہی۔ المحیط۔ جو کوئی امام سے دور ہو وہ خاموش رہنے کے حکم مین مانند قریب کے ہی اگرچہ اسکو خطبہ سنائی نہین دیتا۔ یہی مختار و احوط و اصح ہی۔ الجواہر و المحیط ۰۔ ۴۔ الحمد للہ سے شروع کرنا کیونکہ بدون اسکے خطبہ مجذوم یعنی منقطع ہی۔ ۵۔ اللہ تعالی کی ثنار و صفت جسطرح چاہیے پڑھنا۔ ۶۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمدا رسول اللہ دونون شہادت ادا کرنا۔ ۷۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا۔ ۸۔ وعظ و نصیحت کرنا۔ ۹۔ قرآن پڑھنا جو تین آیات چھوٹی یا ایک بڑی ہو۔ الجوہرہ۔ ۱۰۔ دوسرے خطبہ مین حمد و ثنار اور درود کا اعادہ کرنا۔ ۱۱۔ خطبہ دوم مین مسلمان مرد و عورتون کے لیے دعا کرنا۔ ۱۲۔ خطبہ دوم الحمد للہ نحمدہ و نستعینہ و نستغفرہ و نعوذ باللہ من شرور انفسنا من یہد اللہ فلا مضل لہ و من یضللہ فلا ہادی لہ و اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمدا عبدہ و رسولہ ارسلہ بالحق بشیرا و نذیرا بین یدی الساعۃ و من یطع اللہ و رسولہ فقد رشد و من یعص اللہ و رسولہ فانہ لا یضر الا نفسہ و لا یضر اللہ شیئا۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبون مین سے ہی۔ م۔ اسمین معروف زیادت یہ کہ خلفاے راشدین و عمین مکرمین رضی اللہ عنہم کا ذکر کرے کہ مستحسن متوارث ہی۔ التجنیس۔ مگر بادشاہون کی جھوٹی تعریف سخت مکروہ ہی۔ ۱۳۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونون خطبہ پڑھتے یس منبر پر چڑھکر بیٹھ جاتے یہانتک کہ موذن اذان سے فارغ ہوتا پھر کھڑے ہوکر خطبہ پڑھتے پھر بیٹھ جاتے اور کچھ کلام نہین کرتے پھر کھڑے ہوکر خطبہ پڑھتے الصحاح عن ابن عمر رض۔ م ع ۰۔ ۱۵۔ خطبہ کو معتدل و نماز اس سے دراز کرنا۔ فع۔ بحکم حدیث مسلم و ابو داؤد از ابو وائل رض کوتاہ کرو خطبہ اور دراز کرو نماز کو۔ اور حدیث جابر بن سمرہ رض مین دونون معتدل ہین۔ رواہ مسلم والاربعہ۔ خطیب کو کلام کرنا مکروہ مگر جبکہ امر بمعروف ہو۔ الفتح۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو رفاعہ عدوی رض کے دین پوچھنے پر خطبہ چھوڑکر ابو رفاعہ کے پاس آکر سکھلایا پھر جاکر خطبہ پورا کیا۔ کما فی صحیح مسلم۔ اور اسلمی رض کو دو رکعت جلدی پڑھ لینے کا حکم کیا۔ الصحیح۔ اور حضرت عمر رض نے عثمان رض کے خطبہ کے وقت آنے پر نصیحت کی۔ کما فی الصحیح۔ م۔ (الفروع) نہین چاہیے کہ خطیب کے سواے دوسرا انسان پڑھاوے۔ الکافی۔ امام کو بعد خطبہ کے حدث ہوا اور ایک کو خلیفہ کیا اگر خلیفہ خطبہ مین حاضر تھا تو جائز ورنہ نہین اور اگر نماز شروع کرکے حدث ہوا تو جسکو خلیفہ کرے جائز ہی۔ التہذیب۔ اگر بعض خطبہ مین حاضر ہوا ہو تو جائز اور اصل مین ہی کہ نہین اور اگر ایسے شخص کو نماز کا حکم دیا جو خطبہ مین حاضر نہین تھا اور اس شخص نے دوسرے کو حکم دیا جو خطبہ مین حاضر تھا تو جائز اور مختصر الحاکم مین ہی کہ نہین۔ مع۔ ابو ہریرہ رض نے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ جس نے جمعہ کے روز اپنی جورو سے جماع کرکے غسل کیا پھر جمعہ کو گیا (یعنی اول ساعت مین) تو گویا اسنے اونٹ قربانی کیا اور جو شخص کہ دوسری ساعت مین گیا گویا اسنے گاے قربانی کی اور جو تیسری ساعت مین گیا گویا اسنے مینڈھا قربانی کیا اور جو کوئی چوتھی ساعت مین گیا گویا اسنے مرغی کو اللہ تعالی کیواسطے صدقہ دیا اور جو پانچوین ساعت مین آیا گویا اسنے انڈا صدقہ دیا پھر جب امام باہر آیا تو ملائکہ حاضر ہوکر ذکر سنتے ہین۔ رواہ الستہ۔ اور ایک روایت مین ہی کہ روز جمعہ کی مسجد کے دروازون سے ہر دروازہ پر ملائکہ ہوتے ہین جو سب سے اول پھر اول کو لکھتے ہین پھر جب امام بیٹھا تو صحف لپیٹتے اور آکر ذکر سنتے ہین۔ حضرت اوس بن اوس ثقفی رض سے روایت ہی کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جسنے غسل کرایا (یعنی جورو کو) اور خود غسل کیا اور اول وقت روان کیا (یعنی جورو کو) اور اول وقت آیا اور پیدل چلا و سوار نہین ہوا اور امام سے نزدیک بیٹھا اور لغو فعل نہ کیا اور کان لگاکر خطبہ سنا تو اسکے لیے بعوض ہر قدم کے ثواب ایک سال کا اس سال بھر کے روزہ اور قیام شب کے ساتھ ہی۔ رواہ الاربعہ۔ مترجم کہتا ہی کہ حدیث کے فوائد مین سے اول یہ کہ اونٹ کا صدقہ افضل ہی گاے سے کیونکہ مساکین کو نفع زیادہ ہی اور گاے کی قربانی افضل ہی بہ نسبت بکری و مینڈھے کے اور یہی مذہب مین صحیح قول ہی۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہ رض نے

جو بندہ ہون کی قربانیان کین وہ بوجہ عسرت دکیا بی گاے کے تھا کیا نہین دیکھتے کہ اونٹ کی قربانی افضل تھی مگر جسکو میسر ہوا اور اسکا میسر ہونا بہ نسبت گاے کے آسان تھا ۔ فاحفظہ ۔ دوم مستحب ہی دن نکلتے ہی جماع کرنا پھر غسل کرنا پھر اول ہی ساعت مین جمعہ مین آنا ۔ سوم عورت کو نہلانا ۔ چہارم پیدل آنا پنجم خطبہ مین ملائکہ حاضر ہوتے ہین ششم امام سے نزدیک ہونا افضل ہی چنانچہ حدیث سمرہ بن جندب مین مرفوعاً وارد ہی کہ تم ذکر مین حاضر ہوا اور امام سے نزدیک ہو کیونکہ آدمی برابر دور ہوتا رہتا ہی حتی کہ جنت مین پیچھے جائیگا اگرچہ وہ جنت مین داخل ہو ۔ رواہ ابوداؤد ۔ ہفتم لغو نہ کرنا ہشتم سننے کے واسطے کان لگانا و متوجہ ہونا ۔ حدیث عمرو بن العاص مین ہی کہ مرد حاضر ہوا جمعہ مین خاموشی و سکوت کے ساتھ اور کسی مسلمان کی گردن نہین پھاندا اور نہ کسی کو ایذا دی تو یہ جمعہ اسکے واسطے کفارہ ہی اگلے جمعہ تک کے گناہون کا مع تین روز زائد کے ۔ رواہ ابوداؤد ۔ اور اور کفارہ ہونا حدیث صحیحین مین ثابت ہی ۔ اور ابوداؤد کی حدیث حضرت علی رض مین افادہ ہی کہ جو شخص خطبہ سننے کے مقام سے دور ہو پھر خاموش رہے لغو نہ کرے تو اسکو حصہ ثواب ہی اور جو خاموش نہ رہے و لغو کرے اسکو ایک حصہ گناہ ہی اور جو سننے کے مقام پر لغو کرے و خاموش نہو اُسکو دو حصہ گناہ ہی جیسے یہان خاموش سننے والے کو دو حصہ ثواب ہی ۔ حدیث ابوہریرہ رض جس نے جمعہ کے روز اپنے پاس والے سے کہا کہ چپ رہو تو خود اسنے لغو کیا ۔ رواہ الستۃ ۔ پھر ان احادیث مین ذکر سے مراد خطبہ ہی جیسے قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ الآیۃ مین ہی م ۔ **فان اقتصر علی ذکر اللہ جاز عند ابی حنیفۃ** ۔ پھر اگر خطیب نے خالی اللہ تعالی کے ذکر پر خطبہ کا اقتصار کیا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہی ۔ **ف** ۔ بشرطیکہ خطبہ کے قصد سے ہو نہ بطریق شکر وغیرہ ۔ ع ۔ اور کمتر یہ کہ ایک تسبیح یا تہلیل یا الحمد للہ ہو ۔ المبسوط وغیرہ ع ۔ اور خالی اللہ کہنا اگرچہ ذکر لغوی ہی مگر خطبہ تو کلام ہوتا ہی م ۔ اور کافی مین ہی کہ الحمد للہ کو مکرر کہنا شرط ہی تاکہ خطبہ اسکا نام ہو ع ۔ **وقالا لابد من ذکر طویل یسمی خطبۃ** ۔ اور صاحبین نے کہا کہ طویل ذکر ہو جسکا نام خطبہ رکھا جاتا ہی ۔ **ف** ۔ اور یہی عامہ علماء کا قول ہی اور امام ابوبکر الرازی نے کہا کہ صاحبین کے نزدیک کمتر جسکا نام خطبہ ہی وہ بقدر التحیات للہ آخر عبدہ و رسولہ تک ہی ع ۔ شاید کافی کا مسئلہ بقول صاحبین ہی م ۔ **لان الخطبۃ ہی الواجبۃ** ۔ کیونکہ واجب تو خطبہ ہی ۔ **ف** ۔ یعنی جسکو خطبہ کہین ۔ **والتسبیحۃ والتحمیدۃ لاتسمی خطبۃ** اور ایک تسبیحہ یعنی سبحان اللہ اور ایک تحمیدہ یعنی الحمد للہ اسکا نام خطبہ نہین ہوتا ۔ **ف** ۔ تو یہ کلام اگرچہ مکرر کیا جاوے خطبہ نہوگا ۔ **وقال الشافعی لایجوز حتی یخطب خطبتین** ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ نہین جائز ہی یہانتک کہ دو خطبہ پڑھے ۔ **اعتبارا للمتعارف** ۔ باعتبار متعارف کے ۔ **ف** ۔ کیونکہ عرف مین اسکو خطبہ نہین کہتے ہین اور شاید یہ مراد ہو کہ متعارف شرعی یہی ہی تو صحیح یہ کہ قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ ۔ مین ذکر مجمل ہی تو حدیث مین جسقدر آیا وہی بیان ہوگیا اور وہی شرع مین متعارف ہی تو اسی کا اعتبار ہوگا ۔ جواب دیا گیا کہ ذکر مجمل نہین بلکہ معلوم ہی تو کمتر جسکو ذکر کہین وہ شرط ہوگا اور دو خطبہ کی قدر طول ہونا مسنون ہی **ولہ قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ** ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل ہی قول اللہ تعالی کا فاسعوا الی ذکر اللہ ۔ **ف** ۔ سعی کرو طرف ذکر الٰہی کے ۔ **من غیر فصل** ۔ بدون تفصیل کے ۔ **ف** ۔ کہ ذکر کثیر یا قلیل ۔ تو مطلق رہا پس کمتر کافی ہی اور حکم کی فرمانبرداری ممکن ہی پس اگر ہم ذکر کثیر کی شرط لگاوین تو آیت کو صرف ظنی دلیل سے متغیر کرین اور یہ جائز نہین ہی ع ف ۔ میرے نزدیک تو اسپر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ اچھا ذکر اللہ مطلق ہی اور مراد اس سے بالاتفاق خطبہ ہی اور خطبہ سے شرعی معنی خطبہ کے مقصود ہین اور متعارف شرعی وہی مقدار جو بیان ہوئی ۔ یہ خود عینی رح نے ذکر کیا ہی ۔ ابن الہمام نے کہا کہ خطبہ سے لغوی مراد ہوگا کہ خطاب سے لغت کا مفہوم لیا جاتا ہی مگر بدلیل ۔ مین کہتا ہون کہ صلوۃ سے شرعی لیا گیا نہ لغوی یون ہی خطبہ مین ہی ۔ مترجم کے نزدیک تحقیق مقام یہ ہی کہ قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ ۔ سے شافعی و صاحبین کے نزدیک خطبہ مراد ہی بدلیل آنکہ سلف صحابہ و تابعین نے یہی تفسیر کی اور احادیث مین بھی وارد ہی اور امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ خطبہ ذکر اللہ ہی لیکن آیت مین تو مقصود خطبہ نہین

بلکہ مقصود ذکر ہے جو خطبہ مین پڑھا جاتا ہے اور شرط واسطے نماز جمعہ کے بھی ذکر اللہ ہے خواہ خطبہ کے طور پر ہو یا کسی طور پر ہو۔ اور مخصوص
خطبہ شرط نہین ہے تو صاحبین نے جو کہا کہ الخطبۃ ہی الواجبۃ۔ یہ ٹھیک نہین بلکہ الذکر ہو الشرط۔ یعنی شرط تو ذکر ہے پس قلیل و کثیر
جسقدر ہو فرض شرط ادا ہو جائیگا۔ پھر امام ابو بکر الرازی کے موافق قدر واجب اس ذکر کے قدر التحیات ہے حتی کہ الحمد للہ کو کرر کرکے
اسقدر کر لینے سے واجب ادا ہو جائیگا اور اگر فقط الحمد للہ ایکبار کہا تو فرض ادا ہوا۔ عینی نے لکھا اور ظاہر الروایۃ بقدر تین آیات
کے واجب ہے تو الحمد للہ کو اسی قدر مکرر کرنے سے واجب ادا ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر خطبہ فقط ایکبار لا الہ الا اللہ کہا تو واجب
الاعادہ ہے۔ اور صاحبین رح کے نزدیک شرط ایک دراز کلام جسکو خطبہ کہین مگر ایک خطبہ کافی ہے اور شافعی رح کے نزدیک شرط
نہین مگر واجب دو خطبہ ہین اور کہا گیا کہ شرط بھی ہین۔ فافہم واللہ تعالی اعلم۔ م۔ **وعن عثمان انہ قال الحمد للہ**۔ اور حضرت
عثمان رض کا حال مروی ہے کہ حضرت عثمان رض نے الحمد للہ کہا۔ ف۔ جب خلافت کے اول جمعہ کو منبر پر چڑھے ہین۔ **فارتج**
علیہ۔ پھر آپ کی زبان رک گئی۔ ف۔ اور آگے پڑھنے سے بند ہو گئی۔ **فنزل وصلی**۔ پس منبر پر سے اتر کر نماز پڑھائی۔
ف۔ تو معلوم ہوا کہ اگر خالی الحمد للہ کافی نہوتا تو کیون اقتصار کرتے۔ عینی وغیرہ نے کہا کہ یہ قصہ فقط فقہ کی کتابون ہے حدیث
مین نہین اور قاسم بن ثابت نے کتاب غریب الحدیث مین اسکو بغیر اسناد ذکر کیا۔ محقق ابن الہمام رح نے کہا کہ قطعی آیت فاسعوا
الی ذکر اللہ سے جب عام ذکر مراد ہے خواہ وہ بطور خطبہ ہو یا اور کسی طور پر ہو اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ اختیار کیا اور خطبہ
خواہ واجب یا سنت ٹھہرا مگر شرط نہین ہوا کہ بدون اسکے نماز جائز نہو اور لفظ ذکر معلوم ہے مجمل نہین تو مطلقاً ذکر شرط ہوا پس اس
دلیل کے ساتھ قصہ عثمان کی کچھ ضرورت نہین رہی۔ مف۔ یہ تقریر عین وہ تحقیق ہے جو مترجم نے اوپر ذکر کی فالحمد للہ علی موافقۃ الشیخ
المحقق رحمہ اللہ تعالی۔ پھر ظاہر کلام امام ابو بکر الرازی وکافی اسی جانب ہے کہ قدر خطبہ واجب ہے اور یہی احوط ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔
م۔ دونون خطبہ بقدر ایک سورت طوال مفصل کے ہون البدائع۔ اور زیادہ کرنا مکروہ ہے البحر۔ **ومن شرائطہا الجماعۃ**۔ اور
جمعہ کی شرائط مین سے جماعت ہے۔ **لان الجمعۃ مشتقۃ منہا**۔ کیونکہ جمعہ مشتق از جماعت ہے۔ ف۔ یعنی الجمع والجماعۃ مصدر سے
جمعہ مشتق ہے اور اصول مین متقرر ہوا کہ شرعی اسمون کو لغوی معنی کے ساتھ جہانتک ثبوت ہو لینا واجب ہے جیسا کہ بحث نیت تیمم
مین ذکر ہو چکا ہے۔ م۔ **واقلہم عند ابی حنیفۃ ثلثۃ سوی الامام**۔ اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک کمتر جماعت سوائے امام کے تین
آدمی ہین۔ ف۔ یعنی مع امام چار ہوے۔ اور یہ شرط نہین کہ خطبہ مین بھی حاضر ہوے ہون۔ ف۔ یہی قول زفر ولیث وداؤد ظاہری
کا اور مزنی کا مختار ہے۔ مع۔ **وقالا اثنان سواہ**۔ اور صاحبین نے کہا کہ دو ہون سوائے امام کے۔ **قال والاصح ان ہذا**
قول ابی یوسف وحدہ۔ امام مصنف رح نے کہا کہ اصح یہ کہ فقط امام ابو یوسف رح کا یہ قول ہے۔ ف۔ اور امام محمد کا قول
موافق امام اعظم ہے۔ یہ قول حسن بصری کا ہے اور احمد وابو ثور وثوری سے دونون قول مروی ہین۔ مع۔ **لہ ان فی المثنی معنی الاجتماع**
ابو یوسف کی دلیل یہ کہ تثنیہ یعنی دو مین اجتماع کے معنی موجود ہین۔ **وہی نبئۃ عنہ**۔ اور جمعہ مخبر ہے اجتماع سے۔ ف۔ یعنی جمعہ کے
لغوی معنی آگاہ کرتے ہین کہ اجتماع ہونا چاہیے اور جبکہ دو تین ایک دوسرے کے ساتھ اجتماع ہوا تو مقتضائے لغوی ہو گیا۔
مترجم کہتا ہے کہ شاید ابو یوسف رح کے نزدیک جماعت مع امام کے جمعہ کے واسطے کافی ہے نہ امام سے علیحدہ۔ م۔ **ولہما ان الجمع**
الصحیح انما ہو الثلث۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ جمع صحیح تو تین ہی ہین۔ **لانہ جمع تسمیۃ ومعنی**۔ کیونکہ تین تو نام و
معنی دونون طرح سے جمع ہے۔ ف۔ کیونکہ واحد وتثنیہ کے بعد جمع کا نام ہے اور معنی مین بھی جماعت ہے لہذا رجال بلفظ جمع تین پر بولتے
ہین یعنی رجال ثلثۃ۔ اور رجال اثنان نہین بولتے۔ اور امام کے ساتھ ملکر جماعت نہین بنائی جاوے۔ **والجماعۃ شرط علیحدۃ**
اور جماعت علیحدہ شرط ہے۔ **وکذا الامام**۔ اور یون ہی امام ہونا علیحدہ شرط ہے۔ **فلا یعتبر منہم**۔ تو امام کا شمار جماعت مین نہوگا
ف۔ تو امام کے علاوہ کمتر تین کی جماعت شرط ہے۔ امام شافعی رح نے کمتر چالیس مرد شرط کیے بدلیل حدیث کعب بن مالک رض

کہ اسعد بن زرارہ نے مدینہ مین پہلا جمعہ چالیس کے ساتھ پڑھا۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ جواب یہ کہ اول تو یہ حضرت صلعم کے آنے
سے پہلے تھا۔ دوم اسمین کچھ دلالت نہین کہ اس سے کم نہین جائز ہے۔ دلیل دوم۔ حدیث جابر رض کہ سنت جاری ہوئی کہ ہر
چالیس و زائد مین جمعہ ہے۔ رواہ البیہقی۔ جواب یہ کہ نووی رح نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے۔ علاوہ برین کم سے کم ممانعت نہین ہے
اور مفہوم حجت نہین ہوتا۔ دلیل سوم حدیث ابو امامہ مرفوعاً کہ جمعہ نہین مگر چالیس کے ساتھ۔ جواب یہ کہ اس روایت کی کچھ اصل
نہین یعنی موضوع ہے۔ امام بخاری و مسلم نے جابر رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کا خطبہ پڑھتے تھے کہ اتنے
مین شام سے اناج کا قافلہ آیا تو لوگ مال لینے کو چل دیے صرف بارہ آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے پس اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا
و اذا راؤا تجارۃ او لہواً انفضوا الیہا و ترکوک قائما۔ امام ابوبکر الرازی رح نے کہا کہ اس قوم کا واپس آنا مذکور نہین اور حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ مین کوئی جمعہ ترک نہین کیا تو لازم آیا کہ ۱۲۔ کے ساتھ نماز پڑھی پس چالیس کا شرط کرنا یعنی بدون
چالیس کے جائز نہین ہے باطل ٹھہرا۔ بیہقی و دارقطنی کی روایت مین ہے کہ صرف چالیس آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے تھے سند روایت
صحیح نہین بلکہ جو صحیحین مین ہے۔ واضح ہو کہ روایۃ البخاری مین ہے کہ نماز مین سے چل دیے۔ اور روایات مسلم مین ہے کہ خطبہ سے
پس روایت بخاری مین نماز سے مراد خطبہ ہے اور خطبہ پر نماز کا اطلاق بلکہ انتظار نماز کا نماز ہونا صحاح مین شائع ہے۔ م ف ع مسئلہ
ان نفر الناس۔ اگر لوگ چل دیے۔ ف پس اگر نماز شروع کرنے سے پہلے چل دیے حتی کہ امام کے سوا تین
مرد نہ رہے تو بالاتفاق جمعہ نہین رہا۔ اور اگر بعد شروع کرنے کے واقع ہوا پس اگر چل دیے۔ **قبل ان یرکع الامام ویسجد**
پہلے اس سے کہ امام رکوع و سجدہ کرلے۔ ف اور تین مرد تک نہ رہے۔ **الا النساء و الصبیان**۔ مگر عورتین و اطفال
رہ گئے۔ ف تو جمعہ ٹوٹ گیا۔ اور **استقبل الظہر عند ابی حنیفۃ**۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نئے سر سے ظہر پڑھے۔
ف جبکہ واپس نہ آوین یا بعد ظہر پڑھنے کے آوین۔ یہ اسوقت کہ شروع کرکے سجدہ نہ کیا ہو۔ **وقالا اذا نفروا عنہ بعد ما**
افتتح الصلوٰۃ صلی الجمعۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر مشروط لوگ امام کو چھوڑ بھاگے بعد اسکے کہ امام نے نماز شروع کرلی تھی تو
امام جمعہ پڑھ لے۔ **فان نفروا عنہ بعد ما رکع و سجد سجدۃ**۔ اور اگر امام کو چھوڑ بھاگے بعد اسکے کہ امام نے رکوع و سجدہ کرلیا
ایک سجدہ۔ **بنی علی الجمعۃ**۔ تو جمعہ پر بنا کرے۔ ف یعنی جمعہ کو تمام کرے اسمین امام و صاحبین کا اتفاق ہے۔ المضمرات
خلافاً لزفر رح۔ بخلاف قول زفر رح کے۔ ف کہ انکے نزدیک اس صورت مین بھی ظہر پڑھے۔ **وہو یقول انہ شرط فلا**
بد من دوامہ کالوقت۔ اور زفر رح کہتے ہین کہ جماعت تو شرط ہے پس برابر اخیر تک اسکا ہونا ضرور ہے جیسے وقت۔ ف
کہ وقت بھی شرط ہونے سے ختم تک ضرور ہے حتی کہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک قبل سلام کے خارج ہو تو جمعہ فاسد ہوگا۔ **ولہما ان الجماعۃ**
شرط الانعقاد۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ جماعت تو انعقاد جمعہ کی شرط ہے۔ ف نہ تمام ادا کی۔ **فلا یشترط دوامہا**
کالخطبۃ۔ تو جماعت کا برابر ختم تک ہونا ضرور نہین جیسے خطبہ۔ ف کہ وہ شرط ہے مگر بالاتفاق آخر نماز تک خطبہ جاری رہنا ضرور
نہین۔ لہذا اگر امام نے نماز شروع کی اسوقت جماعت موجود تھی تو جمعہ منعقد ہوگیا پھر چاہے امام کے سجدے سے پہلے بھاگ
جاوین یا پیچھے وہ جمعہ تمام کرلے۔ **ولابی حنیفۃ ان الانعقاد بالشروع فی الصلوٰۃ**۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ کا
انعقاد نماز مین شروع کرکے ہوتا ہے۔ ف یعنی جماعت تو بیشک جمعہ کے ختم تک شرط نہین بلکہ جمعہ منعقد ہونے کے لیے شرط ہے
لیکن منعقد ہونا نماز کا کب ہوتا ہے تو صاحبین نے کہا کہ تکبیر تحریمہ سے شروع کیا اور منعقد ہوگئی۔ امام رح نے کہا کہ ابھی نماز منعقد
نہین ہوئی۔ **ولا یتم ذلک الا بتمام الرکعۃ**۔ اور منعقد ہونا پورا نہوگا مگر ایک رکعت تمام کرنے کے ساتھ۔ ف اور
رکعت کا تتمہ سجدہ ہے اگرچہ ایک ہی سجدہ کرے تب نماز منعقد ٹھہریگی۔ **لان ما دونہا لیس بصلوٰۃ**۔ کیونکہ رکعت سے
کم تو نماز نہین ہے۔ ف حتی کہ اسکو توڑ دینا جائز ہے۔ **فلا بد من دوامہا الیہا**۔ تو ضرور ہوا دوام جماعت کا رکعت تک ہو

ف یعنی رکعت تک جماعت باقی رہے تو منعقد ہو گیا اب تمام کر لے اگرچہ جماعت بھاگ جاوے۔ بخلاف الخطبة فانہا تنافی الصلوٰة فلا یشترط دوامہا۔ بخلاف شرط خطبہ کے کیونکہ خطبہ تو نماز کے منافی ہے دونوں جمع نہیں ہو سکتے پس خطبہ کا رکعت تک دوام شرط نہیں۔ ف اگر وہم ہو کہ رکعت سے کم نماز جب نماز منعقد نہو تو نفل شروع کر کے توڑنے سے قضاء نہو گی جب تک کہ رکعت تک پڑھکر نہ توڑے۔ جواب یہ رکعت سے کم نماز میں دو حالت ہیں اول یہ کہ تحریمہ پایا گیا پس اس جہت سے تو وہ نماز ہے اور چونکہ نماز نام قرارت و رکوع سجود کا ہے یہ نہیں پایا گیا تو اس جہت سے نماز نہیں ہے پھر نفل توڑنے کے مسئلہ میں ہم نے اول جہت کو اعتبار کر کے قضاء واجب کی کہ اس میں بالیقین قصور سے بچا۔ اور جمعہ کے مسئلہ میں ہم نے دوسری جہت اعتبار کی کیونکہ ظہر پڑھنے سے بالیقین فرض ادا ہو گیا فاحفظہ۔ م ع۔ ولا معتبر ببقاء النسوان وکذا الصبیان۔ اور عورتوں اور نیز بچوں کے باقی رہجانے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ لانہ لا ینعقد بہم الجمعة فلا تتم بہم الجماعة۔ کیونکہ عورتوں و بچوں کے ساتھ میں جمعہ نہیں منعقد ہوتا تو اُنکے ہونے سے شرط جماعت پوری نہو گی۔ ف بخلاف اُنکے اگر مسافر لوگ یا بیمار وغیرہ اہل العذر جنپر جمعہ واجب نہیں تھا یا جنھوں نے خطبہ نہیں سنا تھا باقی رہ گئے تو اُنکا ہونا معتبر ہے کیونکہ انسے جماعت کی شرط پوری ہو جائیگی۔ مع۔ ولا تجب الجمعة۔ اور جمعہ واجب نہیں۔ ف یعنی اصل جمعہ اگرچہ ہر شخص پر فرض عین ہے مگر اداء جمعہ نہیں واجب۔ علی مسافر۔ کسی مسافر پر۔ ف حتی کہ اگر وہ جمعہ میں حاضر نہو تو عاصی نہو گا جبکہ ظہر پڑھ لے۔ ولا امرأة۔ اور نہ عورت پر۔ ولا مریض۔ اور نہ بیمار پر۔ ف بوجہ مشقت کے۔ ولا عبد۔ اور نہ غلام پر۔ ف ابن المنذر نے کہا کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اگر آقا نے اجازت بھی دی تو غلام مختار ہے چاہے ظہر پڑھ لے۔ الذخیرہ۔ مگر مکاتب پر واجب ہے۔ ع۔ ولا اعمیٰ۔ اور نہ اندھے پر۔ ف اگرچہ رہبر ملے لان المسافر یحرج فی الحضور۔ کیونکہ مسافر کو حاضری جمعہ سے حرج لاحق ہو گا۔ وکذا المریض والاعمیٰ اور یہی حرج بیمار و اندھے میں ہے۔ ف کیونکہ بیمار کو تکلیف ہو گی۔ اندھے نے اگر رہبر پایا تو اصح یہ کہ واجب نہیں اس لیے کہ اس میں خود قدرت نہیں ہے جیسے بیمار جب کہ سواری پا دے۔ اگر کسی نے جمعہ کے روز اپنے آپ کو بیمار کر لیا یعنی مثلاً مسہل لیا تو اصح یہ کہ اگر اس وقت تک اس میں بھی جانا حرج پیدا کرے تو معذور ہے۔ مع۔ والعبد مشغول بخدمة المولیٰ۔ اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہے۔ ف حتی کہ آقا کو اختیار ہے کہ اسکو جمعہ کی اجازت نہ دے۔ الذخیرہ ع۔ مگر ظہر کے واسطے منع نہیں کر سکتا۔ م۔ والمرأة بخدمة الزوج۔ اور عورت اپنے شوہر کی خدمت میں مشغول ہے۔ ف کیونکہ دیانۃً اسپر خدمت واجب ہے اور اگر شوہر نہو تو بھی اسوقت جماعت سے ممنوع ہیں۔ م۔ فعذروا دفعا للحرج والضرر۔ پس یہ لوگ بنظر دفع حرج و ضرر کے معذور و معاف رکھے گئے۔ فان حضروا۔ پھر اگر یہ لوگ حاضر ہوئے۔ ف یعنی اپنا حرج و ضرر برداشت کیا اور جذب شوق میں حاضر ہوے۔ فصلوا مع الناس۔ اور انھوں نے لوگوں کے ساتھ جمعہ پڑھا۔ اجزاہم عن فرض الوقت۔ تو اسوقت کے فرض سے انکو جمعہ کافی ہو گیا۔ ف اسپر علماء سلف وخلف کا اجماع ہے۔ ذکرہ ابن المنذر۔ لیکن عورتیں بوجہ فتوی ممانعت کے گنہگار ہوئیں۔ اور سوائے عورتوں کے اگر باقی لوگ معذوروں کی جماعت ہوئی اور لوگ نہوئے تو بھی جائز ہے۔ م ف ع۔ لانہم تحملوا فصاروا کالمسافر اذا صام۔ کیونکہ ان لوگوں نے حرج و مشقت کو برداشت کیا تو ایسے مسافر کے مانند ہو گئے جس نے سفر میں روزہ رکھا۔ ف حالانکہ بنظر مشقت مسافر کو اجازت ہے کہ روزہ رمضان کو قضاء کرے اور اگر اسنے روزہ رکھ لیا تو افضل ہے کیونکہ مقیم سے زیادہ اسنے مشقت اٹھائی۔ یوں ہی اگر ان لوگوں نے مشقت اٹھا کر جمعہ کی نماز پڑھی تو جائز ہے۔ م ع۔ ویجوز للمسافر والعبد والمریض ان یؤم فی الجمعة۔ اور مسافر کو اور غلام کو اور بیمار کو جائز ہے کہ جمعہ کی نماز میں امام ہو

ف — یہی قول شافعی وغیرہ کا ہے۔ وقال زفر لایجزیہ۔ اور زفر رح نے کہا کہ اِنمین سے کسی کا امام ہونا نہین جائز ہے۔ لانہ
لافرض علیہ فاشبہ الصبی والمرأۃ۔ کیونکہ اسپر جمعہ فرض نہین ہے تو ہر ایک مشابہ عورت وطفل کے ہو گیا۔ ف —
حالانکہ عورت وطفل کی امامت بالاجماع نہین جائز ہے۔ ولنا ان ہذہ رخصۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فرض نہونا بطور رخصت ہے
ف — یعنی اصل جمعہ تو ہر ایک پر فرض عین ہے اور مسافر وغیرہ کو ادا ے جمعہ کے واسطے حاضری مین مشقت تھی تو حاضر نہونیکی
اجازت ہے۔ فاذا حضروا۔ پھر جب یہ لوگ حاضر ہو گئے۔ ف — اور مشقت برداشت کر لی۔ یقع فرضا علی ما بینا۔
تو یہ نماز فرض واقع ہو گی نہ نفل جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا۔ ف — حتی کہ عورت حاضر ہو تو اسکا فرض بھی ادا ہو گیا۔ اور
طفل وعورت پر قیاس نہین صحیح ہے۔ اما الصبی فمسلوب الاہلیۃ۔ طفل پر تو اِسوجہ سے کہ طفل مین امامت کی اہلیت ہی نہین
ہے۔ والمرأۃ۔ اور عورت۔ ف — تو عورت اگرچہ عورتون کی امامت کے لائق ہے لیکن۔ لاتصلح لامامۃ الرجال۔
وہ مردون کی امامت کے لائق نہین ہوتی۔ مسئلہ۔ وتنعقد بہم الجمعۃ۔ اور مسافر وغلام ومریض کے جمع ہونے سے جماعت
جمعہ منعقد ہو جائیگی۔ لانہم صلحوا للامامۃ۔ کیونکہ یہ لوگ تو امامت کے لائق ہین۔ فیصلحون للاقتداء بالطریق الاولی
پس اقتدار کے واسطے بطریق اولی یہ لوگ لائق ہین۔ ومن صلی الظہر فی منزلہ یوم الجمعۃ۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز
اپنے مقام پر ظہر پڑھ لی۔ ف — پس اگر امام جمعہ کے فارغ ہونے کے بعد ہو تو بالاجماع جائز ہے بنابرینکہ جمعہ فقط ایک مقام
پر یا اُسکے قریب مین ایک جگہ ہے اور اگر اُسنے ظہر پڑھی۔ قبل صلوٰۃ الامام۔ قبل نماز امام کے۔ ف — اور امام ہنوز فارغ
نہین ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر اِسکو کچھ عذر ہے تو بھی بالاتفاق جائز ہے اور اگر قبل امام پڑھے۔ ولا عذر لہ۔ حالانکہ اسکو کچھ عذر
نہین ہے۔ کرہ لہ ذلک۔ تو اِسکے حق مین یہ مکروہ ہے۔ ف — یعنی حرام ہے۔ ف۔ وجازت صلوٰتہ۔ اور نماز جائز ہو گئی
ف — یہ قول ابو حنیفہ وصاحبین کا موافق ظاہر الروایۃ کے وابو ثور وقدیم قول شافعی ہے۔ مع۔ وقال زفر لاتجزیہ۔ اور
زفر رح نے کہا کہ نہین جائز ہے۔ ف — یہی قول غیر ظاہر الروایۃ مین محمد کا اور مالک وشافعی واحمد کا ہے۔ مع۔ اور اقوال محمد مین
یہی اصح ہے۔ الینابیع۔ لان عندہ الجمعۃ ہی الفریضۃ اصالۃ۔ کیونکہ زفر رح کے نزدیک اصلی فرض تو جمعہ ہے۔ والظہر کالبدل
عنہا۔ اور ظہر بمنزلہ اِسکے بدل کے ہے۔ ف — اور پورا بدل بھی نہین کیونکہ دو رکعت کا بدل چار نہین بلکہ اُس روز جمعہ کا
فرض ہونا اسطور پر نہین کہ یا جمعہ پڑھو یا اُسکے بدلے ظہر پڑھو بلکہ جمعہ نہ ملے تو ظہر پڑھو لہذا کہا کہ۔ ولا مصیر الی البدل
مع القدرۃ علی الاصل۔ اور بدل کی طرف جانا ممکن نہین درحالیکہ اصل پر قدرت حاصل ہو۔ ولنا ان اصل الفرض
ہو الظہر فی حق الکافۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اصلی فرض الوقت تو تمام سب کے حق مین ظہر ہے۔ ہذا ہو الظاہر۔ یہی ظاہر المذہب
ہے۔ ف — یعنی ہمارے اصحاب ثلثہ رح سے یہی ظاہر المذہب ہے۔ ع۔ الا انہ مامور باسقاطہ باداء الجمعۃ۔ مگر بات اتنی ہے
کہ قدرت والا حکم دیا گیا ہے کہ اِس ظہر کو اپنے ذمہ سے جمعہ ادا کر کے ساقط کرے۔ ف — پس جمعہ ادا کرنا واسطے اسقاط ظہر کے
ہر فرد پر بحسب قدرت فرض ہے۔ م۔ وہذا لانہ متمکن من اداء الظہر بنفسہ۔ اور ظہر کا اصل ہونا ہم نے اِسواسطے جانا کہ ہر
شخص ظہر کو ادا کرنے پر بذات خود قادر ہے۔ دون الجمعۃ۔ نہ ادا ے جمعہ پر۔ ف — یعنی ہر شخص کو ادا ے جمعہ پر اپنی
ذات سے قدرت نہین ہے۔ لتوقفہا علی شرائط لاتتم بہ وحدہ۔ کیونکہ جمعہ تو ایسی شرائط پر موقوف ہے جو اکیلے آدمی کی
ذات سے پوری نہین ہوتین۔ ف — تو اِسکو جمعہ پر تنہا قابو نہوا۔ وعلی التمکن یدور التکلیف۔ حالانکہ قابو ہی پر مکلف
ہونے کا مدار ہے۔ ف — یعنی آدمی پر وہی طاعت واجب واسی قدر واجب ہوتی جسکی اِسکو قدرت وقابو ہو تو نتیجہ نکلا
کہ جمعہ ہر شخص پر کیونکر فرض ہوگا جب کہ اُسکی شرائط پوری کرنا آدمی کے قابو سے باہر ہین بلکہ جب چند آدمی مجتمع ہون اور
انمین بھی شرائط متحقق ہون تب ادا ہو لہذا ہر شخص کا فرض الوقت تو ظہر ہے پھر اگر شرائط جمع ہو جاوین تو فرض ہے کہ جمعہ سے

ادا کرے سم - ابن الہمام نے اعتراض کیا کہ اگر یہ دلیل تمام ہو تو لازم آوے کہ ہر فرد پر جمعہ واجب نہین حالانکہ وہ ہر فرد پر واجب
ہی پس اس دلیل کا ضعف واضح ہی - مترجم کہتا ہی کہ ہان ہر فرد پر جمعہ فرض ہی لیکن بقدر طاقت کیونکہ طاقت تو بالاجماع شرط ہی
پس اگر شہر جامع یا امام نہو تو یہ وقت فریضہ سے خالی نہ رہا بلکہ ظہر کی طاقت ہی تو اصلی فرض ظہر ہی اور ادا کرنا اُسکا دو طرح بحسب
وسعت فرض ہی ایک یہ کہ جمعہ کی قدرت ہو تو جمعہ سے ساقط کرے ورنہ ظہر سے پھر اگر اسنے ظہر ہی سے ادا کی باوجود قدرت جمعہ
کے تو ادائے جمعہ کا فرض ترک کرنے سے گناہ کیا مگر فریضۃ الوقت ادا ہوگیا اور حاصل یہ کہ وجوب الذمہ و وجوب الادا مین فرق ہی
اور دلیل بے شبہہ تام ہی - کما لا یخفی - شیخ ابن الہمام نے افادہ فرمایا کہ معتمد دلیل یہ کہ اس امر پر اجماع ہی کہ اگر وقت جمعہ نکل جاوے
تو قضا بہ نیت ظہر چار رکعت پڑھے پس اگر ظہر اصلی فرض الوقت نہوتا تو قضا مین ظہر کی نیت متعین نہوتی - مترجم کہتا ہی کہ
جمعہ ہر فرد پر فرض ہی اور یہ بھی معلوم کہ دونون اسوقت واحد مین مفروض نہین تو انجام وہی ہوا کہ اصلی فرض ظہر ہی پھر شرائط
کے ساتھ ادا اسکا ادائے جمعہ سے فرض ہی مگر جس نے باوجود امکان کے ادائے جمعہ سے ساقط نہ کیا بلکہ اصلی فریضہ یعنی ظہر پڑھی
تو فرض ترک کرکے عاصی ہوا مگر ظہر جو فریضۃ الوقت ہی ادا ہوگئی - ہذا ہو الحق واللہ تعالی اعلم - پھر یہان سے واضح ہوا کہ
ادا کی راہ سے جمعہ زیادہ مؤکد ہی اور فرضیت کی راہ سے ظہر اصل ہی حتی کہ اگر وقت نکل جاوے تو ظہر ہی قضا کریگا - اور
ثمرہ اختلاف مین سے یہ کہ اگر جمعہ مین قضائے فجر یاد آوے تو زفر رح کے نزدیک جمعہ تمام کرے جبکہ ترتیب کا وقت نہو اور
انکے نزدیک فجر و ظہر وقت مین پڑھے ع - فان بدا لہ ان یحضرہا - پھر اگر اسکی راے مین ظاہر ہوا کہ جمعہ مین حاضر ہو
ف - بعد اسکے کہ گھر مین ظہر پڑھ چکا ہی - یعنی ظہر پڑھنے کے بعد اُسنے قصد کیا کہ جمعہ مین جاوے پھر وہ گھر سے نکلا پس
اگر یہ نکلنا کسی دوسرے کام کے لیے ہو تو بالاتفاق ظہر باطل نہوگی یا نہ نکلا تو بھی ظہر باطل نہوگی - اگر جمعہ کا قصد کیا - فتوجہ
الیہا - پس جمعہ کی طرف متوجہ ہوا - ف - پس اگر امام اُسوقت جمعہ سے فارغ ہو چکا ہو تو بھی بالاتفاق ظہر باطل نہوگی
اور اگر جمعہ کو چلا - والامام فیہا - اور حال یہ کہ امام نماز جمعہ مین ہی - بطل ظہرہ عند ابی حنیفۃ بالسعی - تو امام ابوحنیفہ
کے نزدیک اسکی ظہر باطل ہو جائیگی چلنے کے ساتھ ہی - ف - یعنی جبکہ گھر سے باہر ہو جاوے - ہو الصحیح ف - اگرچہ
جمعہ پانے کی امید نہو یہی صحیح ہی - المحیط - اور اگر اس روز امام نے جمعہ نہین پڑھا ہو تو صحیح یہ کہ ظہر باطل نہوگی ع - وقالا
لا یبطل حتی یدخل مع الامام - اور صاحبین نے کہا کہ ظہر باطل نہوگی یہانتک کہ امام کے ساتھ داخل ہو جاوے
ف - حتی کہ تحریمہ باندھ لے ع - جیسے مسجد مین ظہر پڑھکر بیٹھا ہو تو بالاتفاق ظہر جب باطل ہوگی کہ امام کے ساتھ داخل
ہو - البحر - پھر اگر قعدہ مین ملا تو امام محمد سے روایت ہی کہ ظہر پڑھے اور دلیل یہ کہ حدیث مین ہی کہ جس نے جمعہ کی ایک
رکعت پائی اُسنے جمعہ پایا تو کم مین جمعہ نہین پایا اور یہ مسئلہ ادراک الفریضہ مین گذرا سم - لان السعی دون الظہر فلا ینقضہ
بعد تمامہ والجمعۃ فوقہا فینقضہا - صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ سعی تو ظہر سے کمتر ہی تو ظہر تمام ہونے کے بعد سعی اُسکو نہین توڑیگی
اور جمعہ خود ظہر سے بڑھکر ہی تو جب جمعہ پایا تو وہ ظہر کو توڑ دیگا - ف - اور اگر امام کے ساتھ داخل نہوا تو خالی سعی اسکو نہ توڑیگی
وصار کما اذا توجہ بعد فراغ الامام - اور ایسا ہوگیا کہ جیسے امام کے فارغ ہونے کے بعد جمعہ کی طرف متوجہ ہوا - ف -
کہ اس صورت مین بالاتفاق سعی اسکو نہین توڑتی ہی کیونکہ یہ بیکار سعی ہی - ولہ ان السعی الی الجمعۃ من خصائص الجمعۃ
اور امام رح کی دلیل یہ ہی کہ سعی تو جمعہ کی خصوصیات سے ہی - ف - چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا - فاسعوا الی ذکر اللہ - سعی
کرو جانب ذکر الہی - اور دوسری نمازون مین سعی سے ممانعت اور مشی کی اجازت ہی چنانچہ ابوہریرہ سے روایت ہی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب نماز قائم کیجاوے تو تم مت آؤ اس حالت سے کہ سعی کرتے ہو یعنی تیز چال دوڑتے ہوے
بلکہ آؤ اس حالت سے کہ مشی کرتے ہو اور تم پر آہستگی و وقار ہو پس جسقدر پاؤ اُسکو پڑھ لو اور جسقدر چھوٹ جاوے

اِسکو تمام کرلو۔ رواہ الائمہ الستہ ع۔ پس سعی جبکہ جمعہ کی خصوصیات سے ٹھہری تو اگرچہ سعی سے مقصود حاصل نہو تب بھی احتیاطاً کیجاوے۔ فینزل منزلہا فی حق ارتفاض الظہر احتیاطا۔ تو سعی قائم کیجاوے مقام جمعہ کے دربارہ ظہر توڑنے کے بطور احتیاط۔ بخلاف ما بعد الفراغ منہا لانہ لیس بسعی الیہا۔ بخلاف اِسکے جبکہ امام کے فارغ ہونے کے بعد اِسنے سعی کی تو یہ بمنزلہ جمعہ کے نہو گی کیونکہ یہ تو جمعہ کی طرف سعی نہین ہو۔ ف۔ مترجم کہتا ہو کہ قولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ۔ مین سعی سے مراد دوڑ کے چال نہین ہو بلکہ دوڑ کی چال سے جیسے دوسری نمازون مین ممانعت ہو ویسے ہی جمعہ مین بھی یہ چال ممنوع ہو چنانچہ خود عینی رح نے ما بعد مین قنیہ سے نقل کیا کہ سعی یعنی تیز چال دوڑتے چلنا ہمارے وعامۂ فقہاء کے نزدیک واجب نہین اور اِسکے مستحب ہونے مین اختلاف ہو اور اصح یہ کہ آہستہ وقار کی چال چلے۔ انتہی۔ پھر سعی کی خصوصیت پر جو دلیل ذکر کی وہ تمام نہوئی اور عینی رح نے اسرار امام ابوسی سے نقل کیا کہ نماز جمعہ ایک خاص مقام پر ادا ہوتی ہو تو اِسکو ادا کرنا ممکن نہین مگر جبکہ وہان جاوے تو اِس راہ سے سعی کرنا وچلنا جمعہ کے ساتھ مخصوص ہوا۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ دلیل اولیٰ ہو۔ واللہ اعلم۔ م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ حق تقریر یہ ہو کہ جس نے ظہر گھر پڑھ لی وہ اُسکے پورے کرنے کے بعد بھی مامور ہو کہ اِسکو توڑکر جمعہ کی طرف جاوے کیونکہ اُس روز ادائے جمعہ فرض ہو تو جب ہی وہ چلا تو اُسنے ظہر توڑنے مین قدم رکھا پھر اگر جمعہ نہ پایا تو بھی احتیاطاً حکم ہوگا کہ ظہر ٹوٹ گئی۔ انتہی مترجم کہتا ہو کہ اچھی تقریر ہو لیکن اِس مقدمہ مین تامل ہوگا کہ بعد ادائے ظہر کے اُسکو ظہر توڑنے کا حکم ہو بلکہ اولیٰ یہ کہ یون کہا جاوے کہ جب تک امام فارغ نہین ہوا اُسپر فرض متوجہ ہو کہ اُسکے ساتھ ادا کرے یعنی چلکر جاوے پس جب وہ اِس فرض کے لیے چلا تو جو نماز ظہر اِسنے پڑھی تھی وہ کالعدم ہوگئی کیونکہ اسوقت مین دو فرض جمع نہین ہین تو کالعدم ہوجائیگی پھر عود نہ کریگی اگرچہ جمعہ نہ پایا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویکرہ ان یصلی المعذورون۔ اور مکروہ ہو کہ پڑھین عذر والے۔ ف۔ اور جنکو جمعہ نہین ملا ہو۔ ف۔ الظہر بجماعۃ فی المصر۔ نماز ظہر کو جماعت کے ساتھ شہر مین۔ وکذا اہل السجن۔ اور یون ہی قید خانہ والے۔ ف۔ مکروہ ہو کہ جمعہ کے روز ظہر کو جماعت سے پڑھین۔ لما فیہ من الاخلال بالجمعۃ اذ ہی جامعۃ للجماعات۔ کیونکہ اُنکے اِس فعل جماعت مین جمعہ کے اندر خلل پیدا کرنا ہوا کیونکہ جمعہ تو سب جماعتون کا جامع ہو۔ ف۔ اِس بنا پر کہ جمعہ سوائے ایک مقام کے نہین جائز ہو۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ معذور پر تو جمعہ نہین ہو پھر کیا خلل کیا جواب دیا کہ۔ والمعذور قد یقتدی بہ غیرہ۔ معذور کے ساتھ کبھی غیر معذور بھی اقتدا کر لیتا ہو۔ ف۔ تو غیر معذور کے اقتدا کرنے سے جمعہ مین خلل ہوگا۔ بخلاف اہل السواد لانہ لا جمعۃ علیہم۔ برخلاف گانون والون کے کہ انپر جمعہ نہین ہو۔ ف۔ اور معذور پر جمعہ تھا مگر عذر سے ساقط ہوا ہو۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ تو اِس روایت پر کہ ایک شہر مین کئی جگہ جمعہ نہین جائز ہو اور امام سرخسی وغیرہ کے نزدیک مختار روایت یہ کہ کئی جگہ جائز ہو تو دلیل کراہت یہ ہوگی کہ ظاہری صورت مین یہ جمعہ کا معارضہ ومقابلہ معلوم ہوتا ہو۔ الفتح۔ ایک شہر مین کئی جگہ جمعہ ادا کرنا ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک جائز ہو اور یہی اصح ہو اور سرخسی نے کہا کہ مذہب ابو حنیفہ مین یہی صحیح ہو اور ہم اِسی کو لیتے ہین۔ البحر۔ اور اِسی پر فتویٰ ربیگا الصدر۔ پھر ایک سے دوسری مسجد تک کچھ فاصلہ معتبر ہو یا نہین تو مین نے نہین دیکھا اور فتح القدیر وعینی وبحر الرائق وغیرہ کے عموم اطلاقات منظر ہین کہ کوئی تقیید نہین ہو اور دفع الحرج اِسکی علت ٹھہرائی گئی۔ اگرچہ مورد الجمعہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین واحد تھا مگر اہل قبا وحوالی مدینہ پڑھتے اور حدیث صحیح مین ہو کہ جمعہ آنسپر جو لوٹ کر رات اپنے گھر مین گذارے اور بحر الرائق مین اتنی دور تک والون پر جمعہ ہونا صحیح ٹھہرایا لیکن مخفی نہین کہ اگر متعدد جمعہ ہو تو اہل انصار اپنے یہان پڑھ لین اور اندر شہر کے ہر محلہ والا اپنی مسجد مین پڑھ لے اور اِس ترجیح کی حاجت نہین رہی۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔

بالجملہ شہر مین جمعہ کے سواے جماعت معذورین وغیرہ مکروہ ہی خواہ قبل فراغت امام ہو یا بعد ہو اگرچہ اُس دن کسی وجہ سے امام نے جمعہ نہین پڑھا ہو- قاضیخان - ولو صلی قوم اجزاہم - اور اگر کسی قوم نے اُسدن جماعت سے ظہر پڑھ لی تو انکو کافی ہوگئی لاستجماع شرائطہ - کیونکہ یہ نماز اپنی شرائط کے جامع ادا ہوگئے - ف - تو ادا ہوگئی اور کراہت تو اسکی ذات سے خارج بوجہ حق جمعہ کے تھی سم - ومن ادرک الامام یوم الجمعۃ صلی معہ ما ادرکہ - اور جس شخص نے جمعہ کے روز امام کو پایا تو جسقدر پاوے اُسکے ساتھ پڑھ لے - ف - پھر اگر ایک رکعت یا زیادہ پائی تو - بنی علیہا الجمعۃ - اسی پر جمعہ کو بنا کرے ف - یعنی جمعہ تمام کر لے اور یہ بالاتفاق ہی - لقولہ علیہ السلام ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا - کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جسقدر تم پاؤ اُسکو تو پڑھ لو اور جو فوت ہوگئی اُسکو قضاء کر لو - ف - رواہ احمد وابن حبان عن ابی ہریرۃ رضی م ع - اور صحاح الستہ مین فاتموا ہی یعنی جو فوت ہوگئی اُسکو تمام کر لو - اور نسائی کی حدیث ابوہریرہ رضہ مین ہی کہ جسنے جمعہ سے ایک رکعت پائی اُسنے جمعہ پایا - پس معنی قضاء کر لو اور تمام کر لو کے ایک ہی ہین - وان کان ادرکہ فی التشہد - اور اگر پایا امام کو تشہد مین - او سجود السہو - یا سجدہ سہو مین - ف - تو اختلاف ہی - بنی علیہا الجمعۃ عندہما - امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک جمعہ تمام کرے - ف - اور اسنے فضیلت جماعت پائی مگر پورا جمعہ امام کے ساتھ نہین پایا - و قال محمد - اور کہا امام محمد نے - ف - اور مالک وشافعی واحمد نے کہ - ان ادرک معہ اکثر الرکعۃ الثانیۃ بنی علیہا الجمعۃ - اگر امام کے ساتھ اِسنے دوسری رکعت کا زیادہ حصہ پایا تو اُسپر جمعہ تمام کرے - ف - پس اگر رکوع پایا ہو تو اکثر رکعت پائی - وان ادرک اقلہا بنی علیہا الظہر - اور اگر اِسنے امام کے ساتھ دوسری رکعت کا کم حصہ پایا تو اُسپر ظہر بنا کرے - ف - یعنی رکوع کے بعد سے امام کے ساتھ شریک ہوا تو رکعت نہ پائی پس بعد سلام پھیرنے امام کے چار رکعت ظہر پڑھے اور جماعت کا ثواب مل گیا - لانہ جمعۃ من وجہ - کیونکہ اِسکی نماز ایک وجہ سے جمعہ ہی - ف - حتی کہ نیت جمعہ ضرور ہی ع - وظہر من وجہ لفوات بعض الشرائط فی حقہ - اور ایک وجہ سے ظہر ہی بوجہ فوت ہوجانے بعض شرائط کے اِس شخص کے حق مین - ف - اور وہ جماعت ہی کیونکہ جماعت فارغ ہوچکی کیونکہ امام بالضرور فارغ ہوگیا تو جب اُسکی نماز مین ہم نے دو وجہین پائین - فیصلی اربعا اعتبارا للظہر - تو وہ ظہر کے لحاظ سے چار رکعت پڑھے ویقعد لامحالۃ علی راس الرکعتین اعتبارا للجمعۃ - اور جمعہ کے لحاظ سے دو رکعت پر وجوباً قعدہ کرے - ف - یعنی جمعہ مین دو رکعت پر قعدہ فرض ہی - پھر ظہر کے لحاظ سے اخیر کی دو رکعتین فریضہ ہین اور جمعہ کے لحاظ سے نفل ہین تو فرمایا - ویقرأ فی الاخریین لاحتمال النفلیۃ - اور اخیر دونون رکعت مین قرارت کرے بوجہ احتمال نفل ہونیکے ف - اور نفل کی ہر رکعت مین قرارت واجب ہوتی ہی - اور یہ سب امام محمد کا قول ہی - ولہما انہ مدرک للجمعۃ فی ہذہ الحالۃ - اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ کہ اِس حالت مین وہ جمعہ کا پانے والا ہی - حتی یشترط نیۃ الجمعۃ حتی کہ اُسکو جمعہ کی نیت کرنا شرط ہی - ف - حتی کہ اگر جمعہ کی نیت نہ کی تو اُسکی اقتدا صحیح نہین ہی پس اُسنے جمعہ پایا - وہی رکعتان - اور جمعہ دو ہی رکعت ہی - ولا وجہ لما ذکرہ - اور جو امام محمد نے ذکر کیا اُسکی کوئی صورت نہین ہی - ف - یعنی احتیاط کر کے جمعہ وظہر دونون پر عمل کرے - لانہما مختلفان فلا یبنی احدہما علی تحریمۃ الآخر - کیونکہ یہ دونون نمازین مختلف ہین تو ایک کو دوسرے کے تحریمہ پر مبنی نہین کریگا - ف - حتی کہ اگر نماز جمعہ مین وقت نکل جاوے تو اُسپر ظہر مبنی نہین کر سکتا بلکہ ظہر از سر نو پڑھے - السرخسی - واذا خرج الامام یوم الجمعۃ - اور جب جمعہ کے روز امام نکلے - ف - حجرہ سے یا منبر کی طرف جاوے - ترک الناس الصلوٰۃ - تو چھوڑ دین لوگ نماز کو - ف - یعنی نوافل وسنن کو بخلاف قضاء کے - والکلام - اور کلام کو - ف - اگرچہ کلام نیک وامر بالمعروف ہو - حتی

یفرغ من خطبتہ۔ یہانتک کہ خطبہ سے فارغ ہو۔ ف۔ ابن بطال رح نے شرح الصحیح مین کہا کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے
قال وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ امام مصنف رح نے کہا کہ یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی قول مالک رح
ہے ع۔ وقالا لاباس بالکلام اذا خرج الامام قبل ان یخطب۔ اور صاحبین نے کہا کہ مضائقہ نہین کلام کرنے
مین جب امام باہر آوے قبل اسکے کہ خطبہ شروع کرے۔ واذا نزل قبل ان یکبر۔ اور جب منبر سے اُترے قبل
اسکے کہ نماز کی تکبیر کہے۔ ف۔ یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے ع۔ لان الکراہۃ للاخلال بفرض الاستماع
کیونکہ کراہت تو سُننے کے فرض مین خلل پڑنے کی وجہ سے ہے۔ ولا استماع ہہنا۔ اور ابھی کچھ سننا نہین ہے۔
ف۔ حتی کہ جب خطبہ شروع کرے تب مکروہ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر ابھی نماز نفل بھی مکروہ نہو گی کیونکہ سننے مین خلل
نہین حالانکہ وہ بالاتفاق مکروہ ہے۔ جواب یہ کہ بات تو اختیاری ہے جب چاہو چھوڑ دو۔ بخلاف الصلوٰۃ لانہا قد تمتد
بخلاف نماز کے کہ نماز کبھی دراز کھنچ جاتی ہے۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام اذا خرج الامام فلا صلوٰۃ ولا کلام۔
اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام باہر آوے تو نہ نماز ہے اور نہ کلام ہے۔ ف۔
تو یہ صاف ممانعت ہے۔ من غیر فصل۔ بدون کسی تفصیل کے۔ ف۔ کہ خطبہ شروع کرنے کے بعد ہو پس ہر حال
مین نماز وکلام مکروہ ہے جب کہ امام حجرہ سے برآمد ہو۔ اگر پوچھا جاوے کہ یہ حدیث کہان ہے جواب غایۃ البیان یہ کہ
خواہر زادہ رح نے شرح مبسوط مین ابن عمر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذکر کی۔ عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث نہین اور
اور بیہقی رح نے کہا کہ اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کرنا وہم فاحش ہے۔ بلکہ یہ کلام زہری رح کا ہے جیسا کہ مالک
نے زہری سے روایت کیا۔ اور طحاوی نے ابو الدرداء سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ مین سورہ
پڑھا مین نے ابی بن کعب سے پوچھا کہ کب نازل ہوا تو مجھے اشارہ سے چپ کیا پھر بعد فراغت کے فرمایا کہ آج
تیری نماز سے نہین مگر یہ جو تو نے لغو کیا۔ مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ابی بن کعب نے
سچ کہا۔ رواہ احمد وغیرہ۔ مع۔ لیکن اسمین کچھ حجت نہین ہے کیونکہ خطبہ کے وقت بالاتفاق منع ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ رح
نے حضرت علی وابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کی کہ یہ لوگ بعد خروج امام کے نماز وکلام کو مکروہ رکھتے
تھے۔ ہمارے نزدیک ایسی صورت مین صحابی کی تقلید واجب ہے۔ الفتح۔ ولان الکلام قد یمتد طبعا فاشبہ
الصلوٰۃ۔ اور اسوجہ سے کلام مکروہ ہے کہ کلام بھی بخواہش طبیعت کبھی دراز ہو جاتا ہے تو وہ نماز کے واسطے
مشابہ ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس نماز کی طرح مکروہ ہوا۔ زہری رح نے فرمایا کہ جب امام خطبہ مین ہو اُسوقت آوے
تو بیٹھ جاوے اور نماز نہ پڑھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ابوہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت
کی کہ جب امام خطبہ مین ہے اُسوقت اگر ساتھی سے کہا کہ خاموش ہو تو خود لغو کیا۔ کما رواہ الائمۃ الستۃ۔ اسمین دلیل
ہے کہ جب امر بالمعروف جسکا درجہ واجب ہے وہ اسوقت منع ہے تو سنت وتحیۃ المسجد پڑھنا بدرجہ اولی منع ہے۔ معارضہ
کیا گیا حدیث صحیح سے کہ آپ کے خطبہ مین ایک شخص آیا تو فرمایا کہ اے فلان کیا تو نے نماز پڑھ لی ہے اسنے عرض کیا کہ نہین
تو فرمایا کہ کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھ لے اور انمین جلدی کر یعنی طول قرارت وغیرہ مت کر۔ جواب یہ کہ اسوقت آپ نے خطبہ
روک لیا تھا جیسا کہ امام احمد کی حدیث معتمر عن ابیہ مین ہے کہ پھر آپ منتظر رہے یہانتک کہ وہ نماز سے فارغ ہوا۔ دارقطنی
نے کہا کہ یہ مرسل صحیح وٹھیک ہے۔ ہمارے نزدیک مرسل حجت ہے لہذا صحیح مسلم مین جو عام حکم وارد ہے کہ جب کوئی تم مین سے
اسوقت آوے کہ امام خطبہ پڑھتا ہو تو دو رکعت پڑھے اور انمین جلدی گذر جاوے۔ معنی یہ کہ امام کے واسطے یہ سنت
قائم ہے کہ وہ اسوقت خاموش رہے۔ ملخص الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر امام کے واسطے یہ تجویز کیا جاوے تو لوگون کے

آخر وقت تک آمد سے امام خطبہ سے معذور ہو جائیگا اور یہ حرج شدید ظاہر ہے پس اولی جواب یہ ہے کہ اسوقت تک خطبہ کی حالت مین نماز سے ممانعت نہ تھی پھر ممانعت ہو گئی - اور واضح ہو کہ شراح حدیث اسطرف گئے ہین کہ یہ دو رکعت تحیۃ المسجد تھین لیکن اسوقت یہ سوال کہ اے فلان کیا تو نے نماز پڑھ لی ہے یہ عارفانہ استفہام ہوگا کیونکہ تحیۃ المسجد کا احتمال کسی دوسرے جگہ پڑھنے کا نہین ہے اور اسی جہت سے احتمال ہوتا ہے کہ دو رکعت سنت مراد ہو - جو اس عذر سے بجائے چار کے دو رہ گئین - جیساکہ عینی رح کے بیان اقوال سے ظاہر ہے - بہر تقدیر یا تو انکی تخصیص کی جاوے جیساکہ بعض علماء کا قول ہے یا کہا جاوے کہ یہ منسوخ ہے اور رہا یہ کہ ہر شخص کے واسطے امام خاموش ہوا کرے تو میرے نزدیک اسکی کوئی راہ نہین بدلیل حرج شدید کے - فاللہ تعالی اعلم م - (فروع) حالت خطبہ مین کلام مکروہ ہے اگرچہ امر بالمعروف و تسبیح ہو - ف - اصح یہ کہ تسبیح و اسکے مانند مکروہ نہین ہے ع - میرے نزدیک اول اصح ہے کیونکہ سننا و سکوت واجب ہے - محیط السرخسی مین کہا کہ یہی اصح ہے اگرچہ اسکو خطبہ سنائی نہ دیتا ہو - ہ - یہی مختار و احوط ہے کہ خاموش رہے ج غ ہ - کھانا و پینا و جو نماز مین حرام ہے خطبہ مین حرام ہے - الخلاصہ - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مکروہ ہے - شرح الطحاوی - صواب یہ کہ دل مین پڑھ لے - جیسے چھینک پر دل مین حمد کرے - فم - اگر کسی شخص سے ممنوع فعل دیکھکر ہاتھ کے اشارہ سے منع کیا یا کسی بات کے جواب مین سر ہلا دیا تو صحیح یہ کہ مضائقہ نہین ہے - المحیط - مخفی نہین کہ اگر جماعت مین سے کسی نے پوچھا تو معصیت کی اور جواب سر ہلا کر اسکے لغو مین مدد ہے پس صواب وہ کہ حضرت ابی بن کعب سے گذرا یعنی مطلقاً جواب نہ دے مگر جبکہ کلام معصیت نہ ہو تو سر ہلانا مضائقہ نہین ہے - م - لکھنا اور کتاب فقہ پڑھنا اور چھینک کا اور سلام کا جواب دینا مکروہ ہے - ف ہ - جب کہ سن سکتا ہو اور اگر نہین سنتا تو بھی سکوت مختار ہے - م - امام کے قریب ہونے کو لوگون کے گردنین نہ پھاندے جبکہ خطبہ پڑھتا ہو اور قبل اسکے مضائقہ نہین جب کہ اگلون نے وہ جگہ ضائع چھوڑی ہو - اور جب پڑھنے کی حالت مین آیا تو مسجد مین جہان ہے وہین بیٹھ جاوے کیونکہ خطبہ کی حالت مین چلنا اور آگے بڑھنا ایک عمل ہے - قاضیخان - بھیک مانگنے کے واسطے گردنین پھاندنا بالاجماع ہر حالت مین مکروہ ہے - البحر - پھر اگر فقیر سائل نہ گردن پھاندے نہ ہٹ کرے نہ نمازیون کے سامنے گذرے اور سوال ایسی چیز کا کرے کہ جس سے چارہ نہین تو سوال کرنا و دینا حلال ہے اور اگر سائل کی یہ صفت نہو تو دینا حلال نہین ہے الوجیز لکردری - اور خطبہ کی حالت مین چاہیے چار زانو یا دو زانو بیٹھے اور مستحب یہ کہ التحیات کی نشست - ہو المضمرات و المعراج - اور کمان یا عصا پر خطیب کا ٹیک لگانا مکروہ ہے - الخلاصہ المحیط - ہان جو شہر کہ بزور شمشیر فتح ہوا ہو وہان تلوار لٹکانا مستحب ہے - شرح الطحاوی - واذا اذن المؤذنون - اور جب اذان دی مؤذنون نے - الاذان الاول پہلی اذان - ترک الناس البیع والشراء - تو چھوڑین لوگ خرید و فروخت کو - وتوجھوا الی الجمعۃ اور جمعہ کی طرف متوجہ ہون - لقولہ تعالے فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع - بقول اس قول اللہ تعالی کے یعنی تم لوگ چلو طرف ذکر الٰہی کے اور چھوڑ دو خرید فروخت کو - ف - یہان حکم سے مراد فی الفور ہے یعنی فوراً چھوڑ دو پھر ایک مقام یہ کہ مؤذنون بلفظ جمع فرمایا - عینی نے ذکر کیا کہ یہ بطریق عادت ہے کیونکہ شہر کے اطراف مین اذان سنانے کے واسطے یہی دستور تھا کہ اطراف مین موذن ہوتے تھے ع - اور صاحب النہایہ نے امام مصنف کے قول سے کذلک جری التوارث - یہ نکالا کہ یہ بدعت حسنہ ہے اور ایسی ہی بڑی مسجد مین خطیب کے سامنے بھی بدعت حسنہ ہے اور شیخ عبد الغنی نابلسی رح نے کہا کہ فرائض پنجگانہ مین بھی احتیاج اعلام ہے تو خصوصیت جمعہ نہین رہی - الشامی مین کہتا ہون کہ اگر جمعہ ایک ہی جگہ تجویز کیا جاوے جیساکہ ظاہر الہدایہ ہے تو جمعہ کے لیے اطراف شہر مین متعدد

اذانون کی ضرورت ظاہر ہی تاکہ اہل اطراف کو آگاہی حاصل ہو بخلاف فرائض خمسہ کے کہ اُنکے واسطے جامع مسجد مین آنا ضرور
نہین ہی اور بنابر روایت صحیحہ کہ ہر مسجد مین جمعہ جائز ہی تو موذنون کی کچھ حاجت نہین کیونکہ اہل سواد اپنی مسجد مین پڑھ
لینگے یا کنارہ شہر کے اذان اسطرف سواد مین پہونچ جاویگی اور جب جمعہ مین ضرورت نہ رہی تو ہر فریضہ مین بدرجہ اولی
نہین رہی۔ فافہم۔ م۔ مقام دوم یہ کہ وقت اذان کے بیع متروک ہی لیکن باوجود حرمت کے اگر بیع کی تو امام ابوحنیفہ
واصحاب و شافعی و جمہور کے نزدیک بیع جائز ہو جائیگی اور امام مالک واحمد و ظاہریہ کے نزدیک بیع باطل ہی۔ پھر
حرمت ہمارے نزدیک اسوجہ سے کہ اسکے اشتغال مین سعی سے رُک جائیگا لہذا اگر کشتی مین جامع مسجد کو جاتا ہویا
راہ مین چلتے ہوسے خرید فروخت کی گفتگو کرتا جاوے تو حرام نہین ہی۔ جیساکہ صحیح ہی۔ پھر واضح ہو کہ حضرت صلعم
کے وقت دو اذانین تھین ایک اذان وقت خطبہ کے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین۔ دوم اقامت
نماز کی جسکو شرع مین اذان کہنا شائع ہوا ہی۔ پھر جب لوگون کی کثرت زمانہ خلافت حضرت عثمان رضہ مین زیادہ ہوئی
تو آپ نے ایک اذان مقام زوراء پر بڑھوائی۔ یہ اگرچہ دونون سے پیچھے مقرر ہوئی لیکن سب سے مقدم کہی جاتی تھی
اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے کسی نے انکار نکیا تو معلوم ہوا کہ سب کا اجماع تھا۔ پھر امام مصنف نے تصریح کی کہ اسی
اذان پر بیع ترک کرنا اور چلنا واجب ہی کیونکہ یہی اذان بالاجماع پہلی اذان ہو گئی۔ م۔ واذا صعد الامام المنبر وجلس
اور جب امام منبر پر چڑھکر بیٹھا۔ اذن المؤذنون بین یدی المنبر۔ تو موذن لوگ منبر کے سامنے اذان کہین۔
بذلک جری التوارث۔ اسی فعل کے ساتھ توارث جاری ہوتا آیا ہی۔ ولم یکن علی عہد رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم الا ہذا الاذان۔ اور نہ تھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مین مگر یہی اذان۔ ف۔ یعنی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مین یہی اول اذان تھی چنانچہ سائب بن یزید رح سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے عہد مین اور ابوبکر و عمر رضہ کے عہد خلافت مین اذان روز جمعہ کے اول وہ تھی کہ جب امام منبر پر بیٹھے پھر جب عثمان
خلیفہ ہوسے اور لوگون کی کثرت ہوئی تو زوراء پر تیسری ندا زائد کی۔ رواہ البخاری والاربعۃ۔ اور ایک روایت بخاری
مین ہی کہ دوسری ندا زائد کی اور ابن ماجہ کی روایت مین ہی کہ زوراء ایک احاطہ مین جو بازار مین تھا۔ ولہذا قیل ہو المعتبر
فی وجوب السعی وحرمۃ البیع۔ لہذا کہا گیا کہ سعی واجب ہونے اور بیع حرام ہونے مین یہی اذان معتبر ہی۔ ف۔
یعنی اللہ تعالے نے فرمایا کہ اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع۔ یعنی یہ کہ جب ندا دیجاوے
واسطے صلوٰۃ کے بروز جمعہ تو چلو اللہ تعالی کے ذکر کی طرف اور بیع چھوڑ دو۔ اس سے واجب ہوا کہ ندا یعنی اذان جمعہ
کے وقت چلنا واجب اور بیع مین مشغول ہونا حرام ہی۔ پھر اذان جمعہ کے روز تین ہین دو اذان ہین و ایک اقامت
کہ اسکا نام اذان بھی کہلاتا ہی۔ پس علماء رح نے کلام کیا کہ انمین سے کونسی اذان دیجاوے کہ اُسوقت سعی واجب
و بیع حرام ہو جاتی ہی۔ تو کہا گیا کہ وہ اذان جو منبر کے سامنے دیجاتی ہی جو اب دوسری اذان ہی لیکن حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے وقت مین یہی اول اذان تھی اس سے پہلے کوئی اذان نتھی تو اسی اذان سے سعی واجب و بیع حرام
ہی۔ م۔ یہ امام طحاوی رح کا قول ہی اور فتاوی العتابیہ مین کہا کہ یہی مختار ہی اور یہی قول امام شافعی واحمد واکثر فقہاء کا ہی
اور فتاوی مرغینانی و جوامع الفقہ مین کہا کہ یہی قول صحیح ہی۔ مع۔ مترجم کہتا ہی کہ وجہ یہ ہی کہ اللہ تعالے نے نازل فرمایا
اذا نودی للصلوٰۃ الآیہ۔ اور اسوقت کوئی ندا نہ تھی سواے اس ندا کے جو منبر کے سامنے ہوتی ہی تو لامحالہ اسی ندا
پر حکم دیا کہ سعی کرو اور بیع چھوڑ دو۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صلاۃ سے مراد خطبہ یا خطبہ مع نماز ہی کیونکہ اذان کے
پکار پر اول بھی خطبہ کا ذکر الٰہی سنایا جاتا ہی۔ اور امام مصنف رح نے کہا کہ۔ الاصح ان المعتبر ہو الاول۔ اصح

یہ کہ معتبر تو اذان اول ہی - ف - یعنی جو اذان کہ زمانہ حضرت عثمان رض مین اول ہوگئی جیساکہ اب متوارث ہی - تو اسکے ہوتے ہی وجوب سعی وحرمۃ البیع ثابت ہوگی - **اذا کان بعد الزوال** - بشرطیکہ یہ اذان بعد زوال کے ہو - ف - اور بقول امام احمد کے قبل زوال جائز ہی - بالجملہ ہمارے نزدیک بعد زوال کے جو پہلے اذان ہو معتبر ہی خواہ وہ منارہ پر ہو یا منبر کے روبرو ہو - یہی مبسوط مین ہی اور اسی کو شمس الائمہ سرخسی نے اختیار کیا - مع - وجہ یہ ہی کہ اللہ تعالے نے فرمایا اذا نودی للصلوۃ - یعنی جمعہ کی اذان دیجاوے - تو مراد اس سے اعلام ہی یعنی آگاہ کیا جانا پس معنی یہ ہوئے کہ جب تمکو نماز کے لیے بروز جمعہ آگاہی دیجاوے کہ حی علی الصلوۃ - تو بیع چھوڑدو اور چلو - پس معتبر آگاہی ہوئی خواہ منارہ سے اذان واعلام ہو یا منبر کے روبرو سے ہو - کیا نہین دیکھتے کہ اگر منبر کے روبرو کھڑے ہو کر آہستہ سے اذان دیوے تو اکثر مقامات مین بڑے محلہ کے آخر تک آواز نہین جاتی پس انکو نداے صلوۃ ہی معلوم نہوئی تو اسی وقت بیع چھوڑنا وچلنا کیونکر واجب ہوگا - اور جب معتبر اس آیت مین اعلام ہوا تو بعد زوال کے جمعہ کے لیے جو پہلا اعلام ہو اسی پر حکم مترتب ہونا چاہیے - م - یہ قول اوفق واحوط ہی ع - **واذا فرغ من خطبتہ اقاموا** اور جب امام خطبہ سے فارغ ہو تو نماز کی اقامت کہین - ف - جیسے دیگر نمازہاے مفروضہ مین حکم ہی ع - ۱ - اور امام لوگون کو دو رکعت پڑھاوے - الوقایہ - تو خطبہ ونماز دونون مین واحد ہونا چاہیے - الکافی - اور اگر دوسرا امام ہوا تو ہمارے نزدیک جواز ہی - یہی قول مالک وایک قول احمد ہی - خلافا للشافعی - ۲ - خطبہ مین امام کی طرف پیٹھ کرے یا خطبہ مین اول دعا پھر درود پھر حمد کردے تو جواز ہی مگر برا کیا - ۳ - امام کی طرف متوجہ ہونا بقول ابن المنذر مانند اجماع کے ہی - اقول حتی کہ منحرف ہونا روا ہی - الخلاصہ - لیکن فی الحال بسبب کثرت کے صف باندھے رہے - ۴ - کذب وحرام ہی سلاطین کی جھوٹی تعریف کرنا - باوجود اسکے خطبہ پورا سنین - ۵ - جمعہ مین فاتحہ وکوئی سورہ ہو قراءت بالجہر ہی - محیط السرخسی - ۶ - الحمد پر اجماع ہی - باقی قراءت مقدار ظہر ہو - التحفہ - سورہ جمعہ ومنافقون احیانا بطور تبعیت سنت وبرکت کے پڑھے - ۷ - کثرت ازدحام مین جبکہ جگہ نہ ملے تو گنجایش ہی کہ نمازی کی پشت پر سجدہ کرے ورنہ نہین - قاضیخان - یہ قول ہمارا وشافعی واحمد کا ہی جیساکہ حضرت عمر رض نے فرمایا - رواہ البیہقی باسناد صحیح - ۸ - ابو حنیفہ سے صحیح یہ کہ شہر واحد مین متعدد جگہ جمعہ جائز ہی - المبسوط - اور اظہر روایت یہ کہ دو جگہ نہین جائز اور اگر کرینگے تو پہلون کا جمعہ ہوگا - جوامع الفقہ - اور اصح یہ کہ شروع کے اعتبار سے سبقت ہوگی - ۹ - جمعہ مین ایک رکعت جاتی رہی یعنی مسبوق ہوگیا تو بعد سلام امام کے چاہے جہر کرے چاہے اخفاء جیسے منفرد کا حکم نماز فجر مین ہی - الخلاصہ - اسمین کوئی جبر واثر معلوم نہین ہوے لہذا اخفاء اولی ہی اگرچہ کہا گیا کہ جہر افضل ہی - م - مستحب ہی تیل وعطر لگانا اور اچھے سپید کپڑے پہنکر حاضر ہو کر اول صف مین بیٹھنا - معراج الدرایہ - امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک قبل جمعہ کے چار سنت اور بعد اسکے چار سنت ہین - صحیح مسلم - اور ابن عمر رض سے بعد جمعہ کے اگر مسجد مین پڑھتے تو چار رکعت و اگر گھر مین پڑھتے تو دو سنت پڑھتے - رواہ ابو داؤد - اور صاحبین کے نزدیک چھ سنت ہین - مف - حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خطبہ شروع کرتے تو آپ کی آنکھین سرخ ہوجاتین اور آواز بلند ہوجاتی اور غصہ سخت ہوجاتا گویا آپ کسی دشمن لشکر سے ڈرانے والے ہین کہتے ہین کہ صبح آیا اور شام آیا اور خطبہ مین فرماتے کہ مین اور قیامت ایسے بھیجا گیا ہون یعنی اپنے کلمہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی ملاتے تھے اور فرماتے اما بعد فان خیر الحدیث کتاب اللہ وخیر الہدی ہدی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) وشر الامور محدثاتہا وکل بدعۃ ضلالۃ - پھر فرماتے کہ مین ہر مومن کے واسطے اسکی ذات سے اولی ہون پس جس نے مال چھوڑا

تو اُسکے وارثوں کا ہی اور جس نے قرضہ یا رائگان اولاد چھوڑی تو وہ میری کفالت مین اور مجھپر ہی مسلم والنسائی۔
ام ہشام بنت حارثہ سے روایت ہی کہ مین نے سورۂ ق ۔ یاد نہین کیا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک
سے کیونکہ آپ ہر جمعہ کو منبر پر پڑھتے تھے ۔ مسلم وابوداؤد والنسائی ۔ جمعہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرارت
بعد الحمد کے سورہ جمعہ وسورہ منافقون بروایت مسلم عن ابی ہریرہ رضہ اور کبھی سورۂ سبح اسم ربک الاعلی اور
ہل اتاک حدیث الغاشیۃ ۔ بروایت ابوداؤد عن سمرۃ رضہ اور جمعہ کے روز نماز فجر مین الم تنزیل السجدۃ اور ہل اتی
علی الانسان حین من الدہر مسلم وغیرہ عن ابن عباس ۔ جمعہ کے روز کسی کو اُٹھاکر اسکی جگہ نہ بیٹھے لیکن کہے کہ جگہ کشادہ
کرو ۔ مسلم عن جابر ۔ خواہ جمعہ ہو یا اور کوئی مجلس ہو صحیحین عن ابن عمر رضہ جمعہ کے روز قبل نماز کے حلقہ باندھکر بیٹھنا
منع ہی یعنی مسجد مین ۔ ت ۔ اونگھ آوے تو جگہ بدل دے ۔ الترمذی عن ابن عمر رضہ

باب العیدین

باب عید الفطر وعید الاضحی کے احکام مین ۔ اِس روز اللہ تعالی کے عوائد احسان سے خوشی ہوتی ہی تو عید نام ہوا ۔
انس رضہ نے روایت کی کہ اہل مدینہ کے لیے سال مین دو دن کھیل کود کے تھے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
تشریف لائے تو فرمایا کہ اللہ تعالی نے تمھارے واسطے ان دونون سے بہتر دو دن بدل دیے ایک روز عید الفطر
اور دوسرا روز عید النحر ۔ رواہ ابو داؤد والنسائی ہو حدیث صحیح البغوی ۔ اول عید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت
کے دوسرے سال پڑھی اسی سال کے شعبان مین فریضۂ رمضان اترا اور قبلہ تحویل ہوا اور حضرت علی رضہ نے حضرت
سیدہ فاطمہ سے نکاح کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المومنین عائشہ رضہ سے ہم بستری فرمائی اور زکوٰۃ مفروض
ہوئی ۔ پھر باب الجمعہ سے مناسبت یہ کہ دونون نمازین جماعت عظیم کے ساتھ جہر سے پڑھی جاتی ہین اور دونون کی شرطین
متحد ہین سوائے خطبہ کے کہ جمعہ مین خطبہ شرط اور مقدم ہی اور عیدین مین خطبہ مؤخر وسنت ہی اور عیدین مین اذان واقامت
نہین لیکن جمعہ کی فرضیت اعلی واقدم ہی ۔ اور قنیہ مین ہی کہ دیہات مین نماز عید قائم کرنا مکروہ تحریمی ہی کیونکہ وہ وہان
صحیح نہین تو بیفائدہ کام مین شغل ہی ع ۔ اور نماز عید کی نسبت فرمایا ۔ وتجب صلوۃ العید علی کل من تجب علیہ
صلوۃ الجمعۃ ۔ اور نماز عید واجب ہوتی ہی ہر ایسے شخص پر جسپر نماز جمعہ واجب ہوتی ہی ۔ ف ۔ اِس سے یہ بھی معلوم
ہوا کہ نماز عید واجب ہی مختصر الکرخی وجوامع الفقہ غنیۃ المفتی اور ظاہر مذہب امام احمد کا یہ کہ فرض کفایہ ہی ۔ مع ۔ وفی الجامع
الصغیر عیدان اجتمعا فی یوم واحد فالاول سنۃ والثانی فریضۃ ولا یترک واحد منہما ۔ اور جامع صغیر مین
امام محمد نے روایت کی کہ ایک روز مین دو عیدین جمع ہوئین تو پہلی سنت ہی اور دوسری فرض ہی اور دونون مین سے
کوئی ترک نہ کیجاوے ۔ ف ۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ عید مین مذہب مشتبہ رہا کہ واجب ہی یا سنت ہی اور جامع صغیر
کی اس عبارت مین سنت مذکور ہی ۔ مع ۔ قال وہذا تنصیص علی السنۃ ۔ امام مصنف نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی
عبارت صریح بیان اِس امر کا کہ نماز عید سنت ہی ۔ ف ۔ یہی مذہب امام مالک وشافعی کا ہی ع ۔ اور یہی اظہر ہی
السرخسی ۔ اور یہی صحیح ہی ۔ شیخ الاسلام ۔ مع ۔ والاول علی الوجوب ۔ اور قول اول صریح بیان واجب ہونے کا ہی
وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ ۔ اور یہ ایک روایت امام ابو حنیفہ رح سے ہی ۔ ف ۔ جسکو حسن بن زیاد نے امام سے
روایت کیا ع ۔ وجہ الاول مواظبۃ النبی صلعم علیہا ۔ قول اول یعنی واجب ہونے کی وجہ یہ کہ حضرت صلعم نے
اِس نماز پر مواظبت فرمائی ہی ۔ ف ۔ لیکن محتمل ہی کہ یہ مواظبت بوجہ اِسکے ہو کہ معالم الدین مین سے ہو کہ اِسکا

ترک کرنا ضلالت ہے۔ السرخسی۔ ووجہ الثانی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث الاعرابی عقیب سوالہ
ہل علی غیرہن قال لا الا ان تطوع۔ اور قول دوم یعنی نماز عید مسنون ہونے کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا قول جو نجدی اعرابی کے حدیث مین بعد اسکے پوچھنے کے کہ کیا مجھپر ان پانچون نمازون کے سواے بھی ہین
فرمایا کہ نہین مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر کرے۔ ف۔ طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت
ہے کہ اہل نجد مین سے ایک شخص اعرابی پریشان بال آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جسکی باریک گونجی آواز
سنائی دیتی تھی اور ہم سمجھتے نہ تھے کہ کیا کہتا ہے یہانتک کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نزدیک ہوا تو ظاہر ہوا کہ وہ
اسلام پوچھتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ نمازین ہین رات دن مین پس اسنے عرض کیا کہ کیا مجھپر
ان پانچون نمازون کے سواے بھی ہین فرمایا کہ نہین مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر پڑھے آخر حدیث
تک۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ف۔ لیکن محتمل ہے کہ اسوقت نماز عید واجب نہو پھر واجب ہوئی ہو۔ مع۔ والاول
اصح۔ اور قول اول اصح ہے۔ ف۔ یعنی نماز عید کا واجب ہونا یہی اصح ہے۔ المحیط المرغینانی القنیہ۔ اور یہی قول
صحیح ہے۔ القاضیخان البدائع۔ مع۔ اور جامع صغیر کی تصریح سنت کی تاویل یہ کہ۔ وتسمیتہ سنۃ لوجوبہ بالسنۃ۔ امام محمد
نے جو اسکا نام سنت رکھا تو اسوجہ سے کہ اسکا واجب ہونا بدلیل سنت ثبوت ہوا ہے۔ ف۔ نماز عید نماز جنازہ پر مقدم
ہے۔ ت۔ اصح اسکے برعکس ہے کما یظہر من وین الاشباہ۔ کیونکہ جنازہ حق العبد و فرض کفایہ ہے اور عید کے وجوب مین
اختلاف وضعف ہے۔ م۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے آج کے
اس روز مین دو عیدین جمع ہو گئین (یعنی جمعہ وعید الفطر ابوداؤد) پس جو کوئی چاہے اسکو یہ نماز عید الفطر کافی
ہو گئی جمعہ سے اور ہم تو جمعہ پڑھینگے۔ رواہ ابوداؤد۔ ومانند اسکے صحیحین مین عثمان رضہ کا قول واسطے اہل السواد کے
ہے اور عبد اللہ بن الزبیر نے جمعہ قائم نہ کیا حتی کہ لوگون نے اکیلے اکیلے نماز پڑھی۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ یہین سے
بعض نے زعم کیا کہ اسدن جمعہ کی نماز ہی نہین اور یہ بالکل غلط ہے بلکہ ابن الزبیر رضہ نے ظہر پڑھی اور آیندہ بعض کلام
اونکا رم۔ ویستحب فی یوم الفطر ان یطعم قبل الخروج الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ عید الفطر کے روز مصلی
کو جانے سے پہلے کچھ کھاوے۔ ف۔ لفظ مستحب یہان مسنون ومندوب دونون کو شامل ہے۔ مع۔ اور مستحب
ہے کہ وہ شیرین غذا ہو۔ ف۔ اور چھوہارے یا لقمہ طاق کھاوے۔ م۔ کہا گیا کہ یہ دیہاتی کے لیے بھی مستحب ہے۔ س۔
پھر چونکہ یہ عمل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا از قسم عادت تھا لہذا مستحب کہا۔ اور حق یہ کہ سنت ہے۔ م۔ ویغتسل۔
اور نہاوے۔ ف۔ بعد الفجر اور یہی جماعت تابعین وائمہ اربعہ کا قول ہے اور لفظ مستحب سے صحیح یہ کہ سنت مراد
ہے جیساکہ کتاب الطہارۃ مین تصریح کی۔ مع۔ ویستاک۔ اور مسواک کرے۔ ویتطیب۔ اور خوشبو لگاوے۔
ف۔ جسکا رنگ نہو اگرچہ مشک ہو اور جس نے مشک کو نجس جانا غلط کیا۔ مع۔ لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم
کان یطعم فی یوم الفطر قبل ان یخرج الی المصلی۔ کیونکہ حدیث مین مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر
کے روز مصلی کو جانے سے پہلے کھاتے تھے۔ ف۔ جیساکہ بخاری نے انس رضہ سے روایت کی کہ کچھ چھوہارے طاق
کھاتے تھے۔ حضرت علی رضہ سے روایت ہے کہ سنت سے یہ بات ہے کہ عیدگاہ کو پیدل جاوے اور نکلنے سے پہلے کچھ
کھاوے۔ رواہ الترمذی۔ وکان یغتسل فی العیدین۔ اور مروی ہے کہ آپ عیدین کے روز غسل کرتے تھے۔ ف۔
کما رواہ ابن ماجہ عن ابن عباس وقاکہ بن سعد رضہ۔ ولانہ یوم اجتماع فیسن فیہ الغسل والتطیب کما فی الجمعۃ
اور اس دلیل سے کہ عید بھی مجتمع ہونے کا دن ہے تو اسمین بھی غسل کرنا وخوشبو لگانا مسنون ہوگا جیسے جمعہ مین ہے۔

ف - کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رض نے ابتدا مین غسل جمعہ لازم ہونے کے یہ علت بیان فرمائی کہ لوگ مزدوری
وکام مین مشغول ہوتے اور صوف پہنتے اور پسینا آتا تو بدبو آجاتی پس کہا گیا کہ بہتر ہوتا کہ تم غسل کر لیتے - اسی پر قیاس
کرکے اجتماع عید مین بھی غسل مستحب ہے - مین کہتا ہون کہ مستحب تو ثبوت ہوا اور عینی رح نے جو اصح اسکا سنت ہونا
ذکر کیا اسکے لیے یہ قیاس کافی نہین ہے - کما لا یخفی - م - ویلبس احسن ثیابہ - اور مستحب ہے کہ اپنے اچھے کپڑے پہنے
ف - خواہ نئے ہون یا دھوئے ہون - بہر حال جیسے کپڑے موجود ہین اُنمین سے اچھے پہن لینا مستحب ہے کیونکہ
اُس روز کی تشریف کے لیے اُسنے قصد کیا اس سے ظاہر ہوا کہ اگر ایک جوڑا ہو اور اُسی کو دھلایا تو ثواب پایا
اور اگر اچھے دھرا ہوا ہون تو اُنکو اُسی نیت سے پہنے ثواب پاوے - م - لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لہ
جبۃ فنک او صوف یلبسہا فی الاعیاد - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک جبہ فنک یا صوف کا تھا اُس کو
عیدون مین پہنا کرتے تھے - ف - فنک ایک جانور ہے جسکی کھال کی پوستین بہت عمدہ ہوتی ہے - صوف بال جو
اُنسے موٹے ہوتے ہین - لیکن یہ حدیث غریب ہے - زع ف - اور شافعی رح کی حدیث حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما
سے اور بیہقی کی جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی کی اوسط مین ابن عباس رض سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے پاس چادر سرخ دھاریون کی تھی اُسکو عیدین وجمعہ مین پہنتے تھے - فع - بردا حمر یا حلۂ حمرا یعنی سرخ چادر سے
حدیث مین بھی دھاری دار چادر مراد ہے نہ آنکہ وہ بالکل سرخ تھی ف - ویؤدی صدقۃ الفطر - اور صدقہ فطر کو ادا کردے
ف - یعنی نماز سے پہلے - اغناءً للفقیر لیتفرغ قلبہ للصلوۃ - یہ اسواسطے کہ فقیر کو بے پروا کردے تاکہ نماز
کے لیے اُسکا دل فارغ ہو جاوے - ف - اور عید کے روز جلدی جاگے اور محلہ کی مسجد مین نماز پڑھکر ان باتون سے
جو مذکور رہتا ہے جلد فراغت کرے اور عیدگاہ جانے مین جلدی کرے - مع - ویتوجہ الی المصلی - اور عیدگاہ کیطرف
متوجہ ہو - ف - اور پیدل چلنا مستحب ہے کیونکہ حضرت عمر رض نے فرمایا کہ سنت مین سے ہے کہ عیدگاہ کو پیدل جاوے
رواہ الترمذی وابن المنذر - وہو قول الشافعی واحمد وغیرہم اور سواری جائز ہے - اور جو لوگ عیدگاہ جانے سے
ضعیف ہون تو امام اُنکے واسطے کسی کو مقرر کردے کہ وہ شہر کے اندر مسجد مین پڑھاوے اور یہی افضل ہے یہ حضرت
علی رض مروی اور یہی قول اوزاعی وشافعی ہے - کیونکہ نماز عید بالاتفاق کئی جگہ جائز ہے - مفع - دو جگہ نماز عید بالاتفاق
اور تین جگہ بقول محمد جائز وبقول ابو یوسف نہین جائز ہے - المحیط - اور یہی اظہر ہے م - پھر نکلتے وقت موافق حدیث
کے دعا کرے اللہم انی خرجت الیک مخرج العبد الذلیل - یعنی الٰہی مین تیری جانب ایسے نکلا جیسے ذلیل غلام نکلتا ہے
مراد یہ کہ مدد پاوے رحمت جوش مین آوے - پھر سنت یہی کہ نماز عید کے لیے جبانہ یعنی باہر شہر کے جاوے اگرچہ وہان
عیدگاہ مسجد بنی نہو اور اگرچہ شہر کے اندر بڑی مسجد مین گنجایش ہو - یہی صحیح واسی پر عامۂ مشائخ ہین - المضمرات - مفع
ولا یکبر - اور تکبیر کی آواز بلند نہ کرے - نع - عند ابی حنیفۃ فی طریق المصلی - ابو حنیفہ کے نزدیک عیدگاہ کے
راستہ مین - ف - یہ مشائخ ماوراء النہر کی روایت ہے اور مختصر الطحاوی مین ہے کہ بلند آواز سے تکبیر کہتا جاوے
اور کوئی اختلاف ذکر نہین کیا اور امام ابو بکر الجصاص نے شرح المختصر مین کہا کہ ابو حنیفہ سے نقل کیا جاتا ہے کہ فطر مین جہر
نہ کرے - مع - آہستہ تکبیر مستحب ہے - الجوہرہ - وعندہما یکبر - اور صاحبین کے نزدیک تکبیر کہے - ف - یعنی
بلند آواز سے کیونکہ آہستہ مین کچھ خلاف نہین ہے جیسا کہ عامۂ کتب مین مذکور ہے پس مراد یہ کہ جہر سے تکبیر کہے - اعتبارا
بالاضحی - بر قیاس عید اضحی کے - ف - یعنی جیسے عید اضحی مین بالاتفاق تکبیر جہراً چاہیے تو عید الفطر مین بھی
جہراً تکبیر کہے - اور یہی عامۂ علماء کا قول ہے - مع - اور چاہیے کہ امام کی تکبیر کہنے کے بعد لوگ کہین چنانچہ حدیث آئی ہے

ولہ ان الاصل فی الثناء الاخفاء۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل ممانعت جہر مین یہ ہے کہ ذکر مین اصل تو اخفا ہے
ف۔ یعنی ہر ذکر اپنے اصل کے موافق خفیہ چاہیے باستثناء اِسکے جنکو شارع نے جہر سے کر دیا ہو کہ اِسمین
کوئی خاص مصلحت ہو گی۔ دلیل اِسپر یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا۔ واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخفیہ۔ یعنی ذکر کر
اپنے رب کو اپنے جی مین عاجزی اور خفیہ طور پر۔ اور حدیث مین ہے کہ بہتر ذکر وہ کہ خفی ہو۔ حدیث مین جہر کرنے والون
کو عرفات سے مزدلفہ آتے ہوے فرمایا کہ اپنی نفس پر آہستگی کرو کہ تم بہرے یا غائب کو نہین پکارتے ہو یعنی اِسکے اشارہ سے
نکلا کہ اصلیت اِسمین اخفاء ہے اور جہر کی مشروعیت بعض صورتون مین کسی مصلحت سے ہے تو جہان شرع وارد ہوئی وہین جہر ہیگا
والشرع ورد بہ فی الاضحی لانہ یوم تکبیر ولا کذلک الفطر۔ اور شرع کا ورود جہر کے ساتھ عید الاضحی مین ہوا ہے کیونکہ
وہ دن تکبیر کا ہے اور عید الفطر ایسا نہین ہے۔ ف۔ یعنی عید الاضحی مین تکبیرات کا وجوب ہے تو جہر سے ہر ایک
گویا در ہیگا پس جہر مشروع ہوا۔ فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ میرا اختیار یہ کہ عوام کو جہر تکبیر سے روکا نہ جاوے۔ فع۔
مصلی ہو نیتک تکبیر موقوف کرے۔ ہو المختار الغیاثیہ ۔ امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک سوائے
ان ایام کے تکبیر کا جہر کرنا مسنون نہین سوا سے بمقابلہ دشمن کے یعنی جہاد مین و رہزنون کو ڈرانے کے لیے اور کہا گیا
کہ اِسی طرح جب آگ لگجاوے و مانند اِسکے ہولناک واقعہ پیش آوے اور مجمع النوازل مین ہے کہ جب کسی جماعت سے
ملاقات ہو یا چڑھاؤ اونچا پر چڑھے اُترے تو تکبیر کہے۔ مع۔ پھر عید گاہ جانے سے پہلے نفل نماز نہ پڑھے۔ ولا
یتنفل فی المصلی قبل صلاۃ العید۔ اور نفل نہین پڑھیگا عید گاہ مین قبل نماز عید کے۔ لان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم لم یفعل ذلک مع حرصہ علی الصلوۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہین کیا
باوجودیکہ آپکو نماز پر حرص تھی۔ ف۔ ابن عباس رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے عید کے روز
یعنی عید الفطر۔ ابو داؤد پس لوگون کو دو رکعت نماز پڑھائی اور اِس سے پہلے نماز نہین پڑھی اور نہ اِسکے بعد پڑھی
رواہ الائمۃ الستۃ۔ ع ف۔ ابو مسعود رضہ نے لوگون کو کہا کہ سنت سے نہین کہ امام سے پہلے کوئی نماز پڑھے۔ رواہ
النسائی۔ ثم قیل الکراہۃ فی المصلی خاصۃ۔ پھر کہا گیا کہ کراہت مخصوص عید گاہ مین ہے۔ ف۔ یعنی عید گاہ
مین نہ پہلے پڑھے اور نہ بعد فراغت امام کے پڑھے۔ یہ قول محمد بن مقاتل کا ہے ع۔ اور حدیث ابن عباس رضہ
مین قبل و بعد کا نہ پڑھنا اِسی پر محمول ہے کہ وہان نہین پڑھی۔ کیونکہ ابن ماجہ نے ابو سعید خدری رضہ سے روایت
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل نماز عید کے کچھ نفل نہین پڑھتے پھر جب اپنے گھر واپس آتے تو دو رکعت
پڑھتے تھے۔ الفتح۔ وقیل فیہ وفی غیرہ عامۃ۔ اور کہا گیا کہ کراہت تو عید گاہ و دوسری جگہ عام ہے۔ ف۔
یعنی مصلی مین بھی مکروہ اور سوائے مصلی کے کہین اور پڑھنا بھی مکروہ ہے۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور ولوالجیہ مین
اِسی پر فتوی ہے ع۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یفعلہ۔ کیونکہ حضرت صلعم نے کہین نفل نہین پڑھی۔ ف۔ نہ عید گاہ مین اور
نہ سوائے عید گاہ کے تو یہ کراہت کی دلیل ہے ع۔ مین کہتا ہون کہ گھر پر دو رکعت پڑھنا تو حدیث جابر رضہ سے ثبوت ہوا پس
دلیل تمام نہین ہے م۔ قاضیخان و تحفہ مین عید گاہ مین بعد نماز عید کے نفل کو بغیر کراہت جائز کہا ہے مع۔ لیکن صحیح یہ نکلا کہ قبل عید
کے مکان یا عید گاہ مین کہین نہین اور بعد نماز عید کے دو صورتین ہین ایک یہ کہ عید گاہ مین پڑھے تو بقول قاضیخان و تحفہ جائز ہے اور
ظاہر یہ کہ کراہت ہے کیونکہ خلاف سنت ہے۔ دوم یہ کہ گھر پر پڑھے تو صحیح یہ کہ بلا کراہت جائز ہے اور یہی طرف ابن الہمام کا اشارہ ہے علم
پھر مین نے دیکھا کہ تنویر مین اِسی پر جزم کیا م۔ عوام کو مطلقاً جہر تکبیر و نفل بلکہ چودھوین شعبان کی رات کی
نوافل سے روکا نہ جاوے کیونکہ نیکیون مین اِنکی رغبت کم ہو جائیگی۔ د۔ بیان وقت نماز عید کا کیونکہ طلوع کے

وقت نماز حرام ہے۔ واذا حلت الصلوٰۃ بارتفاع الشمس دخل وقتہا۔ اور جب حلال ہو جاوے نماز
پڑھنا آفتاب بلند ہونے کے ساتھ تو نماز عید کا وقت آگیا۔ ف۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے جنمیں مالک و احمد بھی
ہیں۔ ع۔ پس آفتاب کے بلند و سپید ہونے کے وقت سے شروع ہو کر۔ الی الزوال۔ زوال آفتاب تک
رہتا ہے۔ ف۔ لیکن وقت زوال اس سے خارج ہے تو ٹھیک دوپہر سے پہلے تک ہوا۔ واذا زالت الشمس
خرج وقتہا۔ اور جب آفتاب کا ڈھلنا آیا تو نماز عید کا وقت نکل گیا۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی
العید والشمس قید رمح او رمحین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید پڑھتے اسوقت کہ آفتاب بقدر یک نیزہ
یا دو نیزہ بلند ہوتا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ یک نیزہ سے شروع ہوتا ہے کیونکہ طلوع آفتاب کے وقت نماز ممنوع ہے
یہانتک کہ آفتاب ایک نیزہ بلند ہو جیسا کہ باب الاوقات میں گذرا ہے۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے جیسا کہ زیلعی نے ذکر
کیا اور عبد اللہ بن بسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ لوگوں کے ساتھ میں عید الفطر یا عید اضحی کی نماز کو نکلے اور امام
نے دیر کی تو اسکے دیر کرنے پر انکار کیا اور بیان فرمایا کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس ساعت
تک فارغ ہو جاتے تھے حالانکہ یہ ساعت نماز چاشت کا وقت تھا۔ رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ۔ امام نووی نے خلاصہ
میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ مع۔ ولما شہدوا بالہلال بعد الزوال امر بالخروج الی المصلی من الغد۔ اور
دلیل خروج وقت کی یہ کہ جب لوگوں نے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے دوسرے روز کو عیدگاہ جانے کا حکم کیا۔ ف۔ پس اگر بعد زوال کے وقت رہتا تو اسی روز نماز پڑھ جاتے
کیونکہ بارش وغیرہ کا عذر نہیں جس سے دوسرے روز تک تاخیر جائز ہوتی ہے۔ اور اصل حدیث یہ ہے کہ شوال
کے چاند پر ابر چھایا تو ہم لوگ صبح کو روزہ دار اٹھے پھر آخر دن میں (بعد الزوال طحاوی) ایک گروہ سواروں
کا آیا اور انھوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں گواہی دی کہ ہم نے گذرے کل شام کو چاند دیکھا ہے تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ لوگ افطار کریں اور کل کے روز اول وقت عیدگاہ کو نکلیں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی
وابن ماجہ والدارقطنی نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور نووی رح نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ اور طحاوی کی روایت
بعد الزوال سے یہ احتمال جاتا رہا کہ آخر دن کا وہ وقت ہو کہ جب نماز نہیں جائز ہے۔ مع۔ پھر جب مصلی میں پہونچکر
تکبیر موقوف کی تو پھر وہاں اذان واقامت نہیں ہے بحدیث جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ عند مسلم وابی داؤد والترمذی۔ اگر
امام کی فجر قضاء ہو گئی ہو تو عیدین میں منع نہیں الجوہرہ۔ ویصلی الامام بالناس رکعتین۔ اور پڑھے امام لوگوں کے
ساتھ دو رکعت۔ ف۔ اسی پر اجماع ہے۔ اسکا طریقہ یہ کہ۔ یکبر فی الاولی للافتتاح۔ اول رکعت میں ایک تکبیر کہے
واسطے افتتاح کے۔ ف۔ یعنی پہلے تکبیر تحریمہ کہے پھر سبحانک اللہم الخ تک پڑھے کیونکہ ثناء پڑھنا قبل قراءت
کے بالاجماع ہے تو تکبیرات سے مقدم ہے۔ مع۔ وثلثا بعدہا۔ اور بعد اسکے تین تکبیرات عید کہے۔ ف۔ یعنی ہر ایک
میں ہاتھ اٹھاوے اور ہر دو تکبیر کے درمیان بقدر تین تسبیح کے فاصلہ رکھے۔ یہ امام رح سے مروی اور اسی پر فتوی
ہے الغیاثیہ۔ م۔ ثم یقرأ الفاتحۃ۔ پھر پڑھے فاتحہ۔ ف۔ یعنی پھر قراءت کو بالاجماع جہر سے پڑھنا شروع کرے
تو اول سورہ الحمد پڑھے۔ پھر۔ وسورۃ۔ اور ایک سورہ پڑھے۔ ف۔ یعنی کوئی سورہ ہو یا کہیں سے رکوع
وغیرہ ہو مگر تین آیت یا ایک بڑی آیت سے کم نہ ہو۔ اور مسنون قراءت عیدین میں سورۂ ق والقرآن المجید
اور سورہ اقتربت الساعۃ وانشق القمر ہے مسلم والاربعۃ۔ اور کبھی سبح اسم ربک الاعلی۔ اور ہل اتاک حدیث الغاشیہ
ہے مسلم والاربعۃ۔ م۔ لیکن ان سورتوں پر ایسی مداومت نہ کرے کہ عوام کو یہ دھوکا ہو کہ انہیں کی خصوصیت ہے

ویکبر تکبیرۃ یرکع بہا - اور بعد قرارت کے ایک تکبیر کہے کہ اُسکے ساتھ رکوع کرے - ف - پس تکبیر تحریمہ و تین تکبیرات زوائد و یہ تکبیر رکوع ملاکر پانچ ہوئین - ع - پھر رکوع و سجدے پورے کرکے کھڑا ہو - ثم یبتدی فی الرکعۃ الثانیۃ بالقراءۃ - پھر دوسری رکعت مین قرارت کے ساتھ شروع کرے - ف - اور زوائد تکبیرات ابھی نہ لاوے حتی کہ قرارت واجبہ پوری ہو جاوے - ثم یکبر ثلثا بعدہا - پھر قرارت کے بعد تین تکبیرات کہے - ف - یعنی عید کے زوائد - مع - ہاتھ اُٹھانے کے - ویکبر رابعۃ یرکع بہا - اور چوتھی بار تکبیر کہے کہ اِسکے ساتھ رکوع کرے - ف - پھر تکبیرات زوائد تو واجب ہین حتی کہ بحالت اختیار چھوڑ دے یا بھولنے سے ہر تکبیر کے واسطے سجدہ سہو واجب ہے اور زیلعی نے تبیین مین کہا کہ یہ چوتھی تکبیر رکوع بھی اُنھین کے ساتھ ملحق ہے حتی کہ اسکے ترک سے سہو لازم ہے لیکن کہا گیا کہ اصح یہ کہ وہ بحال خود سنت ہے - بالجملہ نو تکبیرات مین سے سوائے ایک تکبیر افتتاح اور دو رکوع کے زوائد تکبیرات عید ہمارے نزدیک چھ ہین - م - وہذا قول ابن مسعود - اور یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے - ف - یعنی اِسی کیفیت کے ساتھ اداے تکبیرات - چنانچہ ابن ابی شیبہ رح نے روایت کی کہ حدثنا ہشیم انا مجالد عن الشعبی عن مسروق قال کان عبد اللہ بن مسعود الخ - ترجمہ یہ کہ مسروق نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ہم کو عیدین مین تکبیرات سکھلاتے نو تکبیرات کہ پانچ تو پہلی رکعت مین اور چار دوسری رکعت مین اور دونون قراتون کو ملاتے تھے پس پہلی رکعت مین تو ایک تکبیرہ الافتتاح اور تین تکبیرات الزوائد اور ایک تکبیر رکوع اور دوسری رکعت مین تین تکبیرات الزوائد اور چوتھی تکبیر رکوع - مع - عبد الرزاق نے کہا کہ انا سفیان الثوری عن ابی اسحٰق عن علقمہ والاسود ان ابن مسعود کان یکبر تسعا الخ - ترجمہ یہ کہ علقمہ واسود رحمہما اللہ تعالے دونون نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رض نو تکبیرات کہتے پہلی رکعت مین - چار قبل قرارت کے پھر تکبیر کہکر رکوع کرتے اور دوسرے مین قرارت شروع کرتے پھر جب فارغ ہوتے تو چار تکبیرات کہکر رکوع کرتے انا معمر عن ابی اسحٰق عن علقمہ والاسود قالا کان ابن مسعود جالسا الخ یعنی عبد الرزاق نے اِس اسناد سے علقمہ واسود سے روایت کی کہ دونون نے بیان فرمایا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رض بیٹھے تھے اور آپ کے پاس حذیفہ و ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہما بیٹھے تھے کہ سعید بن العاص نے نماز عید کی تکبیرات پوچھین تو حذیفہ رض نے فرمایا کہ اشعری سے پوچھ لے - اشعری رض نے فرمایا کہ تو عبد اللہ بن مسعود رض سے دریافت کر کہ یہ ہم مین اقدم اور ہم سے زیادہ عالم ہین پس اسنے پوچھا تو ابن مسعود رض نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہے پھر قرارت کرے پھر تکبیر کہکر رکوع کرے پھر دوسری رکعت مین کھڑا ہوکر قرارت کرے پھر بعد قرارت کے چار تکبیرین کہے - مفع - یہ اسانید سب بلاخلاف صحیح ہین حتی کہ اسانید صحیحین ہین - سلم - اور امام محمد نے آثار مین ابراہیم نخعی سے عبد اللہ بن مسعود رض کا ولید بن عقبہ کو یون ہی بتلانا روایت کیا - اور ترمذی نے بعد نقل کلام ابن مسعود رض کے کہا کہ اِسی مانند بہتیرے صحابہ رض سے منقول ہے - ابن الہمام نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رض نے اِسکو ایک جماعت صحابہ رض کے سامنے بیان کیا تو یہ خود دلیل ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لیا علاوہ برین جب یہ بمنزلہ اعداد رکعات کے ہے تو بمنزلہ مرفوع حدیث کے ہے - عینی رح نے لکھا کہ یہی قول ابو موسی اشعری وحذیفہ بن الیمان وعقبہ بن عامر وابن الزبیر وابو مسعود بدری رضی اللہ عنہم وحسن بصری وابن سیرین کا ہے - مین کہتا ہون کہ اِسمین علقمہ واسود وابراہیم نخعی مع جملہ اصحاب ابن مسعود رض کے جو آٹھ سو سے زائد ہین داخل ہین پس یہ ایک جماعت عظیمہ کا قول ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ہشیم انا خالد الحذاء عن عبد اللہ بن الحارث عن ابن عباس قال صلی بنا ابن

عباس العید فکبر تسع تکبیرات الخ یعنی عبد اللہ بن الحارث نے کہا کہ ابن عباس نے ہمکو عید کی نماز پڑھائی تو نو تکبیرات
کہین آخر تک موافق قول ابن مسعود رضہ کے پس یہ روایت ابن عباس رضہ سے موافق بقول ابن مسعود رضہ ہی اور
اِسکی اسناد مذکور حسن ہی۔ امام مصنف رح نے کہا کہ۔ وہو قولنا۔ اور یہی ہمارا قول ہی۔ ف۔ یعنی جس طرح
ابن مسعود رضہ نے بیان کیا یہی ہمارا مذہب ہی اور یہی سفیان ثوری کا اور ایک روایت احمد سے ہی ع۔ وقال ابن
عباس یکبر فی الاولے للافتتاح وخمسا بعدہا۔ اور ابن عباس رضہ نے کہا کہ پہلے رکعت مین ایک تکبیر
افتتاح کہے اور اِسکے بعد پانچ تکبیرین کہے۔ ف۔ اور بعد قراءت کے رکوع کی تکبیر کہے تو جملہ سات تکبیرات ہوئین
وفی الثانیۃ یکبر خمسا ثم یقرا۔ اور دوسری رکعت مین پانچ تکبیرین کہے پھر قراءت کرے۔ ف۔ پھر قراءت کے بعد
چھٹی تکبیر رکوع کرے تو جملہ تیرہ ہوئین۔ وفی روایۃ یکبر اربعا۔ اور ایک روایت مین ہی کہ چار تکبیرین کہے۔
ف۔ پھر قراءت کرے پھر پانچوین تکبیر رکوع کہے تو جملہ بارہ ہوگئین۔ یہ دونون روایتین ابن ابی شیبہ نے
اسناد کین اور تیسری روایت مثل ہمارے مذہب کے اوپر مذکور ہوئے پس ابن عباس رضہ سے روایات مضطرب ہین
اور روایت ابن مسعود رضہ غیر مضطرب ہونے اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم مع ابن عباس کے موافقت کرنے اور ابن مسعود رضہ
کے اقدم واعلم ہونے سے مرجح ہی م ف ع۔ وظہر عمل العامۃ الیوم بقول ابن عباس لامر بنیہ الخلفاء۔
اور ظاہر ہوا عمل عموماً لوگون کا ابن عباس کے قول کے ساتھ بوجہ حکم انکی اولاد خلفاء کے۔ ف۔ یعنی اس وقت
مین عموماً لوگون کا عمل موافق قول ابن عباس ہی کیونکہ خلفاء عباسیہ جو اولاد ابن عباس ہین انھون نے اپنے دادا
کے قول کے موافق لوگون کو عمل کا حکم دیا۔ اور نماز عید کے واسطے خلیفہ امام شرط ہی تو خلیفہ کے حکم کے موافق لوگون
مین عمل پھیل گیا حتی کہ ابو یوسف نے بغداد مین اور نیز امام محمد نے اسی کے موافق خلیفہ ہارون الرشید عباسی کے
اسکے حکم کے موافق نماز پڑھائی کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہی اسمین امام کی اطاعت واجب ہی اور خلفاء عباسیہ نے
تو ہر ایک کو اسکے منشور مین یہی حکم لکھا کہ عید کی نماز کو موافق قول ابن عباس رضہ قائم کرے۔ مع۔ بالجملہ لوگون مین
اسکے موافق عملدرآمد پھیل جانے کی یہ وجہ ہوئی حتی کہ حنفیہ بھی اِسی کے پابند ہوئے۔ فاما المذہب فالقول
الاول۔ رہا مذہب تو وہ پہلا قول ہی۔ ف۔ یعنی قول ابن مسعود رضہ ہی۔ ف۔ جسمین زوائد کی کمی ہی۔ لان
التکبیر ورفع الایدی خلاف المعہود۔ کیونکہ تکبیرین زائد کرنا اور ہاتھ اٹھانا معہود کے خلاف ہی۔ فکان الاخذ
بالاقل اولی۔ تو کمتر کو لینا اولی ہی۔ ف۔ کیونکہ کمتر تو ضروری یقینی ہین پس اسی پر اقتصار کرنا اولی ہی۔ مترجم
کہتا ہی کہ ظاہر کلام اسکو مفید ہی کہ قول ابن مسعود رضہ مختار و اولی ہی اور اگر ابن عباس کے قول پر عمل کرے تو جائز ہی
ابن الہمام رح نے لکھا کہ واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض حدیث سے تو ہمارا قول موافق ہی اور بعض سے
قول شافعی۔ اور یہی حال اقوال صحابہ رضہ مین معلوم ہوا چنانچہ عائشہ رضہ سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
عیدین مین اول رکعت مین سات تکبیرین اور دوسری رکعت مین پانچ تکبیرین قبل قراءت کے کہتے سواے دونون
تکبیر رکوع کے۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ حاکم نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد مین ابن لہیعہ راوی تنفرد ہی
اور امام مسلم نے اس راوی کی روایت سے شاہد بروایت ذکر کی ہی اور کہا کہ اس باب مین ابن عمر و ابو ہریرہ سے روایت
ہی ولیکن اسانید مین خرابی ہی۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے بھی مانند حدیث عائشہ رضہ کے مروی ہی۔ رواہ ابو داؤد
وابن ماجہ والدارقطنی۔ امام نووی رح نے کہا کہ ترمذی نے علل مین کہا کہ مین نے امام بخاری رح سے اس حدیث کو
پوچھا تو فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہی۔ کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف المزنی عن ابیہ عن جدہ بھی اسی کے مانند روایت کی

رواہ الترمذی وابن ماجہ - ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس باب میں یہ سب سے بہتر حدیث ہے اور علل میں بخاری سے نقل کیا کہ اس باب میں اس سے بہتر کوئی صحیح حدیث نہیں ہے اور میرا بھی یہی قول ہے - اور اس حدیث کے مؤید دیگر چند احادیث آئی ہیں - سنن ابوداؤد میں اسکے معارض بھی روایت آئی کہ سعید بن العاص نے ابو موسی اشعری اور حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید اضحی وعید الفطر میں کیونکر تکبیرات کہتے تھے تو ابو موسی رضہ نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہتے جیسے جنازہ پر کہتے تھے پس حذیفہ رضہ نے کہا کہ ابو موسی رضہ نے سچ فرمایا - پس ابو موسی رضہ نے کہا کہ میں بھی یونہی تکبیریں کہتا تھا جب کہ میں بصرہ میں انپر سردار تھا - حذیفہ کی تصدیق سے یہ حدیث بمنزلہ دو حدیثوں کے ہے پھر ابوداؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا اور منذری رضہ نے مختصر میں بھی سکوت کیا تو یہ ان دونوں کی طرف سے حدیث کی تصحیح یا تحسین ہے اور شک نہیں کہ یہ حدیث صحیح یا حسن ہے اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کلام کیا کہ اسکی اسناد میں عبد الرحمن بن ثوبان راوی ضعیف ہے اور ابن معین واحمد سے اسکا ضعیف ہونا نقل کیا صاحب تنقیح نے اسکو رد کر دیا کہ اس راوی کی بہتوں نے توثیق کی ہے اور ابن معین نے کہا کہ اس راوی میں مضائقہ نہیں ہے - ہاں اسکی اسناد میں ابو عائشہ راوی کی نسبت ابن القطان نے کہا کہ میں اسکا حال نہیں جانتا اور ابن حزم نے کہا کہ مجہول ہے - مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ تہذیب وتقریب میں ہے کہ ابو عائشہ راوی ابوداؤد وہ ابو عائشہ اموی مولاے بنو امیہ اور جلیس ابو ہریرہ ہے وہ مقبول ہے پس جہالت دفع ہوگئی - علاوہ بریں جہالت ہمارے نزدیک جرح نہیں ہے م - لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر ہم اسکو مان لیں تو حدیث ابن لہیعہ بھی ضعیف ہے بلکہ اسکی اسناد میں اضطراب ہے حتی کہ دارقطنی نے کہا کہ یہ اضطراب - ابن لہیعہ کی طرف سے پیدا ہوا ہے - ابن القطان نے ہر دو حدیث کی صحت سے انکار کیا اور کہا کہ اگر ہم ظاہری لفظ چھوڑ دیں تو بھی کثیر بن عبد اللہ متروک ہے - امام احمد نے کہا کہ یہ راوی کسی قابل نہیں ہے اور ابن معین رضہ نے کہا کہ اسکی حدیث کچھ نہیں - نسائی ودارقطنی نے کہا کہ متروک ہے - ابو زرعہ نے کہا کہ اسکی حدیث واہی ہے - امام احمد نے کہا کہ اسمین کوئی حدیث صحیح نہیں ہے - الفتح - اگر کہا جاوے کہ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص تو امام بخاری نے صحیح بتلائی - عینی رح نے لکھا کہ ابن معین وغیرہ ایک جماعت نے اسکو ضعیف کہا اور اسمین عبد اللہ بن عبد الرحمن الطائفی ضعیف ہے - اقول ابن حجر نے تقریب میں کہا کہ صدوق ہے مگر خطا ووہم کرتا ہے - پھر میں کہتا ہوں کہ جو کچھ ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ حدیث بارہ تکبیرات اور چھ تکبیرات دونوں بدرجہ مساوی ہیں اور شافعی رح نے بارہ تکبیرات کو اختیار کیا اور ابو حنیفہ رح نے چھ تکبیرات کو اور یہی اولی ہے کیونکہ حضرت ابن مسعود رضہ وایک جماعت صحابہ وتابعین سے اسپر عمل وفتوی باسانید صحیحہ مروی ہے اور اسمین معروف کیفیت سے زیادتی تکبیرات کی کم ہے تو وہ متفق ضرور ہے - واللہ تعالے اعلم - م - ثم التکبیرات من اعلام الدین حتی یجہر بہا - پھر واضح ہو کہ یہ تکبیرات دین کے اعلام سے ہیں حتی کہ انہیں جہر کیا جاتا ہے - ف - تاکہ دین کا جھنڈا بلند ہو - فکان الاصل فیہا الجمع - تو اصل ان تکبیرات میں یکجائی ہے - ف - یعنی اصلی تکبیرات کے ساتھ مجتمع ہوں - پھر یہ تکبیرات دونوں رکعتوں میں ہیں وفی الرکعۃ الاولی یجب الحاقہا بتکبیرۃ الافتتاح لقوتہا من حیث الفرضیۃ والسبق - اور پہلی رکعت میں ان تکبیروں کا الحاق تکبیر تحریمہ سے واجب ہے بوجہ قوی ہونے تکبیر تحریمہ کے از راہ فرضیت وسبقت کے ف - یعنی تکبیر تحریمہ فرض بھی اور ان تکبیرات سے مقدم ضرور ہے تو ان تکبیرات کو اسی کے ساتھ لاحق کرنا چاہیے نہ تکبیر رکوع کے ساتھ - وفی الثانیۃ لم یوجد الا تکبیرۃ الرکوع فوجب الضم الیہا - اور دوسری رکعت میں نہیں پائی گئی مگر تکبیرۃ الرکوع تو اسی کے ساتھ ان تکبیرات کا ملانا واجب ہوا - ف - کیونکہ درمیان

مین قرارت اور رکوع وسجدہ فاصل ہو کر دوسری رکعت شروع ہوتی ہی پھر اگر قرارت سے مقدم کرین تو دونون قرارتون
مین اتصال جاتا رہے جیساکہ مسروق کی روایت عبد اللہ بن مسعود رضہ مین اشارت ہی م - تکبیر رکوع کی عیدین مین
واجبات سے ہی - الانفع - اور لفظ اللہ اکبر کی رعایت بھی خاص عیدین مین واجب حتی کہ اگر اللہ اجل یا اللہ اعظم کہا
تو سجدہ سہو واجب ہوگا جب کہ عیدین ہو نہ اور نمازون مین - المنافع ٥ - **والشافعی اخذ بقول ابن عباس** -
اور شافعی رح نے ابن عباس رضہ کا قول لیا - ف - گویا انھون نے زیادتی لینے مین احتیاط سمجھی کہ کم اسمین آ جائیگا
الا انہ حمل المروی کلہ علی الزواید - صرف اتنی بات کی کہ جو تعداد روایت ہی سب کو زوائد پر محمول کیا - ف -
تو بارہ تکبیرات اور تیرہ تکبیرات سب کو زواید قرار دیا تو تکبیر تحریمہ و دو تکبیر رکوع علاوہ رہین - م - **فصارت التکبیرات**
عندہ خمسۃ عشر او ستۃ عشر - تو شافعی رح کے نزدیک جملہ تکبیرات پندرہ یا سولہ ہو گئین - ف - یعنی ۱۲ مع -
۳ کے ۱۵ - ہوئین اور ۱۳ مع - ۳ - کی ۱۶ - ہوئین - دوسرا اختلاف یہ کہ دونون رکعت مین تکبیرات قبل القراءۃ ہین
م - **قال ویرفع یدیہ فی تکبیرات العیدین** - اور مصنف رح نے کہا کہ عیدین کی تکبیرون مین دونون ہاتھ اٹھاوے - **یرید بہ**
ما سوی التکبیر فی الرکوع - مراد یہ کہ سوائے تکبیر رکوع کے خالی زوائد تکبیرات مین جو تکبیرات العیدین کہلاتی ہین ہاتھ اٹھاوے
م - اور اگر امام کے نزدیک رفع الیدین نہو تو بھی ہاتھ اٹھاوے - الغیاثیہ - **لقولہ صلعم لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن**
بدلیل قول حضرت صلعم کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوین مگر سات جگہ مین الخ - **وذکر من جملتہا تکبیرات الاعیاد** - اور ان سات جگہ مین سے
تکبیرات عید کو ذکر کیا - **وعن ابی یوسف انہ لا یرفع** - اور ابو یوسف سے مروی ہی کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوین - ف -
جیساکہ کرخی و ابو بکر الرازی و قدوری و ابو نصر البغدادی و صاحب التحفہ و حاکم شہید نے ذکر کیا ہی - **والحجۃ علیہ ما روینا** - اور امام
ابو یوسف پر حجت وہ حدیث ہی جو ہمنے اوپر روایت کی - ف - یعنی لا ترفع الایدی الخ مخفی نہین کہ یہ حدیث باب صفۃ الصلوٰۃ
مین گذر چکی مگر اسمین تکبیرات الاعیاد کا کچھ ذکر نہین ہی - واللہ اعلم مصنف رح کو کوئی روایت ملی ہو اور امام ابو یوسف کے قول پر کچھ
اشکال نہین ہی مف - اور ظاہر یہ ہی کہ امام مصنف نے شروح مبسوط سے نقل کیا ہی مگر اس سے احتجاج نہین ہو سکتا - فافہم پھر عینی رح
نے لکھا کہ اگر کہا جاوے کہ تم نے دوسری رکعت کے رکوع کی تکبیر کو زوائد تکبیرات سے لاحق کیا حتی کہ اس تکبیر کے
واجب ہونے کے قائل ہوے اور اس تکبیر کے ساتھ رفع الیدین کے قائل کیون نہ ہوے جواب دیا کہ تکبیر الرکوع
کے واجب کہنے مین ایک طرح کی احتیاط ہی بخلاف ہاتھ اٹھانے کے کہ وہ خلاف قیاس ہی تو اسمین احتیاط نہین ہی
مع - (فروع) مبسوط مین ہی کہ ہر دو تکبیر کے درمیان کوئی ذکر مستحب نہین ہی ع - اور بقدر تین تسبیح کے فاصلہ
کرنا چاہیے - کیونکہ اژدحام کثیر مین اشتباہ رہے - تفع - ایک شخص پہونچا تو امام بعض تکبیرات کہ چکا تھا پس جو کچھ یاد ہے
اسمین متابعت کرے پھر اسی وقت باقی تکبیرات قضا کر کے امام کے ساتھ رکوع مین مل جاوے ع - اور اگر امام کو قرارت
رکعت اول مین پایا تو اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہ لے - جو شخص لاحق ہو گیا وہ چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنے مین
اتنی تکبیرین کہے جو امام کا مذہب ہی ع - مترجم کہتا ہی کہ ہمارے اصول مین قرارت سننا فرض ہی پس تکبیرات
قضا بوقت قرارت امام کے ایسے طور پر ہو کہ امام کی قرارت سننے مین مخل نہو ورنہ ایک نوع واجب کے لیے ترک
فرض لازم آتا ہی اور سابق مین بھی تنبیہ کر چکا - اور مین نے یہ تفصیل دیکھی نہین فاللہ اعلم م - جسکی ایک رکعت
جاتی رہے وہ قضا رکعت مین تنہا اپنے مذہب کی تکبیرات کہے ع - اگر امام کو رکوع مین پایا پس اگر رکوع فوت
ہونے کا خوف ہو تو رکوع مین بدون ہاتھ اٹھائے تکبیرات کہ لے اور اگر یہ خوف نہو تو کہکر رکوع مین مل جاوے اور
اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہے کیونکہ وہ مسبوق ہی اگر رکوع مین بعض کہنے پایا تھا کہ امام نے سر اٹھایا تو متابعت

کرے کیونکہ وہ فرض ہے اور باقی تکبیرات ساقط ہوگئیں - مقتدی ان تکبیرات مین امام کی متابعت کرے اگرچہ حنفی مقتدی کے اعتقاد سے زائد ہون کیونکہ متابعت فرض اور عدد تکبیرات مین اجتہاد جاری ہوا ہے پھر اگر امام نے اسقدر کہین کہ جمیع اقوال صحابہ رضہ سے باہر ہین تو خارج مین متابعت نہ کرے - پھر کہا گیا کہ ۱۳ تک اور کہا گیا کہ ۱۶ تک متابعت کرے - یہ اسوقت کہ امام سے قریب و اُس سے سنتا ہو اگر مکبرون سے سنتا ہو تو برابر کہے جاوے کیونکہ شاید مکبر نے پہلے خطاء کرکے امام سے مخالفت کی ہو اور اب موافقت ہو - جس نے تشہد مین امام کو پایا تو بالاتفاق عید قضاء کرے بخلاف جمعہ کے - اگر پورے فاتحہ یا تھوڑے پڑھکر یاد کیا کہ اِسنے تکبیر نہین کی تو تکبیر کہکر قرارت فاتحہ کا اعادہ کرے اور اگر فاتحہ مع سورہ پڑھکر یاد کیا تو تکبیرات کہے مگر قرارت کا اعادہ نہین کیونکہ قراوت پوری ہوچکی اب ترتیب ساقط ہے - اگر ایک رکعت چھوٹ گئی تو اِسکے قضاء کرنے مین حنفی موافق قول ابن مسعود رضہ کے پہلے قرارت پھر تکبیرات کہے یہی ظاہر الروایۃ ہے اور نوادر مین ہے کہ اول تکبیرات پھر قرارت کرے کیونکہ اذکار کے حق مین یہ رکعت بالاجماع اِسکے پہلے نماز ہے - ہ معف - پھر ابن الہمام نے درمیان نماز مین نمازی کے راے بدلنے کے مسائل ذکر کیے یعنی اول رکعت مین مثلاً ابن مسعود رضہ کے قول پر تھا پھر راے بدل کر حضرت علی رضہ کے یا ابن عباس رضہ کے قول پر ہوگیا تو آیندہ دوسری رکعت مین اُسی کے موافق کریگا - مترجم کہتا ہے کہ تاتارخانیہ مین اِسکو جامع کبیر امام محمد سے نقل کیا ہے اور یہ ایک گونہ اہل منکر کا حکم ہے کیونکہ محض مقلد کی کوئی راے نہین ہے م - قال ويخطب بعد الصلوٰة خطبتين - مصنف نے کہا پھر بعد نماز کے دو خطبہ پڑھے - ف - کیونکہ عیدین بعد نماز کے خطبہ پڑھنا صحیحین وغیرہ کی احادیث مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مصرح ہے - اور یہی قول چارون خلفاے راشدین اور چارون فقہاء ائمہ جمہور سلف واہل العلم کا ہے - مع - اور اگر قبل نماز کے خطبہ پڑھدیا تو خلاف سنت ہوگیا مکروہ ہے اور خطبہ کا اعادہ نہین ہے - السرخسی وقاضیخان - ف - بذلك ورد النقل المستفيض - اِسی طریقہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے نقل جو شائع ہے - ف - یعنی نقل بھی اور اِسپر عمل بھی شائع ہے ابن الہمام نے کہا کہ نقل تو ضرور شائع ہے لیکن وہ نقل اِس کیفیت سے کہ دو خطبہ و درمیان مین جلسہ ہو مسلم نہین سوا ایک روایت ابن ماجہ کے جو جابر رضہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر یا اضحی کو تشریف لے گئے پھر کھڑے ہوکر خطبہ پڑھا پھر ذرا سا بیٹھکر پھر کھڑے ہوئے - نووی رح نے کہا کہ عید کے خطبہ مین معتمد یہ کہ جمعہ کے خطبہ پر قیاس ہے - منح - چونکہ عیدگاہ مین منبر نہ تھا بعض روایات مین سواری پر خطبہ مذکور ہے اور ابن ابی شیبہ اور ابوحنیفہ کی روایت ابن مسعود رضہ مین بھی ابن مسعود رضہ نے ولید بن عقبہ بن ابی معیط کو سواری پر حکم خطبہ دیا - پس درمیانی قعدہ کے واسطے نقل مناسب چاہیے اور نہین تو معتمد قیاس علی الجمعہ ہے م - عید کے روز جبانہ کو منبر لیجانا مکروہ ہے اور وہان بنانا بقول صحیح مکروہ نہین ہے الغرائب ہ - اور عید کے لیے خطبہ شرط نہین - الخلاصہ - بدلیل حدیث عبد اللہ بن السائب رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اداے نماز کے بعد فرمایا کہ ہم اب خطبہ پڑھینگے پس جو کوئی جانا چاہے وہ جاوے - رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ جمع النوازل مین ہے کہ خطبہ جمعہ وخطبہ نکاح وخطبہ نماز استسقاء کو الحمد للہ یعنی حمد الٰہی سے شروع کرے سے - اور تین خطبہ عیدین و حج کو - ت - اور عیدین کے خطبہ کو تکبیرات سے شروع کرے اور مستحب ہے کہ اول خطبہ عید کو ۹ تکبیرات متوالی سے اور دوسرے کو سات تکبیرات سے شروع کرے - اور منتقٰی مین ہے کہ جب منبر پر جاوے تو بیٹھے نہین اور اترنے سے پہلے ۱۴ تکبیرات کہے - مع - ويعلم الناس فيها صدقة الفطر واحكامها - اور خطبہ عیدین لوگون کو صدقہ فطر و اُسکے احکام سکھلاوے - لانها شرعت لاجله - کیونکہ خطبہ اِسی واسطے مشروع ہے - ف - تاکہ معلوم ہوجاوے کہ صدقہ فطر واجب اور کس شخص پر اور کتنا اور کب نکالا جاوے اور کس کو دیا جاوے وغیر ذلك - مع ہ - اگر کہا جاوے کہ ہندوستان

وغیرہ میں بزبان عربی نہ ہونا چاہیے کیونکہ مقصود جاتا رہتا ہے حالانکہ جمعہ میں تو خطبہ عربی کے سوائے جائز نہیں یا مکروہ تحریمی ہے جیسے عید میں جواب یہ کہ اہل الاسلام پر اسقدر علم زبان کہ جو ارکان ایمان کے لیے ضروری ہے فرض ہے تو انہوں نے خود معصیت کی تو انکی معصیت کے واسطے خطبہ متغیر نہوگا۔ فاحفظہ م۔ پھر جب نماز تمام ہوچکی تو گھر واپس ہووے سوائے اس رستہ کے جس سے گیا تھا کیونکہ حضرت عمر رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کے روز ایک رستہ لیا پھر دوسرے راستہ سے واپس آئے۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ والحاکم۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر وعید الضحی کو ایک راہ سے جاتے اور دوسری راہ سے واپس آتے تھے رواہ البخاری۔ اور تجنیس میں فرمایا کہ حکمت یہ کہ بندہ مطیع کے واسطے جگہ بھی گواہ ہوگی تو دوسرا رستہ لینے میں گواہوں کی کثرت ہوجائیگی۔ مع ف۔ ومن فاتتہ صلوٰۃ العید مع الامام لم یقضہا۔ اور جسکی نماز عید امام کے ساتھ سے جاتی رہے تو اسکو قضاء نہیں کریگا۔ ف۔ اگرچہ خود فاسد کردی ہو مراد یہ کہ امام یا اسکے نائب جہاں میں کسی جماعت سے نہ ملے تو پھر اس شخص پر قضاء نہیں ہے۔ لان الصلوٰۃ بہذہ الصفۃ لم تعرف قربۃ الا بشرائط لاتتم بالمنفرد کیونکہ نماز اس صفت مذکورہ کے ساتھ میں نہیں قربت معلوم ہوئی مگر چند شرائط کے ساتھ جو تنہا آدمی سے پورے نہیں ہوتے ہیں۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ اس نماز کا عبادت قربت ہونا ہمکو تمام شرائط مذکورہ کے ساتھ معلوم ہوا اور یہ شرائط تنہا آدمی سے پوری نہیں ہوسکتی اور بدون شرائط کے قربت ہونا نہیں معلوم تو قضاء واجب نہیں ہے۔ فان غم الہلال پھر اگر چاند ابر میں چھپ گیا۔ ف۔ جیسے گرد وغبار شدید میں چھپ گیا اور احتمال ہوا کہ شاید چاند نکلا ہو لیکن نظر نہ آیا اور یہ صرف ۲۹ تاریخ کو متصور ہے حتی کہ دوسرے روز لوگوں نے روزہ رکھا پھر گواہ آئے۔ وشہدوا عند الامام برؤیۃ الہلال بعد الزوال۔ اور گواہوں نے امام کے سامنے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی۔ ف۔ یا قبل زوال کے مگر جمع کرکے ادا کا وقت باقی نہیں ہے۔ التبیین۔ اور امام نے گواہوں کی گواہی قبول کی تو روزہ توڑ دیں وصلی العید من الغد۔ اور امام دوسرے روز نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی مع جماعت کے۔ اور امام طحاوی نے شرح الآثار میں کہا کہ یہ امام ابو یوسف کا قول اور اصح قول شافعی واحمد ہے اور امام ابو حنیفہ ومالک کے نزدیک قضاء نہیں ہے۔ مع۔ علی ہذا یہ مسئلہ باعتبار قول ابو یوسف ہے جو متون مذہب میں مذکور ہے کہ نماز عید الفطر کو دوسرے روز پڑھے۔ لان ہذا تاخیر بعذر وقد ورد فیہ الحدیث۔ کیونکہ یہ تاخیر بوجہ عذر سماوی کے ہے اور اسمیں حدیث مذکور وارد ہوئی ہے۔ ف۔ یہ حدیث وقت عید کے مسئلہ میں گذری۔ اور جب حدیث صحیح ہوگئی اور اسمیں کوئی اجتہاد نہیں سوائے اسی معنی ظاہر کے تو یہی امام اعظم رح کا مذہب ہے بخلاف اسکے جو اسوقت بعضے جاہل زعم کرتے ہیں کہ جو حدیث بخاری ومسلم وغیرہ کے پائی بدون نظر اجتہادی کے مذہب کا قول مخالف بتلاتے ہیں حالانکہ مذہب اس سے بالکل موافق ہے لیکن جاہل اسکو نہیں جانتا ہے۔ م۔ اگر زوال سے پہلے گواہی دی اور اجتماع ممکن ہے تو تاخیر نہیں جائز ہے اور زیلعی رح نے لکھا کہ عید الفطر کی تاخیر بغیر عذر کے نہیں جائز ہے۔ اور اگر ابر کے روز پڑھی پھر کھلا تو معلوم ہوا کہ نماز بعد زوال پڑھی یا بعد زوال کے معلوم ہوا کہ امام بغیر وضو تھا تو امام دوسرے روز پڑھاوے۔ التبیین۔ گواہوں کی تعداد اور کیفیت کا بیان کتاب الصوم میں آویگا انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔ فان حدث عذر۔ پھر اگر کوئی عذر پیدا ہوا۔ ف۔ اگرچہ عذر سماوی بے اختیاری ہو۔ یمنع من الصلوٰۃ فی الیوم الثانی۔ جو نماز عید سے دوسرے روز بھی مانع ہوا۔ ف۔ یا نماز پڑھکر بعد زوال ظاہر ہوا کہ امام بے وضو ہوگیا تھا مثلاً بغیر علم کا نشانگ گیا تھا۔ لم یصلہا بعدہ۔ تو بعد اسکے یہ نماز نہیں پڑھیگا۔ ف۔ نہ بطریق

ہوا، اور بعد قضاء۔ لان الاصل فیہا ان لاتقضی کالجمعۃ۔ کیونکہ اصل تو نماز عید میں یہی ہے کہ اسکی قضا نہ کیجاوے مانند جمعہ کے۔ ف۔ جبکہ وقت جمعہ گذر جاوے اسی طرح جب وقت نماز عید گذرا تو دوسرے روز بھی نہ پڑھی جاوے۔ الا انا ترکناہ بالحدیث۔ مگر ہم نے اس اصل کو بوجہ حدیث کے ترک کیا۔ ف۔ اور حدیث کی پابندی کی کہ جب جماعت سواروں نے گواہی بعد زوال ادا کی تھی تو آپ نے روزہ توڑنے اور دوسرے روز نماز کے لیے مجتمع ہونے کا حکم دیا تھا تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عذر سماوی کی وجہ سے تاخیر جائز ہے۔ وقد ورد بالتاخیر الی الیوم الثانی عند العذر۔ اور حدیث کا ورود ہوا تاخیر کے ساتھ دوسرے روز تک جبکہ عذر سماوی متحقق ہوا تھا ف۔ تو حدیث کے موافق یہ حکم اسی حد تک رہا کہ جب ایسا عذر متحقق ہو تو دوسرے روز تک تاخیر جائز ہے اور ماسوا اسکے اپنی اصل پر رہا یعنی جب عذر نہو تو تاخیر جائز نہیں اور دوسرے روز سے زیادہ تاخیر جائز نہیں اور جب عذر سماوی نہو تو تاخیر جائز نہیں ہے۔ ع م۔ عید الفطر کا بیان تمام ہوا۔ اور عید الضحیٰ مثل فطر ہے سوائے بعض امور مثل نماز کی تاخیر و تکبیر کے اور امام مصنف نے تنبیہ فرمائی لقولہ۔ ویستحب فی یوم الاضحیٰ ان یغتسل ویستاک ویتطیب۔ اور عید اضحیٰ کے روز مستحب ہے کہ غسل و مسواک کرے اور خوشبو لگاوے۔ لما ذکرنا۔ بوجہ اس دلیل کے جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ عید الفطر میں حدیث ابن ماجہ وغیرہ سے۔ اور دیگر مستحبات بھی مذکور ہو چکے۔ م۔ اور اسمیں عید الفطر سے توجہ جلدی کرنا افضل ہے۔ الخلاصہ ۵۔ ویوخر الاکل حتی یفرغ من الصلوٰۃ۔ اور کھانے میں تاخیر کرے یہانتک کہ نماز بقرعید سے فارغ ہو جاوے۔ ف۔ اور اگر کھا لیا تو کراہت تحریمی نہیں ہوا المختار الکبری ۵۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لایطعم فی یوم النحر حتی یرجع فیاکل من اضحیتہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بقرعید کے روز نہیں کھاتے تھے یہانتک کہ نماز سے واپس ہوتے تو اپنی قربانی سے کھاتے تھے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ فراغت نماز تک تاخیر کرنا اور قربانی سے کھانا دونوں مسنون ہیں م۔ بریدہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر کو نہیں جاتے حتی کہ کھا لیتے اور عید الضحیٰ کو نہیں کھاتے حتی کہ واپس آتے۔ پس اپنی قربانی میں سے کھاتے تھے۔ رواہ احمد والدارقطنی۔ اور کہا کہ صحیح ہے اور ابن القطان نے تصحیح کی اور ترمذی و ابن ماجہ و ابن حبان و حاکم نے "واپس آتے" تک روایت کی ہے۔ فع۔ اگر قربانی نہیں کی تو بھی نہ کھاوے کیونکہ یہ ایک سنت علاوہ ہے یہی اصح ہے م۔ ویہاتی کو جائز ہے کیونکہ وہاں نماز نہیں ہے ع م۔ ویتوجہ الی المصلی وہو یکبر۔ اور عید گاہ کی طرف چلے اس حال سے کہ جہر سے تکبیر کہتا جاوے۔ ف۔ بالاتفاق اور مصلی پہونچکر موقوف کرے۔ التحفہ۔ بلکہ جب امام شروع کرے۔ الکافی۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یکبر فی الطریق۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم راہ میں تکبیر کہتے تھے۔ ف۔ یہ روایت غریب ہے ولیکن بخاری نے روایت کی کہ ابوہریرہ و ابن عمر ایام عشرہ میں بازار کو نکلتے تکبیر کہتے اور لوگ انکی تکبیر پر تکبیر کہتے تھے۔ مع۔ اس روایت سے عید گاہ کی راہ میں تکبیر کہنا نہیں نکلا م۔ ویصلی رکعتین۔ اور امام دو رکعت پڑھے۔ ف۔ بدون اذان و اقامت کے۔ کالفطر۔ مثل نماز عید الفطر کے۔ ف۔ بحدیث جابر بن سمرہ رض جو مذکور ہو چکی م۔ کذلک نقل۔ یوں ہی نقل کیا گیا ہے۔ ف۔ ایک جماعت صحابہ رض سے مانند حضرت عمر و عثمان وغیرہم رض و احادیث مرفوعہ۔ مع۔ ویخطب بعدہا خطبتین۔ اور بعد نماز کے دو خطبہ پڑھے۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک فعل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں ہی کیا ہے۔ ف۔ چنانچہ احادیث کثیرہ میں ہے۔ امام جب خطبہ میں تکبیر کہے تو لوگ کہیں اور درود پڑھے تو دل میں پڑھیں۔ الحجۃ ۵ ویعلم الناس فیہا

الاضحیۃ وتکبیر التشریق - اور دونون خطبہ مین لوگون کو قربانی کے اور تکبیر تشریق کے احکام تعلیم کرے۔ لانہ شرع
للوقت - کیونکہ اسوقت کا مشروع یہی ہے - والخطبۃ ماشرعت الا للتعلیم - اور خطبہ تو مشروع نہین ہوا مگر اسی
تعلیم کے واسطے۔ ف پس جو مناسب وقت احکام ہون انکو سکھلاوے - پھر اگر نماز عید یوم النحر یعنے دسوین
ذی الحجہ سے تاخیر ہوئی تو بعذر ہوگی یا بغیر عذر ہوگی - فان کان عذر یمنع من الصلوۃ فی یوم الاضحی صلاہا
من الغد وبعد الغد - پس اگر کوئی عذر سماوی یا ارضی ایسا پیدا ہو جو یوم الاضحی کے وقت مین نماز سے مانع ہو تو
نماز پڑھے دوسرے یا تیسرے روز - ف جبکہ دوسرے روز عذر ہو اور کچھ برائی لاحق نہوگی - ولا یصلیہا
بعد ذلک - اور بعد تین روز کے پھر یہ نماز کسی صورت مین نہین پڑھیگا - لان الصلوۃ موقتۃ بوقت الاضحیۃ
فتتقید بایامہا - کیونکہ صلاۃ الاضحی تو اضحیہ کے ساتھ مقید ہے تو اسکا وقت بھی اضحیہ کے ایام تک مقید ہوگا - ف
پس اضحیہ کے تین روز تک ہر روز بعد ارتفاع آفتاب کے زوال تک اسکا وقت رہیگا - حتی کہ تیسرے روز بعد زوال
کے خارج ہو جائیگا - اور اگر تاخیر کرنا بغیر عذر ہوا تو بھی نماز جائز ہے - لکنہ مسیئ فی التاخیر من غیر عذر لمخالفۃ المنقول
لیکن بغیر عذر تاخیر کرنے مین وہ برا کام کرنے والا ہوگا کیونکہ منقول سے مخالفت کی - ف کیونکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم وخلفاے راشدین سے ایسی تاخیر منقول نہین ہے - پھر یہ نماز باوجود تاخیر کے اداء ہے نہ قضاء کیونکہ اپنے وقت
مین واقع ہوئی ہے - بعد فراغت نماز وخطبہ کے دوسرے رستہ سے مثل عید الفطر کے واپس ہوکر قربانی کرے - م -
امام نے عید الفطر کی نماز ایسی حالت مین پڑھائی کہ اسکو وضوء نہ تھا اور یہ حال اسکو قبل زوال کے معلوم ہوا تو
نماز اعادہ کرلے اور اگر بعد زوال کے معلوم ہوا تو دوسرے روز جاکر نماز پڑھے اور اگر دوسرے روز بعد زوال کے
معلوم ہوا تو پھر نہین پڑھیگا - اگر عید اضحی مین بغیر وضوء پڑھائی اور بعد نماز کے لوگون نے قربانیان کین پھر اسکو
بعد زوال کے معلوم ہوا تو قربانیان جائز ہوگئین اور دوسرے روز جاکر نماز پڑھے یون ہی جب دوسرے روز قبل الزوال
معلوم ہو اور اگر بعد زوال علم ہوا تو تیسرے روز نکل کر پڑھے اور اگر تیسرے روز بعد زوال کے معلوم ہوا تو پھر اب
نہین پڑھیگا - اگر یوم النحر کو قبل الزوال یہ حال معلوم ہوا اور امام نے منادی کرادی تو جس نے جاننے سے پہلے
قربانی کرلی اسکی جائز ہے اور جس نے بعد جاننے کے قربانی کی تو نہین جائز ہے یہانتک کہ زوال کے بعد جائز ہے -
قاضیخان رح - والتعریف الذی یصنعہ الناس لیس بشیء - اور تعریف جسکو لوگ بناتے ہین وہ کچھ نہین ہے
وہو ان یجتمع الناس یوم عرفۃ فی بعض المواضع تشبیہا بالواقفین بعرفۃ - اور لوگون کی بناوٹ کی تعریف
یہ ہے کہ عرفہ کے روز لوگ ایک میدان مین جمع ہوتے ہین مشابہت بنانے کو ان حاجیون کے ساتھ جو عرفہ کے روز
عرفات مین کھڑے ہوتے ہین - ف یہ فعل بلا خلاف کچھ بھی ثواب نہین ہے - لان الوقوف عرف عبادۃ
مختصۃ بمکان مخصوص - کیونکہ کھڑا ہونا تو عبادت جانا گیا مختص ایک مخصوص جگہ کے ساتھ - ف اور وہ مقام
عرفات ہے کہ احرام حج کے ساتھ وہان وقوف عبادت ہے - اور عرفات ہر جگہ نہین ہے تو ان لوگون کا کھڑا ہونا اس
مقام خاص مین بصفت مختص نہ ہوا - فلا یکون عبادۃ دونہ - تو بدون اس مخصوص جگہ کے اختصاص کے یہ کھڑا
ہونا کچھ بھی عبادت نہوگا - کسائر المناسک - جیسے باقی مناسک حج ہین - ف مانند طواف وغیرہ کے - اور
اگر سواے کعبہ کے کسی مسجد کے گرد کوئی طواف کرے تو اسپر کفر کا خوف ہے ح - اور امام نووی بدعت کہتے ہین مسجد
بیت المقدس و مزار حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کہا اور ملا علی قاری رح نے مناسک مین لکھا کہ یہ جو جاہل لوگ
گرد مرقد مبارک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے پھرتے ہین یہ سب اجہل الجہلاء ہین اگرچہ بصورت مشائخ وعلماء ہون

م - اور شمس الائمہ سرخسی نے اس بناوٹ کی تعریف پر ایک تشنیع فرمائی ہے کہ اگر ایسی تشبیہ ہے تو احرام کی طرح سر کھولینگے اور یہ کوئی نہیں کہیگا یہ تو نصرانیوں کے گرجاؤں کی بت پرستیاں ہین اور اگر ایسی تشبیہ ہے تو ایک کعبہ بنا دینگے کہ خانہ کعبہ کے طواف کرنے والوں کی طرح اسکا طواف کرین اور اپنی بازارون مین دوڑینگے کہ صفا و مروہ کے سعی کرنیوالون کی مشابہت پیدا ہو - انتہی مترجما - یہ تشنیع بلیغ ہے اور مکائد نفس و اغوار شیطان سے مشتبہ کر دیا مگر عجب کہ عینی رح نے بغیر سمجھے جواب کی طرف قلم اٹھایا حالانکہ یہ لاجواب عبارت ہے - مالک رح نے کہا کہ ایسی چیزون کی کنجی تو بدعتیون کے ہاتھ مین ہے - پھر کلام اسمین کہ بالاتفاق جب یہ عبادت نہوا تو کیا مباح ہے یا مکروہ ہے - نہایہ مین مباح نکالا - کافی مین کہا کہ بعض کا قول ہے کہ وہ مستحب ہے - ع - ابن الہمام نے فرمایا کہ حق یہ ہے کہ اگر اتفاق سے اُس روز واسطے نماز استسقاء وغیرہ کسی مشروع کے نکلتا ہوا تو مکروہ نہیں ہے اور اگر خاص اُسی دن کا قصد کر کے نکلتا ہوا تو جب غور کیا جاوے تو یہ تشبیہ کے معنی مین مکروہ ہے - الفتح - اگر تشبیہ کے واسطے نہیں بلکہ اُس روز کی بزرگی کی وجہ نکلے تو جائز ہے - قاضیخان التمرتاشی - ع - اسکے معنی یہ ہین کہ وہان جا کر کھڑے نہیں ہوئے اور نہ سر کھولے - الفتح - مین کہتا ہون کہ اصل مسئلہ کتاب مین خود امام محمد رح نے اشارہ بلکہ کراہت کی تصریح فرمائی اسواسطے کہ لیس بشئی تو عموماً مطلقاً دینی اور دنیاوی منفعت سے خالی ہے کیونکہ نکرہ تحت النفی بالاجماع عام ہے اور مباح دنیاوی بھی نہیں کیونکہ جو بات امور دنیاوی مین سے بیفائدہ ہو وہ بالاتفاق حرام ہوتی ہے جیسا کہ بحث اللغو مین مصرح ہے اور شروع باب العیدین مین قنیہ کا قول دیہات کی نماز عید مین گذرا پس امام محمد نے مبالغہ فرمایا کہ یہ کام محض لغو ہے پس شک نہیں کہ جو امام شمس الائمہ سرخسی نے اور شیخ ابن الہمام نے کہا یہی تحقیق و صحیح ہے و ماسوائے اسکے غلط ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ مرجع الکل والمآب - م

فصل فی تکبیرات التشریق - یہ فصل تکبیرات تشریق کے بیان مین ہے - ف - تشریق خود تکبیر ہے تو معنی یہ کہ ان تکبیرات کے بیان مین جنکا نام تشریق ہے اور بقول صاحبین ۱۱ - ۱۲ - ۱۳ تاریخ ذی الحجہ کا نام ہے لیکن یہ تکبیرات تو فجر عرفہ سے شروع ہو جاتی ہین تو بعضے دنون کے نام سے نسبت ہوئی - م ع - یہ تکبیر اکثر کے نزدیک واجب ہے لیکن سنت کی دلیل چلتی ہوئی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی - مف التبیین - م - **ویبدأ بتکبیر التشریق** اور شروع کرے تکبیر تشریق کو - ف - جہر کے ساتھ - **بعد صلوٰۃ الفجر من یوم عرفۃ** - بعد نماز فجر کے عرفہ کے روز - ف - یعنی نوین ذی الحجہ کو باتفاق علمائے حنفیہ رح - **ویختم عقیب صلوٰۃ العصر من یوم النحر** - اور ختم کرے یوم النحر یعنی دسوین ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے کہکر - ف - لیکن ختم مین اختلاف ہے یہ جو مذکور ہوا - **عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ** امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے - **وقالا یختم عقیب صلوٰۃ العصر من آخر ایام التشریق** - اور صاحبین نے کہا کہ ختم کرے آخر ایام تشریق یعنی ۱۳ - ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے کہکر - ف - صاحبین کے قول پر فتوی اور اسی پر اکثر زمانون مین تمام شہرون مین عمل رہا ہے - الخلاصۃ التحریر و العتابیہ الاسبیجابی المجتبی الکامل - مع - باوجود اسکے امام مصنف نے متن مین قول امام کی التزامی تصحیح کی - **والمسألۃ مختلفۃ بین الصحابۃ** - اور یہ مسئلہ درمیان صحابہ رضی اللہ عنہم کے مختلف پایا گیا - **فاخذا بقول علی رض** - پس صاحبین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیا - ف - رواہ ابن ابی شیبہ - اور یہی قول حضرت عمر رض و ابن عباس و عمار کا ہے - ع - رواہ الحاکم - اور ابن عمر و زید بن ثابت و ابو سعید کا رواہ الدارقطنی - اور حضرت عثمان کا - التحریر - اور حضرت ابو بکر رض کا - المفید - اور مذہب سفیان ثوری و ابن عیینہ و احمد و ابو ثور اور ایک قول شافعی ہے - پس صاحبین نے انہین صحابہ رض کا قول لیا - **اخذا بالاکثر اذ ہو الاحتیاط فی العبادات** - اکثر کو لینے کے طور پر کیونکہ عبادات مین یہی احتیاط ہے کہ اکثر کو لیوے - ف - یعنی ۱۳ - تاریخ تک

تکبیر مین احتیاط ہو کہ کثیر یعنی دسوین تک بھی داخل ہو گئی اور کمتر لینے مین زیادہ داخل نہین ہوتی تو احتیاطاً اکثر کو داخل
کیا - واخذ بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ اخذا بالاقل - اور ابوحنیفہ رح نے قول ابن مسعود رض کو لیا بطریق
کمتر کو لینے کے - ف - اور ابن مسعود رض اور انکے شاگردون علقمہ واسود ونخعی سے ختم عقیب عصر یوم النحر ثابت
ہو تو کمتر کو لیا - لان الجہر بالتکبیر بدعۃ - کیونکہ جہر سے تکبیر کرنا بدعت ہو - ف - اور یہی حسن بصری رح سے
منقول ہو - اور جب ایک چیز دائر ہوئی درمیان مستحب و بدعت کے تو بدعت کو ترجیح ہو کیونکہ ابن مسعود رض سے مقدار
کفایت تو معلوم ہو گئی سم - والتکبیر ان یقول مرۃ واحدۃ - اور تکبیر یہ ہو کہ ایکبار کہے - اللہ اکبر اللہ اکبر
لا الہ الا اللہ واللہ اکبر واللہ اکبر وللہ الحمد - یہ حضرت عمر وابن مسعود رض سے مروی ہو - ہذا ہو الماثور
عن الخلیل صلوات اللہ علیہ - یہی حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام سے ماثور ہو - ف - مبسوط و قاضیخان
سے عینی نے ایک قصہ لکھا ہو لیکن ابن الہمام رح نے ابن ابی شیبہ ومحمد کی روایات علی وابن مسعود سے نقل کین اور
کہا کہ اسناد جید ہو - اور ابن ابی شیبہ نے عدم لفظ کے ساتھ روایت کی کہ حدثنا جریر عن منصور عن ابراہیم قال کانوا یکبرون
الخ - مین کہتا ہون یہ اسناد بلاشبہہ صحیح کی اسناد ہو اور معنی یہ کہ ابراہیم نخعی رح نے فرمایا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم روز
عرفہ کو تکبیر کہتے قبلہ رخ پیچھے نماز کے اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر واللہ اکبر وللہ الحمد - یہی دارقطنی کی حدیث
جابر رضی اللہ عنہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو اگرچہ اسکی اسناد ضعیف ہو اور نماز سے فرض قبلا در
ہو - مف - وہو عقیب الصلوات المفروضات - اور یہ تکبیر (قبلہ رخ حالت مین) پیچھے نمازون مفروضہ
کے ہو - ف - اگرچہ جمعہ ہو اور اگرچہ خاص انھین ایام تشریق کے قضاء ہو پس نماز جنازہ ووتر وعید خارج ہین
وکہا گیا کہ علی الاصح عید داخل ہو - ر - الخلاصہ مع - تو تکبیر ہو - علی المقیمین - مقیمون پر - ف - نہ مسافرون پر
اگرچہ غلام ہون جب کہ مقیم ہون - فی الامصار - شہرون مین - ف - نہ دیہاتون مین تو تکبیر کہین -
فی الجماعت المستحبۃ - مستحب جماعتون مین - ف - نہ منفرد اور نہ خالی عورتون کی جماعت مین - عند
ابی حنیفۃ - یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہو - ف - اور چاہیے کہ سلام پھیرنے سے متصل تکبیر کہین حتی کہ اگر
نمازی نے عمداً حدث یا کسی طرح کلام کیا یا مسجد سے خارج ہوا تو تکبیر ساقط ہو گئی - التہذیب - اور اگر قبلہ رخ پیٹھ پھیر دی
تو ایک روایت مین تکبیر ساقط اور دوسری مین نہین - ف - اور اگر خود حدث ہو گیا تو اصح یہ کہ تکبیر کہدے طہارت
کو نہ جاوے - الخلاصہ - ولیس علی جماعات النساء - اور تکبیر نہین ہو عورتون کی جماعت پر - اذا لم یکن
معہن رجل - جبکہ نہ ہو ان عورتون کے ساتھ کوئی مرد - ف - یعنی امام انکا مرد نہو - ولا علی جماعۃ
المسافرین - اور نہ مسافرون کی جماعت پر تکبیر ہو - اذا لم یکن معہم مقیم - جب کہ ان مسافرون کے ساتھ مقیم نہو
ف - یعنی مقیم امام نہو - یہی اصح ہو - ع - اور اصح یہ کہ امام رح کے نزدیک تکبیر کے لیے سلطان و آزادی شرط
نہین - پھر امام مصنف نے ہو علی المقیمین سے وجوب تکبیر کا اشارہ کیا اور مفید و مزید و قاضیخان و جوامع الفقہ
مین وجوب کی تصریح کی - اور مرغینانی و تحریر مین کہا کہ سنت ہو اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہو اور صحیح یہ کہ
واجب ہو - کیونکہ شعائر دین سے ہو - مع - ابن الہمام نے سنت ہونے کو دلیلاً ترجیح دی اور شعائر ہونا منافی
سنت نہین ہو جیسا کہ شمس الائمہ سرخسی نے عید مین فرمایا ہو - علی ماذکرہ العینی رح - م - یہ سب امام رح کے نزدیک
ہو - وقالا ہو علی کل من صلی المکتوبۃ - اور صاحبین نے کہا کہ تکبیر ہر ایسے شخص پر جو فرض نماز پڑھے - ف
خواہ شہری ہو یا دیہاتی ہو خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو خواہ جماعت ہو یا منفرد ہو - ع - یا عورت ہو - ت - یہی قول ا مالک

دونہی کا اور سوا سے منفرد کے امام احمد کا ہی ع - لانہ تبع للمکتوبۃ - کیونکہ تکبیر تابع نماز فریضہ کے ہی - ف تو جو کوئی فرض پڑھے وہ تکبیر کہے - ولہ ما رویناہ من قبل - اور امام ابو حنیفہ کی ایک دلیل تو وہ حدیث جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہین - ف کہ لاجمعۃ ولاتشریق ولافطر ولااضحی الا فی مصر جامع - تو مصر جامع واسطے تشریق کے شرط ہوا - والتشریق ہو الجہر بالتکبیر کذا نقل عن الخلیل بن احمد - اور تشریق بمعنی جہر تکبیر ہی ایسا ہی خلیل بن احمد سے منقول ہی - ف اور خلیل رح امام نحو ولغت المتوفی ۱۷۰ھ ہجری ع - پس امام ابو حنیفہ سے ۲۰ برس بعد انتقال کیا - پس معلوم ہوا کہ جہر تکبیر عموماً نہین بلکہ مصر جامع شرط ہی - ولان الجہر بالتکبیر خلاف السنۃ - اور دوسری دلیل یہ کہ تکبیر کا جہر کرنا خلاف سنت - ف یعنی بدعت ہی باستثناء اسکے جہان شرع وارد ہوئی ہو - والشرع وردبہ عند استجماع ہذہ الشرائط - اور شرع کا وارد ہونا جہر تکبیر کے ساتھ اسی وقت ہوا کہ یہ شرطین مجتمع ہون - ف یعنی مصر وجماعت مستحبہ واقامت کیونکہ ہم نے سنت مین یون ہی بالیقین تکبیر پائی ہی تو بس اسی پر توقف رہا - اور سوا سے مورد کے دوسری جگہ تجاوز نہو گا - الا انہ یجب علی النساء اذا اقتدین بالرجال - لیکن اتنی بات ہی کہ یہ تکبیر واجب ہو جائیگی عورتون پر جب کہ وے مردون کی اقتداء سے نماز پڑھین - ف تو آہستہ تکبیر کہین - م ت - وعلی المسافرین عند اقتدائہم بالمقیم - اور مسافرون پر جب کہ وے اقتداء کرین مقیم کا - ف پس اقتداء سے عورتون ومسافرون پر بھی واجب ہوگی - بطریق التبعیۃ - بطریق تابع ہونے کے - ف یعنی اصل مین نہین ہی اور متبوع پر ہونے کی وجہ سے تابع پر واجب ہوئی جیسے مقیم کی اقتداء سے مسافر پر چار رکعت لازم ہوتی ہین مترجم کہتا ہی کہ یہان امام مصنف نے تصریح کر دی کہ تکبیر واجب ہی - پھر مستحب ہی کہ مقتدی بعد سلام کے امام کا انتظار کرے اگر وہ غفلت مین ہو یا کوئی کارمنافی کرے تو مقتدی تکبیر کہے - التبیین م - امام محمد رح نے روایت کی کہ قال یعقوب صلیت بہم المغرب یوم عرفۃ - یعقوب یعنی ابو یوسف نے بیان کیا کہ مین نے عرفہ کے روز انکو مغرب کی نماز پڑھائی - ف عینی رح نے کہا کہ یعنی مسافرون کو - مین کہتا ہون کہ اگر حج کی مسافرت مین پڑھائی ہوتی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک امام یا مقتدی کسی پر تکبیر نہ تھی پھر کیونکر امام رح اس بدعت کے مرتکب ہوتے پس میرے نزدیک تو مراد امام ابو حنیفہ واصحاب ہین اور معنی یہ ہین کہ مین نے عرفہ کے روز باشارہ امام رح کے اصحاب کو مغرب کی نماز پڑھائی - فسہوت ان اکبر - پس مین تکبیر تشریق کہنا بھول گیا - فکبر ابو حنیفۃ - پس ابو حنیفہ رح نے تکبیر کہی - دل علی ان الامام وان ترک التکبیر لایترکہ المقتدی - یہ قصہ دلالت کرتا ہی کہ امام اگر تکبیر بھولے بلکہ اگرچہ عمداً چھوڑ دے تو مقتدی اسکو نہین چھوڑیگا - ف پس امام اس تکبیر کے لیے لازم نہین ہی - لانہ لایؤدی فی حرمۃ الصلوٰۃ - کیونکہ یہ تکبیر تو تحریمہ نماز کے اندر ادا نہین کیجاتی - فلم یکن الامام فیہ حتماً وانما ہو مستحب - پس وجود امام اس تکبیر کہنے مین واجب نہین بلکہ فقط مستحب ہی - ف حالانکہ تکبیر واجب تو امام کے پیچھے واجب ترک نہو گا - فائدہ - امام رح نے ابو یوسف کو ایک مرتبہ فرمایا کہ مین تجھے ہارون الرشید کے ساتھ فالودہ پیتے دیکھتا ہون حالانکہ اسوقت حالت افلاس مین گمنام تھے - ابو یوسف کہتے ہین کہ اول مرتبہ جب ہارون الرشید نے طلب کیا اسوقت فالودہ پیتا تھا مجھے بھی نذر کیا - اسوقت مجھے ابو حنیفہ رح کا فرمانا یاد آیا یہ لطیفہ کشف وکرامت تھا - اسی فراست پر ابو یوسف کو امام بنایا کہ اسکے دل سے رعب جاتا رہے مگر استاد اعظم المجتہدین کا رعب اسقدر چھایا کہ کئی نماز مین تکبیرات کے ساتھ پڑھکر مغرب مین تکبیر بھول گئے پس یہ قصہ تعظیم جلالت استاد اور شفقت شاگرد کے واسطے موعظت حسنہ ہی م مع - اگر ایام تشریق مین پہلی قضا پڑھی یا ایام تشریق کی

قضا ر بعد کو کبھی پڑھی تو تکبیر نہین کہیگا اور مسبوق پر بعد تمام کرنیکے تکبیر واجب ہے۔ التبیین۔

باب صلوٰۃ الکسوف

یہ باب سورج گہن کی نماز کے بیان مین ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ نماز عید و نماز کسوف اور نماز استسقا تینون نمازین دن مین بغیر اذان واقامت کے ادا کیجاتی ہین انمین سے نماز عید واجب ہے اور نماز کسوف جمہور کے نزدیک سنت ہے اور ایک ضعیف قول وجوب کا ہے اور استسقاء مین اختلاف ہے کہ نماز مسنون ہے یا نہین۔ اس بیان سے تینون ابواب کے مناسب ترتیب ظاہر ہو گئی۔ اور حدیث مین سورج وچاند گہن وغیرہ کی نسبت ارشاد فرمایا کہ ان چیزون کو دیکھکر تم لوگ نماز کی طرف مبادرت کرو۔ کما فی الصحیح۔ اور مصلحت یہ کہ انسانی نفوس اپنی دنیاوی زندگی مین بالطبع ایسا اِس موجودہ حالت سے مانوس ومالوف ہوجاتا ہے کہ باوجود یقینی موت کے کبھی وہ تغیر مین پھنسنے کا خیال نہین کرتا حالانکہ مرنا قطعی ہے اور مرنے سے جو اسکی حالت مین سب سے بڑا تغیر ہوگا وہ بھی ظاہر ہے پس اگر عقل کی راہ اختیار کرین تو روزانہ گردش روشنی وتاریکی وشب وروز کے اندر بکثرت تغیرات خود سمجھدار کو عبرت دلاتے ہین۔ کما فی القرآن۔ لیکن وے ان چیزون سے ایسے عادی ہو گئے کہ کچھ عبرت نہین لیتے پھر جب غیر معمولی حالت سورج وچاند کی نظر آتی ہے تو اہل محسوس سے چونکتے ہین اسوقت نماز کی طرف متوجہ کیا کہ قراۃ قرآن مین اپنے انجام پر جزم وتیقن کرینگے اور وہ وقت اور وہ عظیم تغیر موت کا دل پر جم جائیگا اور ایمان کی سبیل یہی کہ نفس کے خطرات غفلت اور شیطان کے وساوس شہوت دور کرکے دل کو حق بات پر جما دے۔ شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ اگر مطیع ہین تو اپنی نیات پر اٹھائے جاوینگے اور اگر بدکار ہین تو استغفار وتوبہ کرینگے۔ مین کہتا ہون لیکن وہ کفار محروم رہے جو آخرت وانجام سے غافل ہین آخر انکا کاسہ سر شہو کرین کھاتا ہے۔ م۔ نماز کسوف کے مشروع ہونے پر اجماع الامۃ ہے کسی نے انکار نہین کیا اور سنت اسمین شائع ومنقول ہے۔ مع۔ اور اتفاق ہے کہ یہ نماز جماعت سے مسجد الجامع یا عیدگاہ مین پڑھی جاتی ہے۔ فع۔ اور اِسکا وقت وہی جو تمام نوافل کے لیے ہے سوائے اوقات مکروہہ کے۔ عف۔ پس اگر بعد عصر کے سورج گہن ہوا تو نماز نہو گی کیونکہ اسوقت نفل مکروہ ہے۔ م۔ اور جماعت اسمین افضل وسنت ہے۔ الذخیرہ۔ اور اکیلے بھی جائز ہے۔ المحیط اور محلہ کا امام بھی سلطان کی اجازت سے پڑھا سکتا ہے۔ المرغینانی۔ مع۔ **اذا انکسفت الشمس**۔ جب سورج کو گہن لگے تو۔ **صلی الامام**۔ نماز پڑھے امام۔ ف۔ جو جمعہ قائم کرتا ہے یا اِسکے حکم سے دوسرا شخص امام ہوکر پڑھے۔ **بالناس**۔ لوگون کے ساتھ۔ **رکعتین**۔ دو رکعت۔ ف۔ اور چاہے چار رکعت۔ المحیط والبدائع والمفید والتحفہ۔ ع۔ مگر دو رکعت سنت وافضل ہین۔ م۔ **کہیأۃ النافلۃ**۔ نفل کی صورت پر۔ ف۔ بدون اذان واقامت وخطبہ کے۔ اور پکار دیا جاوے کہ الصلوٰۃ جامعۃ تاکہ لوگ جمع ہوجاوین۔ ف م۔ یہ بھی حدیث سے ثابت ہے اور جس محاورہ مین ہو جائز ہے سوائے اذان کے۔ م قتہ۔ **فی کل رکعۃ رکوع واحد**۔ ہر رکعت مین ایک رکوع ہے۔ ف۔ جیسے تمام نمازون مین معروف ہے۔ **وقال الشافعی رکوعان**۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ ہر رکعت مین دو رکوع ہین۔ ف۔ اسطرح کہ اول شروع کرکے الحمد کے بعد طویل قراءت کرے پھر رکوع کرے اور دیر تک رکوع مین رہے پھر سر اٹھا کر دوبارہ قراءت کرے جو پہلی دفعہ سے کم ہو پھر رکوع کرے دیر تک مگر پہلے رکوع سے کم ہو پھر سر اٹھا کر سمع اللہ لمن حمدہ ربنا لک الحمد کہے اور سجدہ کرے پھر اسی طرح دوسری رکعت مین کرے حتی کہ گہن سے آفتاب کھل جاوے۔ یہی قول امام مالک واحمد واسحق کا بلکہ امام احمد واسحق سے تین رکوع کا قول آیا ہے۔ مع۔ واضح

ہو کہ اصلی مقصود اس نماز سے مثل دوسری نمازون کے رضاے الٰہی و مغفرت و ثواب ہو پس اگر ایک شخص نے
نماز کسوف کا ارادہ نہ کیا بلکہ نوافل پڑھین اور دوسرے شخص نے نماز کسوف مین سنت کا ارادہ کر کے ایسے طور پر
پڑھی کہ وہ خلاف سنت و فاسد نکلی تو پہلا شخص اچھا رہا - پس احتیاط یہ کہ بطور یقین ہو کہ رایگان ہونیکا احتمال
نہ رہے - لہذا امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ ہر رکعت مین رکوع واحد ہو اور امام مالک و شافعی وغیرہم نے نظر کی کہ ان اعمال
مین طریق علمی ہونا ثواب کے لیے کافی ہو اگرچہ عالم سے اجتہاد مین چوک ہو جاوے لہذا دو رکوع بنظر روایت اختیار
کیے - لہ ما روت عائشۃ رضہ - دلیل امام شافعی رح کی وہ حدیث ہو جو ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت
فرمائی - ف - اس روایت کا وہی مضمون ہو جو ہم نے دو رکوع سے پڑھنے کا بیان کیا - اور آخر حدیث مین ہی
کہ چار رکعات و چار سجدات پورے ہوے اور آپ کے فراغت سے پہلے آفتاب روشن ہو گیا پھر کھڑے ہو کر
لوگون کو خطبہ سنایا پس حمد و ثناء لائق شان الٰہی بیان کر کے فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالی کی آیات
مین سے دو نشانیان ہین انکو کسی کے مر جانے یا کسی کے پیدا ہونے پر گہن نہین لگتا ہو پھر جب تم اسکو دیکھو
تو نماز کی جانب مبادرت کرو - رواہ الائمۃ الستۃ - اور صحیحین مین عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص
سے بھی اسی کے مانند مروی ہو - مع - آخر حدیث مین چار رکعات سے چار رکوع مراد ہین اور یہ اطلاق شائع و
معروف ہو - اور واضح ہو کہ اس زمانہ مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند جنکا نام ابراہیم تھا اور وہ ماریہ قبطیہ
کے بطن شریف سے پیدا ہوے ڈیڑھ برس کے قریب ہو کر انتقال کر گئے تھے جنکی نسبت فرمایا کہ جنت مین اسکی
دودھ پلائی ہو - اسی زمانہ مین گہن پڑا تو عام لوگون نے زعم کیا کہ ابراہیم رضہ کے انتقال کی وجہ سے ہو لہذا آپ نے
خطبہ پڑھا اور لوگون کا یہ فاسد خیال دور کیا - م - ولنا روایۃ ابن عمرو - اور ہماری دلیل روایت عبد اللہ بن عمرو بن العاص
ہو - ف - یعنی اس نماز کو جسطرح ابن عمرو رضہ نے روایت کیا کہ اسمین ایک ہی رکوع مذکور ہو ہم اسی روایت کو
لیتے ہین - والحال اکشف للرجال لقربہم - اور حال کیفیت نماز کا مردون لوگون پر زیادہ واضح ہو بوجہ انکے قرب کے
ف - اور حضرت ام المومنین عائشہ رضہ تو عورتون کی صف مین دور تھین تو ممکن ہو کہ آپ نے ایک ہی رکوع
بہت طویل کیا ہو جسکو دور کے لوگون نے بار بار سر اٹھانے و نا امید ہو کر پھر رکوع مین جانے سے دو رکوع خیال کیے
اسی طرح امام محمد رح نے آثار مین ذکر کیا ہو - کما فی العینی - پس جب اس واقعہ نماز کے دو راوی ہین اور دونون
روایتون مین معارضہ ہو تو ہم نے ترجیح دی - فکان الترجیح لروایتہ - تو ترجیح عبد اللہ بن عمرو رضہ کے روایت
کو ہوئی - ف - کیونکہ زیادہ قرب سے اصلی حال معلوم تھا - مترجم کہتا ہو کہ یہ مسئلہ اس سے زیادہ سخت ہو جس
آسانی سے امام مصنف نے جواب دیدیا اور تحقیق المقام بتوفیق الٰہی عز وجل یہ ہو کہ کسوف کا اطلاق سورج گہن و چاند
گہن دونون پر آتا ہو جیسے خسوف بھی دونون مین مستعمل ہو اور عینی رح نے کہا کہ فقہاء کی عبارات مین کسوف مخصوص
بہ آفتاب اور خسوف بہ ماہتاب ہو اور یہ افصح ہو پھر اس باب مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور قول
مین بروایات متعدد و مختلف وارد ہین بعض مین صرف معمولی نماز کی طرح پڑھنے کا حکم اور بعض مین دوگانہ
اور بعض مین طویل قرارت و رکعت مین ایک رکوع سے اور بعض بدو رکوع و بسہ رکوع و بچار رکوع حتی کہ دس
رکوع تک کے ساتھ روایات ہین - بیان الکل مختصراً - اول ابو بکرہ ایک صحابی معروف کی حدیث مین ہو کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین آفتاب کو خسوف ہوا تو آپ نکلے درحالیکہ چادر مبارک لٹکی ہوئی کھنچی
جاتی تھی یہانتک کہ مسجد مین پہونچے اور لوگون نے مبادرت کی پس انکو دو رکعتین پڑھائین جیسے تم اپنی نماز

پڑھتے ہو۔ رواہ البخاری۔ ظاہرا بغیر تطویل ہر رکوع واحد ہی جیسے صحیح مسلم مین عبد الرحمن بن سمرہ سے دو رکعت مذکور ہین۔ ۲۔ قبیصہ الہلالی رضہ سے کسوف آفتاب مین دو رکعت مع طول قیام ہی۔ اور سلام پھیرنے پر آفتاب کھل گیا تھا اور آخر مین فرمایا کہ جب تم ان آیات کو دیکھو تو نماز پڑھو جیسے سب سے قریب کی نماز فریضہ۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والحاکم والبیہقی۔ اور محتمل ہی کہ اگر آفتاب کھلا نہوتا تو زیادہ پڑھتے۔ ۳۔ نعمان بن بشیر رضہ کے حدیث مین دوگانہ دوگانہ نماز پڑھتے اور پوچھتے جاتے یہان تک کہ آفتاب کھل گیا۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ وصححہ ابن عبد البر والنووی۔ اور نعمان رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب آفتاب وماہتاب کو خسوف ہو تو قریب کی فریضہ نماز جو پڑھی ہی اسکے مثل نماز پڑھو۔ رواہ احمد والحاکم۔ اسمین دوگانہ دوگانہ مانند فریضہ کے اور خسوف ماہتاب مین بھی نماز ہی مگر بغیر تصریح جماعت کے۔ ۴۔ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص جسکا حوالہ مصنف رح نے دیا ہی کہ حضرت صلعم نماز کو کھڑے ہوے تو اسقدر طول کیا کہ) نہین لگتا تھا کہ رکوع کرینگے پھر رکوع کیا تو نہین لگتا تھا کہ سر اٹھائینگے پھر اٹھایا تو نہین لگتا تھا کہ سجدہ کرینگے پھر سجدہ کیا تو نہین لگتا تھا کہ اٹھینگے پھر اٹھے تو دوسری رکعت مین بھی پہلی رکعت کیطرح کیا اور آفتاب منجلی ہوگیا۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی فی الشمائل والحاکم اور عطاء بن السائب راوی کو ایوب السختیانی نے ثقہ کہا۔ ۵۔ حدیث سمرہ بن جندب رضہ در بارہ کسوف آفتاب کے جب کہ قریب ایک دو نیزہ چڑھکر سیاہ پڑ گیا تھا۔ اسمین بھی نہایت طویل قیام اسطرح کہ ہم لوگ آپ سے کچھ آواز نہین سنتے تھے ایسے ہی رکوع وسجود مین طول بدون کسی آواز کے ہی اور یونہی دوسری رکعت ہی اور دوسرے مین آفتاب منجلی ہوگیا اور آخر مین خطبہ ہی۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور اسمین تصریح ہی کہ قرارت بالکل مخفی تھی۔ ۶۔ حدیث عائشہ رضہ اسمین خسوف آفتاب اور ہر رکعت مین دو رکوع مع طول قرارت وغیرہ ہی۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح۔ اسکے آخر مین ہی کہ آفتاب وماہتاب دونون آیات مین کسی کی موت وحیات سے انکو خسوف نہین جب دیکھو تو نماز کی طرف مبادرت کرو۔ ظاہرا خسوف ماہتاب مین بھی نماز جماعت مراد ہی لیکن تصریح نہین ہی۔ اسی کے مانند دو رکوع کی روایت ابن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے صحیحین مین موجود ہی۔ یہان سے معلوم ہوا کہ امام مصنف نے جو حدیث عائشہ پر ترجیح دی وہ تمام نہین کیونکہ ابن عباس وابن عمرو بن العاص سے بھی مروی ہی تو ابن عمرو رضہ سے دو حدیثین آئین ایک مین دو رکوع اور ایک مین ایک ہی رکوع مذکور ہی پس اگر نماز کسوف کا ایک ہی واقعہ مانین جیسا کہ مصنف رح کی تقریر سے ظاہر ہی تو لامحالہ ابن عمرو رضہ کی حدیث صحیحین دو رکوع کو ترجیح ہوگی کیونکہ ہر رکعت مین ایک رکوع کی حدیث ابن عمرو رضہ مین عطاء بن السائب راوی مین کلام ہی اگرچہ معتمد یہ ہو کہ وہ ثقہ ہی اور سمرۃ بن جندب کی روایت البتہ صحیح ہی۔ ۷۔ حدیث جابر رضہ کسوف مین دوگانہ مین چھ رکوع وچار سجدے یعنی ہر رکعت مین تین رکوع و دو سجدے مروی ہین۔ رواہ مسلم اور یہی حضرت عائشہ رضہ وابن عباس کی حدیثون مین آیا۔ رواہ مسلم۔ یہ احادیث بلا خلاف صحیح ہین اور عجب کہ شافعیہ نے معمولی طریقہ فرائض سے دو رکوع کو لیا اور اس سے زیادہ کو جائز نہین کہتے ہین۔ بلکہ۔ ۸۔ حدیث ابن عباس مین ہی کہ کسوف مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا پھر رکوع کیا پھر پڑھا پھر رکوع پھر الخ۔ اسمین چار رکوع و دو سجدے ہر رکعت مین ہین۔ رواہ مسلم۔ اور اسی کے مثل حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ مین آیا۔ رواہ مسلم۔ پھر اس حدیث مین صرف کسوف کا لفظ ہی اور سورج یا چاند کسی کی تصریح نہین ہی۔ ۹۔ حدیث ابی بن کعب رضہ کے دوگانہ کسوف آفتاب مین ہر رکعت مین طول قرارت اور پانچ رکوع و دو سجدے مذکور ہین۔ رواہ ابوداؤد۔ اور اسکی اسناد مین ابو جعفر الرازی راوی مین کلام ہی پھر یہی حدیث درجہ حسن سے نازل نہین ہی بلکہ صححہ ابو محمد الاشبیلی وابن القطان وابن الموفق مع۔

۱- ابو داؤد نے ہر رکعت مین دس رکوع و دو سجدے بھی روایت کیے اور ابن عبد البر نے اور ابن حزم نے بھی حضرت
ام المومنین عائشہ رضہ سے دس رکوع کی روایت ذکر کی - مع - جب یہ سب معلوم ہو گیا تو جاننا چاہیے کہ سروجی رح نے
کہا کہ اس نماز کی نقل تو ایک طرح لازم تھی اور جب اسقدر اضطراب کثیر واقع ہوا تو ہم نے اسمین سے نماز کو اس طریقہ
پر لیا جسکی اصل شرع مین موجود ہے یعنی موافق حدیث نعمان وسمرہ و ابن عمرو رضہ و عبد الرحمن بن سمرہ وغیرہ کے اور نسائی
وسنن سب بیک رکوع ہین - عینی رح نے اعتراض کیا کہ ایک ہی طرح پر نقل تو جب لازم ہوتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ایک ہی مرتبہ کسوف کی نماز پڑھی ہوتی حالانکہ بعض نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف مین بارہا
نماز پڑھی ہو تو ہر شخص نے جیسا دیکھا وہ روایت کیا ہے - ابن الہمام رح نے کہا کہ دس برس کے قریب مین چھ مرتبہ
سورج گہن واقع ہونا بعید ہے اور اگر یہ بھی ہو تو ہماری راے اولی ہے کیونکہ جب آخری فعل معلوم نہ ہوا تو تعارض پیدا
ہوا پس مطلقاً نماز مسنون لیکر اسکی کیفیت موافق معمولی نمازون کے اختیار کرنا اولی ہوا - مترجم کہتا ہے کہ بعید ہونا اور
دس ہی برس کی مدت مین ہونا دونون باتین شاید شافعیہ کو مسلم نہون - رہا یہ کہ تعارض پیدا ہونا اسی مین کلام ہے کیونکہ
جب بعض سلف نے کئی بار نماز کسوف پڑھنے کی تصریح کی تو تعارض نہین رہا - لیکن بدائع مین شیخ ابو منصور ماتریدی رح
سے نقل کیا کہ اختلاف روایات سے اگر یہ معنی ہوتے کہ ان طریقون مین سے جس طریقہ پر چاہو نماز پڑھو تو ائمہ مجتہدین
باہم اختلاف نہ کرتے پس معلوم ہوا کہ پہلا طریقہ پچھلے طریقہ سے منسوخ ہوا اور عینی رح نے کہا کہ اس مقام پر کلام صواب اور
صحیح جواب یہ ہے کہ ہر ایک مجتہد نے احادیث مختلفہ مین سے اس حدیث کو اختیار کرنا اولی دیکھا جو اسکے اجتہاد سے موافق
ہوا اور امام ابو حنیفہ نے باب نماز کی کیفیات پر قیاس کر کے ایک رکوع و دو سجدہ کے ساتھ نماز کسوف کو لیا شافعیہ
مین سے ابو اسحق مروزی و ابو الطیب نے کہا کہ ہماری احادیث کا محل استحباب ہے اور انکی احادیث کا محل جواز ہے
انتہی ملخصا - مین کہتا ہون کہ اگر یون کہا جاوے کہ نماز کسوف کی ابتدا مدینہ مین نہین ہوئی اور سب صورتین جائز
ہین لیکن مختار بلکہ احوط یہ ہے کہ عموماً لوگون کے واسطے ہر رکعت ایک رکوع کے ساتھ معمولی طور پر ہو خواہ دوگانہ
یا چارگانہ تو اولی ہے کیونکہ اصل اسمین وقت کو نماز مین مستغرق کرنا اور احوط ایسے طور پر کہ اسکے جواز مین شک نہ ہو
فافہم واللہ تعالی اعلم - م - ویطول القراءۃ فیہما - اور دونون رکعت مین قراءت کو طول دے - ف - چنانچہ
بعض احادیث مین اول رکعت بقدر بقرہ اور دوسری رکعت بقدر آل عمران ہے - مع - پھر اگر دوسرا دوگانہ پڑھین
تو بھی اسی رعایت سے ہونا افضل ہے حتی کہ دوگانہ واحد مین انحصار نہین ہے - ویخفی - اور دونون مین قراءت کو مخفی
رکھے - عند ابی حنیفۃ رح - یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے - ف - یہی صحیح ہے - المضمرات - اور یہی مالک وشافعی
کا قول ہے - ع - وقالا یجہر - اور صاحبین رح نے کہا کہ قراءت مین جہر کرے - ف - اور یہی قول احمد ہے - ع -
وعن محمد مثل قول ابی حنیفۃ - اور امام محمد رح سے مثل ابو حنیفہ کے یعنی اخفاء - ف - عامہ روایات
مین مروی ہے - البدائع - بالجملہ یہان دو امر ہین قراءت کو طول دینا اور قراءت مین جہر کرنا - اما التطویل فی القراءۃ
فبیان الافضل - پس قراءت مین طول دینا تو افضلیت کا بیان ہے - ف - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی متابعت پر قراءت کو طول دینا افضل ہے - ع - ویخفف ان شاء - اور اگر چاہے تو قراءت مین تخفیف کرے
لان المسنون استیعاب الوقت بالصلوۃ والدعاء فاذا خفف احدہما طول الآخر - کیونکہ مسنون
تو وقت کسوف کو نماز و دعا مین مستغرق کر دینا پس نماز و دعا مین جس ایک کو تخفیف کرے دوسرے کو طول دیدے
ف - اور حق یہ ہے کہ قراءت کو طول دینا مسنون ہے اور وقت کا استیعاب کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث مغیرہ رضہ مین

کہ پھر جب تم ان چیزون کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ سے دعا کرو اور نماز پڑھو یہانتک کہ وہ روشن ہوجاوے۔ رواہ البخاری
ومسلم۔ اور حدیث عائشہ رضہ مین ہے کہ جب تم کسوف دیکھو تو ذکر الٰہی کرو یہانتک کہ روشن ہوجاوے۔ رواہ مسلم ملخص الفتح
مین کہتا ہون کہ حدیث نعمان مین خود دوگانہ دوگانہ پڑھنا شروع کیا اور اس سے پہلے کی نماز فریضہ کے مثل پڑھنے کا
حکم دیا لہٰذا اگر دوپہر سے پہلے ہو تو مثل نماز فجر کے اور اگر بعد زوال ہو تو مثل نماز ظہر کے بتخفیف قرارت پڑھنا پایا گیا
اور یہین سے امام رح سے چار رکعت بھی مروی ہے۔ کما فی المحیط۔ پس حق وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا فاللہ تعالےٰ اعلم
م۔ رہی دوسری بات تو کہا۔ واما الاخفاء والجہر۔ اور رہا اخفاء اور جہر۔ ف۔ تو اسمین اختلاف ہے۔ علیہما
روایۃ عائشہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم جہر فیہا ولابی حنیفۃ روایۃ ابن عباس وسمرۃ بن جندب۔
پس صاحبین کی یا فقط ابو یوسف کی دلیل حدیث عائشہ رضہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز مین جہر کیا اور
ابوحنیفہ رح کی دلیل حدیث ابن عباس وحدیث سمرہ ہے۔ ف۔ حدیث عائشہ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے نماز خسوف مین جہر کیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث اسماء بنت الصدیق رضہ مین نماز کسوف کا جہر ہے۔ رواہ
ابوداؤد والترمذی وابن حبان تو معلوم ہوا کہ حدیث عائشہ رضہ مین مراد خسوف سے سورج گہن ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون
کہ کسوف وخسوف دونون گہن مین مستعمل ہے پس یہ تاویل بے وجہ بلکہ کسوف سے مراد خسوف ماہتاب ہے کیونکہ رات
کی قرارت جہری ہوتی ہے۔ م۔ پھر حدیث ابن عباس رضہ یہ کہ مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کسوف کی
نماز پڑھی تو آپ سے قرارت کا ایک حرف نہین سنا۔ رواہ احمد وابو یعلی وابو نعیم والطبرانی والبیہقی۔ اور حدیث
سمرہ رضی اللہ عنہ اوپر گذری۔ وصححہ الترمذی۔ والترجیح قد مر من قبل۔ اور ترجیح اوپر گذری۔ ف
کہ حضرت عائشہ رضہ کے بہ نسبت مردون کی روایت مرجح کیونکہ بوجہ قرب کے اِنپر حال زیادہ واضح ہے اور یہ مبنی ہے
کہ نماز کسوف کا ایک ہی واقعہ ہے۔ بلکہ عمدہ وجہ ترجیح یہ کہ کسوف کی نماز مین اخفاء متعین ہے اور کیف صلوٰۃ النہار
وہی عجماء۔ کیونکر اخفاء متعین نہوگا حالانکہ کسوف تو نوافل النہار سے ہے اور صلوٰۃ النہار عجماء۔ ف۔ یعنی اسمین
قرارت مسموعہ نہین ہے۔ جیسے بہائم عجماء سے باتین نہین سنی جاتین یا عجمی کہ صاف زبان اُس سے نہین سنی جاتی
ہے۔ مع۔ بالجملہ نماز پڑھے۔ ویدعو بعدہا۔ اور بعد نماز کے دعاء کرے۔ ف۔ خواہ قبلہ رخ بیٹھے یا کھڑے
خواہ لوگون کی طرف منہ کیے اِسی طرح اور لوگ آمین کہتے جاوین اور یہ زیادہ اچھا ہے اور کھڑے کسی عصا
وغیرہ پر ٹیک کرلے تو بھی اچھا ہے۔ المحیط۔ اور برابر دعا کرتا رہے۔ حتی تنجلی الشمس۔ یہانتک کہ آفتاب
روشن ہوجاوے۔ ف۔ کیونکہ نماز تو قبولیت دعاء کے واسطے مقدم ہے۔ مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا
رایتم من ہذہ الافزاع شیئاً فارغبوا الی اللہ بالدعاء۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب
تم ان فزع دینے والی چیزون کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ کی طرف دعاء سے رغبت کرو۔ ف۔ رواہ ابو سلیمان عن
محمد باسنادہ الی الحسن البصری مرفوعاً اور یہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے مع۔ اور اِسکے معنی حدیث مغیرہ بن شعبہ رضہ
مین بروایت صحیحین گذری۔ مفع۔ پس جبکہ کسوف وخسوف مین دعاء وتضرع کا حکم ہے تو دعاء کو اِسکے طریقہ سے کرنا
چاہیے۔ والسنۃ فی الادعیۃ تاخیرہا عن الصلوٰۃ۔ اور دعاؤن مین سنت یہ ہے کہ نماز سے پیچھے ہو۔ ف
لہٰذا یہان نماز مقدم ہوئی۔ اور ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کون دعا
زیادہ مقبول ہے فرمایا کہ اخیر رات کا درمیان اور نماز فریضہ کا پیچھا۔ رواہ النسائی والترمذی اور کہا کہ یہ حدیث
حسن ہے مع۔ یہ تو فریضہ کے پیچھے ہے م۔ حدیث معاذ رضہ کہ اے معاذ مین تجھے دوست رکھتا ہون اور وصیت کرتا ہون

کہ یہ چھوڑنا کہ ہر نماز کے پیچھے کہے کہ اللھم اعنی علی ذکرک وشکرک وحسن عبادتک - رواہ ابوداؤد والنسائی - مغیرہ بن
شعبہ رض نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے پیچھے دعا کرتے تھے - رواہ البخاری فی التاریخ الاوسط - مع
اگر جمع ہوکر بغیر نماز کے دعا کی تو بھی کافی ہے - کخزانۃ المفتین ع - ویصلی بھم الامام الذی یصلی بھم الجمعۃ - اور
نماز کسوف انکو وہ امام پڑھاوے جو جمعہ پڑھاتا ہے - ف - یعنی جس امام کو جمعہ پڑھانے کا اختیار اُسی کی امامت
یا اجازت سے جماعت کسوف قائم ہوگی - م - وان لم یحضر - اور اگر امام حاضر نہ ہوا - ف - اور نہ کسی دوسرے
کو امامت کی اجازت دی تو - صلی الناس فرادی - لوگ تنہا نماز پڑھیں - ف - اگرچہ مجتمع ہوں - المحیط -
تحرزا عن الفتنۃ - تاکہ فتنہ برپا ہونے سے بچاؤ رہے - ف - میں کہتا ہوں کہ یہ فتنہ جو جمعہ میں ذکر کیا ہے اور
اسکے اشارہ میں ہر مجمع جو فاسق اور باغی لوگ اِس پیرایہ میں کریں دور ہوگیا فافہم - م - یہ بیان تو کسوف آفتاب کا ہوا
رہا خسوف ماہتاب تو فرمایا - ولیس فی کسوف القمر جماعۃ - اور ماہتاب کے کسوف میں جماعت نہیں ہے - ف -
یہ بلفظہ امام محمد کی عبارت ہے اور کسوف وخسوف دونوں میں مستعمل ہے - مع - اور بعض نسخ میں خسوف القمر ہے - م - لتعذر
الاجتماع فی اللیل او لخوف الفتنۃ - خواہ اِسوجہ سے کہ رات میں لوگوں کا مجتمع ہونا متعذر رہی یا اسوجہ سے کہ
فتنہ کا خوف ہے - ف - کیونکہ رات میں لوگوں کا سب طرف سے جمع ہونا کثر فتنہ سے خالی ہوتا ہے - ع - اور ممکن ہے
کہ خسوف آدھی رات کے بعد واقع ہوا اور اسوقت اجتماع مشکل ہے - م - اور ابن عباس رض نے روایت کی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف آفتاب وماہتاب میں آٹھ رکوع چار سجدوں کے ساتھ نماز پڑھی - رواہ الدارقطنی
باسناد جید - یعنی دوگانہ کی ہر رکعت میں چار رکوع کیے - م - عائشہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کسوف آفتاب وماہتاب میں چار رکوع وچار سجدے سے نماز پڑھتے - رواہ الدارقطنی وفیہ سعید بن حفص مجہول ع
مگر ان دونوں حدیثوں میں صرف نماز کا بیان ہے اور جماعت کی تصریح نہیں پس کوئی حدیث مصرح چاہیے ہے - الفتح
اگر کہا جاوے کہ کسوف میں جماعت سے پڑھی تو خسوف میں بھی یہی مراد ہے ورنہ ایک ہی لفظ میں دونوں جمع
ہونگے جواب یہ کہ نماز پڑھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے - یہ لفظ تو حقیقۃ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں
ہے اور کسوف میں جماعت ہونا دوسری احادیث سے ثبوت ہوا - م - وانما یصلی کل واحد بنفسہ لقولہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذا رایتم شیئا من ہذہ الاہوال فافزعوا الی الصلوۃ - اور خسوف قمر میں یہی ہوگا کہ ہر ایک
بذات خود تنہا نماز پڑھیگا بدلیل حدیث اذا رایتم الخ یعنی جب تم ان ہولناک چیزوں سے کچھ دیکھو تو دوڑکر
نماز کی طرف مشغول ہو - ف - صحیحین میں عائشہ رض کی حدیث میں فاذا رایتم ذلک فافزعوا الخ ہے اور وغیرہ
کی حدیث میں فاذا رایتم شیئا من ذلک فافزعوا الخ ہے - بالجملہ ان چیزوں کے دیکھنے میں نماز کا حکم دیا تو نماز
مستحب ہے اور جماعت نہیں - م - اور یہی قول امام مالک کا ہے - اور شافعی واحمد واسحق کے نزدیک جماعت ہے - ع -
اور استدلال امام شافعی رح کے واسطے وہ حدیث اولی ہے جو عائشہ رض سے مذکور ہوئی کہ نماز خسوف میں حضرت صلعم
نے جہر سے قراءت کی الخ - رواہ البخاری ومسلم - اور یہ تسلیم نہیں کہ خسوف سے مراد کسوف آفتاب ہے - میں کہتا ہوں
کہ پھر اِس صورت میں ظاہر حدیث ابن عباس جو دارقطنی نے باسناد جید روایت کی اور حدیث نعمان بن بشیر
جو اوپر گذری دونوں میں مراد نماز خسوف ماہتاب بجماعت ہوگی اور امام مصنف نے جو تعلیل ذکر کی کہ رات
میں اجتماع متعذر رہے - یہ بھی مشعر ہے کہ اگر خسوف شروع رات میں واقع ہو تو اجتماع ممکن ہے اور جماعت جائز ہوگی
عینی رح نے ذکر کیا کہ ایک قول یہ کہ جماعت جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے - علی ہذا اختلاف یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہ و

صاحبین و مالک کے نزدیک جماعت کچھ مسنون نہین ہے اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت ہے م - ولیس فی الکسوف خطبۃ - اور کسوف مین خطبہ نہین ہے - ف - پس کسوف ماہتاب مین تو جب جماعت ہی مسنون نہین تو خطبہ بھی نہین اور سورج گہن مین اگرچہ جماعت مسنون ہے لیکن ہمارے نزدیک و مالک رح کے نزدیک خطبہ نہین ہے - لانہ لم ینقل - کیونکہ خطبہ پڑھنا منقول نہین ہوا - ف - یعنی بطریق شہرت منقول نہین - النہایہ - بلکہ لوگون کو ابراہیم بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے گہن کا شبہہ ہوا تھا اسکے دفع کرنے کو خطبہ پڑھ دیا اور اب وہ باقی نہین ہے - الفتح - علامہ عینی رح نے اس سب کو رد کر دیا بدلیل حدیث اسماء بنت الصدیق رضی اللہ عنہما جو بخاری و مسلم نے روایت کی اور اسمین بعد فراغت نماز کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور لوگون کو خطبہ سنایا پس اللہ تعالی کی حمد و ثنار کی جیسی اسکے شان کے لائق ہے پھر فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالی کی آیات سے ہین یہ کسی کی موت و حیات سے منکسف نہین ہوتے ولیکن اللہ تعالی انکے گہن سے اپنے بندون کو خوف دلاتا ہے اور کوئی چیز نہین کہ مین نے اسکو دیکھا ہو مگر آنکہ میرے اس قیام نے مجھے دکھلایا حتی کہ جنت و دوزخ کو - اور مجھے وحی کی گئی کہ تم لوگ اپنی قبرون مین امتحان مین ڈالے جاؤگے جو قریب فتنہ دجال کے ہوگا آخر تک - بخاری و مسلم نے ابن عباس کی حدیث سے خطبہ روایت کیا - فقال انی رأیت الجنۃ الخ - اور اسمین ہے کہ مین نے آج کا سا مشاہدہ نہین دیکھا آخر تک اور بخاری کی روایت حدیث عائشہ رضہ مین ہے کہ اے امت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کوئی بھی اللہ تعالی سے بڑھکر اس بات مین غیرت والا نہین ہے کہ وہ اپنے غلام یا باندی کو زنا کرتا دیکھے آخر تک مسلم کی حدیث جابر رضہ مین ہے کہ البتہ جہنم لائی گئی وہ جسوقت تم نے مجھے دیکھا ہوگا کہ مین نماز مین الخ - امام احمد نے حدیث سمرہ رضہ سے - اور ابن حبان نے حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے خطبہ روایت کیا - پھر عینی رح نے کہا کہ عجب کہ نہایہ وغیرہ مین جب نقل موجود ہونے کا اقرار لازم آیا تو یہ تاویل کی کہ اس سے خطبہ مقصود نہین تھا - مین کہتا ہون کہ سبحان اللہ یہ کیونکر خطبہ نہوگا کہ حمد و ثنار و وعظ و نصیحت وغیرہ اور جو چیز اسوقت کے مناسب تھی بیان فرمائی اور منبر پر چڑھکر جیساکہ امام احمد و نسائی و ابن حبان کی روایات مین صحیح ہے - مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف رح کے بنا و کلام اس کسوف کے ایک مرتبہ واقع ہونے پر ہے اور اسمین جو خطبہ مروی ہے اسکا مقصود تنبیہ تھی کہ کسوف بوجہ موت ابراہیم رضہ نہین ہے اور ساتھ مین دیگر امور بیان کر دیئے پھر اگر کئی بار کسوف واقع ہوا اور ہر بار خطبہ ہو تو ثبوت ہو ورنہ محتمل ہے پس کلام مصنف رح کے معنی یہ ہین کہ یہ امر منقول نہین ہوا کہ نماز کسوف کے واسطے خطبہ ہے اور جو فعل آپ کا منقول ہوا وہ محتمل ہے کہ شاید دفع وہم کے لیے ہو اور یہ بھی منقول نہ ہوا کہ نماز کسوف متعدد اور ہر بار خطبہ تھا اور بدون اسکے اثبات نہین ہو سکتا لیکن لازم ہوگا کہ یون کہا جاوے کہ خطبہ کوئی سنت اس نماز کے واسطے نہین ہے اور اگر امام خطبہ پڑھے تو جائز ہے اور لوگ سنین فافہم واللہ اعلم یم - (فروع) اگر اجماع کے بعد نماز سے پہلے پورا گہن جاتا رہا تو نماز نہین - اگر تھوڑا روشن ہوا تو چاہیے پڑھے - اگر گہن لگا اور اسپر ابر چھایا تو نماز پڑھے - اگر حالت کسوف مین غروب ہوا تو دعار موقوف کرے اور مغرب کا فریضہ پڑھے - اگر کسوف کے وقت جنازہ آیا تو نماز جنازہ مقدم ہے اگر ایسی اوقات مین گہن ہوا کہ اسوقت نماز سے ممانعت ہے تو نماز کسوف نہین پڑھیگا - الجوہرۃ المبسوط - اگر کسوف کی حالت مین طلوع ہوا تو نماز نہین یہانتک کہ اسقدر اونچا ہو جاوے جس وقت نماز جائز ہو جاتی ہے - یہی قول مالک و احمد وغیرہ علمار کا ہے خلافاً للشافعی - مع - اگر ہولناک گھبرانیوالی چیزین پیدا ہون جیسے سخت طوفانی آندھی اور متواتر کثرت بارش اور آسمان سرخ ہونا - دن مین سب سے وجہ

اندھیرا ہو جانا - مرض وباء وغیرہ تمام مین پھیل جانا - السراجیہ - کثرت سے زلزلہ آنا - بجلیان گرنا - تارے ٹوٹنا -
رات مین ہولناک روشنی پھیل جانا - دشمنون سے غالباً خوف ہونا - التبیین - ایسی صورتون مین تنہا اپنے اپنے
گھرون مین نماز پڑھین - السراجیہ والبدائع - اور اللہ تعالیٰ سے دعاء وتضرع کرین - اور شافعی کے نزدیک بھی
نماز بغیر جماعت ہی - مع - مین کہتا ہون کہ یہ حکم ماخوذ ہی حدیث کے اِس بیان سے کہ انما ہذہ الآیات یخوف اللہ بہا
یعنی یہ علامات تو یہی ہین کہ اللہ تعالیٰ اِنسے خوف دلاتا ہی - رواہ ابو داؤد والنسائی من حدیث قبیصۃ الہلالی رضی اللہ عنہ
پس جملہ مخوفات کو بلفظ جمع شامل ہی تو اِن علامات کے وقت نماز پڑھنا اِس حدیث سے ثابت ہی پس بدعت
نہین ہی جیساکہ ابن حجر رح سے درمختار مین نقل کر کے بدعت حسنہ قرار دیا ہی کیونکہ ثابت بالنص بدعت نہین
ہوتی ہی - م - واللہ تعالیٰ اعلم -

باب الاستسقاء

باب استسقاء کے احکام مین ہی - نماز استسقاء اسواسطے نہین کہا کہ امام رح کے نزدیک اِسمین نماز مسنون نہین ہی
بلکہ نماز کے علاوہ تمام احکام کو شامل کرنا چاہا - استسقاء سیرابی چاہنا - واضح ہو کہ یہ استسقاء ایسے مقام پر ہوتا ہی
کہ وہان دریا وجھیل وچشمہ وغیرہ نہ ہون جنسے پانی پیین واپنے جانورون کو پلاوین وکھیتی سینچین یا یہ چیزین ہون
مگر اِنکی ضرورت کو کافی نہون اور اگر یہ چیزین کافی ہون تو لوگ استسقاء کے لیے نہین نکلینگے کیونکہ استسقاء تو شدت
ضرورت کے وقت ہوتا ہی - المحیط - پھر جب استسقاء ہو تو مستحب ہی کہ امام اِنکو تین روز تک روزہ رکھنے و توبہ کرنیکا
حکم کرے پھر چوتھے روز اِنکو لیکر نکلے - د - پھر اگر مکہ و بیت المقدس ہو تو مسجد مین جمع ہون - ف - اور اگر دوسری جگہ
ہو تو امام اِنکو لیکر پر پٹ میدان مین جاوے - اور بامید ترحم مائین اپنے بچہ علحدہ کر دین جیسے جانورون مین بھی
کیا جاوے - اور نکلنے سے پہلے جو جس سے ممکن ہو صدقہ دے اور نئے سر سے توبہ واستغفار کرین - ت - اور مستحب
ہی کہ تین روز نکلین مع امام کے - اِس سے زیادہ منقول نہین ہی - اور منبر وہان نہ لیجاوینگے بلکہ پانون پیدل پھٹے
پرانے کپڑون مین ذلیل بنے ہوے اللہ تعالیٰ عز وجل کے حضور مین خشوع وخضوع کے ساتھ سر جھکائے ہوے نکلین
الظہیریہ - اگر امام نہ جاوے تو اجازت دے اور اگر اجازت بھی نہ دے تو جائز ہی کہ لوگ بلا اجازت جاوین
التجرید - اور ضعیفون محتاجون واپاہج وبوڑھون وبوڑھیون وبچون کا واسطہ رکھکر اللہ تعالیٰ ارحم الراحمین سے
پانی کی دعا مانگین الدرایہ ع - کیونکہ حدیث صحیح مین ہی کہ انما ترزقون بضعفائکم - یعنی انھین محتاجون ضعیفون کے
وسیلہ سے تم رزق پاتے ہو - م - قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ لیس فی الاستسقاء صلوۃ مسنونۃ فی جماعۃ
امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ استسقاء مین کوئی نماز جماعت مین مسنون نہین ہی - ف - واضح ہو کہ مسنون سے فقہاء
کے نزدیک وہ فعل مراد ہوتا ہی جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت کے ساتھ کیا ہو یعنی ہمیشہ کیا ہو مگر کبھی
کبھی جواز سکھلانے کو ترک کر دیا ہو - پھر استسقاء کی نماز مین خلاف ہی - ذخیرہ مین ہی کہ اگر تنہا نماز پڑھین تو مضائقہ
نہین ہی ہ - اگر جماعت کرین تو ابن الہمام نے حاکم شہید کی عبارت کافی سے نکالا کہ جماعت مکروہ ہی - اور شیخ الاسلام
خواہرزادہ سے نقل کیا کہ جماعت ہمارے نزدیک جائز ہی لیکن سنت نہین ہی - مین کہتا ہون کہ امام مصنف رح کی
عبارت سے بھی یہی ظاہر ہی کیونکہ نفی مقید ہی یعنی ایسی جماعت نہین جو سنت ہو تو نکلا کہ ایسی جماعت ہو سکتی ہی جو
جائز ہو اور سنت نہو اور عینی رح نے نقل کیا کہ ابن ابی شیبہ نے باسناد صحیح روایت کی کہ مغیرہ بن عبد اللہ واسطے

استسقاء کے نکلا تو ابراہیم نخعی رحمہ اللہ بھی اسکے ساتھ نکلے جب مغیرہ مذکور وہان نماز پڑھنے لگا تو ابراہیم رح لوٹ آئے - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ استسقاء کو نکلے تو استغفار سے کچھ زائد نہین کیا - عینی نے لکھا کہ بعضے متعصب لوگون نے کہا کہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک جماعت نماز استسقاء بدعت ہی حالانکہ ابوحنیفہ رح نے ہرگز نہین کہا ہی صرف سنت ہونے سے انکار کیا اور جب اُنکے نزدیک سنت نہین تو محتمل ہی کہ شاید مستحب ہو اور شاید جائز ہو اور منافع مین ہی کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی فعل کیا تو فقط فعل سے سنت نہین ہوجاتا جب تک کہ اسپر مواظبت ثبوت نہ ہو - تحفہ مین ہی کہ اگر امام نہین نکلا اور لوگون کو نکلنے کی اجازت دی تو نکلین اور جماعت سے نماز نہ پڑھین مگر جب کہ امام نے کسی کو مقرر کردیا ہو کہ وہ اُنکو جماعت پڑھادے - مع - اب امام مصنف کے کلام کی تفسیر یہ ہی کہ استسقاء مین نماز بجماعت مسنون نہین ہی - ف - پھر جب سنت نہین مگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی جماعت کی اور کبھی نہین تو جماعت جائز بلکہ دعاء رب کے لیے اولی ہی - فان صلی الناس وحدانا جاز - پھر اگر لوگون نے اکیلے اکیلے نماز پڑھی تو جائز ہی - ف - اور اگر تنہا بھی نہ پڑھی تو بھی جائز ہی - وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار - اور استسقاء تو فقط دعاء و استغفار ہی - ف - اور اسمین نماز کچھ ضروری نہین ہی - لقولہ تعالی فقلت استغفروا ربکم انہ کان غفارا الآیۃ - یعنی مین نے کہدیا کہ تم اپنے رب سے مغفرت مانگو وہ توغفار ہی ف - اسمین کوئی نماز شرط نہین ہی - ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقی ولم تروعنہ الصلوۃ - اور اس دلیل سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء کیا حالانکہ آپ سے نماز مروی نہین ہوئی - ف - یعنی بعض مرتبہ ایسا ہوا کہ آپ نے سیرابی کے لیے پانی مانگا حالانکہ اس مرتبہ آپ سے نماز منقول نہین تو معلوم ہوگیا کہ اسکے واسطے نماز مسنون نہین ہی بلکہ بنظر قبولیت دعاء کے نماز پڑھ لینا اولی ہی اسی واسطے ہر فریضہ نماز کے بعد دعاء کرنے کا حکم آیا ہی کہ وہ محل قبولیت ہی - رہا بیان اسکا کہ آپ نے باران رحمت مانگا اور اُسکے واسطے نماز مقدم نہین کی ہی - اول غزوہ تبوک مین جاتے وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث مین ہی کہ منزل پر شدت گرمی و پیاس سے لوگون کا بُرا حال تھا حتی کہ بعض نے اپنے اونٹ کو ذبح کرکے اُسکے اوجھ کے پانی سے اپنے کلیجہ پر چھڑکا تھا پس مین نے جاکر حضرت ابوبکر الصدیق سے عرض کیا تو حضرت ابوبکر رض نے جاکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے التجا کی کہ ہم لوگ پانی کے بہت محتاج ہین آپ نے فرمایا کہ اگر لوگ صبر کرتے تو اس سے بہتر ہوتا پھر دعا کے واسطے دست مبارک اُٹھائے حالانکہ اُسوقت شدت حرارت سے آتشی کرہ بنا ہوا تھا کہ ناگاہ ایک ٹپہ ابر کا پیدا ہوا اور اُسنے جھوم کر پانی برسادیا کہ تمام آدمی و جانور خوب سیراب ہوگئے اور برتن و مشکین بھرلین - حضرت عمر رض نے کہا کہ مین اس پارہ ابر کے پیچھے چلا کہ وہ کہان جاتا ہی پس حد لشکر سے باہر کچھ نشان نہ تھا اور نہ کوئی قطرہ برسا تھا - یہ حدیث تمام و کمال مین نے تفسیر مین ذکر کی ہی - م - اور انس رض سے روایت ہی کہ مسجد مین جمعہ کے روز ایک شخص داخل ہوا اور آنحضرت صلعم کھڑے خطبہ پڑھتے تھے کہ آپکے سامنے ہوکر عرض کیا کہ یارسول اللہ مویشی و اونٹون کے گلہ مرے اور راہین بند ہوگئین پس آپ اللہ تعالے سے دعاء فرماوین کہ ہمکو باران رحمت عطا فرماوے - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک اُٹھائے اور فرمایا اللہم اغثنا اللہم اغثنا اللہم اغثنا - انس رض نے بیان کیا کہ واللہ اسوقت ہم نہ ابر دیکھتے اور نہ کوئی ٹپہ ابر کا اور ہمارے و کوہ سلع کے درمیان کوئی چیز حائل بھی نہ تھی کہ اتنے مین ناگاہ کوہ سلع کے درے سے ایک ٹپہ ابر کا ڈھال کے برابر ظاہر ہوا اور جب آسمان کے بیچ مین آیا تو پھیلا اور برسنا شروع ہوا انس رض نے کہا کہ واللہ ہم نے پھر سات روز تک آفتاب کی صورت نہین دیکھی پھر دوسرے جمعہ کو رسول اللہ صلعم

خطبہ پڑھ رہے تھے کہ ایک نے آکر سامنے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ جانوروں کے گلہ مر گئے اور راہین پانی سے
بند ہو گئین پس آپ دعا فرماوین کہ اللہ تعالی ہم سے روک دے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک
اٹھائے اور فرمایا۔ اللھم حوالینا ولا علینا اللھم علی الاکام والظراب وبطون الاودیہ ومنابت الشجر۔ یعنی الٰہی یہ ہمارے
گرد برسے اور ہم پر نہین۔ الٰہی پہاڑون و پہاڑیون اور باطن وادیون اور درختون کے جنگلون مین برسے۔ انس رضہ
نے بیان کیا کہ پس ابر مانند حوض کے ہو گیا یعنی آبادیون کے گرد حلقہ کر لیا اور آبادیون کو چھوڑ دیا اور ہم لوگ نماز
پڑھکر دھوپ مین چلتے تھے۔ رواہ البخاری ومسلم ۔مع۔ یہ حدیث متعدد طرق صحیحہ سے نہایت صحیح روایت ہی اور
اہل عبرت کے لیے معجزہ بلیغہ ہی اور دلیل رحمت اور کمال قدرت کہ اللہ تعالی کے خزائن غیر متناہی ہین اور جو کچھ کسی کو
عطا فرماتا ہی وہ بمقدار معلوم ہی۔ اس حدیث مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باران رحمت طلب فرمایا اور اسکے واسطے
نماز مروی نہین ہی بلکہ حدیث اول اس بارہ مین زیادہ صریح ہی ۔م۔ پھر دعا جس کلام سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمائی ہی اولی ہی۔ ف۔ اسکا بیان آتا ہی۔ ہاتھون کو آسمان کی طرف اٹھاوے تو بہتر اور کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرے
تو بھی۔ اور لوگ بھی اپنے ہاتھون کو اٹھاوین کہ یہ سنت دعا ہی۔ المضمرات۔ وقالا یصلی الامام رکعتین۔ اور
صاحبین نے کہا کہ استسقاء مین امام دو رکعت نماز پڑھے۔ ف۔ اول رکعت مین بعد الحمد کے سبح اسم ربک
الاعلی اور دوسرے مین ہل اتاک حدیث الغاشیہ پڑھنا افضل ہی۔ع۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
صلی فیہ رکعتین کصلوۃ العید رواہ ابن عباس۔ کیونکہ روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء
مین دو رکعت نماز مثل نماز عید کے پڑھی اس حدیث کو ابن عباس رضہ نے روایت کیا ہی۔ ف۔ کہ حضرت صلعم
حالت تواضع وتضرع کے ساتھ نکل کر عید گاہ تشریف لائے پھر تمھارے اس خطبہ کی طرح خطبہ نہین پڑھا بلکہ برابر
دعا و تضرع مین رہے اور دو رکعتین پڑھین۔ جیسے عیدین پڑھتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن
ماجہ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ یہی قول مالک وشافعی واحمد واکثرون کا ہی ۔مع۔ قلنا فعلہ مرۃ وترکہ
اخری۔ ہم جواب دیتے ہین کہ کبھی کیا اور کبھی چھوڑا۔ ف۔ تو آپ کا کرنا نہ کرنے سے زیادہ نہ ہوا ۔مع۔ فلم
یکن سنۃ۔ تو نماز پڑھنا سنت نہوا۔ ف۔ کیونکہ سنت ہونے کے واسطے یہ ضرور ہی کہ فعل زیادہ ہو اور
ترک کبھی کبھی ہو۔ لیکن وارد ہوتا ہی کہ جب آپ سے ایک فعل ثبوت ہوا پس اگر وہ سنت کی حد تک نہ پہونچا
ہو تو افضل ضرور ہی۔ وقد ذکر فی الاصل قول محمد وحدہ۔ اور واضح ہو کہ اصل یعنی مبسوط مین صرف امام محمد
کا قول مذکور ہی۔ ف۔ یعنی امام محمد کے نزدیک امام دو رکعت نماز پڑھے۔ اور ابو یوسف کا قول مذکور نہین ہی
اور اصح یہ کہ امام ابو یوسف کا قول بھی مثل قول امام محمد رح ہی ۔مع۔ پھر واضح ہو کہ حاکم نے کافی مین لکھا کہ نماز
پڑھنے کی حدیث شاذ ہی۔ ف۔ عینی رح نے رد کر دیا کہ شاذ کیونکر ہو گی جب کہ سترہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت
موجود ہی از انجملہ عبد اللہ بن زید بن عاصم الانصاری المازنی رضی اللہ عنہ کی حدیث بروایت بخاری ومسلم
وابو داؤد والترمذی۔ از انجملہ حدیث عائشہ رضہ مین بروایت ابو داؤد۔ از انجملہ حدیث ابن عباس جو اوپر گذری از انجملہ
حدیث ابو ہریرہ وبروایت ابن ماجہ والطحاوی۔ ان سب مین دو رکعت پڑھنا مروی ہی ۔مع۔ ویجہر فیہما بالقراءۃ
اور صاحبین نے کہا کہ دونون رکعت مین جہر سے قرارت کرے۔ اعتبارا بصلوۃ العید۔ بر قیاس نماز عید کے
ف۔ کیونکہ ابن عباس رضہ نے کہا کہ نماز عید کے مثل پڑھے ۔م۔ ثم یخطب۔ پھر خطبہ پڑھے۔ لما روی
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے خطبہ پڑھا

ف۔ یہ حدیث ابن ماجہ نے روایت کی۔ ثم یخطب کخطبۃ العید عند محمد۔ پھر یہ خطبہ مثل عید کے ہے امام محمد کے نزدیک
ف۔ یعنی دو خطبہ اور درمیان مین جلسہ خفیفہ ہے۔ وعند ابی یوسف خطبۃ واحدۃ۔ اور ابو یوسف کے
نزدیک ایک ہی خطبہ ہے۔ ف۔ زمین پر کھڑے ہوکر لوگون کی طرف متوجہ ہوکر پڑھے اور مضمرات مین لکھا کہ
چاہیے ایک ہی خطبہ کرے اور چاہے درمیان مین خفیف جلسہ کرے۔ اور اللہ تعالی سے دعا کرے اور مومنون
و مومنات کے واسطے استغفار کرے ہ۔ ولا خطبۃ عند ابی حنیفۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک خطبہ نہین
ہے۔ ف۔ یہی قول امام مالک واحمد کا ہے ع۔ لانہا تبع للجماعۃ ولا جماعۃ عندہ۔ کیونکہ خطبہ تو جماعت کے
تابع ہے اور امام رح کے نزدیک جماعت نہین ہے۔ ف۔ یہ تعلیل تو مشعر ہے کہ جماعت جائز نہین ہے کیونکہ جماعت
ہو تو خطبہ ہوگا اور شاید مراد یہ کہ خطبہ امام کے نزدیک مسنون نہین کیونکہ جماعت مسنونہ نہین ہے فافہم۔ م۔ ابن عبد البر
نے کہا کہ سلف مین سے فقہاء کی جماعت کے نزدیک خطبہ ثبوت ہے ع۔ ویستقبل القبلۃ بالدعاء۔ اور دعاء
کے ساتھ قبلہ کی طرف متوجہ ہو۔ ف۔ پس خطبہ کے بعد دعاء کے لیے قبلہ رخ ہوجاوے۔ لما روی انہ
صلی اللہ علیہ وسلم استقبل القبلۃ وحول رداءہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے
قبلہ کا استقبال کیا اور اپنی رداء کو تحویل کیا۔ ف۔ چنانچہ صحیحین مین عبد اللہ بن زید بن عاصم رضہ سے اور
مستدرک مین جابر رضہ اور طبرانی مین انس سے مروی ہے۔ ع۔ ویقلب رداءہ۔ اور منقلب کرے اپنی چادر
کو۔ ف۔ پس اگر مربع ہو تو اوپر کا سرا نیچے کردے اور اگر مدور ہو تو داہنی کو بائین طرف کردے۔ المبسوط۔
اور ذخیرۃ المالکیہ مین ہے کہ جو بائین کندھے پر ہے اسکو پکڑ کر پیچھے سے پھرا کر داہنی پر لاوے اور داہنی کا بائین پر
لیجاوے۔ مع۔ ہذا قول محمد۔ یہ امام محمد کا قول ہے۔ ف۔ اور محیط مین قول ابو یوسف بھی مذکور ہے اور یہی
قول امام مالک وشافعی واحمد واکثرون کا ہے۔ مع۔ اما عند ابی حنیفۃ فلا یقلب رداءہ لانہ دعاء فیعتبر بسائر
الادعیۃ۔ رہا امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک تو وہ قلب رداء نہین کریگا کیونکہ یہ دعاء ہے پس اسکا قیاس باقی دعاؤن
پر ہے۔ ف۔ اور باقی مین قلب رداء نہین ہے۔ وما رواہ کان تفاولا۔ اور جو حدیث مین روایت ہوا وہ بطور
فال نیک کے تھا۔ ف۔ یعنی یہ کوئی سنت نہین اور روایت صحیح ہے مگر بطور نیک فال کے تھا جسکا مرجع عبادت
کی جانب نہین ہے۔ حدیث جابر رضہ مین مصرح ہے کہ آپ نے تحویل رداء کیا تاکہ قحط بدل کر فراخی ہوجاوے۔ رواہ الحاکم
وصححہ۔ اور حدیث انس رضہ مین ہے کہ قلب رداء فرمایا تاکہ قحط منقلب ہوکر فراخی ہوجاوے۔ رواہ الطبرانی۔ مترجم کہتا ہے
کہ اللہ تعالی نے لباس التقوی ذلک خیر۔ مین لباس تقوی کو بہتر فرمایا اور حدیث مین ہے کہ ہر شخص کی جیسی حالت ہوتی ہے
ویسے ہی چادر اسپر ہوتی ہے پس قوم کی چادرین منقلب کردین۔ عینی رح کا ظاہر کلام اس جانب ہے کہ اس فعل مین بھی
اتباع کرنا چاہیے اگرچہ وہ بطور تفاول ہو کیونکہ اتباع مین حکمت معلوم ہونا شرط نہین ہے۔ واللہ اعلم۔ ولا یقلب القوم
اردیتہم۔ اور قوم اپنی ردائین منقلب نہ کرین۔ ف۔ اور ائمہ ثلثہ رح کے نزدیک منقلب کرین بہ تبعیت امام
اور ہمارے قول کے مانند سعید بن المسیب رح وعروہ رح سے مروی ہے اور مذہب ثوری ولیث وغیرہ کا ہے۔ لانہ لم ینقل
انہ امرہم بذلک۔ کیونکہ یہ منقول نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضہ کو ایسا حکم کیا۔ ف۔ اسپر اعتراض
ہوا کہ حکم نہین کیا مگر انکو منع نہین کیا اور آپ کا کسی فعل کو برقرار رکھنا بھی دلیل جواز ہے۔ ابن الہمام وعینی وغیرہ نے
جواب دیا کہ آپ قبلہ رخ تھے اور آپ کے متوجہ ہونے سے پہلے قوم نے ردائین منقلب فرمائین تو آپ نے نہین جانا
حالانکہ اس دلیل مین آپ کا جاننا ضرور ہے۔ ابو داؤد کی حدیث مین قلب رداء اسطرح مذکور ہے کہ آپ خمیصہ سیاہ

تھی تو چاہا کہ اسکے نیچے کے کنارہ کو پکڑ کر اُسکو اوپر کرین مگر جب اسطرح منقلب کرنا آپ پر گران گذرا تو کندھون پر منقلب کر لیا۔ اور امام احمد کی روایت مین اسکے آگے یون مذکور ہی کہ اور آپ کے ساتھ لوگون نے بھی تحویل کی۔ حاکم نے کہا کہ اسناد بشرط مسلم صحیح ہی۔ لیکن اس سے یہ لازم نہین آتا کہ آپ کو اسکا علم ہو۔ مترجم کہتا ہی کہ اس جواب مین تامل ظاہر ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولا یحضر اہل الذمۃ الاستسقاء۔ اور استسقاء مین ذمی لوگ حاضر نہون۔ ف۔ ذمی وہ لوگ ہین جو مسلمانون کی ماتحتی مین بشرط اطاعت رہتے اور مسلمان نہین ہوتے ہین جنکی جانی ومالی حفاظت سلطان کے ذمہ ہوتی ہی اسی واسطے انکو ذمی کہتے ہین۔ معنی یہ ہین کہ چونکہ یہ لوگ مسلمان نہین ہین تو استغفار اور دعاے باران رحمت مین یہ لوگ شریک نہون۔ لانہ لاستنزال الرحمۃ۔ کیونکہ استسقاء تو رحمت نازل کی دعاء ہی۔ ف۔ پس اسی شخص سے لائق ہی جو رحمت کے قابل ہو نہ ذمی۔ وانما تنزل علیہم اللعنۃ۔ اور ذمیون پر تو لعنت ہی نازل ہوا کرتی ہی۔ ف۔ پس ذمیون کو الگ رکھنا واجب ہی۔ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ رحمت دو قسم ہی ایک خاصہ اور وہ یہان مطلوب نہین ہی وہ تو دار آخرت مین مخصوص ہی اور دوسری قسم رحمت عامہ جیسے رزق وغیرہ تو استسقاء مین اسی قسم کی رحمت مطلوب ہی کیونکہ وہ باران رحمت کی خواہش ہی اور باران تمام اہل دنیا کے واسطے عام ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ ذمی اپنے معبود سے دعا مانگتا ہی اگرچہ وہ ظاہر مین خداے تعالیٰ سے دعا مانگے کیونکہ اُسنے اپنے زعم مین خدا اُسکو سمجھا جسکا کوئی شریک یا جورو بیٹا وغیرہ ہی اور یہ لامحالہ کوئی مخلوق ہوگی پس یہ دعاء اسی مخلوق سے ہوئی اور اللہ تعالیٰ سے نہوئی توجب معلوم ہوگیا کہ کافر کی دعاء جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے نہین ہی اور نہ وہان کے لائق ہی تو اُنکو ساتھ نہین لیا جائیگا اور نہ اُنکی دعاء جو مردود اور مغضوب ہی اسوقت مین شریک کیجائیگی۔ پھر مظلوم کافر وغیرہ کی جو دعاء یہان قبول ہوتی ہی وہ اسوجہ سے نہین کہ وہ معرفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو پہچانتا اور اسی سے دعا کرتا ہی بلکہ اسوجہ سے کہ جو امور اسکے بقاے دنیاوی وحیات سے متعلق ہین انہین اللہ تعالےٰ اسکو معیشت دیتا ہی اسی واسطے ابن الہمام نے لکھا کہ اگر ذمی لوگ چاہین کہ علٰحدہ گروہ کر کے کسی اپنے عبادتخانہ یا جنگل مین جمع ہو کر پانی مانگین تو اُنکو ایسا کرنے سے روک دیا جاوے کیونکہ ممکن ہی کہ انکو اس معیشت سے مدد دیجاوے تو عوام مسلمانون کو شبہہ پیدا ہو جائیگا۔ مین کہتا ہون کہ یہی قول اولی ہی اگرچہ عینی رح نے جواز ذکر کیا ہی واللہ تعالیٰ اعلم م۔ یہ جواہر مالکیہ مین ہی کہ استسقاء کو نکلنے سے پہلے امام حکم کرے کہ لوگ آپس مین خطاؤن کی معافی کرائین ع۔ اگر نکلنے سے پہلے انکو باران دیدیا گیا تو شکر کے طور پر نکلنا مستحب ہی۔ و۔ اگر پانی کی کثرت اسقدر ہو کہ ضرر پہونچاوے تو اُسکے رک جانے کی دعاء کرنے مین مضائقہ نہین ہی جیسا کہ حدیث انس رض مین بروایت صحیحین اوپر مذکور ہو چکا ہی م۔

باب صلوۃ الخوف

نماز خوف کے بیان مین۔ خوف کے معنی زبان عرب مین احتمال ضرر کے ہین اور دہشت وہیبت کے نہین ہین پس جب کافرون سے مقابلہ ہوا تو دو صورتین ہین ایک یہ کہ نماز مین یہ خوف نہو کہ کافرون کے اچانک حملہ سے ضرر پہونچیگا اور دوم یہ کہ یہ احتمال ہو پھر دونون صورتون مین غالب گمان معتبر ہی حتی کہ اگر دشمن بالکل سامنے قریب ہو تو بھی بجاے غالب گمان کے کافی ہی اسی واسطے امام مصنف رح نے کہا۔ اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتین جبکہ اشتداد خوف ہو تو امام لوگون کو دو گروہ کرے۔ ف۔ یعنی نماز پڑھنے کے لیے م۔ اشتداد خوف کی عبارت قدوری کی ہی اسی کو امام مصنف نے لیا اور ہمارے عامۂ علماء کے نزدیک اشتداد شرط نہین ہی چنانچہ مبسوط وتحفہ د

محیط مین نماز خوف جائز ہونے کے لیے خالی دشمن کا سامنے موجود ہونا قرار دیا بغیر لفظ اشتداد کے ۔ شیخ الاسلام
نے کہا کہ حقیقۃً خوف مراد نہین بلکہ دشمن کا موجود ہونا اسکے قائم مقام ہی ۔ مع ۔ ابن الہمام نے کہا کہ اشتداد شرط
نہین بلکہ دشمن سامنے ہو یا درندہ تو نماز خوف جائز ہی ۔ الفتح ۔ مین کہتا ہون کہ اشتداد خوف بمعنی غالب گمان خوف
ہی جیسا کہ بیان ہوا اسی واسطے جوہرہ نیرہ مین کہا کہ اشتداد خوف کی صورت یہ ہی کہ دشمن اسلح حاضر ہو کہ اسکو
دیکھتے ہون پس خوف کرین کہ اگر ہم سب نماز مین مشغول ہون تو ہم پر حملہ کریگا ۔ ہ ۔ پس دشمن کا موجود ہونا اسی
وجہ سے قائم مقام خوف ہی کہ غالباً اس سے ضرر کا احتمال ہی ولہذا اگر دشمن سامنے موجود ہو مگر درمیان مین ایسی
نہر عمیق حائل ہو کہ نماز ختم ہونے تک دشمن کے پہونچ جانے کا خوف نہ ہو تو اسوقت مین نماز خوف نہین ہی تو
حاصل یہ ہوا کہ جس صورت مین کہ غالب گمان سے خوف ہو تو امام اسطرح نماز پڑھاوے کہ لشکر کے دو حصہ کرے
طائفۃ علی وجہ العدو ۔ ایک گروہ کو دشمن کے مواجہہ مین چھوڑے ۔ وطائفۃ خلفہ ۔ اور دوسرے گروہ کو اپنے
پیچھے مقتدی بنا وے ۔ فیصلی بہذہ الطائفۃ رکعۃ وسجدتین ۔ پس اس گروہ کے ساتھ ایک رکعت مع
دونون سجدون کے پڑھے ۔ ف ۔ جب کہ مسافر ہو اور اگر مقیم ہو تو دو رکعت پڑھے ۔ محیط ۔ فاذا رفع
راسہ من السجدۃ الثانیۃ مضت ہذہ الطائفۃ الی وجہ العدو ۔ پھر جب دوسرے سجدہ سے سر اٹھاوے
تو یہ گروہ بمواجہہ دشمن کے چلا جاوے ۔ ف ۔ یعنی پیدل ورنہ سوار ہو گا تو نماز فاسد ہو جائیگی ۔ ف ۔ اور
امام اتنی دیر تک خاموش بیٹھا رہے ۔ وجاءت تلک الطائفۃ ۔ اور وہ گروہ آوے ۔ ف ۔ جو ہنوز
دشمن کے روبرو کھڑا تھا ۔ فیصلی بہم الامام رکعۃ وسجدتین وتشہد وسلم ولم یسلموا ۔ پس امام اسکے
ساتھ باقی ایک رکعت و دو سجدے اور التحیات پڑھے اور خود سلام پھیر دے مگر وہ گروہ سلام نہ پھیرین ۔
وذہبوا الی وجہ العدو ۔ اور دشمن کے روبرو چلے جاوین ۔ وجاءت الطائفۃ الاولی ۔ اور پہلا گروہ آوے
فصلوا رکعۃ وسجدتین وحدانا بغیر قراءۃ ۔ پس وے اپنی باقی ایک رکعت و دو سجدے اکیلے اکیلے بغیر
قرارت پڑھین ۔ لانہم لاحقون ۔ کیونکہ یہ لوگ لاحق ہین ۔ ف ۔ اور لاحق پر قرارت نہین ہی ۔ اور یہ اسوقت
کہ نماز فجر ہو یا مسافر ہون یا جمعہ یا عید ہو ۔ اور اگر یہ لوگ مقیم ہون تو تین رکعات بدون قرارت تمام کرین ۔ الفتح ۔
وتشہدوا وسلموا ومضوا الی وجہ العدو ۔ اور تشہد پڑھکر سلام پھیر کر دشمن کے مواجہہ مین چلے جاوین ۔
وجاءت الطائفۃ الاخری وصلوا رکعۃ وسجدتین بقراءۃ ۔ اور دوسرا گروہ آوے اور قرارۃ کے ساتھ
ایک رکعت و دو سجدے پڑھین ۔ لانہم مسبوقون ۔ کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہین ۔ ف ۔ اور مسبوق پر قرارت
لازم ہی ۔ اور اگر یہ لوگ مقیم ہون تو تین رکعات قرارت سے پڑھین ۔ المحیط ۔ وتشہدوا وسلموا ۔ اور تشہد
پڑھکر سلام پھیرین ۔ والاصل فیہ روایۃ ابن مسعود رضہ ان النبی صلعم صلی صلوٰۃ الخوف علی الصفۃ
التی قلنا ۔ اور اصل اسمین روایت ابن مسعود رضہ ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف کو اسی صفت
پر پڑھا جو ہم نے بیان کی ہی ۔ ف ۔ یہ حدیث ابو داؤد نے روایت کی لیکن اول تو اسمین خصیف راوی
قوی نہین دوم یہ کہ ابو عبیدہ نے ابن مسعود رضہ سے نہین سنا ۔ اور جبو ہا وغیرہ مین حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ
سے استدلال کیا کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب نجد جہاد کیا پس دشمن سے مقابلہ ہوا تو ہم
انکے مقابلے مین صف بستہ ہوئے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے واسطے نماز پڑھانے کھڑے ہوئے
پس ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ بمواجہہ دشمن کے رہا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

ساتھ والے گروہ کے ساتھ ایک رکوع دو سجدے کیے پھر یہ گروہ وہان سے دشمن کے مواجہ مین کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ آیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے ساتھ ایک رکوع دو سجدے کیے پھر سلام پھیر دیا پھر ہر گروہ کھڑا ہوا اور تنہا ایک رکوع دو سجدے کر لیے۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ اور جو صورت کتاب مین مذکور ہے وہ امام محمد نے آثار مین ابن عباسؓ کا قول روایت کیا لیکن اسمین راے کو دخل نہین تو ابن عباس رضہ کا قول بمنزلہ مرفوع حدیث کے ہے۔ مفع۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف چار جگہ ذات الرقاع و بطن نخلہ و عسفان وذی قرد مین پڑھی اور صورتین احادیث مین مختلف ہین اور ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد سے ارجح اختیار کی اور قدوری و ابو نصر بغدادی نے تصریح کی کہ کل جائز ہین۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع م۔ اگر دور سے سپاہی نظر آئے اور دشمن خیال کر کے یعنی بخوف حضر نماز خوف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ دشمن نہ تھا تو باطل ہے اور اگر دشمن نکلا تو جائز ہے۔ پھر جو صورت کتاب مین مذکور ہے اسوقت کہ دونون گروہ امام کے ساتھ نماز پڑھنے پر اصرار کرین اور اگر ایسا نہو تو افضل یہ ہے کہ امام ایک گروہ کو پوری نماز پڑھاوے پھر دوسرے گروہ مین سے ایک کو امام کر دے وہ جا کر اس گروہ کو نماز کامل پڑھاوے۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ قرآن مین نماز خوف کی آیت یہ کہ واذا کنت فیہم فاقمت لہم الصلوٰۃ الآیہ۔ ترجمہ اور جب تو انمین ہو اور انکے واسطے نماز قائم کی الخ۔ اس سے مزنی رح شاگرد شافعی و ابو یوسف وحسن بن زیاد نے نکالا کہ نماز خوف جائز ہونے مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہونا شرط ہے۔ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ نہین شرط ہے لہذا مصنف رح نے کہا۔ و ابو یوسف وان انکر شرعیتہا فی زماننا فہو محجوج علیہ بما روینا۔ اور ابو یوسف نے اگرچہ ہمارے زمانہ مین نماز خوف کی مشروعیت سے انکار کیا مگر ابو یوسف پر حجت ان روایات سے قائم ہے جو ہم نے روایت کین۔ ف۔ لیکن یہان تو صرف روایت ابن مسعود رضہ مذکور ہے اور اسوقت خود حضرت صلعم نے پڑھائی تھی تو مراد مصنف کی یہ کہ دوسری روایات جو سواے اس مقام کے ہمارے پاس موجود ہین چنانچہ سعید بن العاص کے ساتھ طبرستان کی فتح مین حذیفہ رضی اللہ عنہ نے سردار کی اجازت سے ایک ایک رکعت کر کے نماز خوف پڑھائی۔ رواہ ابو داؤد والنسائی اور عبد الرحمن بن سمرہ رضہ نے کابل پر جہاد کرنے مین نماز خوف پڑھائی۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ۔ اور حضرت علی رضہ نے لیلۃ الہریر وصفین مین مغرب کی نماز خوف پڑھائی۔ رواہ البیہقی اور ابو موسیٰ اشعری نے اصبہان مین و سعد بن ابی وقاص نے مع حذیفہ و عبد اللہ بن عمرو بن العاص وحسن بن علی کی طبرستان مین۔ پس ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز خوف پڑھی اور رہا یہ خیال کہ اگر نماز خوف جائز ہوتی تو غزوہ خندق مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازین کیون قضا ہوتین جواب یہ کہ غزوہ خندق مقدم ہے اور نماز خوف متاخر ہے علاوہ ازین جنگ خندق مین قتال سے گنجایش ہی نہین تھی کیونکہ کفار کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ بالجملہ یہ حجج صریحہ ابو یوسف رح پر قائم ہین لہذا مبسوط و ملتقی البحار و مفید و ابو نصر البغدادی کی شرح مختصر الکرخی مین منصوص ہے کہ ابو یوسف نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ و علیٰ ہذا ہمارے اصحاب کے نزدیک بالاتفاق نماز خوف جائز ہے۔ پھر نماز خوف حضر و سفر دونون مین جائز ہے یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ مفع۔ فان کان الامام مقیما صلی بالطائفۃ الاولیٰ رکعتین و بالطائفۃ الثانیۃ رکعتین۔ پھر اگر امام مقیم ہو تو پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتین اور دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتین پڑھے۔ لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر بالطائفتین رکعتین رکعتین۔ بدلیل اس حدیث کے جو مروی ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونون گروہ کے ساتھ دو دو رکعت پڑھین۔ ف۔ یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث

غزوہ ذات الرقاع میں ہے کہ پھر نماز کی اذان دی گئی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں پھر یہ گروہ پیچھے چلے گئے یعنی دشمن کے روبرو اور آپ نے دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں جابر رضہ نے کہا کہ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور قوم کی دو رکعتیں ہوئیں والحدیث رواہ مسلم۔ لیکن اسمیں ظہر کا ذکر نہیں ہے۔ ہاں ابو داؤد نے بسند صحیح حدیث ابوبکرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز خوف پڑھی پس ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھکر سلام پھیر دیا پھر یہ لوگ دشمن کے مواجہہ میں جاکر کھڑے ہوئے اور دوسرا گروہ آیا تو انکو آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں پھر سلام پھیر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور اصحاب رضہ کی دو رکعتیں ہوئیں۔ بیہقی نے مانند حدیث ابوبکرہ رضہ کے جابر رضہ سے بطن نخلہ میں روایت کی یعنی اسمیں تصریح ہے کہ ہر گروہ کے دوگانہ پر سلام پھیر دیا۔ بعض نے حدیث جابر رضہ کو جو صحیح مسلم میں ہے حدیث ابوبکرہ رضہ پر محمول کیا اور انہیں میں سے امام نووی ہیں اور بعض نے نہیں اور انہیں سے قرطبی رح ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث بیہقی مؤید قول نووی رح ہے اور محقق ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ تو لازم ہے کیونکہ اسمیں مصرح ہے کہ آپ غزوہ ذات الرقاع میں تھے تو مسافر تھے پس جب کہ حنفیہ کے نزدیک مسافر کو پورا کرنا جائز نہیں تو لامحالہ یہی کہنا پڑیگا کہ آپ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا جیسا کہ حدیث ابوبکرہ رضہ میں ہے پھر جب آپ نے دوسرے گروہ کو نماز پڑھائی تو آپ کی نفل ہوئی اور قوم کی فرض ہوئی اور لازم آیا کہ نفل والے کے پیچھے فرض والے کا اقتداء جائز ہے اور یہ بھی حنفیہ کے نزدیک ممنوع ہے۔ شیخ الاسلام عینی رح نے لکھا کہ بعض کا قول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سفر میں خاصتہً تمام پڑھنے کا اختیار تھا۔ بعض نے کہا کہ یہ خصوصیت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نفل میں تھی کہ اوروں کا فرض ادا ہو جاتا تھا۔ عینی رح نے اور بھی اقوال نقل کیے۔ اور مترجم کے نزدیک تو یہ تاویل اولیٰ و احسن ہے کہ آپ کی نفل میں اوروں کا فرض ادا ہوتا تھا کیونکہ متنفل کے پیچھے مفترض کا اقتداء نہ ہونا کوئی صحیح منصوص نہیں ہے بخلاف اسکے کہ فرض مسافر دو رکعت ہونا تو خود ان احادیث سے بھی ماخوذ ہے یا وہ تاویل کیجاوے جو امام طحاوی نے بعد ذکر حدیث ابوبکرہ رضہ کے کہی کہ یہ اسوقت تھا کہ ایک فریضہ کو دو مرتبہ بطور فریضہ پڑھنا جائز تھا کیونکہ حدیث ابن عمر رضہ میں اس سے ممانعت وارد ہوئی اور ممانعت بعد اباحت کے ہے۔ لیکن اسپر اعتراض کیا گیا کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے اور جواب دیا گیا کہ ضرورت نے تاویل پر مجبور کیا اور یہی دلیل کافی ہے۔ پھر رد کیا گیا کہ اسقدر ضرورت کافی اسوجہ سے نہیں کہ استنباط نے مجبور کیا کہ اقتداء نہیں جائز ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ مکرر فرض پڑھنا بحدیث ابن عمر رضہ ممنوع ہے تو لامحالہ یہ قبل ممانعت ہوگا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ محقق ابن الہمام رح نے کہا کہ باوجود اسکے خوف کا ہر قوم کے ساتھ دوگانہ پڑھنے پر اب کون دلیل قائم ہوئی جب کہ یہ قصہ سفر کا اور قبل ممانعت مکرر پڑھنے کا تھا پھر کہا کہ اب تک کوئی دلیل حدیث کی اس مسئلہ میں نہیں ملی۔ البتہ یہ قیاس ہے کہ جب سفر میں ہر گروہ کے ساتھ آدھی آدھی نماز مقسوم ہوئی سوائے مغرب کے تو جب حضر میں نماز خوف کی ضرورت ہو تو بھی اسی طرح نصف نصف ہوگی پس دو رکعت ایک کے ساتھ اور دو رکعت دوسرے گروہ کے ساتھ پڑھیگا۔ الفتح۔ ویصلی بالطائفۃ الاولیٰ من المغرب رکعتین وبالثانیۃ رکعۃ واحدۃ ۔ اور مغرب کی نماز میں پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھے۔ ف۔ خواہ سفر میں خوف ہو یا حضر میں۔ لان تنصیف الرکعۃ الواحدۃ غیر ممکن۔ کیونکہ ایک ہی رکعت کو آدھا آدھا کرنا غیر ممکن ہے۔ ف۔ تو بہر حال وہ کسی گروہ کے حصہ میں جاویگی۔ فجعلنا فی الاولیٰ تو اس رکعت کو اول گروہ کے حصہ میں کر دینا۔ اولیٰ۔ بہتر ہے۔ بحکم السبق۔ بوجہ اس گروہ کے سبقت کے۔ ف

یہی قول عامۂ علماء کا ہے - اور ثوری رح اول کے واسطے ایک اور دوم کے واسطے دو رکعتین رکھین اور شافعی نے اسکو بھی جائز رکھا ہے - مع - واضح ہو کہ خوف دشمن اور درندہ کا یکسان ہے اور وہ نماز کو مقصور نہین کرتا بلکہ صرف چلنا جائز کر دیتا ہے - المضمرات - مگر وہی چلنا جو اپنے وقت پر ہو - م - لہذا اگر امام نے مغرب مین اول گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھی اور وے پھر گئے پھر دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتین پڑھین تو جوہرہ نیرہ مین کہا کہ مجموع سب کی نماز فاسد ہو گئی ہے - اور عینی رح نے لکھا کہ امام کی نماز فاسد نہوگی - کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہین گیا - اقول یہی صحیح اور کلام جوہرہ کے یہی معنی ہین - ابن الہمام رح نے کہا کہ دونون گروہ کی نماز فاسد ہو گئی - کیونکہ پہلا گروہ ایسے وقت پھرا کہ اسکو ابھی پھرنا نہین تھا اور دوسرا گروہ ایسے وقت مین ملا کہ وہ اول گروہ کا حصہ تھا پس وہ اول مین داخل ہوا اور ایسے وقت پھرا کہ اسکو واپس آنا چاہیے تھا تو نماز فاسد ہوئی اور اصل یہ کہ عود کر کے آنے کے وقت جو پھر نماز فاسد ہوگی اور جو پھر جانے کے وقت رجوع لاوے تو فساد نہین ہے - الفتح - **ولا یقاتلون فی حال الصلوٰۃ** اور کوئی گروہ نماز کی حالت مین قتال نہ کرین - ف - یعنی قتال کثیر فاسد کرتا ہے اور قلیل نہین جیسے ایک تیر مار دینا - اور سواے مواجہہ دشمن کے دوسرا چلنا یا سوار ہونا بھی فاسد کرتا ہے جیسے قتال کرنا - ت د - **فان فعلوا بطلت صلوٰتہم** - پھر اگر انھون نے قتال کیا تو یہ نماز جو ابھی تمام نہ ہوئی تھی باطل ہو گئی - **لانہ صلی اللہ علیہ وسلم شغل عن اربع صلوات یوم الخندق ولو جاز الاداء مع القتال لما ترکہا** - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنگ خندق کے روز چار نمازون سے مشغول کر دیے گئے اور اگر قتال کے ساتھ مین ادا کرنا جائز ہوتا تو ان نمازون کا ادا کرنا نہ چھوڑتے - ف - اعتراض ہوا کہ یوم خندق تک تو صلوٰۃ الخوف کا حکم نازل نہین ہوا تھا بدلیل حدیث ابو سعید الخدری رض دربارہ یوم الخندق کے کہ جنگ مین گرفتار ہو کر ہم لوگ نماز سے روکے گئے الخ - اور آخر مین ہے کہ یہ واقعہ قبل نازل ہونے قولہ تعالے فان خفتم فرجالا او رکبانا - ہوا تھا - یہ حدیث ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و شافعی و بیہقی و دارمی و ابو یعلی نے روایت کی - قاضی عیاض نے کہا کہ صحیح یہ کہ نماز خوف کا حکم بعد غزوۃ الخندق کے نازل ہوا ہے - محقق ابن الہمام رح نے جواب دیا کہ اس اعتراض کا کچھ لگاو نہین ہے کیونکہ مسئلہ تو نماز کی حالت مین قتال مفسد ہونے مین ہے اور آیت فان خفتم فرجالا الخ مفید ہے کہ خوف کی حالت مین نماز پیدل و سوارہ جائز ہے اور ہم بھی اسکے قائل ہین - پھر نماز خوف کا نزول صحیح یہی کہ بعد خندق کے شروع غزوہ عسفان مین ہے بدلیل حدیث ابو عیاش الزرقی کہ جب مشرکون نے نماز مین مکر کا قصد کیا تو نماز خوف درمیان ظہر و عصر کے نازل ہوئی رواہ احمد و ابو داؤد والنسائی و قد روی الترمذی عن ابی ہریرہ و صححہ - اور کچھ خلاف نہین کہ غزوہ عسفان بعد خندق ہے - اور ابو موسی رض غزوہ ذات الرقاع مین تھے - کما فی الصحیحین - اور ابو ہریرہ رض بھی بروایت احمد و سنن اربعہ اور معلوم ہے کہ ابو ہریرہ رض کا اسلام غزوہ خیبر مین ہوا تو خندق کے بعد خیبر اور اسکے بعد ذات الرقاع ہوا - اب ہم کہتے ہین کہ قتال کی حالت مین نماز نہین جائز ہے کیونکہ اگر جائز ہوتی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوم الخندق کو لڑائی کی حالت مین ادا کر لیتے - پھر غزوہ خندق کے بعد نماز خوف نازل ہوئی جیسے معروف ہے اور آیت مین ہتھیار باندھے نماز پڑھنے کا حکم بھی مذکور مگر اسمین یہ جواز نہین آیا کہ قتال بھی کرتے جاؤ تو قتال مفسد ہا ملخص الفتح - اور وجہ یہ ہے کہ قتال کرنا نماز کے اعمال مین سے نہین ہے اسی طرح جو شخص صف سے امام کی طرف آوے یا جانے مین سوار ہو جاوے - الجوہرہ - اور دریا مین تیرتے ہوے یا پیدل چلتے ہوے بھی نہین جائز ہے - المضمرات پس اگر بھاگتے ہوے کچھ ٹھہرنا ممکن ہو کہ نماز پڑھ لے تو پڑھے ورنہ ہمارے نزدیک تاخیر کرے - اگر نماز خوف مین

سہو ہو گیا تو اسپر دو سجدہ سہو واجب ہین ۔ المحیط ۔ اور روایت ابو داؤد حدیث عبد اللہ بن انیس رضہ کہ جب خالد بن سفیان الہذلی کو قتل کے لیے چلتے مین اشارہ سے پڑھی تھی کچھ حجت نہین اسواسطے کہ خود اپنا فعل بیان کیا بدون بیان صحت وسنت کے تو وہ حجت نہین ہو سکتا لیکن ہمارے نزدیک تقلید صحابی قیاس پر مقدم ہے فافہم م ۔ فان اشتد الخوف صلوا ۔ پھر اگر خوف مین شدت ہو تو نماز پڑھین ۔ ف ۔ پیدل کھڑے ہوئے ۔ الذخیرہ ۔ یا جبکہ سوار ہون تو ۔ رکباناً ۔ سواری کی حالت مین ۔ ف ۔ جب کہ دشمن کے ہجوم سے اترنا بہت خوفناک ہو ۔ فرادیٰ ۔ تنہا اکیلے ۔ ف ۔ نہ بجماعت یہی ظاہر الروایۃ ہے ۔ یومون بالرکوع والسجود ۔ درحالیکہ اشارہ کرین رکوع وسجود کے ساتھ ۔ ف ۔ قبلہ رخ ہو کر بشرطیکہ ممکن ہو یا ۔ الی ای جہۃ شاروا اذا لم یقدروا علی التوجہ الی القبلۃ ۔ جس جہت کی طرف چاہین جب کہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے پر قادر نہون ۔ لقولہ تعالیٰ فان خفتم فرجالاً اور رکباناً ۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ ۔ فان خفتم الخ یعنی پھر اگر تم کو خوف ہو یعنی اول سے بڑھکر تو نماز پڑھو پیادہ یا سوارہ ۔ وسقط التوجہ للضرورۃ ۔ اور قبلہ کی طرف متوجہ ہونا بوجہ ضرورت کے ساقط ہو گیا ۔ وعن محمد انہم یصلون بجماعۃ ۔ اور امام محمد سے نوادر مین روایت ہے کہ سوار لوگ جماعت سے پڑھین ۔ ولیس بصحیح لانعدام الاتحاد فی المکان ۔ اور یہ روایت صحیح نہین کیونکہ اتحاد مکانی معدوم ہے ۔ ف ۔ یعنی امام ومقتدی کی جگہ متحد نہین ہے حتی کہ اگر دونون ایک ہی جانور پر ہون تو بالاتفاق پیچھے والا آگے والے کی اقتدار کر سکتا ہے ۔ الفتح ۔ اور پیدل لوگ بالاتفاق جماعت نہین کر سکتے ۔ وجہ الفرق یہ کہ پیدل کی رفتار درحقیقت پیدل کا فعل ہے اور سوار کی رفتار درحقیقت جانور کا فعل ہے اور مجازاً سوار کا کہلاتا ہے ۔ سوار اگر بھاگا جاتا ہے تو اسی طرح پڑھے جو گذرے اور اگر بھاگے ہوئے کا تعاقب کر رہا ہو تو رفتار کی حالت مین نہین پڑھیگا کیونکہ ضرورت نہین ہے ۔ سواری پر فرض پڑھنا بوجہ عذر بارش یا شیرون کے جائز ہے جب کہ نماز خوف کے طور پر نہین پڑھ سکتے ہون ۔ فقہاء امصار کے نزدیک نماز خوف تین آدمیون سے اسطرح صحیح کہ ایک امام وایک مقتدی وایک بمواجہ دشمن ہو جب کہ کافی ہو ۔ مرغینانی مین ہے کہ نماز خوف ایسے مسافرون کو نہین جائز جو اپنے سفر مین عاصی ہون جیسے حرام لڑائی مین نہین جائز ہے م ع ۔

باب الجنائز

جنازون کے بیان مین ۔ جنائز جمع جنازہ بفتح الجیم میت اور بکسر الجیم وہ تابوت جسپر میت کو رکھتے ہین ۔ م ع ۔ اذا احتضر الرجل ۔ جب آدمی محتضر ہوا ۔ ف ۔ یعنی ملائکہ موت حاضر ہوئے یا موت حاضر ہوئی ۔ چونکہ یہ بات معلوم ہونا متعذر ہے تو معنی یہ کہ جب موت نزدیک ہوئی وا سکے علامات ظاہر ہوے یعنی ٹانگین ڈھیلی پڑ گئین کہ کھڑی نہین ہو سکتی ہین اور ناک ٹیڑھی ہو گئی اور کنپٹیان بیٹھ گئین ۔ جب ایسی علامات ظاہر ہوئین خواہ مرد ہو یا عورت ہو ۔ وجہ الی القبلۃ ۔ تو وہ قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جاوے ۔ علی شقہ الایمن ۔ اسکی دائین کروٹ پر ۔ ف ۔ یہی قول مالک وشافعی واحمد کا ہے ع ۔ اعتبارا بحال الوضع فی القبر لانہ اشرف علیہ ۔ قبر مین رکھے جانے کی ہیئات پر قیاس کر کے کیونکہ یہ شخص اسکے کنارے لگ گیا ہے ۔ والمختار فی بلادنا الاستلقاء اور ہمارے دیار ماوراء النہر مین چت لٹانا اختیار کیا گیا ہے ۔ ف ۔ یعنی پاؤن قبلہ رخ کر کے ۔ امام الحرمین شافعی نے کہا کہ اسی پر لوگون کا عمل ہے ع ۔ لانہ ایسر لخروج الروح ۔ کیونکہ یہ روح نکلنے کے واسطے بہت آسان ہیئات ہے ۔ ف ۔ لیکن اسمین کوئی نص نہین اور نہ عقل سے دریافت ہو سکتی ہے صرف اٹکل کا اعتبار نہین

لہذا امام مصنف رح نے کہا کہ - والاول ہو السنۃ - سنت تو اول ہی صورت ہے - ف - کہ دائین کروٹ پر
لٹایا جاوے - کیونکہ براء بن معرور رضی اللہ عنہ نے وصیت کی تھی کہ میرا تہائی مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو
دیا جاوے اور موت کے وقت مجھے قبلہ رخ متوجہ کیا جاوے - جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آئے اور آپ سے
وصیت بیان کی گئی تو آپ نے فرمایا کہ وہ فطرت کو پاگیا اور اپنی تہائی کو آپ نے براء رض کی اولاد کو پھیر دیا یعنی خود
کچھ بھی نہین قبول کیا - والحدیث رواہ الحاکم والبیہقی - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبلہ رخ متوجہ کرنے کی
تعریف کر دی - رہا یہ کہ دائین کروٹ پر ہو تو وہ خواب کی حدیث سے لیا جاوے جو اسی نام کے دوسرے صحابی
یعنی براء بن عازب رض سے صحیحین مین مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا اتیت مضجعک فتوضأ وضوءک
للصلوۃ ثم اضطجع علی شقک الایمن الخ - جب تو اپنی خوابگاہ مین آنا چاہے تو نماز کے مانند وضو کر کر پھر دائین کروٹ
پر لیٹ رہ آخر تک اور آخر مین ہے کہ پھر اگر تو اس خواب مین مرگیا تو فطرت پر مرا - اس سے معلوم ہوا کہ مرنا اس
ہیأت پر خوب ہے اور اسمین قبلہ رخ کا ذکر اسواسطے نہین کہ ہر شخص کو اس رخ کی خوابگاہ شاید میسر نہو - بالجملہ دونون
حدیثین ملا کر نکلا کہ محتضر کو قبلہ رخ دائین کروٹ پر لٹایا جاوے - عطاء رح نے فرمایا کہ مین نے نہین دیکھا کہ کسی نے
میت کے ساتھ ایسا نہ کیا ہو - رواہ ابن شاہین - ابوداؤد کی حدیث عمیر بن قتادہ رض ہے استحلال البیت الحرام
قبلتکم احیاء وامواتا - یعنی کبائر مین سے ہے حلال کر لینا خانہ کعبہ کو جو بیت الحرام تمھارا زندگی و موت کا قبلہ ہے - علاوہ
برین یہ حالت بمنزلہ قبر مین لیٹنے اور مرض مین لیٹنے کے ہے حالانکہ ان دونون مین دائین کروٹ پر قبلہ رخ لیٹنا مسنون ہے
مع - امام جصاص نے فرمایا کہ پھر اگر یہ ہیأت اسپر دشوار ہو تو اپنی حالت پر چھوڑا جاوے ع - ولقن الشہادتین ت
اور اسکو شہادتین تلقین کیجاوین - ف - یعنی بالاجماع مستحب ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ
اسکو تلقین کرین - اکثر کتابون مین صرف لا الہ الا اللہ ہے اور صواب یہی جو امام مصنف نے ذکر کیا - لقولہ صلعم
لقنوا موتاکم شہادۃ ان لا الہ الا اللہ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لوگ اپنے مردون کو شہادت
لا الہ الا اللہ تلقین کرو - ف - رواہ الجماعۃ الا البخاری - یعنی مع شہادت محمد رسول اللہ کے کیونکہ لا الہ الا اللہ
کلمہ توحید پورا نہین جب تک محمد رسول اللہ ساتھ نہو بدلیل حدیث ابن عباس دربارہ وفد عبد القیس جنکو اللہ تعالی
وحدہ لاشریک پر ایمان لانا یون ہی دونون کے ساتھ بتلایا ہے - والحدیث فی الصحیح - اور اگر محمد رسول اللہ صلعم سے
جو لا الہ الا اللہ پایا ہے اسکی گواہی دے تو معنی مین دونون جمع ہو گئے اور اسی جہت سے اکثر کتابون مین صرف
لا الہ الا اللہ مذکور ہے کیونکہ حالت موت مین جہانتک مختصر ہو بہتر ہے - پھر حدیث مین تو مردون کو تلقین کرنے کا
لفظ ہے تو محتمل ہوا کہ بعد دفن کے قبر کی زندگی مین تلقین کرین یا جب مرنے لگے تو امام مصنف نے کہا - والمراد
بالموتی الذی قرب من الموت - اور مردون سے مراد ہر وہ کہ جو موت سے قریب ہوا - ف - کہ آخر وہ
مردہ ہے کیونکہ فی الحقیقۃ مردہ کو تلقین سے اثر نہ ہوا تو لا محالہ مراد وہ کہ قریب الموت ہے - مع - اور تلقین کی صورت
یہ کہ اسکے پاس بیٹھکر غرغرہ لگنے یعنی گھرانے سے پہلے ذرا بلند آواز سے کہ جسکو وہ سنے کوئی تلقین اشہد ان لا الہ
الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ - پڑھے - اور اس سے نہین کہنا چاہیے کہ تو کہہ اور نہ اسپر الحاح وحث کیجاوے
بخوف اسکے کہ مبادا اسکی زبان سے کچھ نکل جاوے - پھر جب اسنے ایکبار کہہ لیا تو پھر دہرانا نہین چاہیے
لیکن جب کہ بعد اسکے وہ کچھ اور بات بولا ہو - الجوہرۃ - بالجملہ یہ سب اسواسطے کہ حدیث صحیح مین ہے کہ جس
شخص کا آخر کلام لا الہ الا اللہ ہو وہ جنت مین داخل ہوا - م - اسوقت مین حائضہ عورت اور جنب کے وہان

موجود ہونے مین مضائقہ نہین ہی - قاضیخان - فع - مستحب ہی کہ ملقن ایسا ہو جسکو اِسکی موت سے خوشی ہو بلکہ ایسا ہو کہ
محتضر کے حق مین ایمان وخیر کا گمان رکھتا ہو - السراج - اور اگر محتضر سے ایسے کلمات ظاہر ہون کہ موجب الکفر
ہین تو مشائخ نے کہا کہ اِسکے کافر ہوجانے کا حکم نہین ہوگا بلکہ مسلمان مردون کی طرح اُسکے ساتھ برتاؤ کیا جاوے
الفتح - غرغرہ کے وقت لا الہ الا اللہ سے ایمان لانا بیفائدہ ہی مگر غرغرہ کے وقت گناہون سے توبہ مقبول ہی جیساکہ
ملا علی قاری رح نے ظہیریہ وغیرہ سے شرح فقہ اکبر مین محقق کیا اور مترجم نے تفسیر مین مبسوط لکھا ہی - م - نیکون کا
اسوقت حاضر ہونا بہتر - اِسکے پاس سورہ یٰس پڑھی جاوے - خوشبو موجود ہو - ع - دفن کے وقت قبر پر ہمارے
نزدیک ظاہر الروایۃ مین تلقین نہین ہی ع - الدرایہ - یہ اِس بنا پر کہ ہمارے نزدیک بلا خلاف مردہ نہین سنتا ہی
ف - اگر سنے تو بھی اُسکا کام یہ نہوا اور اگر وہان نافع ہو تو کافر ومنافق ضرور کہے - مین کہتا ہون کہ شاید اِس سے
یا دولانا مراد ہو بشرطیکہ وہ سنے مگر سننا خلاف اجماع مشائخ ہی - م - مگر ہم تو وقت موت ووقت دفن دونون وقت
تلقین پر عمل کرتے ہین - المضمرات - اور ظاہر کلام ابن الہمام بھی اِسی طرف ہی بدلیل لقنوا موتاکم - اور عینی رح نے
لکھا کہ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ ہم نہ کہتے ہین نہ روکتے ہین - قاضیخان نے کہا کہ اگر نفع نہین تو ضرر بھی نہین ہی -
عینی رح نے کہا کہ مین کہتا ہون کہ کیونکر یہ تلقین نہ کیجاوے حالانکہ طبرانی رح نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت
کی کہ ابو امامہ رضہ نے فرمایا کہ جب مین مرون تو تم میرے ساتھ اِسکے موافق کرنا جیساکہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے مردون کے ساتھ کرنے کا حکم دیا ہی وہ یہ ہی کہ آپ نے فرمایا کہ جب تمھارے برادران ایمانی مین سے کوئی مرا
اور تم نے اُسکی قبر پر مٹی ڈالی تو چاہیے کہ اُسکی قبر کے سر کی طرف کھڑا ہو کر کہے ایک کہ فلان بن فلانہ یعنی اِسکی ماں کا
نام لیوے تو وہ سنیگا اور جواب نہین دیگا پھر کہے کہ اے فلان بن فلانہ - تو وہ اُٹھکر بیٹھ جائیگا پھر کہے کہ اے فلان بن فلانہ
تو وہ کہیگا کہ مجھے ارشاد کر اللہ تعالی تجھپر رحم کرے - مگر تم کو اِس جواب کا شعور نہوگا - پھر کہے کہ - یاد کر اِس بات کو جسپر تو دنیا
سے گیا ہی گواہی اِس بات کی کہ لا الہ الا اللہ وان محمدا عبدہ ورسولہ - یعنی سواے اللہ تعالی کے کوئی آلہ نہین ہی اور بے شبہہ
محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کے بندے ورسول ہین اور تو راضی ہوا تھا اللہ تعالی کے رب ہونے واسلام کے دین
ہونے اور قرآن کے امام یعنے پیشوا ہونے پر - پھر منکر ونکیر مین سے ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر کہیگا کہ چل اِسکے پاس
ہمکو وہ نہین بٹھنے دیگا جس نے اِسکو اِسکی حجت سکھلا دی - پس ایک شخص نے صحابہ مین سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر
ہم اُسکی ماں کا نام نہ جانتے ہون تو فرمایا کہ اُسکی ماں حوا رضہ کی طرف نسبت کر دے اور کہے کہ اے فلان بن حوا - عینی رح
نے کہا کہ اِسکی اسناد صحیح ہی لیکن سعید الازدی جس نے ابو امامہ رضہ سے روایت کی اِسکی جگہ ابن ابی حاتم نے سعید
چھوڑ دی ہی - مترجم کہتا ہی کہ علم کے دلائل سے تو دونون وجہین تمام نہین - اسلیے کہ بالاتفاق ائمہ ومشائخ حنفیہ کے
نزدیک مردہ بدلیل نص قرآنی نہین سنتے ہین اور عموم نص کی تخصیص کے واسطے قطعی دلیل چاہیے اور جو حدیث ذکر کی
اگر وہ صحیح ہوتی تو اُسکے برابر نہوتی حالانکہ اِسکی صحت اسناد مین ہنوز کلام باقی ہی پس قبر کی تلقین خلاف مذہب ہی
واللہ تعالی اعلم - م - بالجملہ وقت موت کے تلقین بالاجماع مستحب ہی - اور مستحب ہی کہ مریض کا متولی اِسپر مہربان ودانا کار
ہو اور اِسکو معاصی ومظالم سے توبہ کی اور وصیت کی تلقین کرے اور جب جانے کہ اب موت کا نزول ہوا تو اُسکے حلق
کو شربت وپانی وغیرہ سے تر کرتا رہے ع - فاذا مات شد لحیاہ - پھر جب مرگیا تو اُسکے جبڑے باندھ دیے جاوین
ف - ایک چوڑی پٹی سے ٹھوڑی کے نیچے سے نکال کر دونون کنارے سر پر بہت آسانی سے باندھ دیے جاوین
ابو ہریرہ - وغمض عیناہ - اور اِسکی آنکھین بند کر دی جاوین - ف - اور یہ کام اُسکے اہل وعیال مین سے

وہ کرے جو اسپر بہت مہربان ہو۔ الجوہرہ۔ اور بند کرنے والا اسوقت دعا کرتے ہوئے کہے۔ بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ اللہم یسر علیہ امرہ وسہل علیہ ما بعدہ واسعدہ بلقائک واجعل ما خرج الیہ خیرا مما خرج عنہ۔ التبیین۔ یعنی آنکھیں بند ہوئیں اللہ تعالیٰ کے نام پر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر۔ الٰہی اِسپر اِسکا کام آسان کردے اور اِسکے ما بعد کو اِسپر سہل کردے اور اسکو اپنے لقاء سے نیکبخت کردے اور جہان گیا ہے اُسکو اُسکے لیے جہان سے گیا ہے بہتر کردے نفع۔ پھر اِسکے جوڑ بند نرم کردے اور ہاتھوں کو بازو کی طرف لاکر پھر سیدھا دراز کردے اور ہاتھ کی انگلیوں کو ہتھیلی کی طرف لاکر پھر سیدھی کردے اور رانوں کو پیٹ کی طرف لگاکر پھر دراز کردے۔ الجوہرہ۔ امام مصنف نے کہا۔ ثم لک جری التوارث۔ ایساکرنے پر توارث جاری ہے۔ ف۔ بزرگوں سے ایک زمانہ والوں سے دوسروں کو یوں ہی معمول ملا کہ نیچے واوپر کا جبڑا باندھتے اور آنکھیں بند کردیتے ہیں۔ ثم فیہ تحسینہ۔ پھر اسمیں یہ بات بھی ہے کہ مردے کی صورت اچھی بنانا ہوا۔ فیستحسن۔ تو یہ کرنا بہتر ہے۔ ف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو سلمہ رضی اللہ عنہ کی آنکھیں بند کردیں کما فی حدیث مسلم۔ع۔ اور حدیث میں ہے کہ جب روح نکلتی ہے تو آنکھ کی بینائی اُسی کے پیچھے لگتی ہے۔ مراد یہ کہ اُسکی خوبصورتی پر نظر فریفتہ ہوتی ہے۔م۔ جب انتقال کرجاوے تو حائضہ اور جسکو نہانے کی حاجت ہو وہاں سے علیحدہ کردیے جاویں۔ اور اُسکے پیٹ پر تلوار و آئینہ کوئی چیز رکھدی جاوے تاکہ پھول نہ جاوے اور موت کے کپڑے اتار کر اُسکو کوئی پورا کپڑا اُڑھا کر کسی تخت یا تختہ پر لٹایا جاوے تاکہ زمین کی تری اثر نہ کرے۔ الملتقی ع السراج۔ اور جو اچانک مرگیا اتنی تاخیر کریں کہ موت کا یقین ہوجاوے۔ الجوہرہ۔ پھر اِسکے پاس قرآن پڑھنا مکروہ ہے یہانتک کہ غسل دیا جاوے۔ التبیین۔ اور مستحب ہے کہ اِسکے مسلمان دوست واحباب کو مطلع کرے کہ اِسکا حق نماز ودعاء ادا کریں۔ الجوہرہ۔ اور بازاروں میں پکار دینا بقول اصح مکروہ نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اِسکے قرضے ادا کرنے میں جلدی کریں۔ اور اُسکی تجہیز وتکفین میں تاخیر نہ کریں الجوہرہ۔ اگر عورت کے پیٹ میں بچہ پھڑکتا ہو تو اُسکا پیٹ شق کرکے نکالیں اِسکے سوائے کچھ گنجایش نہیں ہے۔ قاضی خان۔

فصل فی الغسل

فصل غسل میت کے بیان میں۔ واضح ہو کہ زندوں پر غسل میت اکثر کتب میں حق واجب اور ابن الہمام نے فرض یعنی علی فرض کفایہ لکھا بنظر اجماع اگرچہ اجماع منصوص نہیں ہے اور ابی بن کعب رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدم علیہ السلام کی موت آئی تو ملائکہ جنت سے کفن وحنوط لائے جب انتقال کیا تو آدم کو پانی وبیری سے تین مرتبہ نہلایا اور تیسرے بار میں کافور ملایا اور طاق کپڑوں میں کفنایا اور لحد کھودی اور اُسپر نماز پڑھی اور کہا کہ یہی آدم کے بعد اِسکی اولاد کی سنت ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ ملائکہ نے کہا کہ اے اولاد آدم یہی تمہارے واسطے بعد آدم کے سنت ہے تو تم یوں ہی کیا کرو۔ قال الحاکم صحیح الاسناد۔ ف۔ اور عبد اللہ بن احمد کی روایت میں ہے کہ آدم کی لحد کھودی اور آدم پر نماز پڑھی پھر اسکو قبر میں اتار کر اُسپر کچی اینٹیں رکھیں اور قبر سے نکل کر اُسپر مٹی ڈالدی۔ ورواہ البیہقی ایضاً۔ع۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر یہ کہ ملائکہ نے بصورت آدمی یہ سب کام کیے اور بعد کو آدم علیہ السلام کی اولاد پر ظاہر ہوا کہ ملائکہ تھے واللہ اعلم۔م۔ اور صحیحین میں حدیث ابن عباس رض سے اِس شخص کا واقعہ جو ناقہ سے گرکر مرگیا تھا یہی مروی کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ اِسکو پانی وبیری سے غسل دو اور صحاح الستہ کی حدیث ام عطیہ میں حضرت صلعم نے اپنی دختر مطہرہ یعنی زینب رض کے نہلانے میں عورتوں کو حکم دیا کہ تم اسکو تین بار یا پانچ بار یا زیادہ اگر تمہاری رائے میں آوے غسل دو۔ اور صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلعم کو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے غسل دیا۔ پھر برابر لوگوں میں یہ توارث چلا آتا ہے۔ پس یہ فعل تو زندوں پر واجب ہے

اور رہا یہ کہ میت کو غسل دینا کیون واجب ہوا تو اسمین دو قول ہین ایک یہ کہ بوجہ حدث کے واجب ہوا کیونکہ عقل زائل
ہوئی اور اگر موت کی نجاست سے ہوتا تو غسل سے پاک نہوتا - قول دوم یہ کہ بوجہ نجاست موت کے غسل واجب ہی
کیونکہ آدمی بھی ایسا حیوان ہی جسمین خون ہی تو دوسرے خون کے جانورون کی طرح یہ بھی موت سے نجس ہوجاتا ہی
ف - یہ قول شیخ ابو عبد اللہ الجرجانی وغیرہ مشائخ عراق کا ہی اور یہی قول عامہ مشائخ کا اور یہی اظہر ہی ع - اور یہی
اقیس ہی - ف - اسی وجہ سے اگر کنوئین مین مرجاوے تو وہ نجس ہوجاتا ہی اور اگر بعد غسل کے کنوئین مین گرے
تو نجس نہ ہوگا اور محدث کو لادے ہوے نماز جائز ہی اور میت کو قبل غسل کے نہین اور بعد غسل کے جائز ہی المحیط
والبدائع - لیکن دونون قول پر وارد ہوتا ہی کہ پھر بعد غسل کے پاک نہ ہونا چاہیے جیسے دیگر جانور کہ جب خود مر کر
نجس ہوا تو دھونے سے پاک نہین ہوتا ہی لہذا محمد بن شجاع الثلجی رح نے کہا کہ مومن کے واسطے کرامت ہی کہ وہ
موت سے نجس نہین ہوتا - ابن الہمام نے کہا کہ ابو ہریرہ رض سے حدیث مرفوع روایت کی جاتی ہی کہ سبحان اللہ
ان المومن لاینجس حیا و میتا - یعنی ابو ہریرہ رض نے کہا تھا کہ مین نجس تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ سبحان اللہ مومن تو کبھی زندگی و موت مین نجس نہین ہوتا - ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ صحت کو پہونچے
تو واجب ہوگا کہ یہی کہا جاوے کہ سبب اسکا حدث ہی - مختصر م - مین کہتا ہون کہ حدیث ابو ہریرہ رض مین ان
المومن لاینجس - یعنی مومن نجس نہین ہوتا ہی - یہ تو حدیث صحیح ہی چنانچہ ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہی اور خود
صحیح کی روایت مین موجود ہی اور لفظ حیاً و میتاً - کی زیادتی اگرچہ ثبوت نہو تب بھی یہی معنی حاصل ہین کیونکہ مومن
بعد موت کے بھی مومن ہی اور حدیث مطلق ہی پس اسکو ہم تقیید نہین کرینگے حالانکہ کوئی نص مقید بھی نہین ہی
اور یہی اقیس و اصول سے اوفق ہی کیونکہ جب حالت حیات مین باوجود اسباب جنابت وغیرہ کے نجس نہوا بلکہ محدث
ہوا تو بعد ممات کے بدرجۂ اولی نجس نہوگا بلکہ محدث ہوجائیگا کیونکہ قربان نہین ہوا اور اگر وہ قربان ہوگیا
یعنی شہید ہوگیا تو وہ محدث بھی نہوا حتی کہ شہید کے واسطے غسل بھی نہین ہی اور دیگر جانورون پر اسکا قیاس
خلاف اصول ہی کیونکہ انسان و حیوانات مین روح و عقل و تطہیر اعتقادات وغیرہ سے فرق کامل موجود ہی پھر
خالی خون کی وجہ سے قیاس نہین کرسکتے ہین جب کہ انسانی تطہیر اعتقادات سے ہی لہذا اگر وہ اعتقاد توحید
حق سے پاک نہوا تو وہ زندہ بھی نجس ہی - لقولہ تعالی ان المشرکین نجس - پس کافر مردہ بھی نجس ہی لہذا مسئلہ
ہی کہ مثلاً بیٹا مومن ہو اور اُسکا باپ کافر مرا تو وہ اُسکو طہارت کا غسل نہین دیگا بلکہ نجس کپڑا دھونے کے
طور پر غسل دیگا - پھر رہا یہ کہ قبل غسل کے کنوان نجس و نماز نہین جائز ہی تو یہ بر بنائے احتیاط ہی کہ کمتر حالت موت
کسی چیز منی و پیشاب وغیرہ نکلنے سے خالی ہوتی ہی تو غالب کو بمنزلہ موجود قرار دیکر یہ حکم دیا گیا ہی چنانچہ اسکے نظائر
بہت ہین جیسے اغماء وغیرہ نواقض وضوء حالانکہ ان چیزون سے حدث و جنابت ہی نہ نجاست پس قول اصح و اقیس
و اظہر یہی ہی کہ مومن کے مردے کو بوجہ حدث کے غسل دینا واجب ہی واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - پھر کیا اس
غسل مین نیت شرط ہی - عینی رح نے لکھا کہ شرط نہین ہی - ابن الہمام نے کہا کہ مردے کی طہارت حاصل ہونے مین
تو شرط نہین لیکن زندہ کے ذمہ سے وجوب اتر جانے مین ظاہر یہ کہ شرط ہی چنانچہ ابو یوسف سے مروی ہی کہ میت پر
اگر پانی برس گیا کہ وہ ڈھل گیا یا پانی اُسپر جاری ہوا تو یہ غسل میت کا قائم مقام نہین کیونکہ ہمکو اسکے غسل دینے
کا حکم ہی - ابن الہمام نے کہا کہ اور اسوجہ سے کہ ہم نے ہنوز اسکا حق ادا نہین کیا اور مشائخ فقہاء نے کہا کہ جو شخص
پانی مین ڈوب مرا وہ ابو یوسف کے قول مین تین مرتبہ نہلایا جاوے اور امام محمد سے ایک روایت یہ کہ اگر

نکالتے وقت غسل کی نیت کی تو دوبارہ غسل دیا جاوے ورنہ تین بار پس نکالنے مین نیت کے ساتھ اسکو غسل قرار دیا
اور ایک روایت یہ کہ ایکبار غسل دیا جاوے گویا اسمین مقدار واجب کا بیان کیا ہے۔ الفتح۔ فاذا ارادوا غسله
جب میت کو غسل دینے کا ارادہ کرین۔ وضعوه على سرير۔ تو اسکو ایک تختہ پر رکھین۔ لينصب الماء عنه۔ تاکہ اس سے
پانی بہ جاوے۔ ف۔ پھر اسکی ہیات مین ائمہ سے کوئی روایت نہین۔ الاسبیجابی۔ اور اصح یہ کہ جسطرح آسانی ہو لٹادین
الظہیریہ۔ اور بہتر یہ کہ بائین کروٹ پر ہو تاکہ دائین سے شروع کرین۔ التحفہ۔ اور معروف یہ کہ پانون قبلہ کی طرف کرکے
چت لٹاتے ہین۔ ع۔ وجعلوا على عورته خرقة۔ اور اسکی شرمگاہ پر کپڑا ڈالدین۔ اقامة لواجب الستر۔ تاکہ
پردہ پوشی کا واجب پورا ہو۔ ویکتفی بستر العورة الغليظة۔ اور صرف شرمگاہ سخت کے چھپانے پر اکتفا کیا جائیگا۔
ف۔ یعنی مقام پاخانہ و پیشاب کو۔ ع۔ اور یہی ظاہر المذہب ہے۔ الخلاصہ۔ ہو الصحیح تیسرا۔ اور یہی قول صحیح ہے
بنظر آسانی دینے کے۔ ف۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ ع۔ اور کہا گیا کہ زیر ناف سے گھٹنے تک اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔
قلت فی اشباهه ضعف فاذا تعسر سقط فالاصح ظاہر المذہب۔ م۔ ونزعوا ثيابه۔ اور میت کے کپڑے اتار دین۔ ف۔
جنمین وفات پائی ہے۔ ليمكنهم التنظيف۔ تاکہ انکو نظافت دینا میت کا آسان ہو۔ ف۔ اور شافعی رح کے نزدیک
چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جامہ مین غسل دیا گیا تھا تو سنت یہ کہ نہین اتارین۔ جواب یہ کہ صحابہ رض کو تردد ہوا
کہ اللہ تعالے کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے مردون کی طرح کپڑے اتار کر نہلاوین یا مع لباس پس صحابہ رض پر
نیند طاری ہوگئی حتی کہ سب کی گردنین سینون پر تھین اور مکان کے ایک طرف سے آواز آئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو لباس سمیت نہلاؤ۔ حضرت ام المومنین عائشہ رض فرمایا کرتین کہ جو بات اب مجھے سوجھی اگر پہلے سوجھتی تو حضرت صلعم
کو سوائے آپ کے ازواج کے کوئی نہین نہلاتا۔ رواہ ابوداؤد۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ رض مین برہنہ کرکے نہلانا معروف
تھا اور یہ خصوصیت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی۔ ع۔ سوائے غسال و مددگارون کے باقیونکو
پردہ کردینا مستحب۔ السراج۔ استنجا اسطرح کرایا جاوے کہ نہلانے والا موٹا کپڑا ہاتھ پر لپیٹ کر شرمگاہون کو
دھووے کیونکہ چھونا مثل دیکھنے کے حرام ہے۔ الجوہرہ۔ مرد عورت کو اور عورت مرد کو غسل نہ دیوے۔ ع۔ عورت
میت کا کوئی نہلانے والا سوائے مردون کے نہین تو غسل ساقط مگر مرد اپنے ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر تیمم کراوے۔
الفتح۔ مین کہتا ہون کہ یہ مرجح ہے کہ میت کا غسل حدث ہے کیونکہ نجاست کا تیمم باطل ہے۔ م۔ نہلانے مین مرد میت
کی ران کو مرد نہ دیکھے اور نہ عورت کی ران کو عورت غسالہ۔ التاتارخانیہ۔ ووضؤه۔ اور میت کو وضو کراوین
ف۔ سوائے ایسے طفل کے جو نماز نہین پڑھتا تھا۔ القاضیخان۔ تو صاحب الوضو کو دائین سے وضو کراوین
المبسوط۔ من غير مضمضة واستنشاق۔ بدون کلی کرائے و ناک مین پانی ڈالنے کے۔ ف۔ اور یہی اکثر
فقہا کا قول ہے۔ ع۔ لان الوضوء سنة الاغتسال۔ کیونکہ غسل حاصل کرنے کی سنت وضو ہے۔ ف۔
مانند وضوء نماز کے بغیر ہاتھ دھولائے۔ المحیط۔ غير ان اخراج الماء منه متعذر فيتركان۔ فرق اتنا ہے
کہ میت سے پانی کا نکالنا دشوار ہے تو مضمضہ و استنشاق ترک کیے جاوین۔ ف۔ یعنی شرعاً ساقط ہوگئے۔ م۔
پس ابتدا چہرہ دھونے سے ہوگی۔ المحیط۔ لیکن بعض علماء نے کہاکہ غاسل اپنی انگلی پر کپڑا لپیٹ کر میت کے منھ
سے دانت و جڑین و تالو وغیرہ مع ہونٹھ کے صاف کردے اور ناک صاف کردے۔ الظہیریہ۔ اور شمس الائمہ حلوائی
نے کہاکہ اسی پر لوگون کا عمل ہے۔ المحیط۔ اور صحیح یہ کہ میت کو مسح سر کیا جاوے اور پانون دھونے مین تاخیر نہوگی
التبیین۔ ثم يفيضون الماء عليه۔ پھر میت پر پانی بہاوین۔ اعتبارا بحال الحيوة۔ بقیاس حالت حیات کے

ف۔ اور ہمارے نزدیک پانی گرم ہونا افضل ہے۔ المحیط۔ اور یہی شافعیہ کی کتاب محلی میں ہے اور جواہر المالکیہ میں گرم و سرد کا اختیار ہے۔ مع۔ پھر جس تختہ پر نہلایا جاوے اور پانی کی کیفیت کا بیان یہ ہے کہ۔ ویجمر سریرہ وتراً۔ اور تختہ کو طاق دفعہ خوشبو کے دھونی دیجاوے۔ ف۔ اصطلاح کہ ایک شخص مجمرہ لیکر تخت کے گرد تین یا پانچ یا سات مرتبہ پھراوے۔ ف۔ اِس سے زیادہ نہ کیا جاوے۔ الاسبیجابی ع۔ لما فیہ من تعظیم المیت۔ کیونکہ اسمین میت کی تعظیم ہے۔ وانما یوتر لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ وتر یحب الوتر۔ اور طاق دفعہ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ اللہ تعالیٰ وتر ہے وہ وتر کو محبوب رکھتا ہے۔ ف۔ رواہ البزار رحمہ اللہ تعالیٰ ع۔ بلکہ اسماء الٰہی کی حدیث صحیحین کا آخری جملہ یہی ہے اور حضرت جابر رضہ سے مرفوعاً روایت ہے کہ جب تم لوگ میت کو دھونی دو تو طاق دفعہ دھونی دو۔ رواہ الحاکم وابن حبان۔ اور میت کو سب تین بار دھونی دیجاتی ہے اول تو اُسکی روح نکلتے وقت تاکہ کوئی بدبو ہو تو دور ہو جاوے۔ دوم غسل دینے کے وقت۔ سوم کفن پہنانے کے وقت پھر جنازہ کے پیچھے دھونی نہیں لگاتے اور نہ قبر میں کیونکہ حدیث میں منع ہے کہ تم جنازے کے پیچھے آگ یا آواز نہیں لاؤ۔ یعنی رونا پیٹنا شل کافروں کے اور آگ لے چلنا ممنوع ہے۔ الفتح م۔ ویغلی الماء۔ اور پانی جوش دیا جاوے۔ ف۔ زعفران وورس سے نہیں۔ ت۔ کیونکہ یہ رنگ مردوں کو نہیں چاہیے۔ بلکہ۔ بالسدر او بالحرض۔ بیر کی پتی یا حرض کے ساتھ۔ ف۔ حرض اشنان ایک قسم کی گھاس ہوتی ہے۔ ب۔ مبالغۃ فی التنظیف۔ یہ بغرض مبالغہ تنظیف کے ہے۔ ف۔ یعنی صفائی و ستھرائی خوب ہو جاوے۔ چنانچہ غسل کے دائیں میں اوپر مذکور ہو چکا۔ اور بیر وغیرہ ملانے اور سات بار تک غسل دینے سے نظافت کا مبالغہ ظاہر ہے ورنہ ایکبار کافی تھا تو گرم کرنا بھی اِسی قسم میں ہو اپس بیری کی پتی یا اشنان ڈال کر جوش دیا جاوے۔ فان لم یکن فالماء القراح۔ پھر اگر یہ کوئی چیز نہو تو خالص پانی۔ ف۔ یعنی جوش دیا جاوے اور اگر جوش دینا ممکن نہو تو اِسی طرح کافی ہے لحصول اصل المقصود۔ کیونکہ اصل مقصود حاصل ہے۔ ف۔ وہ غسل میت ہے۔ ویغسل راسہ۔ اور میت کا سر۔ ف۔ جبکہ اِسپر بال ہوں۔ التبیین۔ ولحیتہ۔ اور اُسکی داڑھی دھوئی جاویں۔ بالخطمی۔ خطمی کے ساتھ لیکون انظف لہ۔ تاکہ میت کے واسطے خوب پاکیزہ ہو جاویں۔ ف۔ اور اگر خطمی نہو تو صابون وا سکے مانند چیز کے ساتھ دھووین۔ التبیین۔ اور اگر میسر نہو تو خالص پانی کافی ہے۔ شرح الطحاوی۔ ثم یضجع علی شقہ الایسر۔ پھر میت اپنی بائیں کروٹ پر لٹایا جاوے۔ ف۔ تاکہ دائیں طرف سے غسل شروع ہو۔ فیغسل بالماء والسدر۔ پس پانی و بیری سے دھویا جاوے۔ حتی یری ان الماء قد وصل الی مایلی التخت منہ۔ یہانتک کہ دیکھ لیا جاوے کہ میت میں سے نیچے کا جسم جو تخت سے ملا ہوا ہے وہانتک پانی پہونچ گیا۔ ف۔ تاکہ پورا بدن دھل جاوے۔ م۔ یہ ایک مرتبہ تمام بدن بھر پور دھونا واجب ہے اور تین بار غسل دینا سنت ہے۔ البدائع۔ ثم یضجع علی شقہ الایمن۔ پھر بائیں کروٹ پر لٹایا جاوے۔ فیغسل۔ پھر دھویا جاوے۔ ف۔ یعنی اِسی پانی و بیری کے ساتھ۔ حتی یری ان الماء قد وصل الی مایلی التخت منہ۔ یہانتک کہ دیکھ لیا جاوے کہ پانی پہونچ گیا وہانتک کہ جو میت میں سے تخت سے متصل ہے۔ ف۔ پس اول دائیں طرف سے دوم بائیں طرف سے ہوا۔ لان السنۃ ہو البداءۃ بالمیامن۔ کیونکہ سنت یہی کہ ابتدا داہنوں سے ہو۔ ف۔ بدلیل حدیث حضرت ام المومنین عائشہ رضہ جو وضو میں گذری۔ رواہ الجماعۃ۔ اور بدلیل حدیث ام عطیہ رضہ دربارہ غسل حضرت زینب دختر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اِسکو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور اسمین ہے

ہم سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شروع کرو اسکے داہنے اعضاء اور مواضع وضوء سے - مع - بالجملہ پہلا اور دوسرا دھونا تو پانی و بیری کے ساتھ ہو اور تیسرا دھونا پانی و کافور سے ہو چنانچہ محمد بن سیرین رح نے ام عطیہ رضہ سے اسکو صریح پایا ہی - رواہ ابوداؤد و باسنادہ صحیح - مف - اور بٹھو دھونے کے واسطے میت کو اوندھا نہ کرین ح ع - واضح ہو کہ نوادر مین امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہی کہ جب غسل میت کا ارادہ کرین تو پہلے بٹھلا کر پیٹ سے جو نکلے اُسکو دھو ڈالین پھر غسل شروع کرین اور یہی شافعی رح کا قول ہی ح ع - لیکن ظاہر الروایۃ یہی ہی جسطرح مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ اول دائین سے غسل دیدین پھر بائین سے دوسرا غسل دیدین - ثم یجلسہ - پھر غسل دینے والا میت کو بٹھلا دے - ویسندہ الیہ - اور اپنی طرف اسکا تکیہ لگا دے - ویمسح بطنہ مسحا رفیقا - اور میت کے پیٹ کو رفق و نرمی سے مسح کرے - ف - تاکہ جو کچھ نکلنا ہو نکلے - تحرزا عن تلویث الکفن - کفن کے آلودہ ہونے سے بچاؤ کی غرض سے - فان خرج منہ شئی - پھر اگر میت کے پیٹ سے کچھ نکلا - غسلہ ولا یعید غسلہ ولا وضوءہ - تو اُسکو دھو ڈالے اور اُسکا غسل یا وضوء نہین دُہرا دے - ف - یہی قول مالک و ثوری و شافعیہ کا ہی س مع - لان الغسل عرفناہ بالنص وقد حصل مرۃ - کیونکہ غسل دینا تو ہم نے نص سے پہچانا ہی اور وہ ایکبار حاصل ہو چکا - ف - اب دوبارہ نہو گا - وزندون پر قیاس نہین ہو سکتا م - پھر تیسری بار اسکو پانی و کافور سے بائین کروٹ پر لٹا کر دائین طرف سے غسل دیدیا جاوے کہ تمام بدن کو بھرپور ہو جاوے پس تینون بار غسل دینا پورا ہو گیا - الفتح - پھر اگر کفن مین لپیٹنے کے بعد کچھ نکلے تو بلا خلاف اسکا دھونا یا وضوء نہین واجب ہی س مغ - ثم ینشفہ بثوب - پھر میت کے بدن کو ایک پاک کپڑے سے پونچھ لے - کیلا تبتل اکفانہ - تاکہ اُسکے کفن بھیگ نہ جاوین - ف - اب کفن کو خوشبو دینا اور میت کو یون ہی خوشبو لگا کر کفن پہنانا چاہیے لہذا فرمایا - ویجعلہ - ای المیت - فی اکفانہ - اور میت کو اسکے کفن کے کپڑون مین درج کرے - ف - اسی قدر ضروری ہی اور مفید مین ہی کہ خوشبو لگانا مستحب ہی - لہذا فرمایا - ویجعل الحنوط علی راسہ ولحیتہ اور میت کے سر و داڑھی پر حنوط لگا دے - ف - خوشبودار چیزون سے مرکب ایک عطر کو حنوط کہتے ہین - ف - تمام پاکیزہ خوشبودار چیزون مین مضائقہ نہین خواہ کوئی عطر ہو مگر خاصۃً مرد کے حق مین زعفران و ورس کا لگاو نہو - الایضاح - عورت کے لیے مضائقہ نہین ہی - المحیط - اور مشک اکثر علماء نے جائز رکھا ہی ع - مترجم کہتا ہی کہ اگر وہ آگ کے ذریعہ سے کھنچا ہوا نہو تو بہتر ہی - فاللہ اعلم م - بالجملہ کفن پہنانے مین حنوط اسکے سر و داڑھی پر اور تمام بدن پر لگا دیا جاوے - المحیط ہ - والکافور علی مساجدہ - اور کافور اسکے اعضاء سجدہ پر لگایا جاوے - ف - یعنی پیشانی و ناک پر اور دونون ہتیلیون و دونون گھٹنون و دونون قدمون پر - المحیط - لان التطیب سنۃ - کیونکہ خوشبودار کرنا سنت ہی - ف - بحدیث ام عطیہ وغیرہ - پس حنوط جب تمام بدن پر ملا گیا تو اعضاء سجود پر بھی ہو گیا پھر کافور اعضاء سجود پر زیادہ ہوا - والمساجد اولی بزیادۃ الکرامۃ - اور اعضاء سجود زیادتی کرامت کے واسطے زیادہ لائق ہین - ف - اور مساجد کو معطر کرنا بیہقی نے ابن مسعود رضہ سے روایت کیا ہی ع - ولا یسرح شعر المیت ولا لحیتہ - اور کنگھی نہین کیے جاوینگے میت کے بال یعنی سر کے اور نہ اُسکی داڑھی کے بال - ولا یقص ظفرہ - اور نہ کاٹے جاوین اُسکے ناخن - ف - مگر ٹوٹا ہوا ناخن الگ کر دینے مین مضائقہ نہین - المحیط - ولا شعرہ - اور نہ اسکے بال کترے جاوین - ف - اور نہ مونچھین کترین اور نہ بغل کے بال اکھاڑین اور نہ زیر ناف کے بال مونڈین بلکہ جس طرح ہی سب اُسی طرح دفن کر دیا جاوے - محیط السرخسی - لقول عائشہ رضہ

علام تنصون میتکم - بدلیل قول ام المومنین عائشہ رضہ کہ کس خیال پر تم لوگ اپنے مردے کی پیشانی پکڑ کر کھینچتے ہو -
ف - جبکہ کچھ لوگ اپنی مردہ عورت کو کنگھی کرتے تھے - رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح - ام المومنین نے اس فعل
کو مکروہ ہونے میں ایسا کر دیا جیسے کسی کی پیشانی کے بال پکڑ کر گھسیٹا جاوے - ف - ولان ہذہ الاشیاء للزینۃ
وقد استغنی المیت عنہا - اور اس وجہ سے کہ یہ چیزیں تو زینت کے واسطے ہوتی ہیں اور میت زینت سے
بے پروا ہو چکا - ف - اور زندہ پر قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں جہان میں بڑا فرق ہے - وفی الحی کان
تنظیفا لاجتماع الوسخ تحتہ - اور زندہ میں تو ناخن کترنا وغیرہ ستھرائی تھا کیونکہ اسکے نیچے میل جمع ہو جاتا ہے -
ف - اور مردے میں ایسے امر کا اعتبار نہیں - وصار کالختان - اور یہ مثل ختنہ کرنے کے ہو گیا - ف -
چنانچہ زندہ کا ختنہ مسنون ہے اور مردہ اگر بغیر ختنہ تھا تو ہمارے و شافعی کے نزدیک بالاتفاق ختنہ نہیں کیا جائیگا - مع
پھر عوام لوگ ان چیزوں کو دیکھکر دار آخرت میں بھی ایسی زینت کو سمجھنے لگیں حالانکہ وہاں زینت اعمال نیک ہے
م - ابو وائل رح نے کہا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس آس حنوط میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو
لگایا گیا تھا بچا ہوا حنوط تھا تو وصیت کی کہ مجھے بھی حنوط لگایا جاوے - رواہ ابن ابی شیبہ والحاکم والبیہقی -
اور نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے - مغ - وہ حنوط جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے آیا تھا اللہ تعالی
کی تقدیر میں تمام عالم کے اول سے آخر تک حنوطوں سے اشرف تھا کہ اشرف الخلق صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کیواسطے
مقدر ہوا تھا لہذا اسمیں سے بچا ہوا حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تبرک لیا حالانکہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
تن مبارک سے چھڑایا نہ تھا پس تبرک کے یہ معنی دقیق ہیں - فاحفظہ - م - (فروع) میت مرد کو فقط مرد اور میت
عورت کو فقط عورتیں نہلاویں مگر جو لڑکا یا لڑکی اس لائق نہیں کہ اُس سے کچھ خواہش ہو تو اُسکو جو چاہے نہلادے
یہی صحیح ہے - المبسوط - اور ابن المنذر رح نے اجماع نقل کیا کہ منکوحہ جورو اپنے مردہ شوہر کو جس سے نکاح قائم تھا
غسل دے سکتی ہے - ہمارے نزدیک مرد اپنی زوجہ مردہ کو غسل نہیں دے سکتا اور علی الاصح دیکھ سکتا ہے اور مالک
و شافعی واحمد وغیرہم کے نزدیک غسل جائز ہے - مع - جس نے میت کو غسل دیا ہے اُسپر عامۂ علماء سلف وخلف کے
نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا - اور بعض نے زعم کیا کہ واجب ہوتا ہے بدلیل حدیث ابو ہریرہ رضہ کہ جو شخص میت کو
غسل دے چاہیے کہ وہ غسل کرے اور جس نے جنازہ اُٹھایا چاہیے کہ وہ وضوء کرے - رواہ ابو داؤد والترمذی
اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے مگر بیہقی و نووی نے اسکو ضعیف کہا ہے - کما فی العینی - اور میں کہتا ہوں کہ حدیث
کے تو یہ معنی ہیں کہ جو شخص میت کو غسل دیویگا وہ خود غسل کر کے طہارت کر لے تو معلوم ہوا کہ جنب کا غسل دینا مکروہ
ہے اور جو شخص میت کو کاندھا دے وہ پہلے وضوء کر لے اور یہ مستحب ہے - اور کہا گیا کہ یہ حدیث نہیں بلکہ ابو ہریرہ رضہ کا قول
ہے - میں کہتا ہوں کہ قول سے یہی مراد یہی معنی ہیں فافہم - م - ظاہر الروایات میں ہمارے نزدیک غسل میں روئی کا
استعمال نہیں ہے اور نوادر میں امام رح سے مروی ہے کہ دھنی ہوئی روئی اسکے نتھنوں و منہ میں لگا دے اور بعض نے
کہا کہ کانوں میں بھی - اور ظہیریہ میں کہا کہ مقعد یا فرج میں لگانے کو عامہ علماء نے قبیح جانا ہے - مع - غسل میت پر
اجرت لینا نہیں جائز ہے اور جنازہ اُٹھانے پر مزدوری جائز ہے - قاضیخان - میت اگر سڑ گئی کہ اُسکا نہلانا متعذر
ہے تو اوپر سے پانی ڈال دینا کافی ہے - العتابیہ - عورت کا غسل دیا جانا مثل مرد کے ہے اور عورت کے بال اُسکی
پشت پر ڈالے نہ جاویں - شرح الطحاوی - نہلانے والا اگر جنب یا حائض ہو تو جائز و مکروہ ہے - الدرایہ - بے وضو
ہو تو بالاتفاق جائز - القنیہ - اور مستحب یہ کہ طہارت پر ہو - قاضیخان - اور میت کا سب سے قریب ہو - الزاہدی

اور مزدلفہ ہو کہ اچھائی دیکھے تو بیان کرے اور برائی بیان کرنا حلال نہین ہے۔ الجوہرہ۔ اگر وہان دوسرا نہلانے والا موجود ہو تو غاسل کو اجرت مانگنا جائز ورنہ نہین۔ الظہیریہ۔ مرد ایسی جگہ مرا کہ صرف عورتین ہین تو اُسکے ذی رحم محرم عورت اُسکو خالی تیمم کرا دے اور غیر محرم کپڑا لپیٹکر تیمم کرا وے۔ الدرایہ۔ جیسے عورت مری مردون مین یع سفر مین مرا کہ پاک پانی نہین تو تیمم کرا کے نماز پڑھائی جاوے۔ المحیط۔ پھر اگر پانی مل گیا تو نہلا کر دوبارہ بقول ابو یوسف نماز پڑھائی جاوے۔ قاضیخان۔ مسلمانون و کافرون کے مردے مخلوط ہو گئے یعنی شناخت نہین پس اگر مسلمان اکثر ہون تو غسل دیے جاوین یع۔

فصل فی التکفین۔ فصل کفن دینے کے بیان مین۔ کفن دینا مسلمانون پر فرض کفایہ ہے لہذا قرضہ پر مقدم ہوتا ہے پھر اگر میت مالدار ہے تو اُسی کے مال سے واجب ورنہ جسپر اُسکا نفقہ ہو۔ ابو یوسف رح کے نزدیک زوجہ کا کفن شوہر پر ہے اگرچہ عورت مالدار ہو اور اسی پر فتوی ہے۔ کما فی قاضیخان۔ اور زوجہ مالدار پر شوہر مفلس کا کفن نہین۔ بالاجماع المحیط۔ اگر اصلاح کفن نہ ملے تو عام مسلمانون پر واجب ہے اور درصورت عاجزی کے مسلمانون پر کفن کے واسطے سوال کرنا واجب ہے الزاہدی۔ اگر جمع کر کے کفن دیا اور کچھ مال بچ رہا اگر معلوم ہو کہ فلان شخص کا یہ مال ہے تو اسکو پھیر دے ورنہ کسی محتاج دیگر کے کفن مین لگا وے اور اگر یہ بھی ممکن نہو تو صدقہ دیدے۔ قاضیخان۔ اور اگر کسی طرح میسر نہ ہوا تو غسل دیکر اوپر سے اذخر یا کوئی گھاس رکھکر دفن کر کے قبر پر نماز پڑھی جاوے۔ الغایہ۔ جس کپڑے کا پہننا زندگی مین حلال تھا بعد موت اُسکا کفن بھی جائز ہے ورنہ نہین۔ شرح الطحاوی۔ پس عورتون کے کفن مین حریر و ابریشم و رنگین کسم و زعفران کا مضائقہ نہین اور سپید کفن محبوب ہے۔ النہایہ۔ اور نیا و پرانا برابر ہین۔ الجوہرہ۔ کفن مرد و عورت مین تفاوت ہے اور دونون مین کفن تین قسم پر ہے کفن سنت و کفن کفایت و کفن ضرورت۔ ک م۔ **السنۃ ان یکفن الرجل فی ثلثۃ اثواب ازار وقمیص ولفافۃ**۔ مرد کا کفن سنت یہ کہ تین کپڑے ازار و قمیص و لفافہ مین کفنایا جاوے۔ ف۔ ازار یعنی تہ بند لیکن سر سے پیر تک مراد ہے۔ قمیص کرتہ یعنی گردن سے قدم تک بغیر آستین و کلی کے۔ اور لفافہ سر سے پیر تک اوپر سے لپیٹا جاتا ہے۔ **لما روے انہ صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی ثلثۃ اثواب بیض سحولیۃ**۔ بدلیل اس حدیث کے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو سحولیہ کے تین سفید کپڑون مین کفن دیا گیا۔ ف۔ رواہ الائمۃ الستۃ عن ام المومنین عائشہ رض۔ اور سحولیہ ایک موضع ہے جہان کے کپڑے معروف تھے۔ مفع۔ اور سنت سے مراد یہ کہ جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کفن تھا۔ م۔ **ولانہ اکثر ما یلبسہ عادۃ فی حیاتہ فکذا بعد مماتہ**۔ اور اسوجہ سے کہ از راہ عادت یہ مقدار اُسکی زندگی مین پہننے کی اکثری ہے تو موت کے بعد بھی یہی اکثر لباس ہوا۔ ف۔ اگر بعض وارثون نے تین کپڑے اور بعض نے دو چاہے پس اگر مال مین گنجایش ہے تو تین دیے جاوین کہ یہی سنت ہے۔ الجوہرہ۔ **فان اقتصر واعلی ثوبین جاز**۔ پھر اگر انھون نے دو ہی کپڑون پر کمی کی تو جائز ہے۔ **والثوبان ازار ولفافۃ**۔ اور یہ دو کپڑے ازار و لفافہ ہونگے۔ **وہذا کفن الکفایۃ**۔ اور یہ مقدار کفن کفایت ہے **لقول ابی بکر رضی اللہ عنہ اغسلوا ثوبی ہذین وکفنونی فیہما**۔ بدلیل قول حضرت ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے کہ میرے یہ دونون کپڑے دھو کر انہین مین مجھے کفن دینا۔ ف۔ کیونکہ نئے کی زندے کو زیادہ احتیاج ہوتی ہے۔ رواہ احمد فی کتاب الزہد و رواہ عبد الرزاق بسند صحیح عن عائشہ رض نحوہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس قول کے معنی یہ نہین کہ میرے کفن مین تین کپڑون سنت ہین سے دو کپڑے تو یہ کر دینا جنکو مین پہنے ہون اور وہو ذا التاکید کہ صحیح بخاری مین حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صدیق اکبر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ رسول اللہ صلعم

کو کس کپڑون مین کفن دیا گیا تھا مین نے یاد دلایا کہ سفید تین کپڑون مین جنمین قمیص نہ تھی اور نہ عمامہ تھا- پھر فرمایا کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے کس روز انتقال فرمایا تھا مین نے یاد دلایا کہ دوشنبہ کے روز- پس فرمایا کہ آج کون دن ہی مین نے
کہا کہ دوشنبہ ہی- فرمایا کہ اب سے رات مین مجھے امید ہی پس ایک کپڑے پر نگاہ کی جو اُنپر تھا اور اسی مین بیار رہے تھے
اسمین زعفران کا داغ خوشبو دیتا تھا پس فرمایا کہ اسکو دھو ڈالنا اور اسپر دو کپڑے اور زیادہ کرکے مجھے اسمین کفن
دینا- مین نے کہا کہ یہ تو پرانا ہی فرمایا کہ میت سے زندہ زیادہ سزاوار جدید کپڑے کا ہی- الخ- ابن الہمام رح نے
کہا کہ استدلال دو کپڑون کفایت کا حدیث ابن عباس رض سے دربارہ اُس شخص کے جو احرام مین ناقہ سے گر کر مر گیا
تھا اور اسمین مذکور رہی کہ اسکے دو کپڑون مین اسکو کفن دیدو- رواہ الائمۃ الستۃ- لیکن محتمل ہی کہ اس محرم کے پاس
ازار وچادر دو ہی کپڑے ہونگے تو ضرورت پر مبنی ہو- مع- والازار من القرن الی القدم- اور یہ ازار تو سر سے قدم تک
ہوگی- ف- ابن الہمام نے کہا کہ مجھے نہین معلوم کہ ازار معروف جو کمر سے ہوتی ہی اس سے خلاف کیون ہوتی حالانکہ محرم مذکور
کی ازار اسی قدر تھی- یون ہی ام عطیہ کی حدیث مین بھی اسیقدر ازار دی تھی جیسا کہ اسمین منصوص ہی- مع- واللفافۃ کذالک
اور لفافہ یعنی اوپر کی چادر بھی اصطلاح کی یعنی سر سے قدم تک ہوگی- ف- مگر اسمین جیب وآستین وکلیان نہونگی- الکافی-
واذا ارادوا لف الکفن- اور جب یہ کفن میت پر لپیٹنا چاہین- ف- بعد خوشبو دینے کے تو پہلے لفافہ بچھادین اوپر سے ازار
بچھادین اور میت کو ازار پر لٹادین اور قمیص پہنادین اور اس حالت مین حنوط وکافور لگادین- پھر کفن سے ازار کو لپیٹین تو
ابتدؤا بجانبہ الایسر- بائین طرف سے شروع کرین- فلفوہ علیہ- پس بائین کو میت پر لپیٹ دین- ثم بالایمن- پھر دائین کو
لپیٹین- ف- تاکہ دایان اوپر رہے- کما فی حال الحیوۃ- جیسے زندگی کی حالتین کیا جاتا ہی- وبسطہ ان یبسط اللفافۃ اولا ثم یبسط
علیہا الازار- اور کفن بچھانیکی یہ صورت ہی کہ پہلے لفافہ بچھایا جاوے پھر اُسپر ازار بچھائی جاوے- مع- اور میت کو خوشبو وکافور لگادین الحنوط
ثم یقمص المیت ویوضع علی الازار- پھر میت کو قمیص پہنا کر ازار پر رکھا جاوے- ثم یعطف الازار من قبل
الیسار ثم من قبل الیمین- پھر بائین طرف سے اُسپر ازار کو تہ کرین پھر دائین طرف سے لپیٹ دین- ثم اللفافۃ
کذلک- پھر اسی طرح لفافہ اسپر سے لپٹین- ف- کہ دایان اوپر رہے- وان خافوا ان ینتشر الکفن عنہ
عقدوہ بخرقۃ- اور اگر لوگون کو خوف ہو کہ میت سے کفن منتشر ہوجائیگا تو اُسکو ایک خرقہ سے باندھ دین صیانۃ
عن الکشف- تاکہ پردہ کھل جانے سے محفوظ رہے- ف- خصوصاً عورت کے حق مین یہ- اور کفن ضرورت
وہ ہی کہ جو کچھ میسر آجاوے چنانچہ حضرت مصعب بن عمیر رض کی شہادت اور کفن ضرورت کا ذکر آتا ہی- م- عبدالرزاق
وبخاری کی حدیث عائشہ رض مین مذکور ہوا کہ کفن سنت مین عمامہ نہین تھا- اور فتاوی مین ہی کہ متاخرین مشائخ نے
عالم کے لیے عمامہ کو مستحسن قرار دیا ہی اور اُسکا چھوڑ اُسکے چہرہ کی طرف رکھا جاوے جو زندگی مین پشت پر رہتا تھا
الجوہرہ- جو لڑکا قریب بلوغ ہو اُسکا کفن مثل بالغ کے ہی اور طفل صغیر کا کفن کمتر ایک کپڑا اور دختر صغیرہ کا کمتر
دو کپڑے ہین- التبیین- وتکفن المرأۃ فی خمسۃ اثواب- اور عورت کو کفن دیا جاوے پانچ کپڑون مین درع
کرتی- وازار- اور ازار- وخمار- اور اوڑھنی- ف- جو سر وگردن وسینہ کو ڈھانکتی ہی- ولفافۃ وخرقۃ
تربط فوق ثدییہا- اور لفافہ اور ایک پٹی جو اُسکی چھاتیون پر باندھ دیجاوے- لحدیث ام عطیۃ ان النبی
صلی اللہ علیہ وسلم اعطی اللواتی غسلن ابنتہ خمسۃ اثواب- بدلیل حدیث ام عطیہ رض کہ جن عورتون
نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دختر کو نہلایا تھا انکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ کپڑے کفن کے لیے دیے
ف- چنانچہ کہا کہ اول ہمکو پائجامہ دیا پھر درع پھر خمار پھر چادر پھر بعد کو ایک دوسرے کپڑے مین درج کی گئی

اِس حدیث کو ابو داؤد نے لیلیٰ بنت قانف ثقفیہ سے روایت کی لہٰذا زعم کیا گیا کہ بجائے ام عطیہ کے یہی صحیح
ہے اور نووی نے کہا کہ اِسکی اسناد حسن ہے اگرچہ ابن القطان نے بعض راویون کو مجہول قرار دیا - مین کہتا ہون
کہ ابن الاثیر رح نے کتاب الصحابہ رضی اللہ عنہ مین ذکر کیا کہ ام کلثوم رضی اللہ عنہا نے سنہ ۹ ہجری مین ایکسال
بعد حضرت زینب کے انتقال کیا اور ام کلثوم کو ام عطیہ نے غسل دیا - اِس سے معلوم ہوا کہ ام عطیہ نے زینب
و ام کلثوم دونون کو غسل دیا ہے اور ابن ماجہ نے بھی ام عطیہ سے ام کلثوم کو غسل دینا روایت کیا اور آخر مین ہے
کہ جب ہم سب عورتین محسل سے فارغ ہوئین تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی پس آپ نے ہماری طرف
اپنا پاےجامہ پھینکدیا کہ یہ اُسکو پہنا دو - اِس روایت کی اسناد صحیح ہے اور ایسا ہی حضرت زینب کے غسل مین
مروی ہے پس ام عطیہ رضہ کا دونون صاحبزادیون کے غسل مین شریک ہونا ثبوت ہوا - مف - ولانہا تخرج
فیہا حالۃ الحیاۃ فکذا بعد الممات - اور اِس دلیل سے کہ عورت حالت زندگی مین اِن پانچ کپڑون
مین نکلتی ہے تو یون ہی بعد ممات کے بھی - ف - یہی پانچ دیئے جاوین جنکو پہنکر وہ اپنے والدین
کے دیدار وغیرہ کو نکلتی تھی - ثم ہذا بیان کفن السنۃ - پھر یہ کفن سنت کا بیان ہے - وان اقتصروا علی
ثلثۃ اثواب جاز - اور اگر تین ہی کپڑون پر اقتصار کیا تو جائز ہے - وہی ثوبان وخمار - اور وہ دو کپڑے
ازار و لفافہ ہین اور تیسرا کپڑا خمار ہے - وہو کفن الکفایۃ - اور یہ کفن کفایت ہے - ف - یعنی عورت کے حق
مین کفن کفایت اِسی قدر ہے - ویکرہ اقل من ذلک - اور اِس سے کم کرنا مکروہ ہے - ف - مگر جبکہ ضرورت
ہو چنانچہ آگے اسناد مذکور ہے مثلاً جہاد وغیرہ مین ایک یا دو کپڑے کے سوائے میسر نہین تو بضرورت یہی دیا جاویگا
وفی الرجل یکرہ الاقتصار علی ثوب واحد الا فی حالۃ الضرورۃ - اور مرد کے حق مین ایک ہی کپڑے
پر کمی کرنا مکروہ ہے سوائے حالت ضرورت کے - ف - کہ اُسوقت جو میسر آوے جائز ہے اور وہ کفن ضرورت
ہے - لان مصعب بن عمیر - کیونکہ مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ - ف - جو شرفائے بنو عبد الدار مین سے بہت
مالدار تھی کہ روز جوڑا بدلا کرتے تھے اور خالص اللہ تعالی کے واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس
مدینہ مین ہجرت کی اِس حالت سے کہ بدن پر ایک کملی تھی اور جنگ اُحد کے روز مومنون کا نشان انہین
کے ہاتھ مین تھا اور صحابہ رضو مین سے ایک جماعت نے بھاگنا شروع کیا تو اُسوقت یہ نہین بھاگے اور
برابر آیت قرآن ما محمد الا رسول قد خلت من قبلہ الرسل الآیہ پڑھتے ہے حتی کہ شہید ہوے پس اُنہون نے
اپنے اعمال عظام کا دنیا مین کچھ بھی اجر نہین لیا اور - حین استشہد - جبکہ شہید ہوے ہین - ف - تو
ایک مخطط کملی چھوڑی اور اُسوقت ضرورت مین انکو یہی کفن بحکم سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم دیا گیا - جناب
بن الارت رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب ہم اِس کملی سے اُنکا سر ڈھانکتے تو پانون کھل جاتے اور جب اِس سے
پانون ڈھانکتے تو سر کھل جاتا تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ نے حکم دیا کہ سر ڈھک دیا جاوے اور پیرون پر
اذخر ڈالی جاوے - الصحیحین وغیرہما اور اذخر ایک خوشبودار گھاس ہے - امام مصنف نے کہا کہ - کفن فی
ثوب واحد - تو ایک ہی کپڑے مین کفن دیئے گئے - وہذا کفن الضرورۃ - اور یہ کفن ضرورت ہے
ف - اور حضرت سید الشہداء حمزہ بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ کو بھی ایک ہی کپڑے مین کفن دیا گیا تھا
ع - اور حدیث مذکور مین دلیل ہے کہ سر ڈھکنا پانون سے مقدم ہے اور گھاس بھی بضرورت کفن ہے اور واضح
ہو کہ حاجی کو حالت احرام مین سر و چہرہ ڈھکنا و خوشبو لگانا ممنوع ہے لیکن اگر اِس حالت مین مرجاوے خواہ

مرد ہو یا عورت ہو تو اُسکو بھی خوشبو لگائی جائیگی اور سر و چہرہ ڈھکا جائیگا اگرچہ غلام یا لونڈی ہو۔ کما فی المحیط ۔ عورت کو کفن پہنانے کا طریقہ یہ ہے جو فرمایا کہ۔ وتلبس المرأۃ الدرع اولا ۔ عورت کو پہلے درع پہنائی جاوے ۔ ثم یجعل شعرہا ضفیرتین علی صدرہا فوق الدرع ۔ پھر اسکے بال دو ضفیرہ کرکے درع سے اوپر اسکے سینہ پر رکھدیے جاوین ۔ ف ۔ اور شافعی رح کے نزدیک کنگھی کرکے تین ضفیرہ کیے جاوین اور اسکی پشت پر چھوڑ دیے جاوین کیونکہ جن عورتون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادی کو نہلایا تھا یون ہی کیا تھا اور ظاہر ایہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے موافق ہوگا ۔ جواب یہ کہ آپ کا ارشاد معلوم نہین اور حضرت عائشہ رض کا قول اوپر گذرا اور زینت سے مردہ مستغنی ہے ۔ مع ۔ بالجملہ آدھے بال ایک طرف اور آدھے دوسری طرف کرکے دونون ضفیرہ اسکے سینہ پر درع سے اوپر رکھے جاوین ۔ ثم الخمار فوق ذلک ۔ پھر اسکے اوپر خمار پہنائی جاوے ۔ ثم الازار تحت اللفافۃ پھر لفافہ کے نیچے ازار پہنائی جاوے ۔ ف ۔ یعنی پہلے ازار پھر اوپر لفافہ ہو ۔ رہا خرقہ یعنی سینہ بند تو چھاتی سے لیکر ناف تک ۔ التبیین ۔ بلکہ گھٹنے تک ۔ المنافع ۔ بلکہ قدمون تک ۔ المبسوط والتجنیس ۔ اور چھاتیون پر بندھا ہو ۔ التحفۃ ۔ مع ۔ قال وتجمر الاکفان قبل ان یدرج فیہا المیت وترا ۔ اور کہا کہ کفنون مین میت کو درج کرنے سے پہلے کفنون کو طاق بار اجمار کرلے ۔ ف ۔ یعنی خوشبودار کرلے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا ۔ والاجمار تطییب اجمار خوشبودار کرنا ۔ ف ۔ یعنی عود و لوبان کے مانند جلاکر اُسکے دھوین سے کفن کو خوشبودار کرلے ۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم امر باجمار اکفان ابنتہ وترا ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دختر کے کفنون کو طاق مرتبہ اجمار کرنے کا حکم دیا تھا ۔ ف ۔ علماء مجتہدین مین اس اجمار کے مستحب ہونے پر اتفاق ہے جیسے جنازہ کے پیچھے دھونی جلائے چلنے کے مکروہ ہونے پر اتفاق ہے اور مبسوط مین ہے کہ قبر مین دھونی دینا مکروہ ہے لیکن امام مصنف رح نے جو دلیل لکھی یہ غریب ہے ۔ البتہ بیہقی نے حضرت جابر رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میت کے کفنون کو تین بار تجمیر کرو ۔ نووی نے کہا کہ اسناد صحیح ہے ۔ وقد رواہ ابو یعلی وابن حبان ۔ فاذا فرغوا منہ صلوا علیہ ۔ پھر جب کفن دینے سے فارغ ہون تو میت پر نماز پڑھین ۔ لانہا فریضۃ ۔ کیونکہ نماز جنازہ فریضہ ہے ف ۔ یعنی بالاجماع فرض کفایہ ہے ع ۔ یعنی اگر کچھ لوگ پڑھ دین تو کفایت ہو گئی اور اگر کسی نے نہ پڑھی تو سب گنہگار ہونگے ۔ م ۔ (فروع) میت کے قرضخواہون کو حلال نہین کہ میت کو کفن السنۃ دیے جانے سے روکین اس وجہ سے کہ میت کا ترکہ اُنکے قرضہ مین گھرا ہوا ہے بلکہ اُنپر واجب ہے کہ کفن سنت ایسے کپڑے سے جسکو وہ عید و جمعہ مین پہنتا ہو دینے سے مانع نہون ۔ جوامع الفقہ ۔ اور مرغیناتی مین ہے کہ اگر مال قلیل اور وارث کثیر ہون تو کفن الکفایہ اولی ہے ۔ اور شافعیہ کے نزدیک جب ترکہ پر قرضہ محیط ہو تو اصح یہ کہ کفن ایک کپڑا دیا جاوے اور اور نوخیرۃ المالکیہ مین مثل جوامع الفقہ کے مذکور ہے اگرچہ قرضہ محیط ہو ۔ ایک زندہ و ایک مردہ ہے اور ایک ہی کپڑا دونون مین مباح ملا تو زندہ کو ستر ڈھانکنا اولی ہے ۔ یعنی وجوبا زندہ کو ملیگا حتی کہ اگر میت کو کفن دیا گیا اور وہان کوئی سردی سے مرجاتا ہے تو اس کفن کے کپڑے کے واسطے مردہ پر زندہ مقدم کیا جائیگا جبکہ سوا اسکے میسر نہو جیسے پیاس سے مضطر کو میت کے نہلانے پر پانی کے لیے مقدم کیا جاوے بخلاف اسکے اگر زندہ کو نماز کے لیے وضو یا ستر ڈھانکنے کی حاجت ہو تو میت کا کفن لیکر زندہ کو نہین دیا جائیگا کیونکہ وہ ننگا اور تیمم سے پڑھ سکتا ہے ضرورت کے وقت مثلا جہاد کے مقتولون کو دو تین کو ایک کفن مین جمع کرنا شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مطلقا جائز ہے اور ہمارے نزدیک بغیر دونون کے شرمگاہ علحدہ چھپائے ہوئے نہین جائز ہے ع ۔ میت نے جسکو

اپنے ترکہ کا وصی مقرر کیا اِسنے ترکہ مین سے تابوت و اُسکا غلاف خرید ا اور قاریون حافظون اور شاعرون مرثیہ کہنے والون کو دیا اور جو عورتین مردہ رونے کو آتی ہین اُنہین صرف کیا اور قبر پر مقبرہ یا حظیرہ یا کوئی ممنوع عمارت بنائی تو یہ کچھ نہین جائز ہی وہ سب مال کا ضامن ہوگا سوائے تابوت کے - قاضیخان رح - مین کہتا ہون کہ اگر جہان زمین مین بغیر تابوت کے قبر بنائی جاتی ہو تو چاہیئے کہ تابوت کا بھی ضامن ہو جیسے وارثون کے مسئلہ مین لکھا عجب کہ ایک نے ایسی صورت مین بغیر اجازت وارثون کے خرید ا ہو - بات اتنی ہی کہ وصی امانت دار متصرف ہی - فافہم - م -

فصل فی الصلوٰۃ علی المیت - فصل میت پر نماز کے بیان مین - نماز جنازہ فرض کفایہ ہی حتی کہ اگر بعض نے پڑھ دی خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو خواہ مرد نے پڑھی یا عورت نے تو یہ فرض سب کے ذمہ سے اتر گیا ورنہ سب گنہگار ہونگے - التاتارخانیہ - اور جماعت شرط نہین - النہایہ - حدیث صحیح مین ایک قرضدار کے جنازہ پر نماز نہین پڑھی اور فرمایا کہ صلوا علی صاحبکم - یعنی تم ہی لوگ اسپر نماز پڑھ دو - اس سے معلوم ہوا کہ ہر شخص پر فرض عین نہین ہی - الفتح - نماز جنازہ ہر ایسے شخص مسلمان پر پڑھی جائیگی جو بعد ولادت کے کسی وقت مرا ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو اگرچہ اِسنے خود اپنے آپ کو قتل کیا ہو بقول طرفین رح یا وہ شرعاً سنگسار کیا گیا ہو یا قصاص مین قتل کیا گیا ہو - اور نہین پڑھی جائیگی باغیون و رہزنون پر اور جس نے اپنے والدین مین سے کسی کو قتل کیا ہو اور جسکو امام المسلمین نے سولی دی ہو بنابر روایت ابو سلیمان رح کے اور جو کسی مال لینے مین مارا گیا ہو - الایضاح وغیرہ - اگر ولادت کی حالت مین مرا پس اگر اکثر حصہ نکل آیا تو نماز پڑھی جاوے اور کمتر ہو تو نہین - البدائع - شرائط نماز مین سے یہ کہ میت کی طہارت ہو جہانتک ممکن ہی اور اگر ممکن نہو مثلاً قبل غسل کے مدفون ہوا تو کھودا نہ جاوے اور بضرورت اسکی قبر پر نماز پڑھے جاوے - التبیین - یون ہی جب کفن میسر نہ ہوا تو دفن کرکے قبر پر نماز پڑھین - اور طہارت خواہ غسل ہو ورنہ تیمم ہو - م - اور اگر پہلے بغیر غسل نماز پڑھ دی مثلاً تیمم سے پھر پانی ملا اور غسل دیا تو نماز اعادہ کرین - التبیین - اور ہر وہ چیز جو فریضہ نماز صحیح ہونے کے لیے شرط ہی یعنی طہارت حقیقی یا حکمی اور قبلہ رخ ہونا اور ستر عورت ہونا اور نیت ہونا وہ نماز جنازہ مین شرط ہی - البدائع - پس امام و قوم دونون اس عبادت کی اللہ تعالی کے لیے قبلہ رخ ہوکر ادا کرنے کی نیت کرین اور مقتدی اگر اقتدا اے امام کی نیت کرے تو کافی ہی - المضمرات - اور میت کا مسلمان ہونا شرط اولی ہی اور یہ بھی شرط ہی کہ جنازہ مصلی کے روبرو رکھا ہو اسی واسطے غائب جنازہ پر نہین جائز ہی اور اگر سامنے بھی کسی جانور وغیرہ پر لدا ہو یا مصلی کے پیچھے ہو تو بھی نہین جائز ہی - ہان اگر بغیر نماز مدفون ہو گیا کہ بغیر کھودے نہین نکل سکتا تو یہ شرط ساقط ہی - اور واضح ہو کہ حضرت صلعم نے نجاشی بادشاہ حبش پر مدینہ مین نماز پڑھی اسطرح کہ ایک روز ناگہانک صحابہ رضی اللہ عنہم کو آگاہ فرمایا کہ تمھارا بھائی نجاشی فوت ہو گیا پس اٹھو اسپر نماز پڑھین پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے پیچھے صف باندھی پس آپ نے چار تکبیرین کہین اور صحابہ رض کا گمان یہی تھا کہ نجاشی کا جنازہ آپ کے روبرو ہی رواہ ابن حبان فی صحیحہ عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ اسمین اشارہ ہی کہ نجاشی رض کا جنازہ آپ کے روبرو تھا اگرچہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہین نظر آتا تھا - اور حدیث نماز نجاشی تو ابوہریرہ رض سے صحاح الستہ مین ہی اور نسائی کی روایت مین ہی کہ پھر جس دن نجاشی رض کی وفات کی خبر آئی تو اُس دن صرف یہی فرمایا کہ اپنے بھائی کے واسطے استغفار کرو - وفی الباب عن جابر رض - فی الصحیحین - اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک کو تشریف لے گئے تو وہان جبرئیل علیہ السلام نے آکر آگاہ کیا کہ مدینہ مین معاویہ بن معاویۃ المزنی رض نے انتقال کیا ہی کیا

آپ اُسپر نماز پڑھنا چاہتے ہین آپ نے فرمایا کہ ہان آخر تک یہ قصہ صحیح بخاری مین مروی ہے اور طبرانی رح کی حدیث ابو امامہ رض مین تصریح ہے کہ کیا آپ چاہتے ہین کہ آپ کے واسطے زمین لپیٹ دیجاوے کہ آپ اُسپر نماز پڑھین فرمایا کہ ہان پس جبرئیل علیہ السلام نے اپنے بازو زمین پر مار دیے تو معاویہ رض کا جنازہ آپ کے واسطے بلند ہوگیا پس آپ نے اُسپر نماز پڑھی - پھر بخاری مین بھی مذکور ہے کہ جب آپ نے سلام پھیرا تو دیکھا کہ آپ کے پیچھے ملائکہ کی دو صفین ہر صف ستر ہزار کی ہے تو جبرئیل علیہ السلام سے پوچھا کہ اس شخص نے یہ مرتبہ کہان سے پایا - جبرئیل نے کہا کہ یہ شخص قُل ہو اللہ احد کو بہت محبوب رکھتا تھا اور اُٹھتے بیٹھتے اور آتے جاتے پڑھا کرتا تھا یہ اسکا مرتبہ ہے - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ نمازین بوجہ خصوصیت کے تھین کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے آنکا جنازہ روبرو کیا گیا - ورنہ بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے غیبت مین انتقال کیا خصوص اُن صحابہ رض نے جنکو قُرّاء کہتے تھے اور اُنکو کافرون نے دھوکے مین ہلاک کر قتل کیا تھا آپ بہت غمگین ہوئے حتی کہ کافرون پر لعنت فرمائی اور نمازون مین قنوت پڑھا حتی کہ منع کردئے گئے باوجود اِسکے آپ سے اِنکے جنازہ کی نماز منقول نہین ہے حالانکہ آپ نہایت ترحم سے ہر ایک پر نماز پڑھنا چاہتے تھے - مین کہتا ہون کہ ابو ہریرہ رض نے فرمایا کہ ایک حبشیہ عورت مسجد مین جھاڑو دیا کرتی تھی پس حضرت صلعم نے اُسکو نہین پایا تو دریافت کیا تب عرض کیا گیا کہ وہ تو مر گئی تو فرمایا کہ بھلا تم نے مجھے کیون نہین خبر دی - ابو ہریرہ رض نے کہا کہ صحابہ رض نے گویا اِسکے معاملہ کو حقیر جانا تھا پس فرمایا کہ مجھے چلکر اُسکی قبر بتاؤ تو لوگون نے جاکر بتلائی پس آپ نے قبر پر نماز پڑھی پھر فرمایا کہ یہ قبرین اپنے لوگون پر تاریکی سے بھری ہوئی ہین اور میری اُنپر نماز پڑھ دینے سے اللہ تعالیٰ اِنکو اہل قبر پر منور کر دیتا ہے - رواہ البخاری و مسلم - **واولی الناس بالصلوٰۃ علی المیت السلطان ان حضر** - اور میت پر نماز پڑھنے کے واسطے سب سے اولیٰ سلطان ہے اگر جنازہ پر آوے - ف - پس اُسکا امام کرنا واجب ہے - **لان فی التقدم علیہ ازدراءً بہ** - کیونکہ سلطان پر مقدم ہونے مین سلطان کے حق مین خفت ہے - ف - حالانکہ سلطان ظل اللہ ہے پس جو اُسکی بزرگی کرے اللہ تعالیٰ اُسکی بزرگی کرے اور جو اُسکی اہانت کرے اللہ تعالیٰ اُسکی اہانت کرے کما ثبت فی الحدیث - **فان لم یحضر فالقاضی** - پھر اگر سلطان نہ آیا تو قاضی اولیٰ ہے - **لانہ صاحب ولایۃ** - کیونکہ وہ صاحب الولایۃ ہے - ف - یعنی قاضی کو سب پر ولایت عامہ حاصل ہے اگرچہ سلطان کے مقرر کرنے سے ہے - بالجملہ ان دونون کی تقدیم تو واجب ہے - **فان لم یحضر فیستحب تقدیم امام الحی** - پھر اگر قاضی بھی حاضر نہ ہوا تو امام محلہ کی تقدیم مستحب ہے - ف - الحی در اصل ایک کنبہ ہے اسطرح کہ ایک دادا کی اولاد اور اُسکے اولاد کی اولادین اور اولادون کی اولاد پس کئی پشتین اور اولاد کے مختلف بطون ہوگئے تو یہ سب ایک قبیلہ ہے جیسے قریش اور اِنہین حی و بطون وغیرہ سب داخل ہین اور یہان مراد یہ کہ جس کنبہ مین سے یہ شخص تھا اُنکی مسجد کا جو امام اِس قوم کی رضامندی سے نماز پڑھاتا تھا تو یہ میت بھی اُسکے پیچھے پڑھتا تھا پس مستحب ہے کہ یہی امام اُسکا جنازہ پڑھاوے - **لانہ رضیہ فی حال حیاتہ** - کیونکہ میت حالت زندگی مین اُسکے امام ہونے پر راضی تھا - ف - تو بعد موت بھی اُسی کی پسند کا امام بہتر ہے جب کہ شرع سے مخالف نہین ہے - **ثم الولی** - پھر میت کا ولی بہتر ہے - ف - اکثر متون مین یہی ترتیب مذکور ہے - اور خلاصہ یہ کہ سلطان پھر قاضی کی تقدیم واجب اور امام الحی کی تقدیم مستحب پھر ولی ہے - حسن رح نے امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ اول تمام مسلمانون پر خلیفہ یعنی سلطان اعظم پھر جو اس شہر کا سلطان ہے پھر قاضی پھر صاحب الشرط یعنی محتسب حاکم پھر سلطان کا خلیفہ پھر قاضی کا خلیفہ پھر امام الحی

پھر ولی میت۔ اسی روایت کو بہت سے مشائخ نے لیا ہے۔ النہایہ الدرایہ۔ اور یہی مختار ہے۔ معف۔ ابو یوسف
نے کہا کہ ہر حال میں ولی اولی ہے یہی قول شافعی اور ایک روایت ابو حنیفہ سے ہے کیونکہ مانند نکاح کرانے کے
یہ حکم بھی ولی سے متعلق ہے۔ وجہ قول اول ظاہر الروایۃ کی یہ ہے کہ جب حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے
شہادت پائی تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے سعید بن العاص کو آگے بڑھایا جو کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف
سے مدینہ پر حاکم تھا پس سعید بن العاص نے ادب سے امام ہونے میں عذر کیا تو حسین رضہ نے فرمایا کہ یہی
سنت ہے اگر ایسا نہوتا تو میں تجھے امام نہ کرتا۔ نووی رح نے یہی قول مالک واحمد واسحق وچند صحابہ وتابعین
کے نام لکھے اور ابن المنذر رح نے کہا کہ یہی اکثر علمائے سلف وخلف کا قول ہے۔ معف۔ والاولیاء علی
الترتیب المذکور فی النکاح۔ اور میت کے اولیاء اسی ترتیب پر ہونگے جو نکاح میں مذکور ہے۔ ف۔
لیکن نکاح میں عورت کا بیٹا مقدم ہے باپ پر اور یہاں باپ اولی ہے اور بروایت صحیح یہ بالاتفاق ابو حنیفہ
وصاحبین کا قول ہے۔ الزیلعی فتح ع۔ اور یہی قول شافعی واحمد ہے ع۔ اگر برابر کے دو ولی ہوں۔ جیسے دونوں
اسکے سگے یا سوتیلے بھائی ہوں تو انمیں جسکا سن زیادہ ہو وہ مقدم ہے لیکن اسکو یہ اختیار نہیں کہ اپنی جگہ کسی اجنبی
کو کردے مگر جب کہ دوسرا بھی راضی ہو۔ کما ذکرو فی کتاب الصلوٰۃ۔ اور تمام قرابت والے یعنی ناتے دار بہ نسبت
شوہر کے مقدم ہیں بشرطیکہ شوہر سے کوئی بیٹا نہو اور اگر ہو تو شوہر مقدم ہوگا۔ نفع۔ اور ہمارے نزدیک شوہر
کی ولایت بعد موت زوجہ کے منقطع ہو جاتی ہے۔ الجامع الصغیر لقاضیخان۔ اسی واسطے کہا گیا کہ اصل میں قرابت
کی وجہ سے بیٹا اپنی ماں کا ولی ہے نہ شوہر لیکن جب یہ شوہر اس بیٹے کا باپ ہو تو بیٹے کو مقدم ہونا مکروہ ہے۔ البدائع
ف۔ اگر میت کا ولی نہو تو شوہر اولی پھر پڑوسی بہ نسبت دوسرے اجنبیوں کے اولی ہے۔ التبیین۔ عورتوں
اور صغیر بچوں کا نماز جنازہ میت میں کچھ حق ولایت نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ لیکن عورت کی نماز میت پر جائز ہے م۔
اور میت پر فقط ایک ہی بار نماز پڑھی جائیگی اور دوبارہ بطور نفل اسپر نماز مشروع نہیں۔ الایضاح ہ۔ لہذا اگر
عورت نے شروع کردی ہو کہ وہ قریب تمام ہے تو کہا گیا کہ مرد اقتدا کریں اور مترجم کو اسمیں تامل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم
م۔ فتاوی کبریٰ میں ہے کہ اگر وصیت کی ہو کہ فلاں شخص میرا جنازہ پڑھاوے تو وصیت باطل اور اسی پر فتوی ہے
المضمرات ہ والعیون وواقعات الصدر الشہید۔ اور نوادر میں وصیت جائز ہے ف۔ یہ اسوقت کہ سلطان وغیرہ
واجب التقدیم اور ولی ہو ورنہ وصیت صحیح اور اگر ولی نے اجازت دیدی تو بھی جائز ہونا چاہیے کیونکہ دعاے
صالحین اولی بقبول ہے اور اسی پر روایت نوادر محمول ہے م۔ پھر جب سلطان اعظم نے یا سلطان والی یا شہر کے
والی یا قاضی نے نماز پڑھ دی تو یہ لوگ بہ نسبت ولی میت کے اولی ہیں پس ولی نماز اعادہ نہیں کرسکتا۔ الخلاصہ
فان صلی غیر الولی اوالسلطان۔ پھر اگر ولی یا سلطان یعنی مانند سلطان کے کسی نے نماز پڑھ دی یعنی
بدون اجازت ولی کے۔ اعاد الولی یعنی ان شاء۔ تو ولی اعادہ کرلے یعنی ولی چاہے تو اعادہ کرلے۔ لما
ذکرنا ان الحق للاولیاء۔ بوجہ اسکے جو ہم ذکر کرچکے کہ حق تو اولیاء میت کا ہے۔ ف۔ اور سلطان ووالی
وقاضی واُنکے خلفاء کا حق ولی سے بھی مقدم ہے۔ اور خلاصہ میں امام الحی کو بھی سلطان کے حکم میں شامل کیا
ولیکن اسمیں تامل ہے کیونکہ امام الحی کی تقدیم واجب نہیں ہے م۔ وان صلی الولی ای علی المیت
اور اگر ولی نے میت پر نماز پڑھ دی۔ ف۔ اگرچہ تنہا پڑھی ہو۔ لم یجز لاحد ان یصلی بعدہ۔ تو بعد اسکے
کسی کو میت پر نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ اُس ولی کے برابر پایہ کے دوسرے اولیاء چاہیں

الجوہرہ۔ پس اگر ولی سے بڑھکر سلطان وغیرہ نے پڑھی تو بدرجہ اولی پھر کوئی نہین پڑھ سکتا۔ ف۔ لان الفرض تتادی بالاول۔ کیونکہ فرض نماز کا تو اول کے پڑھ دینے سے ادا ہو چکا۔ والتنفل بہا غیر مشروع۔ اور نفل پڑھنا اس نماز کے ساتھ مشروع نہین ہے۔ ف۔ یعنی جسکا حق مقدم نہو اُسکو نماز جنازہ نفل طور پر پڑھنا مشروع نہین ہے۔ ولہذا راینا الناس ترکوا عن آخرہم الصلوٰۃ علی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور اسی وجہ سے کہ نماز جنازہ مین تنفل نہین مشروع ہے ہم نے تمام لوگون کو ادنی سے اعلی تک دیکھا کہ انھون نے حضرت صلعم کی قبر شریف پر نماز پڑھنا ترک کیا۔ ف۔ پس اگر نفل جائز ہوتی تو اس سے بڑھکر کون فضیلت ہوتی۔ اگر وہم ہو کہ قبر پر نماز تو تین روز یا اُسکے مانند تک جائز ہے۔ جواب یہ کہ مدت مذکور تو میت کے متغیر ہو جانے کی وجہ سے ہے اور صریح منصوص ہے کہ زمین کسی پیغمبر کے جسم کو نہین کھا سکتی ہے کہان کہ سرور عالم افضل المرسلین صلی اللہ علیہ وعلیہم اجمعین وہو الیوم کما وضع۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو آج ویسے ہین جیسے مرقد شریف مین رکھے گئے تھے۔ ف۔ پس اگر نماز جنازہ مین تنفل جائز ہوتا تو کوئی چیز مانع نہ تھی۔ ابن الہمام نے کہا کہ حقدار کو استثنا کرنا چاہیے کیونکہ جس شخص کا حق ہے اُسکے حق مین نماز بطور تنفل مشروع رہیگی تاکہ وہ اپنا حق حاصل کر لے۔ الفتح۔ اس سے عام اجنبی لوگون کی نفی ہوئی لیکن ولی کے برابر مرتبہ والون کا حق شاید بوجہ ایک ولی کے پڑھ دینے کے ساقط ہو گیا فافہم۔ م۔ رہا یہ کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اصحاب رضی اللہ عنہم نے فرداً فرداً نماز پڑھی جیساکہ صحیح قول مین ہے تو یہ صرف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص مین سے تھا۔ اور امام ابو بکر البزار و امام طبری نے ذکر کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو یہی وصیت فرمائی تھی۔ مین کہتا ہون کہ محتمل ہے کہ تعظیم حق کی وجہ سے صحابہ رضکے ہر فرد پر یہ بات فرض عین ہو تو ہر فرد نے اپنا فرض ادا کیا۔ بعض علماء نے کہا کہ قبر پر نماز پڑھنا بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص سے تھا کہ آپ کی نماز سے قبر منور ہوتی تھی۔ ابن حبان رح نے کہا کہ یہ قول وہم ہے کیونکہ آپ کی اقتدا مین صحابہ رض ہوتے تھے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ بعد نماز ولی کے سلطان کا حق صریح ہے چنانچہ جوہرہ مین ہے کہ اگر میت پر ولی نے نماز پڑھ دی تو اسکے بعد کوئی نہین پڑھ سکتا اور اگر سلطان نے چاہا کہ میت پر نماز پڑھے تو اُسکو اختیار ہے کیونکہ سلطان تو ولی پر مقدم ہے اور ولی کے ہمسر دوسرے اولیا نہین پڑھ سکتے ہین۔ ھ۔ یہ صریح ہے کہ ولی کے بعد اس سے مقدم کو دوبارہ پڑھنے کا اختیار ہے۔ فاحفظہ۔ وان دفن المیت ولم یصل علیہ صلی علی قبرہ۔ اور اگر میت دفن کی گئی حالانکہ اسپر نماز نہین ہوئی تھی تو اُسکی قبر پر نماز پڑھی جاوے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی قبر امرأۃ من الانصار۔ کیونکہ حضرت صلعم نے انصار مین سے ایک عورت کی قبر پر نماز پڑھی۔ ف۔ رواہ ابن حبان من حدیث یزید بن ثابت رضی اللہ عنہ اس حدیث مین ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم نے مجھے آگاہ نہ کیا۔ صحابہ رضنے عرض کیا کہ یہ عورت قائمہ صائمہ تھی یعنی رات کو عبادت کرنے والی دن کو روزہ رکھنے والی تھی فرمایا کہ ایسا نہ کیا کرو جو میت تم مین سے مرے مجھے ضرور آگاہ کیا کرو جب تک مین تمہارے درمیان موجود ہون کیونکہ میری نماز اسپر رحمت ہے پھر قبر پر تشریف لائے اور ہم نے آپ کے پیچھے صف باندھی اور آپ نے اسپر چار تکبیرین کہین۔ درواہ الحاکم۔ مالک رح نے موطا مین مسکینہ عورت کو بغیر آگاہی حضرت سرور عالم کے رات مین دفن کیے جانے اور صبح کو آپ کی اسپر چار تکبیرات سے نماز پڑھنے کو روایت کیا۔ صحیحین مین ابو ہریرہ رض سے حبشیہ عورت کا قصہ جو مسجد مین جھاڑو دیا کرتی تھی مروی ہے جیساکہ مترجم نے اوپر ذکر کیا۔ صحیحین مین شعبی نے ابن عباس سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک قبر

نبوز پر تشریف لائے اور پیچھے صحابہ کے صف باندھی و چار تکبیرات سے نماز پڑھی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ پھر اسمین یہ بھی دلیل ہے کہ ولی کے سوا سے بھی جس نے میت پر نماز نہ پڑھی ہو وہ اُسکی قبر پر نماز پڑھ سکتا ہے حالانکہ یہ مذہب کے خلاف ہے اور اسکا کوئی جواب نہیں ہو سکتا سوا اسکے کہ یون دعوی کیا جاوے کہ اسپر بالکل نماز ہی نہین پڑھی گئی تھی لیکن یہ دعوی نہایت بعید ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ گمان کسی طرح نہین ہو سکتا کہ انھون نے بغیر نماز پڑھے دفن کر دیا ہو۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ نہین بلکہ حق جواب یہ ہے کہ سلطان کو بعد نماز ولی کے یہ اختیار ہے کہ میت پر نماز پڑھے۔ کما فی الجوہرہ۔ تو جب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل مین سلطان کو یہ اختیار ہے تو آپ کو اصلی اختیار تھا پس آپ کی نماز اصل ہونے سے سب کی اقتدار اصلی تھی بلکہ جب آپ سے اجازت نہین لی تو نماز اول باطل ٹھہری۔ علاوہ برین مسکینہ اور حبشیہ کی روایات مین ہے کہ آپ نے اصحاب رضی کو اپنے پیچھے صف بستہ کیا تو حکم آپ ہی کا حکم ہے۔ پھر تحقیق یہ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ پر نماز پڑھنا ایک خاص خصوصیت رکھتا تھا چنانچہ تصریح ہے کہ آپکی نماز سے قبرین منور ہو جاتی ہین اور آپ کی نماز انپر رحمت ہے اور یہ خصوصیت کسی اور کے واسطے نہین۔ اسی واسطے صحیح مین ثابت ہے کہ ابتدا مین مقروض کی نماز خود نہین پڑھتے اور لوگون کو ارشاد فرمایا کہ تم اسپر نماز پڑھ دو اور یون ہی ماعز بن مالک جو رجم سے ہلاک ہوئے خود نہین پڑھی اور لوگون کو نماز سے منع نہ کیا یون ہی جس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا تھا خود نہین پڑھی۔ یہ روایات صحاح مین ہین تو آپ کا نماز پڑھنا حتمی جنت و مغفرت کا موجب تھا اور کیونکر نہ ہوگا جب کہ ایک گروہ مسلمین کی نماز سے جنت واجب ہونا بیان فرمایا تو آپ کی نماز کو کس کے قلب مین وسعت ہے حالانکہ تمام جہان کے مسلمانون کا بلکہ اولین و آخرین کا مجموعہ نہین برابری کر سکتا ہے اور اسمین تو کچھ شک نہین ہے پس محل اجتہاد اس مقام مین صرف اسی قدر ہوگا جو حد خصوصیت سے علاوہ ہے۔ الحاصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بغیر اگر کوئی میت دفن ہوئی پھر رحمت الٰہی اسکے حق مین بے انتہا نازل ہوئی یعنی اپنے حبیب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد ہوا کہ اسپر نماز پڑھئیے تو یہ عین حق ہے اور یہ نماز اصل ہے اگرچہ کسی زمانہ اور کسی وقت مین ہو اور سلطان کو بطفیل سنت جب تقدم حاصل ہوا تو بعد ولی کے نماز کے اُسکو نماز روا ہوئی لیکن اُسی وقت تک کہ میت قبر مین مستور اُسی طرح موجود ہو جیسے کفن مین مستور ہوتی ہے۔ فافہم واحفظہ۔ م۔ اصحاب نے تصریح کی کہ جب شک ہو کہ میت قبر مین اسی طرح ہے یا متفرق و ریختہ ہو گئی تو شک کے ساتھ نہین پڑھی جاوے۔ المفید والمزید و جوامع الفقہ و عامۃ الکتب۔ پھر قبر پر نماز کے لیے کیا یہ شرط ہے کہ بعد غسل دفن کیا گیا ہو جواب صحیح یہ کہ ہان شرط ہے۔ اگر کہا جاوے کہ کیونکر نماز ہو گی حالانکہ وہ نظر سے غائب ہے جواب یہ کہ ایسا غائب ہونا نماز سے مانع نہین ہے کیا نہین دیکھتے کہ قبل دفن کے کفن مین چھپا تھا۔ پھر یہ سب اُسوقت کہ بعد غسل کے قبل نماز کے دفن کیا ہو اور اگر بعد نماز کے قبل غسل کے دفن کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر ابھی مٹی نہین ڈالی تو نکال کر غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھین۔ اور اگر مٹی ڈالدی گئی تو نہین نکالین بلکہ قبر پر دوبارہ نماز پڑھین اور نوادر مین ہے کہ یہ استحساناً حکم ہے۔ اور اگر ہنوز دفن نہین کیا تو قیاساً و استحساناً غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھین یون ہی جب کہ غسل کامل نہ ہوا ہو بلکہ کوئی عضو یا کوئی کچھ رہ گیا تھا اور نماز پڑھ دی پھر یاد آیا تو پورا کر کے دوبارہ نماز پڑھین۔ المبسوط۔ اگر نماز ایسے شخص نے پڑھ دی کہ اُسکو ولایت حاصل نہین تو جسکو ولایت ہے وہ چاہیے قبر پر نماز پڑھ دے۔ المحیط۔ مع۔ اکثر جثہ ملا تو اُسپر نماز جائز ہے پھر اگر باقی عضو ملا تو دوبارہ نماز نہین۔ مف ۵۔ بالجملہ ثبوت ہوا کہ قبر پر نماز جائز ہے پھر کب تک تو فرمایا۔ ویصلی علیه قبل ان یتفسخ۔ اور قبر پر نماز پڑھی جاوے

پہلے اس سے کہ ریختہ ہوجاوے - ف - پھر یہ کیونکر معلوم ہو کہ ابھی ریختہ نہین ہوا تو نوادر وغیرہ مین امام وابو یوسف
سے تین روز تک مروی ہو لیکن یہ کوئی لازمی نہین ہوسکتا - شاید یہ اپنے ملک کا اندازہ ہو لہذا مصنف رح نے کہا کہ
والمعتبر فی معرفۃ ذلک اکبر الرأی ہو الصحیح - ہنوز ریختہ نہونے کی شناخت مین معتبر غالب رائے ہو
یہی صحیح ہو - لاختلاف الحال والزمان والمکان - بوجہ مختلف ہونے حال وزمانہ وقبر کی جگہ کے - ف
حتی کہ موٹا تازہ بہ نسبت دبلے سوکھے کے جلدی ریختہ ہوجاتا ہو ع - یا دریا مین ڈوب مرا یا برسات کا موسم یا
زمین سیلی ہوئی نمناک ہو تو جلد ریختہ ہوگا اور گرم موسم وخشک زمین مین دیر تک نہین - اس سے معلوم ہوا کہ
علم یقینی شرط نہین ہو بلکہ غالب گمان سے تیقن ہو حتی کہ شک ہو تو جائز نہین ہو م - پھر واضح ہو کہ نماز جنازہ مین
امام بے وضو ہو تو اعادہ ہو ورنہ نہین - الخلاصہ - نماز جنازہ مین بغیر عذر بیٹھنا جائز نہین - الفتح - اور اگر ولی معذور
نے بیٹھکر امامت کی اور قوم کھڑے ہین تو جائز ہو - القاضیخان ف - اور سواری کی حالت مین نماز جنازہ نہین ہو
المحیط - جن امور سے نماز فاسد ہوا کرتی ہو انسے نماز جنازہ بھی فاسد ہوجاتی ہو سواے عورت کے محاذی ہونے کے
کہ نماز جنازہ مین اگر عورت کسی مرد سے محاذی ہو تو نماز فاسد نہوگی - الزاہدی - حدیث صحیح مین جسپر تین صف مسلمانون
کی نماز پڑھین اسکے لیے مغفرت مذکور ہو م - لہذا اگر سات آدمی ہون تو چاہیے کہ ایک امام ہو اور تین ایک صف
اور دو ایک صف اور اکیلا ایک صف کرین - التاتارخانیہ - میت مرد ہو یا عورت ہو اسکے سینے کے مقابل امام کا
کھڑا ہونا بہتر ہو اور سواے اسکے جس طرح کھڑا ہو جائز ہو - الکافی - اور انس رض نے اقرار کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم بھی مرد کے مقابل سینہ اور عورت کے مقابل سُرین کھڑے ہوتے تھے - ابوداؤد والترمذی وقال حدیث
حسن اور سمرۃ بن جندب رض کی حدیث مین ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورت میت کے وسط کے مقابل کھڑے
ہوئے - قال الترمذی حدیث حسن صحیح - ابن الہمام رح نے کہا کہ وسط وہی سینہ ہوا - اقول دونون کے واسطے
مقابل سینہ اختیار کرنا احسن واولی ہو مگر آنکہ عورت کے حق مین صریح سنت محاذی سُرین ثبوت ہو اسواسطے
کہ حدیث انس رض ایک واقعہ کا بیان ہو جس سے جواز ثبوت ہو فافہم - م - نماز جنازہ چار تکبیرات ہین - الکافی - ہر
تکبیر کو مشائخ نے بمنزلہ ایک رکعت کے پایا ہو - الفتح - حتی کہ اگر کوئی تکبیر چھوڑی تو نماز جائز نہین - الکافی - اور حضرت
انس رض ایک تکبیر بھول گئے تو یاد دلانے پر فوراً متوجہ قبلہ ہوکر تکبیر کہی اور سلام پھیرا - کما فی البخاری - والصلوٰۃ
اور کیفیت نماز جنازہ یہ کہ - ان یکبر تکبیرۃ - اول تکبیر کہے - ف - یعنی بعد نیت نماز کے اول تکبیر افتتاح کہے جو
کہ شرط ہو - ف - اور دونون ہاتھ اٹھاوے اور قوم بھی - الکافی ع - یحمد اللہ عقیبہا - اسی تکبیر کے پیچھے اللہ تعالے
کی حمد کرے - ف - ظاہر الروایۃ اسی قدر ہو حتی کہ الحمد للہ وما نند اسکے جو ہو - اور بدائع مین ہو یعنی سبحانک اللہم
وبحمدک الخ - المختار کے ساتھ - اور یہ کل نماز سواے تکبیرات کے اخفا ہو - التبیین - اور قراءت قرآن واسطے نماز
کے نہین ہو اور حضرت ابن عمر رض قراءت نہین کرتے تھے - کما رواہ مالک رح - لیکن اگر دعا کے لیے صرف سورہ
فاتحہ پڑھے تو بطور دعا کے جائز ہو - مبسوط السرخسی - چنانچہ ابن عباس رض نے فاتحہ پڑھی اور کہا کہ منجملہ سنت
کے ہو - کما رواہ البخاری والاربعۃ - پس یہ قراءت واجب نہ ہوئی تو یہ نماز بلا قراءت ہو تو فاتحہ پڑھنا بطور دعا ہوا
اور یہی مذہب محقق ہو - واللہ اعلم - م - ثم یکبر تکبیرۃ - پھر دوسری تکبیر کہے - ف ع - بدون ہاتھ اٹھانے کے
ظاہر الروایۃ ع کافی - ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم - اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے
ف - اور قبولیت دعا کے واسطے اللہ تعالی کی حمد وثنا کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود

لازم ہی بدلیل حدیث صحیح - پھر اولی صیغہ درود کا یہی جو نماز مین پڑھا جاتا ہی م - ثم یکبر تکبیرۃ یدعو فیہا لنفسہ وللمیت وللمسلمین - پھر تیسری تکبیر کہے اسمین دعا کرے اپنے واسطے و میت کے واسطے اور تمام مسلمانون کے واسطے - ف - خواہ زندہ ہون یا مر گئے ہون اور یہ دعا نہایت اخلاص سے دل توڑ کر ہونا چاہیے اور یہی حدیث ابوہریرہ رضہ کے معنی ہین کہ تم میت کے واسطے دعا مین اخلاص کرو - رواہ ابوداؤد - اور یہ غرض نہین کہ فقط میت ہی کے لیے دعا کرو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا اس مضمون سے ثبوت ہی جو مصنف رح نے ذکر کیا م - کوئی دعا اسکے واسطے متعین مخصوص نہین ہی - قاضیخان - لیکن متعلق بایان و آخرت ہو - م - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ کہ اللہم اغفر لحینا ومیتنا وشاہدنا وغائبنا وصغیرنا وکبیرنا وذکرنا وانثانا اللہم من احییتہ منا فاحیہ علی الاسلام ومن توفیتہ منا فتوفہ علی الایمان - ہ قاضیخان - رواہ الترمذی وصححہ والنسائی و ابوداؤد ف - اور اگر میت لڑکا صغیر ہو تو کہے - اللہم اجعلہ لنا فرطا اللہم اجعلہ لنا ذخرا و اللہم اجعلہ لنا شافعا ومشفعا اور اگر صغیر لڑکی ہو تو ضمائر مونث لاوے یعنی اللہم اجعلہا لنا فرطا واللہم اجعلہا لنا ذخرا و اللہم اجعلہا لنا شافعۃ و مشفعۃ البخاری بنحوہ عن الحسن السراج - یہ اُسوقت کہ یہ دعا کر سکتا ہو اور اگر یاد نہو تو جو دعا چاہے کرے - الجامع الصغیر قاضیخان ہ - ثم یکبر الرابعۃ ویسلم - پھر چوتھی تکبیر کہے اور سلام پھیر دے - ف - دائین بائین پھر قوم کے ساتھ میت کی نیت کرے - الفتح - نہ کرے - قاضیخان - چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعا نہین ہی - یہی ظاہر المذہب ہی - الکافی - عوف بن مالک رضہ سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جنازہ پر نماز پڑھی تو مین نے آپ کی دعا سے یاد رکھا کہ - اللہم اغفر لہ وارحمہ وعافہ واعف عنہ - الٰہی تو اسکو بخشدے و اسپر رحم کر دے اور اسکو عافیت دے اور اسکو عفو فرما - واکرم منزلہ ووسع مدخلہ - اور اسکی فرودگاہ باکرام خاص عنایت کر اور جہان داخل ہوتا ہی اُسکو وسیع کر دے - واغسلہ بالماء والثلج والبرد - اور اسکو آب و برف و برد سے غسل دیدے - ف - یعنی تیرے کرم سے اُسکی طہارت کامل اُسکی راحت کی ٹھنڈک ہو - ونقہ من الخطایا کما ینقی الثوب الابیض من الدنس - اور خطاؤن وگناہون سے اسکو صاف ستھرا نکھرا ہوا ایسا کر دے جیسے میل کچیل سے نکھرا ہوا سفید کپڑا ہو جاتا ہی - وابدلہ دارا خیرا من دارہ - اور اسکے دنیاوی گھر سے بہتر اسکو گھر بدل دے - واہلا خیرا من اہلہ - اور اسکے اہل سے بہتر اہل دیدے - وزوجا خیرا من زوجہ اور اسکے جوڑے یعنی بی بی سے بہتر اسکو زوجہ دیدے - وادخلہ الجنۃ واعذہ من عذاب القبر وعذاب النار اور اسکو جنت مین داخل کر دے اور اسکو عذاب قبر و عذاب دوزخ سے پناہ دیدے - عوف بن مالک رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میت کے واسطے ایسی بزرگ و اعلی درجہ کی دعا فرمائی تو میرے دل کو نہایت تمنا ہوئی کہ کاش مین ہی یہ میت ہو جاتا - رواہ مسلم والترمذی والنسائی - اور شرح القدوری مین ہی کہ اللہم اجعل قلوبنا قلوب اخیارنا اللہم انس وحدتہ وارحم غربتہ وبرد مضجعہ ولقن حجتہ ووسع مدخلہ واکرم منزلہ وتقبل برحمتک حسنتہ وامح بعفوک سیاتہ اللہم کن لہ بعد الاحباب حبیبا وبعد الاہل والاقارب قریبا ولدعاء من دعا لہ سمیعا مجیبا اللہم انہ نزل بک وانت خیر منزول بہ فانہ یفتقر الی عفوک وغفرانک وجودک واحسانک وانت غنی من عذابہ اللہم تقبل شفاعتنا فیہ ولا تحرمنا اجرہ ولا تفتنا بعدہ وانت ارحم الراحمین - منع - بالجملہ ہمارے نزدیک جنازہ پر چار ہی تکبیرات ہین - لانہ صلی اللہ علیہ وسلم کبر اربعا فی آخر صلوۃ صلاہا فنسخت ما قبلہا کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخر نماز جنازہ پڑھی اسپر چار ہی تکبیرات کہین تو ان چار نے اپنے

سابق کو نسخ کر دیا - ف - یعنی سابق کی زائد تکبیرات منسوخ ہو کر آخری فعل کی چار تکبیرات رہ گئیں - یہ اِس
بنا پر کہ نماز جنازہ میں تکبیرات مثل رکعات ہیں تو نص سے محدود ہونا ضرور ہے م - اور ابن عباس رضہ سے روایت
ہے کہ آخر جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازوں پر تکبیر کہی وہ چار تکبیرات ہیں اور ابو بکر رضہ نے حضرت صلعم پر
اور عمر رضہ نے ابو بکر رضہ پر اور ابن عمر رضہ نے عمر رضہ پر اور حسن بن علی رضہ نے علی رضہ پر اور ملائکہ نے آدم علیہ السلام
پر چار تکبیرات کہیں - رواہ الحاکم والدارقطنی والبیہقی وابو نعیم وفی الضعفاء ابن حبان - اور دیگر وجوہ سے بھی
مروی ہے مگر کل ضعیف ہیں - ہاں اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کا چار تکبیرات پر متفق ہونا اِسکی تقویت کرتا ہے - اور آخری
فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چار تکبیرات ہونا دارقطنی نے عمر رضہ سے اور ابن عبد البر نے ابو خیثمہ رضہ سے اور
حارث بن اسامہ نے ابن عمر رضہ سے اور حازمی نے کتاب ناسخ منسوخ میں انس رضہ سے وارد کیا - لیکن اسانید میں
ضعف ہے - ابن حزم رح نے محلی میں حضرت عمر و علی و زید بن ثابت و عبد اللہ بن ابی اوفی و زید بن ارقم و براء بن عازب
و ابن عمر و ابو ہریرہ و عقبہ بن عامر و ابو بکر الصدیق و صہیب و حسن بن علی و عثمان بن عفان رضی اللہ عنہم سے چار
تکبیرات کہنا ذکر کیا - امام محمد رح نے آثار میں کہا کہ اخبرنا ابو حنیفۃ عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم النخعی ان الناس
الخ - یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جنازوں پر لوگ پانچ و چھ و چار تکبیرات کہا کرتے یہانتک رسول اللہ صلعم
نے انتقال فرمایا اور خلافت حضرت صدیق رضہ میں یونہی رہا پھر جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو فرمایا کہ اے اصحاب
محمد صلی اللہ علیہ وسلم جب تم ان تکبیرات کو مختلف کہو گے تو تمہارے بعد لوگوں میں اختلاف پھیل جائیگا اور ابھی
جاہلیت کا زمانہ لوگوں سے نزدیک ہے تو کسی بات پر اجماع کرو جسپر تمہارے پیچھے والے لوگ متفق ہوں تو اصحاب
کی رائے اِس امر پر متفق ہوئی کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری نماز جنازہ پڑھی جسقدر تکبیرات اسپر
کہی ہوں اُسی پر عمل رہا کرے تو انھوں نے پایا کہ آخری جنازہ پر چار تکبیرات کہی تھیں - یہ اسناد صحیح ہے لیکن
منقطع ہے کیونکہ ابراہیم نخعی نے عمر رضہ کو نہیں پایا - اور یہ ہمارے نزدیک کچھ مضر نہیں ہے حالانکہ امام احمد نے اِسکو
موصول روایت کیا کہ حدثنا وکیع حدثنا سفیان عن عامر بن شقیق عن ابی وائل قال جمع عمر رضہ الناس فاستشارہم
فی التکبیر علی الجنازۃ فقال بعضہم کبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم سبعا وقال بعضہم خمسا وقال بعضہم اربعا فجمع عمر رضہ علی
اربع کاطول الصلوۃ - یہ اسناد صحیح موصول ہے اور آخر میں مصرح ہے کہ حضرت عمر رضہ نے لوگوں کو چار تکبیرات پر جمع کیا
مانند سب سے دراز نماز کے - لیکن ابن بطال نے ہمام بن الحارث سے ذکر کیا کہ حضرت عمر رضہ نے لوگوں کو چار
تکبیرات پر جمع کیا سوائے اہل بدر کے کہ اُنپر صحابہ رضہ پانچ و چھ و سات تکبیرات کہتے تھے - بعض علماء کہتے ہیں
کہ تکبیرات میں کوئی حد محدود نہیں ہے اور اُنھوں نے احادیث میں اسطرح توفیق دیدی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اہل بدر و بنو ہاشم کو فضیلت دی کہ اُنپر سات و پانچ تکبیرات کہتے اور اِنکے سوائے چار تکبیرات کہتے تھے
اور بعض نے صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ رضہ کو سلطان نجاشی رضہ پر چار تکبیرات کہنے میں ہی ناسخ قرار دیا کیونکہ
ابو ہریرہ رضہ کا اسلام فتح خیبر تک متاخر واقع ہوا ہے لیکن مخفی نہیں کہ یہ اجتہاد کے ذریعہ سے نسخ ٹھہرانا ہوا حالانکہ
جائز نہیں ہے اور حق یہ کہ احادیث مرفوعہ جو اول مذکور ہوئیں اگرچہ اُنکی اسانید ضعیف ہیں لیکن اول تو کثرت
طرق سے بدرجہ حسن ہو گئی - دوم آفاق میں یہ بات پھیلی ہوئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اِسپر عمل بہ کثرت مروی
سوم اسناد ابو حنیفہ بدرجہ صحیح ہے اگرچہ مرسل ہے پس جب مؤید ہوئی تو ضعیف مرفوع بھی قوی ہو گئی تو معلوم ہوا کہ اسی
آخری فعل چار تکبیرات سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ابتدا میں پانچ و چھ و سات تکبیرات کا فعل منسوخ ہوا - اور یہی

قی ہے۔ مفع۔ عینی رح نے کہا کہ صاحب المبسوط نے جو منسوخ ہونے کا دعویٰ کیا اسمین نظر ہے اسلیے کہ ہو سکتا ہے کہ سب
جائز ہون اور اصول مین متقرر ہوا کہ جب تک توفیق ممکن ہو تو نسخ نہین کیا جائیگا کیونکہ نسخ تو لاچاری درجہ پر ہوتا
ہے اور ابن المنذر رح نے ذکر کیا کہ ابن مسعود رض و زید بن ارقم رض کے نزدیک پانچ تکبیرات ہین اور ابن حزم نے
ابن عباس رض سے اور انس رض اور ابن سیرین و جابر بن زید سے تین تکبیرات کی روایت کی اور کہا کہ یہ
اسانید بہت صحیح ہین اور بعد حضرت عمر رض کے زید بن ارقم نے جنازہ پر پانچ تکبیرات اور حضرت علی رض نے بدری
صحابی رض پر چھ تکبیرات اور ابو قتادہ رض پر سات تکبیرات کہین۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق حق میرے نزدیک یہ ہے کہ حضرت
عمر رض نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو عام مسلمانون کے واسطے چار تکبیرات پر مجتمع کیا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کی روایت
ابراہیم نخعی رح سے اور امام احمد کی روایت ابو وائل رض سے واضح ہے لیکن سواے اہل بدر رضی اللہ عنہم کے جیسا کہ
ابن بطال نے ہمام بن الحارث رح سے ذکر کیا پس ابن حزم رح نے جو فعل حضرت علی و زید بن ارقم کا ذکر کیا
وہ اہل بدر کے واسطے ہے اور ابن عباس رض وغیرہ سے جو تین تکبیرات ذکر کین اُسکے معنی یہ ہین کہ سواے تکبیر
تحریمہ کے تین تکبیرات ہین تو جملہ چار تکبیرات ہو گئین۔ پھر جب اصحاب بدر و آنکے مانند صحابہ رضی اللہ عنہم کا زمانہ
ختم ہو چکا تو اب کلام عام مسلمانون کے حق مین رہا اور اس بارہ مین اجماع چار ہی تکبیرات پر ہے۔ پھر محتمل ہوا
کہ چار سے زائد جواز ہین یا نہین تو جب ہم ظاہری وجہ پر نظر کرتے ہین کہ حضرت عمر رض نے زمانۂ جاہلیت قریب ہونے
اور پچھلون کے اختلاف کا خوف کر کے چار پر مجتمع کیا تھا اور زائد کا جائز نہ ہونا کسی نے نہین کہا تو اصل مین
زائد کا جواز نکلتا ہے پھر جب ہم اس قول کو دیکھتے ہین کہ فجمع عمر علی اربع کاطول الصلوٰۃ۔ یعنی پس عمر رضی اللہ عنہ نے
جمع کر دیا صحابہ رض کو چار تکبیرات پر مانند سب سے دراز نماز کے۔ کما فی روایۃ احمد۔ تو ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ یہ چار تکبیرات
مانند چار رکعات نماز کے ہین اور رکعات مفروض محدود ہین تو نظر آتا ہے کہ چار سے زائد جائز نہین ہین علاوہ برین
وجہ اجماع اسی مذکورہ بالا مین صریح منحصر نہین تو ہمکو اجماع پر عمل کرنا واجب ہے خواہ اسکی کوئی وجہ ہو۔ پس یہی بات
ارجح ہوئی کہ چار تکبیرات آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور یہ
بمنزلہ چار رکعات کے محدود ہین کہ اُنمین کمی بیشی نہین جائز ہے۔ پھر باوجود اسکے یہ مسئلہ اجتہادی رہا لہذا جو
کوئی پانچ تکبیرات یا زیادہ کا قائل ہو ہم اسکی نماز فاسد نہین کہتے ہین بلکہ اسکے اجتہاد پر صحیح ہے لہذا امام مصنف رح
نے کہا۔ ولو کبر الامام خمسا۔ اور نماز جنازہ کی امام نے پانچ تکبیرات کہین۔ ف۔ تو برخلاف شافعیہ و
حنابلہ کے ہمارے نزدیک نماز صحیح رہیگی۔ مع۔ لیکن۔ لم یتابعہ المؤتم۔ مقتدی چار سے زائد مین امام کی پیروی
نہین کریگا۔ خلافا لزفر۔ زفر رح نے ہم سے اختلاف کیا۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد و ظاہریہ کا ہے بنظر
اسکے کہ مسئلہ اجتہادی مین امام کی متابعت فریضہ ترک نہو گی جیسے عیدین مین ہے۔ ہم کہتے ہین کہ عیدین مین مختلف
روایات مین سواے طریقہ اجماع و احتمال نسخ کے دوسرے طریقہ اجتہاد پر عمل ہوا ہے اور یہان عید سے خلاف ثابت
ہے تو یہان چار سے زائد مین اتباع نہین۔ لانہ منسوخ لما روینا۔ کیونکہ چار سے زائد منسوخ ہے بوجہ اسکے کہ جو
روایت کر چکے۔ ف۔ اور منسوخ مین متابعت نہین ہوتی ہے عینی رح نے کہا کہ ایک جماعت صحابہ رض سے چار پر
زیادہ کرنا مذکور ہو چکا پھر کیونکر اجماع ہوا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ان صحابہ رض کا اجتہاد بھی چار سے زائد پر تھا
اور ہمارے واسطے تو چار پر اجماع متقرر ہے اور ہم نسخ کو پہلے ثابت کر چکے پس جو زائد کرے اُسکا غلط کرنا قطعی ہے
تو صورت اجتہادی نہین رہی۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر قطعی ہو تو نماز فاسد ہونا جازم ہوگا جیسا کہ شافعیہ و حنبلیہ کا قول ہے

بلکہ وجہ وہی ہو جو مین نے بیان کر دی کہ چار پر اجماع ثبوت ہر اور زائد مین مرجح حرمت ہر مع احتمال جواز تو ہم صحت نماز کو اجتہادی رکھتے ہین اور وجوب اتباع اور مخالفت اجماع مساوی ہین و حرمت راجح ہر تو پانچوین تکبیر مین اتباع نہین کرتے - رہا یہ کہ چار سے زائد مین مقتدی جب متابعت نہ کریگا تو کیا کرے - اسمین دو روایتین ہین - ایک روایت مین فوراً سلام پھیر دے - وینتظر تسلیمۃ الامام فی روایۃ وہو المختار - اور ایک روایت مین امام کے سلام پھیرنے کا منتظر رہے اور یہی مختار ہر - ف - یہی اصح ہر - المحیط + اور اسی پر فتوی ہر - الواقعات - یہ اسوقت کہ تکبیرات کو خود امام سے سنتا ہو اور اگر تکبیرون سے سنے تو زائد مین بھی متابعت کرے کیونکہ شاید یہی امام کی تکبیر ہو اور تکبیر نے پہلے غلطی کی ہو جیسے عیدین مین گذرا - الزند وبسی ع - مع - بالجملہ نماز جنازہ مین ثنار و درود اور دعا ہر - والثالثۃ بالدعوات استغفار للمیت - اور دعائین کرنا میت کے لیے مغفرت مانگنا ہوتا ہر - والبدایۃ بالثناء ثم بالصلوٰۃ سنۃ الدعاء - اور شروع کرنا ثنار کے ساتھ پھر درود کے ساتھ دعار کی سنت ہر - ف - کیونکہ حدیث مین ہر کہ آدمی پہلے اللہ تعالی کی حمد و ثنار کرے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے پھر جو چاہے دعار کرے ابو داؤد والترمذی وقال حسن صحیح والنسائی وابن حبان والحاکم - لہذا اگر سورہ الحمد اسی غرض سے پڑھے نہ بطور قرارت قرآن کے تو جائز ہر پھر چونکہ اس طریقہ مین میت کے واسطے دعار زیادہ قبول ہونے کی امید ہر تو میت کے واسطے اخلاص اسی کو مقتضی ہر معہذا - یہ رکن نہین جسکے ترک سے فساد ہو جیسا کہ امام مصنف نے سنت کے لفظ سے اشارہ کیا اور ابن الہمام نے تصریح کر دی - م - ولا یستغفر للصبی - اور طفل کے واسطے استغفار نہین کریگا - ف - کیونکہ جب گناہ نہین سمجھتا تو بناوٹ کرنا بیہودگی ہر - ولکن یقول اللہم اجعلہ لنا فرطا - ولیکن یون کہے کہ الٰہی اس طفل کو ہم لوگون کا فارط کر دے - ف - جو منزل پر پہلے پہونچکر پانی وغیرہ کا سامان قافلہ کے لیے تیار کر رکھتا ہر - واجعلہ لنا اجرا وذخرا - اور اسکو ہمارے لیے ثواب و ذخیرۂ نیکی کر دے - واجعلہ لنا شافعا مشفعا - اور اسکو ہمارے لیے ایسا شفاعت کرنے والا بنادے جسکی شفاعت قبول ہو - ف - یہ صیغہ دعار طفل کا بہتر و مختصر ہر اور حدیث مین بچون کا اپنے مسلمان والدین کا دامن پکڑ کر دوزخ مین جانے سے روکنا اور جناب باری جل شانہ سے انکی شفاعت کرنا اور اپنے رب ارحم الراحمین کے کرم پر بھروسا کرکے عرض کرنا کہ ہم کو اجازت ملے کہ ہم انکو اپنے ساتھ جنت مین لیجاوین - م - اگر میت ابتدا سے موت تک مجنون ہو تو بھی یہی دعار ہر - المحیط - ولو کبر الامام تکبیرۃ او تکبیرتین لا یکبر الآتی حتی یکبر اخری بعد حضورہ - اور اگر امام ایک یا دو تکبیرین کہہ چکا ہو پھر آکر شامل ہوا تو آنے والا کوئی تکبیر نہین کہیگا یہانتک کہ امام اور تکبیر بعد اسکی حاضری کے کہے - ف - تو امام کے ساتھ مین یہ بھی تکبیر کہے پھر بعد فراغت امام کے جنازہ اٹھانے سے پہلے چھوٹی ہوئی تکبیرین مثل مسبوق کے قضار کر لے - ہ - ہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد - یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہر - ف - یہی قول مالک واحمد واسحق کا ہر - بخلاف اولی تکبیرات عیدین کے کہ وہ اول مین رکوع تک قضار کرلے - وقال ابو یوسف یکبر حین یحضر لان الاولی للافتتاح والمسبوق یاتی بہ - اور ابو یوسف نے کہا کہ جب ہی حاضر ہوا اسی وقت چھوٹی ہوئی تکبیرین کہہ لے کیونکہ پہلی تکبیر افتتاح ہر اور مسبوق اس تکبیر کو ضرور لاتا ہر - ولہما ان کل تکبیرۃ قائمۃ مقام رکعۃ والمسبوق لا یبتدی بما فاتہ - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہر کہ ہر تکبیر بجاے ایک رکعت کے ہر اور مسبوق اس نماز کو ادا کرنا شروع نہین کرتا جو اس سے چھوٹ گئی - ف - بلکہ بعد فراغت امام کے ادا کرتا ہر تو یہان بھی اسی طرح کریگا پہلے نہین ادا کریگا - اذ ہو منسوخ - کیونکہ ایسا کرنا منسوخ ہو گیا - ف -

چنانچہ ابن ابی لیلیٰ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین لوگون مین یہ طریقہ تھا
کہ جب کوئی آدمی نماز مین ایسے وقت شامل ہوا کہ کچھ نماز ہو چکی ہو تو آسنے مقتدیون سے پوچھا پس اُنھون نے اشارہ
سے بتلا دیا تو وہ پہلے چھوٹی ہوئی نماز پڑھکر قوم مین داخل ہوتا پھر ایک مرتبہ معاذ رضہ آئے اور لوگ نماز کے قعدہ مین
تھے پس معاذ رضہ قعدہ مین شریک ہوگئے پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فارغ ہوئے تو کھڑے ہوکر باقی نماز
قضاء کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ معاذ رضہ نے تمھارے واسطے یہ طریقہ نکال دیا تم اسکی اقتدار کرو
جب کوئی آوے اور کچھ نماز مین وہ مسبوق ہوگیا تو امام کے ساتھ اُسکی نماز پڑھ لے پھر جب امام فارغ ہو تو جسقدر
نماز چھوٹی ہو اُسکو ادا کرے۔ رواہ احمد والطبرانی۔ لیکن ابن ابی لیلیٰ نے معاذ سے نہین سُنا اور طبرانی وعبدالرزاق
نے اِسکو ابو امامہ رضہ سے بسند ضعیف اور شافعی رح نے عطاء بن ابی رباح سے مرسل روایت کی لیکن بجاے معاذ رضہ
کے ابن مسعود رضہ کا واقعہ ذکر کیا۔ بالجملہ ہمارے نزدیک مرسل حجت ہو اور باوجود اسکے اتفاق ہو کہ مسبوق ابتداے
نماز کو پہلے قضاء نہین کرتا۔ کافی مین کہا کہ مگر ابو یوسف تو کہتے ہین کہ پہلی تکبیر مین ایک معنی تو تکبیر افتتاح کے اور دوم
معنی قائم مقام رکعت کے ہین اور اول معنی کو ترجیح ہو اسی وجہ سے اِسمین ہاتھ اُٹھائے جاتے ہین۔ اھ اسی اختلاف
کے ثمرہ سے ہو کہ اگر امام چوتھی تکبیر کہہ چکا اسوقت کوئی شامل ہوا تو بقول ابو حنیفہ رح نماز جاتی رہی اور بقول ابو یوسف
نہین گئی۔ ف۔ اگر آیا اور امام چارون تکبیرات کہہ چکا وسلام نہین پھیرا تو بقول ابو حنیفہ وہ امام کے ساتھ داخل نہو
اور اصح یہ کہ داخل ہوجاوے اور اسی پر فتوی ہو۔ المضمرات والمحیط۔ پھر جنازہ اُٹھائے جانے سے پہلے پے درپے
بدون دعاء کے تینون تکبیرات باقیہ کہہ لے۔ الخلاصہ قاضیخان ۔ یہی قول ائمہ ثلثہ رح کا ہو ع۔ اگر امام اول تکبیر
کہہ چکا ہو اُسوقت آیا تو بقول ابو حنیفہ ومحمد رح انتظار کرے حتی کہ جب دوسری تکبیر کہے تو یہ مسبوق بھی کہے اور ابو یوسف
کے نزدیک اِسی وقت کہے۔ پس مسبوق نہوگا۔ المحیط۔ اور طرفین رح کے نزدیک اُسی وقت کہنے سے نماز فاسد
نہین مگر کچھ اعتبار نہین حتی کہ بعد فراغت امام کے جنازہ اُٹھائے جانے سے پہلے قضاء کرلے۔ ف۔ اور اگر
جنازہ ہاتھون سے اُٹھایا گیا اور ہنوز کاندھون پر نہین رکھا گیا ہو تو ظاہر الروایۃ کے موافق مسبوق قضاء تکبیرات
نہین کہے۔ الظہیریہ۔ اور اصح یہ کہ جب کاندھون پر رکھا جاوے تو قطع کرے۔ ف۔ ولو کان حاضرا فلم
یکبر مع الامام۔ اور اگر ایک شخص ابتداء سے حاضر تھا مگر امام کے ساتھ تکبیر نہین کہی۔ ف۔ مثلا نیت کرتا
رہگیا یا غافل ہوگیا۔ قاضیخان۔ لاینتظر الثانی بالاتفاق۔ تو بالاتفاق وہ امام کی دوسری تکبیر کا انتظار
نہین کریگا۔ لانہ بمنزلۃ المدرک۔ کیونکہ وہ بمنزلہ مدرک کے ہو۔ ف۔ جیسے اول تکبیر امام کے ساتھ
کہکر بوجہ حدث وغیرہ کے دوسری وتیسری تکبیر نہین پائی تو دونون کہکر امام کے ساتھ ہوجاوے کیونکہ مدرک ہو
قاضیخان ۔ اگر امام کو حدث ہوا اُسنے خلیفہ کردیا تو بقول صحیح جائز ہو۔ الظہیریہ ۔ ویقوم الذی یصلی
علی الرجل والمرأۃ بحذاء الصدر۔ اور جو شخص جنازہ مرد وعورت پر نماز پڑھتا ہو وہ سینہ کے مقابل کھڑا
ہو۔ ف۔ اور مرد کا جنازہ آگے اور اسکے بعد عورت کا جنازہ ہو اور اسی طرح جب کہ اکیلا کسی کا جنازہ ہو تو
مقام صدر بہتر ہو سم۔ اور مبسوط مین ہو کہ تحت الصدر کھڑا ہونا بہتر مقام ہو۔ یہی طحاوی نے اختیار کیا اور جوامع الفقہ
مین ہو کہ یہی مختار ہو ع۔ وعلی ہذا سینہ وکمر کے بیچ مین ہوا۔ بہر حال قلب سے قریب ہونا چاہیے اسی واسطے
صدر کا لفظ کہا۔ م۔ لانہ موضع القلب وفیہ نور الایمان فیکون القیام عندہ اشارۃ الی الشفاعۃ
لایمانہ۔ کیونکہ صدر مقام قلب ہو اور قلب مین نور ایمان ہو تو صدر کے پاس کھڑا ہونا اشارہ ہو کہ شفاعت یعنی

دعاے مغفرت اسکے ایمان کی وجہ سے ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ یقوم من الرجل بحذاء راسہ ومن المرأۃ
بحذاء وسطہا لان انسا رضہ فعل کذلک وقال ہو السنۃ۔ اور ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ جنازہ مرد سے
بمقابلہ سر کے اور عورت سے بمقابلہ وسط کے کھڑا ہو کیونکہ انس رضہ نے یونہی کھڑے ہو کر نماز پڑھائی اور بیان
کیا کہ یہی سنت ہے۔ ف ــــ یہ حدیث ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ نے روایت کی اور اس حدیث میں ہے کہ عورت
کے جنازہ پر سبز نعش تھی۔ اور آخر میں ہے کہ علاء بن زیاد نے پوچھا کہ یا ابو حمزہ یعنی انس رضہ کیا اسی طرح حضرت صلعم
نماز پڑھاتے کہ مرد کے قریب سر کے اور عورت سے قریب چوتڑوں کے کھڑے ہوتے۔ انس رضہ نے فرمایا کہ
ہاں۔ اور مذکور ہے کہ ابو غالب رح نے دریافت کیا تو لوگوں نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں
عورت کے جنازہ پر نعش نہیں ہوتی تھی تو امام اسکے چوتڑوں کے مقابل کھڑا ہو کر قوم سے اسکا پردہ کر لیتا تھا۔
وقد رواہ احمد واسحٰق وابو یعلی۔ لیکن سند ینجیح رحمہ اللہ تعالیٰ نے نقل کیا کہ پہلے نعش زینب بنت رسول اللہ صلعم کے
واسطے بنائی گئی تھی۔ مع۔ قلنا تاویلہ ان جنازتہا لم تکن منعوشۃ فحال بینہا وبینہم۔ ہم کہتے ہیں کہ کلام انس
کی تاویل یہ ہے کہ عورت کا جنازہ زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں نعش دار نہوتا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنازہ
عورت اور قوم کے بیچ میں حائل ہو جاتے تھے۔ ف ــــ اگرچہ انس رضہ نے جس عورت پر نماز پڑھی تھی اُس پر
نعش سبز تھی۔ واضح ہو کہ حدیث سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایک عورت اپنے نفاس میں مری تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم اُسکے جنازہ پر وسط کے مقابل کھڑے ہوے۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ اس حدیث میں وسط سے
مراد بقرینۂ قول ابو حنیفہ رح جو مصنف نے ذکر کیا ہے کمر کے قریب ہے اور مبسوط وغیرہ میں ہے کہ وسط سے مراد صدر
ہے کیونکہ صدر سے اوپر دونوں ہاتھ و سر ہے اور نیچے دونوں ٹانگیں و پیٹ ہے پس صدر وسط ہوا۔ مف۔ لیکن معروف
استعمال تو کمر کے معنی میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ فان صلوا علی جنازۃ رکبانا اجزاہم۔ اگر لوگوں نے
کسی جنازہ پر سواری کی حالت میں نماز پڑھی تو جائز ہو گئی۔ فی القیاس۔ یہ حکم بدلیل قیاس ہے
لانہا دعاء۔ کیونکہ نماز مذکور تو دعا ہے۔ وفی الاستحسان لا یجزیہم۔ اور استحسان کی دلیل میں سواری پر
نہیں جائز ہے۔ ف ــــ اسلیے کہ قیام ترک ہوا۔ لانہا صلوۃ من وجہ لوجود التحریمۃ۔ کیونکہ نماز جنازہ
ایک وجہ سے نماز ہے بوجہ تحریمہ پائے جانے کے۔ ف ــــ اور دوسری وجہ سے دعا ہے کیونکہ ارکان م قراءت
نہیں ہے لیکن نماز ہونے کی جہت قوی ہے۔ فلا یجوز ترکہ من غیر عذر احتیاطاً۔ تو قیام ترک کرنا از راہ
احتیاط کے بغیر عذر نہیں جائز ہے۔ ف ــــ محیط میں اسی پر جزم کیا ہے۔ پھر بغیر نماز پڑھے جنازہ سے پھرنا نہیں
چاہیے اور بعد نماز کے دفن سے پہلے بدون اجازت اہل جنازہ کے پھرنا نہ چاہیے اور بعد دفن کے بغیر اجازت پھر سکتا
ہے۔ المحیط۔ کیونکہ نماز پڑھنے تک ایک قیراط اور دفن تک دو قیراط ثواب ہے ہر قیراط کوہ احد کے برابر ہے۔ کمافی
الصحیحین عن ابی ہریرہ رضہ۔ ولا باس بالاذن فی صلوۃ الجنازۃ۔ اور نماز جنازہ میں اجازت کا مضائقہ نہیں
ہے۔ لان التقدم حق الولی فیملک ابطالہ بتقدیم غیرہ۔ کیونکہ امام ہونا ولی کا حق ہے پس وہ دوسرے کو امام
کر کے اپنا حق مٹا سکتا ہے۔ وفی بعض النسخ لا باس بالاذان ای الاعلام۔ اور بعض نسخہ جامع صغیر میں یوں
ہے کہ نماز جنازہ میں اذان یعنی اعلام کا مضائقہ نہیں۔ وہو ان یعلم بعضہم بعضا لیقضوا حقہ۔ اور اعلام یہ کہ بعضے
لوگ بعضوں کو آگاہ کریں تاکہ لوگ میت کا حق ادا کریں۔ ف ــــ اگرچہ بازاروں میں پکار دیں۔ یہی اصح
ہے۔ المحیط۔ حق مسلمان کا مسلمان پر۔ جواب سلام وعیادت مریض واتباع جنازہ ودعوت قبول کرنا اور اسکی

چھینک پر جب کہ الحمد للہ کہے تو یرحمک اللہ کہنا - کما فی حدیث الصحیحین - چاہیے کہ میت کے لوگ و ہمسایہ آگاہ کرین
مع - واضح ہو کہ نماز جنازہ عیدگاہ کے میدان و دوسرے مقامات اور احاطون وغیرہ مین یکسان جائز ہی - المحیط -
مر لوگون کے کھیتون و زمینون مین و راستون پر مکروہ ہی - المضمرات - اور جو مسجد کہ نماز جنازہ کے لیے بنائی گئی ہو
اسمین مکروہ نہین ہی - التبیین - و لا یصلی علی میت فی مسجد جماعۃ - اور نماز نہ پڑھی جاوے کسی میت پر
مسجد جماعت مین - ف - مگر بارش وغیرہ کے عذر سے جائز ہی - الکافی - اور یہی قول امام مالک کا ہی - اور
امام شافعی و احمد کے نزدیک بغیر عذر جائز ہی بدلیل اسکے کہ جب حضرت سعد بن ابی وقاص رض نے وفات
پائی تو ام المومنین عائشہ رض نے فرمایا کہ اسکا جنازہ مسجد مین داخل کر دو تاکہ ازواج مطہرات پیغمبر صلعم اسپر نماز
پڑھین اور لوگون کے انکار پر فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضاء کے دو بیٹون سہیل و اسکے بھائی
پر مسجد مین نماز پڑھی تھی - رواہ مسلم - مفع - اور جواب یہ کہ اول تو ایک واقعہ ہی جس سے کوئی عام حکم نہین ثبوت
ہو سکتا پس شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت مسجد مین معتکف ہون یا اور کوئی وجہ خاص ہو - دوم جماعت
صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ام المومنین رض پر انکار کر دیا اور بعد اسکے معلوم نہ ہوا کہ صحابہ رض نے اپنے
انکار کو پھیر لیا - اور صحابہ رض کا انکار دلیل ہی کہ مسجد الجماعۃ مین میت کا داخل کرنا طریق سنت سے نہ تھا کیونکہ
جواز پر انکار نہین ہوتا - مف - اور ہمارے نزدیک میت پر مسجد مین نماز جنازہ مکروہ ہی - لقول النبی
صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا اجر لہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جس نے مسجد مین جنازہ پر نماز پڑھی تو اسکے واسطے اجر یعنی ثواب نہین ہی - ف - ابن عبد البر نے کہا
کہ فلا اجر لہ - روایت خطاء بلکہ صحیح روایت فلا شئی لہ - ہی یعنی کچھ نہین اسکے واسطے اور یہی لفظ سنن ابو داؤد مین ہی
اور ابن ماجہ مین فلیس لہ شئی - واقع ہی یعنی اسکے واسطے کچھ نہین ہی - اور خطیب نے فرمایا کہ محفوظ روایت مین
فلا شئی لہ - ہی اس سے معلوم ہوا کہ سنن ابو داؤد کے بعض نسخون مین جو فلا شئی علیہ - لکھا ہوا ملا وہ کاتب کی غلطی ہی
خصوص جب کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت مین - فلا صلوٰۃ لہ - واقع ہوا یعنی اسکی نماز نہین ہی - مع - پھر
اسکی اسناد مین ابن ابی ذیب نے صالح مولی التوءمۃ سے اسنے ابو ہریرہ رض مرفوعاً روایت کی ہی اور نسائی
نے باسناد خود یحیی بن معین رح سے روایت کی کہ صالح مولی التوءمہ مرد ثقہ ہی لیکن قبل موت کے اسکو اختلاط
ہو گیا تھا یعنی حفظ متغیر ہو گیا یعنی اپنی حدیث وغیرہ کی حدیث کو نہین پہچانتا تھا پس جس نے قبل اختلاط کے
اس سے حدیث سنی تو وہ صحیح و حجت ہی - پھر ابن ابی ذیب نے بالاتفاق صالح مولی التوءمہ سے قبل اختلاط کے
حدیث سنی ہی تو یہ حدیث مقبول و حجت ٹھہری - مع - پھر خلاصہ کلام امام ابو جعفر الطحاوی سے یہ ہی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے فعلی و قولی روایات اس باب مین مختلف ہوئین تو اسمین بحث ضرور ہوئی پس حدیث
عائشہ رض مین اگر کوئی عذر نہ ہو تو بھی وہ ایسی حالت مین نماز واقع ہوئی کہ اس سے پہلے کوئی ممانعت نہ تھی ورنہ
بر تقدیر ممانعت کے خواہ مخواہ عذر ہوگا اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مین سابق فعل سے ممانعت ہی تو اس
حدیث قولی سے حدیث عائشہ رض جو فعلی ہی منسوخ ہو گئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اسپر انکار کرنا عین اسکا مؤید ہی
تو اول اباحت تھی پس ممانعت ہوئی تو ہم نے منسوخ ہونا جان لیا اور اسکے برعکس نہین کہہ سکتے یعنی حدیث
ابو ہریرہ رض سے ممانعت ہوئی پھر حدیث عائشہ رض سے منسوخ ہو کر اباحت ہو گئی - یہ اسواسطے نہین کہہ سکتے
کہ اس سے دو مرتبہ نسخ کہنا پڑیگا اور یہ بلا ضرورت ممنوع ہی علاوہ ازین حدیث عائشہ رض کہ امام مسلم نے مسند کیا

اور دارقطنی وغیرہ نے اِسپر طعن کیا اور کہا کہ صحیح روایت امام مالک وغیرہ مین وہ مرسل ہی وعلی ہذا حدیث ابوہریرہ رضہ
اِسپر مرجح ہوئی۔ ایک تو وہ مسند مرفوع ہی دوم اِسمین ممانعت ہی اور حدیث عائشہ رضہ مین اباحت حالانکہ اباحت پر
ممانعت کو مقدم کرنا اصل معروف ہی اور بہر تقدیر نماز جنازہ کو مسجد سے باہر پڑھنا اولی وافضل ہی تاکہ اختلاف سے
بچ جاوے اور باب عبادات مین احتیاط اولی ہی خصوص جب کہ حدیث ابوہریرہ رضہ مین آیا کہ کچھ ثواب نہین ہی۔
مع۔ واضح ہو کہ اگر شافعیہ وغیرہ کا اختلاف اِس امر مین ہو کہ میت کو مسجد مین داخل کرنا سنت ہی تو کچھ شک نہین
کہ یہ بالکل باطل ہی اور حدیث عائشہ رضہ سے یہ بات ہرگز لازم نہین آتی اور کیونکر حالانکہ ایک جم غفیر ومخلوق کثیر نے
مدینہ منورہ مین انتقال کیا پس اگر میت کو مسجد مین داخل کرنا سنت واولی ہوتا تو جنازے داخل کیے جاتے اور
ہزارون راوی ہوتے اور کیونکر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم اِسکو مجہول جانتی اور کیونکر ام المومنین پر انکار کرتے
اور یہ تو گویا بالبداہتہ ظاہر ہی اور اگر اختلاف مباح ہونے مین ہی تو ہان شافعیہ کے نزدیک مباح ہی اور ہمارے
نزدیک مکروہ ہی پھر ہم اپنے یہان دیکھتے ہین کہ مکروہ سے اگر مکروہ تحریمی مراد ہو تو حق یہ کہ مکروہ تحریمی نہین ہی بلکہ میرے
نزدیک مکروہ تنزیہی مراد ہی پس اگر یہی مراد ہی تو اِسکے معنی یہ کہ خلاف اولی ہی۔ اِس صورت مین شافعیہ بھی کہین کہ
نماز جنازہ مسجد مین مباح مگر مسجد سے باہر افضل ہی تو باہم کچھ اختلاف نہین رہا چنانچہ خطابی رح نے تصریح کر دی
کہ یہ بات ثبوت ہوئی کہ حضرت ابوبکر وحضرت عمر رضہ پر مسجد ہی مین نماز پڑھی گئی اور معلوم ہی کہ عامہ مہاجرین
وانصار رضی اللہ عنہم دونون کے جنازے پر حاضر تھے اور جب اُنھون نے انکار نہ کیا تو یہ جائز ہونے کی
دلیل ہی۔ انتہی کلامہ صریح دعوی جواز ہی۔ مف۔ مترجم کہتا ہی کہ حق یہ ہی کہ اُنکے نزدیک جواز بغیر کراہت ہی اسواسطے
کہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر بروایت بیہقی رح اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر بروایت موطأ مالک رح مسجد
مین نماز پڑھی گئی تو روا نہین ہی کہ صحابہ مہاجرین وانصار رضی اللہ عنہم نے ایسے افضل الاصحاب پر نماز کا ثواب کھو دیا
ہو کیونکہ حدیث ابوہریرہ رضہ صریح نفی ثواب ہی مگر آنکہ دعوی عذر کیا جاوے اور عبدالرزاق نے سفیان ومعمر سے
دونون نے ہشام بن عروہ سے روایت کی کہ میرے باپ نے لوگون کو ایک جنازہ پر نماز کے لیے مسجد سے
نکلتے دیکھکر فرمایا کہ یہ لوگ کیا کرتے ہین حالانکہ واللہ میرے باپ پر تو مسجد ہی مین نماز پڑھی گئی۔ کما فی الفتح
اور عروہ بن الزبیر نے خواہ اپنے باپ حضرت زبیر بن العوام رضہ کو یا اپنے نانا حضرت ابوبکر الصدیق کو جس کو
مراد لیا ہو ظاہر ہی کہ بغیر عذر پڑھی گئی ورنہ عموماً کیون استدلال ہوتا۔ پس حق واللہ اعلم یہ ہی کہ جب نصوص متعارض
ہوئین تو توفیق یہ ہی کہ حدیث قولی ابوہریرہ رضہ کو مقدم کیا گیا حتی کہ جب بلا عذر میت کو مسجد مین داخل کیا جاوے
تو ثواب نہین ہی۔ ولانہ بنی لاداء المکتوبات ولانہ یحتمل تلویث المسجد۔ اور اِس جہت سے کہ مسجد جماعت
تو ادائے فرائض کے لیے بنائی گئی ہی اور اِس جہت سے کہ اِسمین مسجد کے آلودہ ہو جانے کا احتمال ہی۔ ف
لہذا مسجد مین بغیر عذر میت کا لانا مکروہ ہی اور کراہت بقول ابن الہمام وبظاہر کلام عینی رح صرف تنزیہی ہی۔ اور
یہ اُسوقت کہ عذر نہو کیونکہ حضرت عائشہ رضہ نے سعد بن ابی وقاص پر اور صحابہ مہاجرین وانصار نے بغیر انکار
کے حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما پر اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضاء کے دونون بیٹون پر مسجد مین نماز
پڑھی اور دوسرون پر نہین تو کسی عذر پر محمول ہی اور صحابہ رضہ نے جو حضرت عائشہ رضہ پر انکار کیا وہ خالی
اِسوجہ سے کہ صرف نماز امہات المومنین کے لیے مسجد مین جنازہ طلب کیا حالانکہ مردون کی نماز کافی تھی تو گویا
عذر مسلم نہین رکھا بلکہ محتمل ہی کہ جنازہ باہر ہونے کی صورت مین مسجد کے اندر سے نماز پڑھ دینا ممکن تھا

لہذا امام مصنف رحمہ نے ذکر کیا۔ وفیما اذا کان المیت خارج المسجد اختلف المشائخ۔ اور جس صورت مین کہ میت مسجد سے باہر ہو تو مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ ف۔ اور اسمین دو صورتین ہین ایک یہ کہ امام مع قوم داخل مسجد ہون اور دوم یہ کہ امام مع بعض کے بھی خارج ہو۔ خلاصہ مین مطلقاً ہر صورت مین کراہت کا قول مختار کہا ہے۔ ف۔ اور شاید کہ آثار صحابہ رضہ مین یہ صورت مکروہ نہو اور قول عروہ بن الزبیر اسی پر محمول ہے یعنی لوگ مسجد ہی مین سے نماز پڑھ دیتے کچھ نکلنا ضرور نہین تھا جیسا کہ ابن الہمام نے تاویل کی ہے۔ الحاصل حدیث ممانعت تو صریح نص قولی ہے اور اسکے معارضہ مین چند افعال لاسکتے جاتے ہین تو ہم نے نص کو اُسوقت رکھا کہ کوئی عذر نہو تو کراہت تنزیہی ہے اور افعال کو اُسوقت رکھا کہ کوئی عذر متحقق تھا پس اتفاق حاصل ہوگیا بخلاف قول شافعیہ کے کہ جو بغیر عذر کے جائز کہتے ہین انکو حدیث قولی ابوہریرہ رضہ کا چھوڑنا لازم آتا ہے اور یہ بعد ثبوت حدیث کے روا نہین ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے عذر کہان سے جانا تو جواب یہ کہ بدلیل ممانعت حدیث ابوہریرہ رضہ کیونکہ بعد نبی کے صحابہ رضہ بغیر عذر اسپر عمل نہ کرتے اور یہ ظاہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ ومن استہل بعد الولادۃ سمی وغسل وصلی علیہ۔ اور جس بچہ نے بعد ولادت کے رونے کی آواز نکالی وہ نام رکھا جاوے اور غسل دیا جاوے اور اسپر نماز پڑھی جاوے۔ ف۔ اگرچہ بعد رونے کی آواز کے وہ فوراً مرجاوے اور مراد استہلال سے ایسی بات کہ جس سے زندگی معلوم ہو جیسے عضو کی حرکت یا آواز گریہ وغیرہ اور آئین نصف سے زائد زندہ نکلنا معتبر ہے۔ مع البدائع المحیط۔ لقولہ علیہ السلام اذا استہل المولود صلی علیہ وان لم یستہل لم یصل علیہ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ جب مولود نے استہلال کیا تو اسپر نماز پڑھی جاوے اور اگر استہلال نہین کیا تو اسپر نماز نہین۔ ف۔ اصل حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طفل پر نماز نہین پڑھی جاویگی اور نہ وہ وارث ہوگا اور نہ اُسکا کوئی وارث یہانتک کہ استہلال کرے۔ یعنی آواز سے روسکے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ اور ترمذی نے کہا کہ موقوف اصح ہے یعنی قول جابر رضہ ہے اور حضرت علی رضہ کی حدیث مرفوع مین ہے کہ سقط پر نماز نہوگی یہانتک کہ استہلال کرے الخ۔ رواہ ابن عدی اور حدیث مغیرہ بن شعبہ رضہ مین ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جنازہ کے پیچھے سوار و پیدل برابر ہین اور طفل پر نماز پڑھی جاوے۔ رواہ الترمذی والنسائی واحمد اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند ابراہیم جو ماریہ قبطیہ کے بطن سے تھے حدیث مین آیا کہ اگر زندہ رہتا تو صدیق نبی ہوتا اور کوئی قبطی کبھی مملوک نہ بنایا جاتا اور جنت مین اسکی دودھ پلائی ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ عن ابن عباس۔ اور سولہ مہینہ کے ہو کر انتقال کیا تھا اور حدیث صحیح مین ہے کہ آپ ابراہیم کی وفات کے وقت روئے پھر ابراہیم پر نماز پڑھنے مین مختلف روایات ہین بعض مین پڑھی اور بعض مین نہین لیکن بیہقی و نووی نے پڑھنے کی روایات کو اصح قرار دیا ہے جو ایک جماعت صحابہ رضہ سے مروی ہین۔ مف۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ طفل پر نماز پڑھی جانے پر فقہاء کا اجماع ہے۔ مع۔ ولان الاستہلال دلالۃ الحیاۃ فیتحقق فی حقہ سنۃ الموتیٰ اور اس دلیل سے نام رکھنا و غسل و نماز لازم ہے کہ استہلال کرنا زندگی کی دلیل ہے تو اسکے حق مین جو طریقہ مردون کا ہے متحقق ہوگا۔ ومن لم یستہل۔ اور جو بچہ کہ نہین رویا۔ ف۔ یعنی اس سے کوئی علامت زندہ پیدا ہونے کی معلوم نہ ہوئی۔ ادرج فی خرقۃ۔ تو وہ ایک کپڑے مین درج کیا جاوے۔ ف۔ یعنی بطور کفن کے۔ کرامۃ لبنی آدم۔ واسطے کرامت بنو آدم کے۔ ولم یصل علیہ۔ اور اسپر نماز نہین پڑھی جائیگی۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ یعنی جب استہلال نہ کرے تو اسپر نماز نہین ہے۔ ویغسل

فی غیر الظاہر من الروایۃ - اور غیر ظاہر الروایۃ میں اسکو غسل بھی دیا جاوے - ف - یہ ابو یوسف رح سے
نوادر میں مروی اور مختار الطحاوی ہے - لانہ نفس من وجہ - کیونکہ ایک وجہ سے وہ بھی نفس ہے - ف - اگرچہ
دوسری وجہ بیجان ہونے سے اسپر نماز نہیں رکھی - وہو المختار - اور یہی حکم مختار ہے - ف - پس اسمین دونون
وجہ پر عمل ہو جانے سے ہم نے ظاہر الروایۃ کے خلاف اس روایت نوادر کو ترجیح دی - اگر اسکی خلقت پوری نہو
تو بھی مختار یہ کہ غسل دیکر کپڑے مین لپیٹ کر دفن کر دیا جاوے - مف - اور وہ حشر مین بھی اٹھایا جائیگا - الظہیریہ
یہی ہمارے علماء و شافعیہ کا قول ہے - مع - اور مترجم نے قولہ تعالی اللہ یعلم ما تحمل کل انثی الآیہ کی تفسیر مین توضیح سے لکھا
ہے - م - واذا سبی مع احد ابویہ ومات لم یصل علیہ - اور اگر کوئی طفل اپنے والدین کافرین مین سے کسی کے
ساتھ قید ہوا اور مرگیا تو اسپر نماز نہین پڑھی جائیگی - لانہ تبع لہما - کیونکہ وہ والدین کا تابع ہے - ف - یعنی جو والدین
کا حکم ہے انھین کی تبعیت مین فرزند کا حکم رہیگا - الا ان یقر بالاسلام وہو یعقل - مگر جب کہ طفل مذکور اسلام
کا اقرار کرے درحالیکہ وہ سمجھدار ہے - لانہ صح اسلامہ استحسانا - کیونکہ استحسانا اسکا اسلام صحیح ہو گیا تھا - او یسلم
احد ابویہ - یا اسکے والدین مین سے کوئی مسلمان ہو گیا ہو - ف - پھر طفل مذکور مرگیا - لانہ یتبع خیر الابوین دینا
کیونکہ وہ دونون والدین مین سے جو از راہ دین بہتر ہے اسکا تابع رکھا جاتا ہے - ف - تو وہ مسلمان ہو جانیوالے
کا تابع رکھکر مسلمان قرار دیا جائیگا پس اسپر نماز پڑھی جائیگی - واضح ہو کہ قولہ وہ والدین کا تابع ہے کیونکہ حدیث مین
ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ الخ یعنی ہر مولود فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اسکے والدین اسکو یہودی یا نصرانی
یا مجوسی کر لیتے ہین یہانتک کہ اسکی زبان ادا کرے خواہ ایمان یا کفر - اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بچہ ہے وہ والدین
کے تابع ہے پھر جب زبان سے ادا کرنے کے قابل ہوا تو اسوقت خود ذمہ دار ہے یا تو اسلام کا کلمہ توحید ادا کرے
یا کفر و شرک کا عقیدہ ظاہر کرے - لہذا اگر وہ اسلام لایا تو اسکا سمجھدار ہونا شرط ہے یعنی اسلام کی صفت سمجھتا ہو
اور وہ حدیث ہے کہ اللہ تعالی پر ایمان لاوے مراد یہ کہ اللہ تعالی کے سوائے کسی مین الوہیت نہین اور وہی
رب عز وجل ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اسکے برحق رسول ہین اور اللہ تعالی کے سب انبیاء و رسول و سب
کتابین و ملائکہ و قیامت و مردے زندہ ہونا و جنت و دوزخ - اور اللہ تعالی کی تقدیر نیکی و بدی کی سب حق
ہین - اس سے معلوم ہوا کہ خالی لا الہ الا اللہ بغیر سمجھے کہنا یا خالی یہی سمجھنا معتبر نہین جب تک سب کا اقرار
نہو - یہین سے کہا گیا کہ جس عورت سے نکاح کیا پھر اس سے ایمان کو پوچھا اور اس سے بعض باتون مین تو قف
ظاہر ہوا تو وہ مسلمان نہین اور نکاح باطل ہے - اس سے یہ مراد نہین کہ وہ اس عبارت کو اس فصاحت سے ادا کرنے
مین توقف کرے کیونکہ یہ تو اکثر جاہل عوام نہین ادا کر سکتے ہین بلکہ مراد یہ کہ اگر اس سے پوچھا جاوے کہ قیامت
ہوگی و مردے اٹھائے جاوینگے تو کہے کہ ہان بیشک - پھر پوچھین کہ حساب کتاب کے بعد جنت یا دوزخ مین ٹھکانا
ہوگا تو کہے کہ ہان بیشک - یون ہی ایمان کی جتنی باتین ہین کسی مین اسکو تردد نہو اور وہ ان سب باتون کو خود
اعتقاد کرے حتی کہ اگر اسنے کہا کہ بزرگ کہتے تھے کہ قیامت و جنت و دوزخ ہے انکے کہنے پر ہم بھی کہتے ہین
یعنی ہمکو کیا معلوم کہ ہوگا یا نہوگا تو وہ کافر ہے - مفع - اگر کسی نے علم اتنا حاصل نہ کیا کہ قرآن و حدیث سے عقائد کو
جان لے مگر اسنے پوچھ لیا کہ قرآن مین جنت و دوزخ و قیامت وغیرہ سب حق ہین پس اسنے یقین کر لیا کہ یہ سب
برحق ہین تو وہ مومن ہو گیا اگرچہ اسپر یہ گناہ رہا کہ اسنے یہ کوشش چھوڑ دی کہ خود قرآن و حدیث سے اسکو
معلوم کرتا - یہ صرف عقائد مین واجب ہے اور عملی فروع مسائل مین اجتہاد کے لیے اگر ایک قوم کے سب ہی لوگون

نے اسکو ترک کیا تو سب گنہگار رہین اور اگر کسی نے حاصل کیا تو سب سے گناہ دور ہوا۔ کمافی شرح العقائد وغیرہ م پھر طفل کا یہ حکم اسوقت کہ وہ اپنے والدین دونون یا ایک کے ساتھ قید ہوا ہو۔ وان لم یسب معہ احد ابویہ۔ اور اگر طفل مذکور کے ساتھ مین اسکے والدین مین سے کوئی قید نہ ہوا۔ ف۔ بلکہ اسکو مجاہدین نے پایا تھا پھر وہ اپنی قضا سے مرگیا تو۔ صلی علیہ۔ تو اسپر نماز پڑھی جاوے۔ لانہ ظہرت تبعیتہ الدار فحکم بالاسلام کمافی اللقیط کیونکہ دار الاسلام کا تابع ہوجانا اسکے حق مین ظاہر ہوا تو اسکے اسلام کا حکم دیا جائیگا جیسے لقیط مین ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی ایک شخص نے جنگل وغیرہ مین ایک لڑکا پڑا ہوا پایا اور اسکا کوئی والی وارث نہین معلوم ہوتا ہے پس اگر دار الاسلام مین ملا ہو تو وہ اس دار کے تابع ہو کر مسلمان قرار دیا جائیگا ع۔ واضح ہو کہ تابع ہونے کے چند مرتبہ ہین۔ اول تو ہی تبعیت تو والدین کی تبعیت ہے حتی کہ جب دونون کافر ہون تو بالغ ہونے تک بچہ انکے تابع ہے اور اگر دونون مین سے ایک ہندو اور دوسرا نصرانی ہو تو نصرانی کے تابع ہے اور اگر ماں نصرانیہ اور باپ مسلم ہو تو مسلمان کے تابع ہے اور یہ دنیاوی احکام مین ہوگا اور عقبیٰ مین ابو حنیفہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جانے کہ ان بچون کا کیا حکم ہے یعنی ہم انکے دوزخی ہونے کا حکم قطعی نہین کہتے۔ اور امام محمد نے کہا کہ مین تو جانتا ہون کہ اللہ تعالیٰ بے گناہ کسی کو عذاب نہ کریگا لہٰذا کہا گیا کہ وے اہل جنت کے خدمتی ہونگے۔ رہی مسلمانون کی اولاد تو بالاجماع وے سب جنتی ہین اور اسمین بہت سی احادیث وارد ہین۔ دوم جب والدین یا ایک کی تبعیت نہو تو بعد اسکے ہدایہ مین تو تبعیتہ الدار لکھی اور محیط مین لکھا کہ جب طفل کے والدین مین سے کوئی نہو تو وہ جسکے ہاتھ مین ہے اسکا تابع قرار دیا جائیگا اور جب یہ بھی نہو تو ملک کا تابع ہوگا اور یہی اولی ہے کیونکہ کفرستان مین جب جہاد کیا گیا اور مال غنیمت مین ایک بچہ ملا وہ کسی مجاہد کے حصہ مین پڑا تو وہ بمنزلہ اسی کے فرزند کے ہے حتی کہ اگر مرگیا تو اسپر نماز پڑھی جائیگی۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ اگر دار الاسلام مین جب کوئی ذمی کافر کوئی بے وارث بچہ اٹھا لایا تو چاہیے پرورش کرے مگر وہ دار الاسلام کی تبعیت مین مسلمان ٹھہرایا جائیگا۔ م۔ واذامات الکافر۔ اور جب کوئی کافر مرا۔ ف۔ اور وہ مرتد ہو کر کافر نہین ہوا ہے۔ ولہ ولی مسلم۔ اور اس کافر کا کوئی مسلمان وارث ہے۔ ف۔ یعنی ایسا رشتہ دار ہے کہ اگر کافر مسلمان ہوتا تو یہ اسکا ولی قرار پاتا۔ پس دیکھا جاوے کہ اس میت کافر کا اور بھی کوئی قرابتی موجود ہے پس اگر ہو تو مسلمان کو چاہیے کہ انہین کافرون کے اوپر چھوڑ دے اور دور سے چاہیے جنازہ کے پیچھے ہو جاوے۔ اور اگر کوئی اور قرابتی متولی نہ ہو۔ فانہ یغسلہ ویکفنہ ویدفنہ۔ تو مسلمان مذکور اس میت کافر کو دھو کر کفن مین لپیٹ کر گاڑ دے۔ بذلک امر علی رضہ فی حق ابیہ ابی طالب۔ اسی طرح کرنے کا حکم دیے گئے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنے باپ ابو طالب کے حق مین۔ ف۔ چنانچہ ابو داؤد و نسائی رح نے حضرت علی رضہ سے روایت کی کہ جب ابو طالب نے وفات پائی تو مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور مین نے عرض کیا کہ آپ کا بوڑھا چچا گمراہ مرگیا (تو آپ روئے ابن سعد فی الطبقات) فرمایا کہ جاکر (دھو کر کفن دیکر ابن سعد) اپنے باپ کو گاڑ دے پھر کوئی بات نہ کرنا یہانتک کہ میرے پاس آنا پس مین نے جاکر گاڑ دیا اور آپ کے پاس آیا پس مجھے حکم کیا تو مین نے غسل کیا اور میرے واسطے دعا فرمائی۔ رواہ ابو داؤد والنسائی واحمد واسحٰق وابن ابی شیبہ والبزار وابو یعلی۔ ابو طالب کا نام عبد مناف تھا اور نبوت کے دسوین سال ماہ شوال مین انتقال کیا اور ابو طالب سے تین روز کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے وفات پائی قبل اسکے کہ لیلۃ المعراج مین پانچون نمازین فرض ہون۔ معف۔ ابن کثیر رح۔ اس سے معلوم ہوا کہ غسل وکفن و دفن کرے۔ لکن یغسل غسل الثوب النجس۔ لیکن غسل دے جیسے نجس کپڑا دھوتے ہین

ف۔ بدون رعایت غسل مسنون وطہارت محمودکے۔ ویلف فی خرقۃ۔ اور کپڑے میں لپیٹ دے۔ ف۔ بدون رعایت کفن مومن وتکفین کے۔ وتحفر حفیرۃ من غیر مراعاۃ سنۃ التکفین واللحد۔ اور ایک گڑھا کھودے بدون اسکے کہ سنت طور پر کفن پہناوے اور لحد کھودے۔ ولا یوضع فیہ بل یلقی۔ اور لحد میں نہین رکھے بلکہ گڈھے مین ڈالدے۔ ف۔ اگر مرتد ہوگیا ہو تو اسلام سے پھر کر جس ملت کفر مین گیا ہو اُنکو نہ دیا جاوے بلکہ ایک گڈھا کھود کر اسمین کُتّے کی طرح ڈھکیل دیا جاوے۔ الخلاصہ ع ف۔ اگر ایک شخص مسلمان مرا اور اُسکا باپ واقارب سب کافر ہین تو چاہیے کہ وہ اِنکو نہ دیا جاوے بلکہ مسلمان لوگ اسکی تجہیز وتکفین کرین چنانچہ حدیث مین ہی کہ یہودیون سے ایک جوان لڑکا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کیا کرتا تھا وہ بیمار ہوا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُسکی عیادت کو تشریف لے گئے دیکھا کہ اُسکی وفات قریب ہو پس اسکو ارشاد کیا کہ مجھپر ایمان لا۔ پس اِسکے باپ نے کہا کہ ابوالقاسم کی اطاعت کر۔ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کہنا مان لے۔ اِس نوجوان نے کلمہ شہادت صدق دل سے پڑھا اور انتقال کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہان سے باہر آئے یہ فرماتے ہوے کہ اللہ تعالیٰ ہی کے لیے حمد وثنا ہو جس نے اِس نوجوان کو میرے وسیلہ سے آتش جہنم سے نجات دی اور اپنے اصحاب سے فرمایا کہ تم اپنے بھائی کے کارپرداز ہو اور اُسکو یہودیون کے حوالہ نہین کیا۔ مرح بذلک المبسوط والذخیرہ مع ف۔ مکروہ ہو کہ مسلمان کی قبر مین اسکو اُتارنے کے لیے اُسکا کافر قرابتی اُترے کیونکہ کافر محل لعنت ہو تو مسلم کی قبر اِس سے پاک رکھی جاوے۔ المبسوط والمحیط عف۔ کافر میت بعد غسل کے پاک نہوگی حتی کہ قلیل پانی مین گرنے سے پانی نجس ہوگا پھر اِسکا دھونا فقط اسلیے کہ بنی آدم کا امتیازی طریقہ ہو۔ المجتبیٰ۔ مسلمانون وکافرون کے مردے خلط ہوگئے پس اگر مسلمانون کی شناخت ہو تو غسل ونماز ہو۔ البدائع۔ اگر شناخت نہو پس اگر مسلمانون کی کثرت تھی تو غسل ونماز مسلمانون کی نیت سے پڑھی جاوے اور اگر کافرون کی کثرت ہو تو غسل دیے جاوین بدون نماز کے۔ البدائع وغیرہ۔ اور مالک وشافعی واحمد کے نزدیک نماز بھی بہ نیت مسلمین ہو۔ اگر مساوی ہون تو نماز مین دو روایتین ہین۔ مغرب کے وقت جنازہ آیا تو بالاتفاق فرض مغرب مقدم کرین جیسے نماز عید بھی۔ اور رہا دوگانہ سنت یا خطبہ عید تو اِسپر جنازہ مقدم کرین اور ایک قول مین موخر کرین۔ اگر جمعہ کے روز صبح کو تجہیز میت ہوچکی تو نماز جمعہ تک اِسپر نماز کی تاخیر مکروہ ہو۔ ہان اگر دفن سے نماز جمعہ فوت ہونے کا خوف ہو تو تاخیر کرین۔ نوافل پڑھنے سے جنازہ کا ساتھ دینا افضل ہو جبکہ حق جوار یا قرابت ہو یا میت صالح یا عالم ہو ورنہ نوافل افضل ہین۔ نماز جنازہ امام شافعی کے نزدیک ہر وقت مین جائز ہو اور ہمارے وثوری واحمد واسحق کے نزدیک طلوع آفتاب وزوال وغروب کے وقت مکروہ ہو جیساکہ ترمذی نے باسناد صحیح ان ساعات مین ممانعت کو عقبہ بن عامر سے مرفوع روایت کیا۔ پھر اگر پڑھے تو نماز ادا ہو جائیگی اور مالک رح نے بعد نماز صبح کے جب تک بالکل سپیدی نہ ہو اور بعد عصر کے جب تک زردی نہ ہو اجازت دی ہو۔ مع۔ جب بیان حالت موت وبعد موت کے غسل وتکفین ونماز کے مسائل سے فراغت ہوئی تو جنازہ اُٹھانے کے مسائل شروع کیے کیونکہ نماز کا جواز تو میت کے احاطہ مین بھی تھا۔ حتی کہ اگر وہان نماز نہ پڑھی تو جنازہ اُٹھانے مین ذیل کے طریقہ کو ملحوظ رکھین۔ م

فصل فی حمل الجنازۃ

فصل جنازہ اٹھانے کے بیان مین۔ اذا حملوا المیت۔ جب میت کو اُٹھاوین ف۔ یعنی مرد لوگ نہ عورتین ۔ علی سریرہ۔ اِسکے تخت پر۔ ف۔ یا اسکے مانند چارپائی وغیرہ پر۔ اخذوا بقوائمہ الاربع۔ تو چارپائی کے چارون پایہ پکڑے ہون۔ ف۔ یعنی جب چار آدمی موجود ہون تو ہر ایک اِسکا ایک پایہ پکڑے۔ م۔ یہی اکثر علماء کا قول ہو۔ ع۔ بذلک وردت السنۃ۔ اسی طریقہ کے ساتھ سنت کا ورود

ہوا ہے۔ وفیہ تکثیر الجماعۃ ۔ اور اسمین جماعت کی زیادتی کرنا حاصل ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر لوگ پیچھے نہ آوین پھر جاوین
تو بھی چار ایک جماعت ہے۔ وزیادۃ الاکرام ۔ اور میت کے اکرام مین زیادتی ہے۔ والصیانۃ ۔ اور میت کے گرنے
سے حفاظت ہے۔ ف۔ لہذا اگر سرہانے کی طرف سے بیچ مین ایک نے اور پائنتی بیچ سے ایک نے پکڑا تو یہ ہمارے
نزدیک بلا ضرورت مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی ہ۔ وقال الشافعی السنۃ ان یحملھا رجلان ۔ اور شافعی رح نے کہا
کہ سنت یہ کہ جنازہ کو دو مرد اٹھاوین اسطرح کہ۔ یضعھا السابق علی اصل عنقہ ۔ اگلا شخص جنازہ کو اپنی گردن کے
جڑ پر رکھے۔ ف۔ اور پیٹھ میت کی طرف اور منہ راستہ کی طرف کرے۔ والثانی علی صدرہ ۔ اور دوسرا شخص
اسکو اپنے سینہ پر رکھے۔ ف۔ اور منہ میت کی طرف ہو حتی کہ پائنتی اسکے دونون کاندھون کے بیچ مین سینہ
کے بل سے ہو۔ لان جنازۃ سعد بن معاذ ہکذا حملت ۔ اس دلیل سے کہ سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کا جنازہ
یون ہی اٹھایا گیا تھا۔ قلنا کان ذلک لازدحام الملائکۃ علیہ ۔ ہم جواب دیتے ہین کہ یہ بات اسوجہ سے ہوئی
تھی کہ سعد بن معاذ رض کے جنازہ پر ملائکہ علیہم السلام کا ازدحام بہت تھا۔ ف۔ حتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
اپنے پنجون کے بل چلتے تھے۔ اعتراض ہوتا ہے کہ لیکن ازدحام ملائکہ کچھ محسوس طور پر آدمیون کو مانع نہ تھا مگر آنکہ کہا جاوے
کہ ملائکہ کے اٹھانے سے دو آدمیون پر کفایت کی گئی۔ ف۔ بلکہ کافی جواب یہ ہے کہ جنازہ مذکور دو آدمیون کا اسطرح اٹھانا ابن سعد
نے طبقات مین باسناد ضعیف روایت کیا ہے حتی کہ نووی نے کہا کہ اس بارہ مین کوئی نص ثابت نہین ہے وقد ضعفہ البیہقی رح
ہان آثار مین البتہ وارد ہے چنانچہ طبرانی نے حضرت جابر و اسید بن حضیر کا اور بیہقی نے سعد بن ابی وقاص کا جنازہ بین العمودین
اٹھایا جانا روایت کیا اور حضرت عثمان و ابن عمر و ابن الزبیر سے بین العمودین جنازہ اٹھانے کے آثار روایت کیے اور
حق یہ کہ بین العمودین کے یہ معنی ہو سکتے ہین کہ سرہانے و پٹی و دونون عمود کا ملان جہان ہوتا ہے اسکو پکڑا یا چارون طرف سے
ہر پٹی کو درمیان سے پکڑا۔ یہی معنی مراد ہونا اسوجہ سے راجح ہے کہ اسمین بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے چارون جانب سے
اٹھانا مروی ہے چنانچہ ابو عبیدہ نے اپنے باپ عبداللہ بن مسعود رض سے روایت کی کہ جو شخص جنازہ کی اتباع کرے تو چاہیے
کہ تخت کے چارون جوانب کو اٹھاوے کیونکہ یہ سنت سے ہے۔ رواہ ابن ماجہ وعبدالرزاق والطیالسی والبیہقی ۔ اس
اسناد مین صرف یہ کلام ہے کہ ابو عبیدہ رح نے اپنے باپ سے نہین سنا مگر ہمارے نزدیک یہ کچھ مضر نہین تو اسناد صحیح ہے
اور ابن ابی شیبہ نے اسکے مانند ابو الدرداء رض سے روایت کی اور ابن الجوزی نے علل مین اسکے مانند ثوبان و انس رض
سے باسناد ضعیف روایت کی اور طبرانی نے اوسط مین انس رض سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث روایت کی
کہ جس نے جنازہ کے چارون کنارہ اٹھائے اللہ تعالی اسکے چالیس گناہ کبیرہ بخش دیتا ہے۔ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق
نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ انھون نے جنازہ کے چارون جانب اٹھائے۔ عبدالرزاق نے بسند صحیح ابو ہریرہ رض
سے روایت کی کہ جس نے جنازہ کے چارون پایہ اٹھائے تو جو اسپر تھا پورا کر دیا۔ حدیث مین ہے کہ جس نے جنازہ کو
چالیس قدم اٹھایا تو اللہ تعالی اس سے چالیس کبیرہ گناہ عفو کر دیتا ہے۔ لہذا علماء نے کہا کہ ہر جانب سے دس قدم
اٹھاوے۔ ومحمد بن الحسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ہم سے حضرت منصور بن المعتمر نے بیان کیا کہ جنازہ کو
چارون جوانب سے اٹھانا سنت ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہی سنت بلا معارضہ ہے اور اگر بعض صحابہ رض کا فعل اسی معنی پر
محمول کیا جاوے جو امام شافعی کا قول ہے تو وہ سنت نہوگا اور لامحالہ مخالفت سنت سے احتراز کے لیے یہی کہا جائیگا
کہ کسی عارضی وجہ سے ایسا کیا گیا اور انتہا یہ کہ وہ جواز کا مرتبہ ہوگا اور ہم بھی جواز کے قائل ہین۔ م۔ مفع۔ اور واضح ہو کہ
پایہ کو کندھے پر بوجھ کی طرح لادنا نہین چاہیے بلکہ ہاتھون سے پکڑ کر اٹھائے رہے اور کندھے سے ٹیک لگانا

مضائقہ نہین - کمافی شرح الجامع الصغیر لابی اللیث - ع - لیکن شرح طحاوی مین ہر کندھے پر رکھنے مین مضائقہ نہین - ۵ - اور
میت کو پیٹھ پر یا جانور پر لادنا مکروہ ہے - فع - علی ہذا گاڑی پر یا بوجھ کی طرح سر پر لادنا بھی مکروہ ہوگا - م - اگر چھوٹا بچہ
دو تین برس کا ہو تو مضائقہ نہین کہ اسکو ایک ہی شخص اپنے ہاتھون پر اٹھاوے اور لوگ باری باری لیتے جاوین
اور مضائقہ نہین کہ سواری پر اسکو ہاتھون مین لیے ہو - البحر - پھر اسطرح جنازہ اٹھاکر چلنے کی طرف اسکا سر آگے کرین -
المضمرات - ویمشون بہ مسرعین - اور چلین اسکو لیکر درحالیکہ سرعت سے قدم اٹھانے والے ہون - ف - اس مین
فقہاء کا کچھ خلاف نہین کہ یہ مستحب ہے - ع - اور سرعت کی حد یہ ہے کہ میت کو جنازہ پر اضطراب نہو - التبیین - لہذا فرمایا - دون
الخبب - یعنی خبب سے کمتر تیز چال ہو - ف - پس یہان دو مقام ہین اول تیز چال تو وہ بدلیل حدیث ابوہریرہؓ
مرفوعاً کہ جنازہ لے چلنے مین سرعت سے قدم اٹھاؤ کیونکہ اگر میت صالح ہے تو تم نے اسکو جلدی اسکی بھلائی مین پہونچا دیا
اور اگر بدکار ہے تو تم نے جلدی بد کو اپنی گردن سے اتار دیا - رواہ البخاری - اسراع سنت ہے - التحفہ - مگر اسی قدر کہ میت
کو پھڑکنے کی حرکت نہو - جامع الفقہ - اور یہی جمہور کا قول ہے - ع - آہستگی بھی جائز اور کوئی چال محدود نہین کی گئی ہے - المبسوط
مقام دوم یہ کہ باوجود اسراع کے خبب نہو - لانہ علیہ السلام حین سئل عنہ قال ما دون الخبب - کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے جب جنازہ لے چلنے کی چال کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ خبب سے کمتر ہو - ف - رواہ ابوداؤد والترمذی
لیکن اسناد ضعیف ہے اور ابن عباسؓ نے حضرت ام المومنین میمونہ کے جنازہ کو فرمایا کہ تم نعش کو جنبش و زلزلہ نہ دینا
کمافی الصحیحین - اور حدیث ابوموسیؓ مین ہے کہ اسطرح جنازہ لیجاتے دیکھکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم پر
جنازہ کو رفق کے ساتھ لے چلنا لازم ہے - کما رواہ ابن ابی شیبہ پس حدیث سرعت و اسکو جمع کرنے سے نکلا کہ سرعت
اسی قدر مراد ہے جس سے نعش مضطرب نہو تو وہ خبب سے کمتر چال مین ہے کیونکہ خبب ایک طرح کی کودتے ہوئے ہرکارہ
کی چال ہوتی ہے جس سے خواہ مخواہ میت کو اضطراب ہوگا پس خبب سے ممانعت کا مقصود عدم اضطراب میت ہے - واللہ تعالیٰ
اعلم - م - جنازہ کے پیچھے سوار چلنے مین مضائقہ نہین اور پیدل افضل ہے اور آگے سوار چلنا مکروہ ہے - قاضیخان - تو پیدل
مکروہ نہین ہے - م - دھونی یا خوشبو کی جلتی دھونی اور نائحہ عورت کا پیچھے چلنا مکروہ ہے اور اگر وہ نہین مانتی تو جنازہ کا ساتھ
چھوڑنا نہین چاہیے - نوحہ کرنا و گریبان پھاڑنا و پیٹنا گھر مین و جنازہ کے ساتھ مطلقاً تحریمی ہے - اور خالی آنسو بہانے مین
مضائقہ نہین اور صبر افضل ہے - جنازہ کے واسطے کھڑا ہونا کچھ نہین اگرچہ نماز کی جگہ بیٹھے ہون حتی کہ جب جنازہ اتارا جاوے
تب نماز کے واسطے اٹھین یہی صحیح ہے - ق ہ - جنازہ کے پیچھے خاموش ہون اور مکروہ ہے کہ ذکر و قرأت قرآن باواز بلند
کرین اور آہستہ جائز ہے - ط ق - اور ہنسنا و دنیاوی معاملات کی باتین کرنا محض بدتر ہے - م - واذا بلغوا الی قبرہ
یکرہ ان یجلسوا قبل ان یوضع عن اعناق الرجال - اور جب اسکی قبر تک پہونچین تو جنازہ اتارنے سے
پہلے بیٹھ جانا مکروہ ہے - لانہ قد تقع الحاجۃ الی التعاون والقیام امکن منہ - کیونکہ کبھی جنازہ مین مددگاری
کی حاجت ہوتی ہے اور کھڑے ہونے مین معاونت کا قابو زیادہ ہے - ف - اور اولی یہ کہ ابوہریرہؓ نے روایت
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم جنازہ کے پیچھے جاؤ تو مت بیٹھو حتی کہ وہ زمین پہ اتارا جاوے -
رواہ ابوداؤد - اور یہی مذہب احمد و اسحق کا ہے - اور مالک و شافعی کے نزدیک بیٹھ جانے مین مضائقہ نہین - مع -
ابوحنیفہ رح نے ابویوسف کو فرمایا کہ - وکیفیۃ الحمل ان تضع مقدم الجنازۃ علی یمینک - اور جنازہ اٹھانے کی
کیفیت یہ ہے کہ تو جنازہ کے اگلے سرے مین سے دائین کو اپنے دائین پر رکھ - ثم موخرہا علی یمینک - پھر اسی طرح
کے پچھلے کو اپنے دائین پر رکھ - ثم مقدمہا علی یسارک ثم موخرہا علی یسارک ایثار التیامن - پھر جنازہ

بائین سے مقدم کو اپنے بائین پر پھر موخر کو اپنے بائین پر رکھ واسطے تیامن اختیار کرنے کے - ف - یعنی یہ صورت اسواسطے کہ دائین سے اٹھانا شروع ہو - وہذا فی حالۃ التناوب - اور یہ صورت اسوقت ممکن ہر کہ اٹھانے والون کی باری ہو - ف - اور یہ پانچ آدمیون مین بھی ممکن ہر - اور اگر صرف چار ہی اٹھانے والے ہون تو جس طرح اٹھائے ہین اُسی حالت سے قبر تک لے جاوینگے - م - جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہر اور آگے بھی جائز ہر مگر آنکہ دور ہو جاوے یا سب ہی آگے ہو جاوین تو مکروہ ہوگا اور جنازہ کے داہنے وبائین نہ چلے - شافعی رح کے نزدیک آگے چلنا افضل ہر اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے دونون فعل مروی ہین اور ہم نے معنی کی راہ سے ترجیح دیکر مانند حالت نماز کے جنازہ کو آگے رکھنا افضل جانا -

فصل فی الدفن - فصل دفن کرنے کے بیان مین - میت کو دفن کرنا فرض کفایہ ہر - السراج و - اسپر اجماع ہی ع - ویحفر القبر - اور قبر کھودی جاوے - ویلحد - اور لحد بنائی جاوے - ف - اصطلح کہ قبر کے اندر قبلہ کیطرف کول کردیا جاوے جسمین میت رکھی جاوے - اور یہ مسلمان کے واسطے ہر - لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اللحد لنا والشق لغیرنا - بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہمارے واسطے لحد ہر اور غیرون کے واسطے شق ہر ف - رواہ الترمذی عن ابن عباس رض اور اس باب مین ایک جماعت صحابہ سے ثبوت ہر اور صحیح مسلم رض کی حدیث سعد رض سے ثبوت ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بھی لحد بنائی گئی تھی - اور شق یہ کہ چوڑی جگہ کھودکر اُسکے اندر ایک پتلی نالی سی بناکر اُسمین مردہ مدفون کرتے ہین - اور معنی حدیث کے یہ ہین کہ یہود وغیرہ شق بناتے ہین اور ہمارے لیے لحد ہر پس یہی سنت ہر اور ائمہ اربعہ اسکے افضل ہونے پر متفق ہین - لیکن جب زمین نرم ہو کہ لحد بننا ممکن نہو تو شق جائز ہر اور ایسی صورت مین تابوت بنانا بھی جائز ہر اور مضائقہ نہین کہ لوہے کا تابوت ہو - کمافی قاضیخان - اور ہمارے مشائخ نے عورتون کے لیے ہر حال مین تابوت کو مستحسن رکھا کہ اسمین عورت کے واسطے آتارنے مین پردہ زیادہ ہر - المحیط - اور بہر صورت تابوت مین مٹی ڈالنا اور داہنے بائین کچی اینٹین رکھنا اور اوپر کا تختہ اندر سے مٹی سے لیس دینا چاہیے کہ بمنزلہ لحد کے ہو جاوے - قاضیخان - اور مُردون کے واسطے بغیر نرمی زمین کے تابوت بالاتفاق مکروہ ہر - مع - اور جب زمین بالکل ریگ ہو تو اُسوقت گڑھا کرکے اوپر سے ریگ ڈالنا روا ہر - معا - پھر قبر کا گہراو درمیانی قد کے سینہ تک ہو اور جس قدر زائد ہو افضل ہر - الذخیرہ والجوہرہ ع - اور عورت ومرد یکسان ہین اور امام محمد رح نے کہا کہ کوئی حد محدود نہین ہی ع - اور طول بقدر قامت میت کے اور چوڑان بقدر نصف قامت کے ہو - المضمرات و - میت سے ملی ہوئی پکی اینٹین مکروہ ہین - قاضیخان - ویدخل المیت مما یلی القبلۃ - اور میت اِس جہت سے داخل کیجاوے جو متصل قبلہ ہر - ف - اصطلح کہ جنازہ کو قبر کے جانب قبلہ کنارہ پر رکھکر وہان سے قبر مین اُتارین تو اُتارنیوالا بھی قبلہ رخ ہوگا - الفتح - قبر مین کوئی عورت اُتارنے کو داخل نہو - محیط السرخسی - اور اگر میت عورت ہو تو اسکے ذی رحم محرم اولی ہین - الجوہرہ - اور جب نہون تو خالی ذی رحم بہ نسبت غیرون کے اولی ہین اور اگر نہون تو غیرون کے اتارنے مین مضائقہ نہین - البحر - اور جو لوگ اُتارنے کو داخل ہوے ہین خواہ طاق ہون یا جفت ہون برابر ہین الکافی - مگر مستحب ہر کہ قوی امین صالحین قبلہ رخ ہو کر میت کو قبلہ کی طرف سے قبر مین اُتارین - تاتارخانیہ - خلافا للشافعی فان عندہ یسل سلا - برخلاف قول شافعی کے کہ شافعی رح کے نزدیک مسلول کرلیا جاوے - ف - یعنی قبر کے پائینتی میت کا جنازہ جس طرح قبر مین لٹایا جائیگا رکھین اور جنازہ سے میت کو سر کی طرف سے

مانند تلوار کے سوت لین۔ لما روے انہ صلی اللہ علیہ وسلم سل سلًا۔ کیونکہ مروی ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح سل کرکے داخل کیے گئے تھے۔ ف۔ پس جس طریقہ سے آپ داخل کیے گئے وہ اولی ہو۔ لیکن یہ امر دو باتون پر موقوف ہو اول یہ کہ یہ روایت بثبوت ہو۔ دوم یہ کہ آپ کا جنازہ مبارک جانب قبلہ اس حجرہ شریف مین رکھنا ممکن تھا پھر اسطرح کیا گیا۔ امام مصنف نے کہا کہ۔ ولنا ان جانب القبلۃ معظم فیستحب الادخال منہ اور ہماری دلیل یہ کہ قبلہ کی جانب بزرگ ہو پس اسطرف سے داخل کرنا مستحب ہو۔ واضطربت الروایات فی ادخال النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار نے مین روایات مضطرب ہین ف۔ بعض مین قبلہ رخ کرکے اور بعض مین سل کرکے تو پھر کسی صورت پر اطمینان نہین ہو سکتا تو ہم نے قیاس جانب قبلہ کی تعظیم کا مؤید پایا پس اس روایت کو لیا جسمین جانب قبلہ سے آتارنا مروی ہو۔ واضح ہو کہ دونون صورتون کے جواز مین کچھ خلاف نہین بلکہ مالک رح کے نزدیک دونون برابر ہین اور ہمارے نزدیک جانب قبلہ سے افضل اور امام شافعی رح کے نزدیک سل مذکور افضل ہو۔ چنانچہ شافعی رح نے ابن عباس رض سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی طرح دفن ہونے کی روایت کی اور شافعی رح نے کہا کہ ہمارے بعض اصحاب یعنی شاگردون نے ابو الزناد و ربیعہ و ابو النضر سے خبر دی کہ انہین کچھ اختلاف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسطرح دفن ہونے مین نہ تھا اور یون ہی حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما۔ ابو داؤد نے عبد اللہ بن یزید سے اسکا سنت ہونا روایت کیا۔ ابن ماجہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سعد بن معاذ رض کا سل کرنا اور ابن ابی شیبہ نے اسکو انس رض سے روایت کیا۔ اسکی اسناد صحیح ہو۔ یہ تو امام شافعی رح کے دلائل سے ہین پھر ابو داؤد نے ابراہیم نخعی رح سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جانب قبلہ سے داخل کیے گئے اور سل نہین کیے گئے۔ وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابن ماجہ نے ابو سعید رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم استقبال کے ساتھ جانب قبلہ سے داخل کیے گئے۔ اسکی اسناد مین عطیہ بن سعد العوفی ضعیف ہو جواب یہ کہ بخاری نے غیر صحیح مین و ابو داؤد و ترمذی نے اس سے روایت کی اور وہ صدوق ہو اگرچہ چوک جاتا ہو اور یہان مرسل النخعی اسکا مؤید ہو۔ پس یہ روایت صریح معارض روایت ابن عباس رض ہو اور توفیق ممکن ہو کہ اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کو تخت پر سے سل کرکے قبر شریف کی جانب قبلہ آتارا پھر وہان سے مزار مبارک مین آتارا ہو۔ پھر عبد اللہ بن عباس رض سے روایت ہو کہ حضرت صلعم رات مین ایک قبر مین داخل ہوے پس آپ کے واسطے چراغ روشن کیا گیا پس میت کو قبلہ کی طرف سے لیا اور فرمایا کہ اللہ تعالی تجھپر رحم کرے کہ تو بہت اَوَّاہ اور خوب تلاوت کرنے والا قران کا تھا اور اسپر چار تکبیرین کہین رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ اور اسکی اسناد مین منہال بن خلیفہ و حجاج بن ارطاۃ دونون کو ضعیف کہا گیا جواب یہ کہ ابو داؤد نے فرمایا کہ منہال رح جائز الحدیث ہو۔ حجاج بن ارطاۃ کو امام احمد اور یحیی بن سعید و یحیی بن معین وغیرہ نے ثقہ قرار دیا۔ بہرحال حدیث درجہ حسن سے کم نہین جیسا کہ ترمذی رح نے تحسین کی اور عبد اللہ ذی البجادین کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جانب قبلہ سے داخل کیا۔ کما رواہ الخلال وغیرہ۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یزید بن المکفف کو اور محمد بن الحنفیہ نے ابن عباس رض کو جانب قبلہ سے داخل کیا۔ ابراہیم نخعی رح نے اہل المدینہ کا یہی فعل روایت کیا اور کہا کہ پھر جب انکی زمین اسکو متحمل نہوئی تو انھون نے سل کرنا اختیار کیا۔ یہ سب آثار ابن ابی شیبہ نے روایت کیے ہین۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب روایات دونون طرح موجود ہین تو مصنف رح نے قیاس سے جانب قبلہ کو ترجیح دی۔ فافہم۔ م۔ مع۔ فاذا وضع فی لحدہ یقول واضعہ

بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ - پھر جب لحد مین رکھے یعنی جانب قبلہ سے لیتے و لحد مین لاتے ہوے رکھنے والا
لیے کہ بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ - کذا قالہ رسول اللہ حین وضع ابا دجانۃ فی القبر - یون ہی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جب ابو دجانہ رضہ کو قبر مین رکھا تھا - ف - یون ہی شیخ الاسلام خواہر زادہ نے مبسوط
مین ذکر کیا اور یہی بدائع وغیرہ مین مذکور ہے اور مصنف رح بھی انکی تقلید سے آفت مین پڑ گئے کیونکہ ابو دجانہ رضہ جنکا
نام سماک بن خرشہ ہے انھون نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جنگ یمامہ مین شہادت پائی پس یہان ابو دجانہ رضہ
کا نام بالکل غلطی ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جسکو قبر مین رکھا وہ ذو البجادین رضی اللہ عنہ ہین جنکا نام عبد اللہ
تھا اور غزوہ تبوک مین انتقال کیا - العینی - پھر یہ دعا کرنا سنت صحیح ہے چنانچہ ترمذی و حاکم و ابو داؤد و ابن حبان نے
ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور ایک روایت مین بسم اللہ وعلی سنۃ رسول اللہ - واقع ہے - اور ابو العلاء بن عامر
رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے کو وصیت کی کہ جب مین مرجاؤن تو میرے واسطے لحد بنوائیو پھر جب مجھے لحد مین رکھے
تو کہیو کہ بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ - پھر مجھپر مٹی ڈال دیجیو اور میرے سر کے قریب سورہ البقرہ کا ابتدا اور خاتمہ
پڑھ دیجیو کہ مین نے اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے - رواہ الطبرانی - ومنع - ویوجہ الی القبلۃ -
اور میت کو قبلہ کی طرف متوجہ کر دین - ف - یعنی داہنی پہلو پر قبلہ کی طرف متوجہ کرین - الخلاصہ - بذلک
امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اسی کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے - ف - حکم دینا تو
ایسی حدیث مین نہین ملا - سواے اسکے کہ کبائر کے شمار مین فرمایا - واستحلال البیت الحرام قبلتکم احیاء وامواتا - اس سے
نکلتا ہے کہ بیت الحرام حالت زندگی و موت کا قبلہ ہے - کما رواہ ابو داؤد والنسائی - اور حدیث ابو سعید رضہ مین حضرت صلعم
دفن کیے جانے مین جانب قبلہ سے لیے گئے اور قبلہ کی طرف استقبال کی گئی - کما رواہ ابن ماجہ - بالجملہ میت کے
بائین طرف کچھ اینٹون یا مٹی سے ٹیک کر کے قبلہ کی طرف متوجہ کردے - مع - ویحل العقدۃ - اور کفن کی گرہ
کھول دے - لوقوع الامن من الانتشار - کیونکہ کفن منتشر ہونے کے خوف سے اطمینان ہو چکا - (فروع) عورت
میت کے کارپرداز وقت موت سے جنازہ پر رکھنے تک عورتین ہونگی پھر جنازہ اٹھا کر دفن تک مرد ہونگے
ع - قبر مین مٹی بچھانا سنت ہے - الینابیع - اور کتب شافعیہ و حنابلہ مین ہے کہ میت کے سر کے نیچے کچی اینٹ یا پتھر
رکھدے مگر ہمارے یہان مذکور نہین ہے - السروجی - اگر قبر مین بغیر غسل کے یا بائین کروٹ پر یا سرہانا بجاے پائنتی
ہو کر یا بغیر قبلہ رخ کرنے کے دفن کیا تو مٹی ڈال دینے کے بعد نہین اکھاڑینگے ورنہ اکھاڑ کر سنت طور پر رکھین اگرچہ
پٹے دیدیے ہون - اور اگر کوئی متاع قبر مین رہ گئی تو استقدر روا ہے کہ جدھر متاع ہے اسی طرف گڑھا کر کے متاع
نکال لین - المبسوط اور کہا گیا کہ قبر کھود کر نکال لینے مین مضائقہ نہین - جوامع الفقہ ع - اگرچہ مال ایک درم ہو - المج
مین کہتا ہون کہ یہ ایک دن کے قریب تک ہونا چاہیے کہ میت مین تغیر نہ ہوا ہو - فافہم - م - روایت ہے کہ مزار مبارک
حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم مین مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی انگوٹھی گر گئی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کو مرقد شریف مین اتارنے والون مین مغیرہ رضہ بھی شریک تھے اور آخر باجازت صحابہ رضی اللہ عنہم مٹی اٹھا کر
اپنی انگوٹھی نکالی اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی دونون آنکھون پر بوسہ دیا - مغیرہ رضہ اس بات پر فخر
کیا کرتے کہ مجھے سب سے آخری دیدار حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نصیب ہوا ہے - جب میت قبر مین
خاک ہو جاوے تو اس قبر مین دوسرے کو دفن کرنا اور وہان زراعت و عمارت وغیرہ جائز ہے - میت کے سر کے
نیچے مثل زندون کے تکیہ کے رکھنا مکروہ ہے - المرغینانی - اور اسکے نیچے کوئی بستر بچھانا ابن عباس رضہ نے مکروہ کہا

رواه الترمذی۔ اور یہی قول ابو موسیٰ رضہ ہے اور شُقران مولیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ مین نے سرخ کملی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نیچے قبر مین ڈالدی۔ رواه الترمذی۔ شقران رضہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن مین شریک تھے۔ عیاض رح نے کہا کہ اسکی وجہ یہ تھی کہ اس سرخ کملی پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آرام فرماتے تھے تو شقران نے غمناک ہوکر کہا کہ واللہ حضور اعلیٰ کے بعد کوئی اسکو استعمال نہین کریگا پس قبر مین بچھا دی۔ اور مروی ہے کہ اس کملی کے واسطے حضرت علی وعباس نے اختلاف کیا تھا تو شقران رضہ نے نزاع مٹا دیا۔ میت کو مٹی وغیرہ سے ٹیک کردین تاکہ وہ قبلہ سے منقلب نہو جاوے۔ م ع۔ ویسوی اللبن علی اللحد۔ اور لحد پر کچی اینٹین ٹھیک لگادی جاوین۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبره اللبن۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک پر بھی کچی اینٹین لگائی گئین تھین۔ ف۔ چنانچہ جابر رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لحد مین رکھے گئے اور ہمنے لحد پر کچی اینٹین نصب کین اور آپ کی قبر مبارک بقدر ایک بالشت کے اونچی کی گئی۔ رواه ابن حبان۔ اور نیز حاکم کی حدیث حضرت علی رضہ اور ابن حبان کی حدیث عائشہ رضہ اور صحیح مسلم کی حدیث سعد بن ابی وقاص سے یہ بات ثبوت ہے اور ابن ابی شیبہ نے شعبی رح سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرقد مبارک پر نرکل لگایا گیا۔ م ع مترجم کو ظاہر ہوتا ہے کہ لحد مبارک کے بند کرنے مین کچی اینٹین کھڑی لگائی گئین اور جہان شق ہوتی ہے وہان نرکل رکھا گیا تو دونون روایتین ٹھیک ہین اور بدائع مین کھڑی اینٹ لگانا مذکور اور یہی صحیح ہے اور قولہ یسوی اللبن۔ مین اشارہ ہے کہ خوب برابر ٹھیک کرکے لگادے۔ عینی نے لکھا کہ سوراخ بالکل بند کردے تاکہ میت پر خاک نہ گرے۔ المفید۔ اور کچی اینٹون کا افضل ہونا اجماع ہے۔ م ع۔ ویسجی قبر المرأة بثوب حتی یجعل اللبن علی اللحد۔ اور عورت کی قبر پر پردہ کرلیا جاوے اسوقت تک کہ اسکی لحد پر کچی اینٹین لگادی جاوین۔ ف۔ پھر اسکے بعد پردہ کی ضرورت نہین ہے۔ ولا یسجی قبر الرجل۔ اور مرد کی قبر پر پردہ نہ کیا جائیگا۔ ف۔ یعنی کچھ ضرورت نہین ہے۔ اور یہی مالک واحمد کا قول ہے۔ لان مبنی حالہن علی الستر۔ کیونکہ عورتون کا حال تو پردہ پر مبنی ہے۔ ف۔ پس انکے جنازہ اتارنے و داخل کرنے مین چہرہ کھل جانے کے خوف سے قبر پر پردہ کردیا جاوے۔ ومبنی حال الرجال علی الانکشاف۔ اور مردون کا حال بےپردگی پر مبنی ہے۔ ف۔ یعنی مرد کے واسطے اجنبیون سے پردہ کا حکم نہین ہے۔ حتی کہ نماز مین مرد کا سر کھلنے سے حرج نہین اور عورت کی نماز فاسد ہوگی۔ اور صحیح روایت مین آیا کہ حضرت سیدة النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا کی قبر مبارک ایک کپڑے سے پردہ کی گئی اور آپ کے جنازہ پر نعش لگائی گئی اور آپنے قبل موت کے وصیت فرمائی تھی کہ میرے جنازہ پر جرید النخل کی نعش بنانا پس عورتون مین یہ سنت ہوگئی۔ م ع۔ نعش یہ ہے کہ جنازہ پر کمان کی طرح شاخین لگا کر اسپر سے کپڑے کا پردہ ڈالتے ہین کہ میت اسکے اندر مستور ہوجاتی ہے۔ م ویکره الآجر والخشب۔ اور پکی اینٹین ولکڑی لگانا مکروہ ہے۔ لانہما لاحکام البناء والقبر موضع البلی۔ کیونکہ پکی اینٹ ولکڑی تو عمارت کی مضبوطی کے لیے ہین اور قبر تو گل کر برباد ہونے کی جگہ ہے۔ ف۔ تو ایسی جگہ مین وہ چیز صرف کرنا جو رائیگان ہو اسراف مکروہ ہے۔ پس یہ وجہ تو ان دونون چیزون کے مطلقاً مکروہ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ ثم بالآجر اثر النار فیکره تفاؤلا۔ پھر یہ بھی ہے کہ پکی اینٹ مین آگ کا اثر ہے تو از راہ بد فالی کے مکروہ ہے۔ ف۔ گویا اسکا آخرت کا گھر آگ کی معاونت سے تیار ہوا۔ بخلاف گرم پانی کے غسل کے نہ وہ طہارت ہے اور معلوم کہ بعضے گنہگار آگ سے پاک ہونگے تو وہان نیک فال ہے کہ وہ ابھی پاک ہوگیا لہذا جنازہ لیجانے مین مجمرہ پیچھے لگائے چلنا مکروہ ہے۔ اور قاضیخان نے کہا کہ پکی اینٹ جب ہی مکروہ ہے کہ میت سے متصل ہو۔ اور

مخفی نہین کہ یہ اس بنا پر کہ آگ کے اثر سے جو چیز بنی ہو وہ میت سے متصل ہو اور اس صورت مین گرم پانی سے نہلانے اور عطر کشیدہ لگانے وغیرہ کا اعتراض وارد ہو پس وجہ بدفالی کی وہ ہو جو مین نے اوپر بیان کی کہ آخرت کی منزل آگ کی مدد سے بنی ہو اور یہ مفید ہو کہ قبر مین کسی مقام پر پختہ اینٹ ہونا مکروہ ہو جیسے اصلی وجہ جو امام مصنف نے ذکر کی مطلقاً کراہت اسراف کی شرعی دلیل ہو۔ ہان اسکا مفاد یہ ہو کہ اگر پکی اینٹ ولکڑی کا کوئی جائز فائدہ ہو تو کراہت مرتفع ہو چنانچہ تمرتاشی مین ہو کہ درندہ سے بچاو کے واسطے یا کفن چورون کے خوف سے اوپر پختہ اینٹ سے جوڑ دے تو مضائقہ نہین ہو۔ ولا باس بالقصب۔ اور نرکل کے اشتعال مین کچھ مضائقہ نہین ہو۔ ف۔ اس سے استحباب ظاہر نہین ہوتا۔ وفی الجامع الصغیر ویستحب اللبن والقصب۔ اور جامع صغیر مین ہو کہ کچی اینٹ ونرکل کا استعمال مستحب ہو۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ طن من قصب۔ کیونکہ حضرت صلعم کی قبر مبارک پر ایک گٹھا نرکل استعمال ہوا۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبۃ عن ابراہیم النخعی مرسلا۔ اور اگر نرکل بنا ہوا یعنی چٹائی ہو تو ایک روایت مین جائز اور دوسرے مین مکروہ ہو۔ مع۔ ثم یہال التراب۔ پھر قبر مین مٹی ریختہ کر دی جاوے۔ ف۔ خواہ ہاتھون یا پھاوڑے وغیرہ سے۔ الجوہرہ۔ اور قبر کی مٹی سے زیادہ کرنا مکروہ ہو۔ رواہ الحسن عن ابی حنیفۃ التحفہ والمحیط ع۔ اور حدیث مین ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی طرف سے تین لپ مٹی ایک قبر مین ریختہ کی رواہ ابن ماجہ عن ابی ہریرہ رض ع۔ پس مستحب ہو کہ دونون ہاتھون سے ایک لپ سرھانے کو ڈالنے مین پڑھے۔ منہا خلقناکم۔ دوسرا لپ وسط مین پڑھتے ہوئے وفیہا نعیدکم۔ اور تیسرا لپ پائنتی پر پڑھتے ہوئے۔ ومنہا نخرجکم تارۃ اخری۔ یعنی اس آیت کو تینون بار مین ختم کر دے۔ الجوہرہ مع۔ ویسنم القبر۔ اور قبر مسنم کیجاوے۔ ف۔ یعنی شل کوہان کے بنائی جاوے اور یہی جمہور علماء اور اکثر شافعیہ کا قول ہو مع۔ ولا یسطح۔ اور مسطح نہ بنائی جاوے۔ ای لا یربع۔ یعنی مربع چوکور نہو جیسے چبوترہ ہوتا ہو۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن تربیع القبور۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبرون کو چوکور کرنے سے منع فرمادیا۔ ف۔ رواہ محمد عن ابی حنیفۃ رح۔ فع۔ اور یہ بت پرستون کے چبوترون سے مشابہت ہو لہذا مکروہ تحریمی ہوگی اور اسی وجہ سے مسنم بنانے کو ظہیریہ مین واجب کہا ہو۔ اور قاضیخان مین بقدر ایک بالشت کے اور محیط مین چار انگشت یا ایک بالشت اونچائی رکھے۔ م مع۔ ومن شاہد قبرہ اخبر انہ مسنم۔ اور جس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مرقد مبارک کو مشاہدہ کیا اُسنے آگاہ کیا کہ وہ مسنم ہو۔ ف۔ رواہ ابوحنیفۃ والبخاری عن النخعی رح۔ فع۔ اور بخاری رح نے سفیان التمار سے روایت کی کہ مین نے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسنم دیکھا اور ابن ابی شیبہ نے زاید کیا کہ اور قبر ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو بھی۔ اور ابن شاہین نے محمد بن علی بن الحسین اور قاسم بن محمد وسالم بن عبداللہ سب سے روایت کی کہ تینون مرقد مسنم ہین۔ شعبی نے کہا کہ مین نے شہداء احد کی قبرین مسنم دیکھین اور محمد بن الحنفیہ نے قبر ابن عباس کو مسنم کیا۔ لہٰذا شافعیہ مین سے ابوعلی وطبری وجوینی وغزالی ورویانی وغیرہ نے جمہور ائمہ سے مسنم مین اتفاق کیا اور امام شافعی کا قول چھوڑا کہ قبر مسطح چاہیے۔ ہاین دلیل کہ مسنم تو اُٹھی ہوئی ہوتی ہو اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابوالہیاج رح کو بھیجا کہ کوئی قبر جو مشرف یعنی بلند ہو برابر کر دے اور جو کوئی صورت ہو اسکو میٹ دے اور فرمایا کہ اسی حکم کے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھکو بھیجا تھا۔ کمارواہ الترمذی۔ اسکا جواب یہ کہ زمانہ جاہلیت مین قبرون پر عمدہ عمارت بلند بناتے تھے اور مسنم سے ہماری یہ مراد نہین بلکہ اسقدر کہ زمین سے ممتاز ہو تاکہ قبر پہچان کر پیشاب بچانہ وغیرہ سے اہانت نہ کیجاوے۔ کما فی الفتح

دوسری دلیل امام شافعی رحمہ کی یہ ہے جو کہ قاسم بن محمد نے اپنی پھوپھی حضرت عائشہ رضہ سے روایت کی کہ مین نے
عرض کیا کہ ای میری اماں مجھے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصاحبین رضی اللہ عنہما دکھلا دیجیے تو آپ نے دروازہ
کھول دیا مین نے تین قبرین دیکھین کہا کہ لامشرفۃ ولا لاطئۃ مسطوحۃ ببطحاء العرصۃ الحمراء - یعنی نہ بلند اور نہ پست بلکہ
مسطوح ببطحاء العرصۃ الحمراء تھین - رواہ ابو داؤد - جواب یہ کہ یہان مسطح سے مراد چوکور نہین ہے بلکہ مسنم ہے چنانچہ
تھوڑے غور سے یہ بات واضح ہے اور خود قاسم بن محمد سے ابن شاہین رح کی روایت مین مسنم ہونا مصرح مذکور
ہوا - اور اگر کوئی شخص معارضہ پیدا کرے تو بخاری رح کی روایت مین مسنم ہونا مصرح اور مرجح ہے - بیہقی و بغوی نے
جو کہا کہ روایت ابو داؤد اصح ومحفوظ ہونا چاہیے تو صاحب اللباب نے رد کر دیا کہ یہ ان دونون نے تعصب کی ٹھوکر
کھائی ورنہ کوئی بھی صحیح بخاری کی روایت پر ابو داؤد کی روایت کو ترجیح نہین دے سکتا اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ روایت بخاری
اصح ہے - مع - مین کہتا ہون کہ صحیح جواب تو یہی ہے کہ ابو داؤد کی حدیث مین مراد مسطح نہین بلکہ مسنم ہے - م - (فروع) قبر کو کہگل
لگانا یا گچ کرنا مکروہ ہے - المحیط - اور یہی قول ثوری و مالک و شافعی و احمد کا ہے - اور نیہ مین ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہین ہے اور امام ابو حنیفہ
نے کہا کہ قبر پر عمارت بنانا مکروہ ہے - التبیین ع - اور سراجیہ مین ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہین ہے - الدر - مین کہتا ہون کہ متون کے
مخالف ہے اور کوئی دلیل شرعی ظاہر نہین فاللہ تعالیٰ اعلم م - اگر قبر ریختہ ہو جاوے تو اُسپر کہگل مین مضائقہ نہین - الجوہرۃ -
اور زندگی مین اپنے واسطے قبر تیار کرائی تو مضائقہ نہین اور اسپر ثواب پاویگا - التاتارخانیہ - وعلی ہذا مستحب ہونا چاہیے لیکن
یہ کوئی نہین جانتا کہ اسکا دفن کہان ہے لہذا مضمرات مین ہے کہ وہان تنگی مقبرہ کی وجہ سے دوسرے کا دفن کرنا جائز ہے اور جو
اول نے خرچ کیا اسکو دیدیا جاوے - م ہ - صالحین کے مقبرہ مین دفن کرنا افضل ہے - الجوہرۃ - قبر پر مٹی بیٹھ جانے کے واسطے
پانی چھڑکنا مضائقہ نہین اور ابو یوسف نے مکروہ جانا - المحیط - بعد دفن کے ایک ساعت وہان بیٹھکر قرآن پڑھ دینا
و دعا کرنا مستحب ہے - الجوہرۃ - امام ابو حنیفہ نے مکروہ جانا کہ قبر کو روندے یا اُسپر بیٹھے یا سووے یا پیشاب پیخانہ
پھرے یا اُسپر کوئی علامت بنا دے یا اُسکی طرف نماز پڑھے یا قبرون مین نماز پڑھے - التبیین ع - مگر قاضیخان
نے کہا کہ مضائقہ نہین کہ اُسپر کچھ لکھدے یا علامت کے لیے پتھر رکھدے - حسن نے ابن مسعود رضہ سے روایت
کی کہ جب تک قبر کو کہگل نہ کیجاوے وہ اذان کی آواز سنتا رہتا ہے - المغنی للحنابلۃ ع - اگر یہ روایت صحیح ہو تو ہمارے
نزدیک یہ سننا بمنزلہ سلام کے ہے - م - ایک قبر مین دو مرد کا دفن مکروہ ہے مگر بضرورت - قدوری و سرخسی و مرغینانی وغیرہ
مین ہے کہ بر وقت ضرورت پانچ تک اجماعاً جائز ہین اور افضل کو آگے کرے اور دونون کے بیچ مین کچھ خاک آڑ کردے
تعزیت کرنا مستحب ہے جیسے احادیث مین ثواب جمیل آیا ہے مگر جب کہ عورت جوان ہو تو صرف اُسکے محارم ماتم پرسی کرین
اور تعزیت بعد دفن کے بہتر ہے مگر جب کہ اہل مصیبت زیادہ مضطرب ہون تو پہلے بھی مضائقہ نہین - السراج - اور بہتر
کلمہ یہ کہ جسطرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا - ان للہ ما اخذ ولہ ما اعطی وکل شئی عندہ باجل مسمی - یعنی اللہ تعالیٰ
کا تھا جو اُسنے لے لیا اور جو دیا ہے اُسی کا ہے اور ہر چیز کے واسطے اُسکے نزدیک ایک وقت مقرر ہے - مسلمان کو ثواب
کی دعا اور میت مسلم کی مغفرت سے اور اگر میت کافر ہو تو مغفرت نہ کہے اور اگر دونون کافر ہین تو کہے کہ اللہ تعالیٰ
تمہاری اس مصیبت مین بھلائی کر دے اور کمی نہ کرے - السراج - مضائقہ نہین کہ اہل مصیبت اپنے گھر یا مسجد
مین بیٹھین کہ لوگ تین روز تک تعزیت کرین نہ زائد مگر جب کہ وہ سفر مین ہو پھر آیا - اور اسکا ترک بہتر ہے - اور
دروازون پر بیٹھنا مکروہ ہے - عجم مین جو لوگ فرش بچھاتے اور راستون پر بیٹھتے ہین تو یہ نہایت قبیح حرکت ہے
الظہیریہ الخزانہ ع - میت کو اسکے گھر مین دفن نہ کرین اگر صغیر ہو بلکہ مسلمانون کے مقابر مین لیجا دین کیونکہ

یہ بات صرف انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے کہ جس جگہ وفات پائی وہین مدفون ہون اور حضرت ابوبکر و عمر رضی
کی خصوصیت بوجہ شرافت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہے۔ فع۔ مین کہتا ہون کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیات
مین آگاہ فرمایا تھا کہ مین اور ابوبکر و عمر ایک مٹی سے ہون چنانچہ بعد وفات کے یہی بات پیش آئی۔ اور یہان سے
معلوم ہوا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بطریق وحی وغیرہ معلوم کر کے اپنا جنازہ شریف ایک تابوت مین رکھا
تھا کہ وہان سے منتقل کر کے حضرت ابراہیم و یعقوب کے مقبرہ مین لائے جاوین۔ امام مصنف نے تجنیس مین
کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ میت کو منتقل کرنے مین گناہ نہین ہے ولیکن عموماً میت کو منتقل کرنا دفن کی تاخیر و کار بیفائدہ
ہے تو یہی کراہت کے واسطے کافی ہے اور ایک دو میل تک منتقل کرنا مضائقہ نہین کیونکہ مقابر کی مسافت اس حد تک
پہونچتی ہے۔ مستحب یہ کہ جہان مرا اُسی کے مقابر مین دفن ہو۔ کہا گیا کہ بقدر سفر سے کم۔ اور کہا گیا کہ مقدار سفر بھی
نقل کرنا مکروہ نہین اور حضرت سعد بن ابی وقاص و سعید بن زید نے عقیق مین انتقال کیا اور چار فرسخ تک مدینہ
منتقل کر کے لائے گئے۔ پھر بعد دفن کے میت کو کھود کر منتقل کرنا نہین جائز ہے خواہ مدت قلیل ہو یا کثیر ہو اور
یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے۔ صرح بہ النووی۔ مگر جب کہ کوئی عذر ہو۔ امام مصنف نے تجنیس مین کہا کہ عذر یہ کہ جیسے زمین
مغصوب ہے یعنی کسی غیر کی ملک ہے اور بغیر اسکی اجازت کے دفن ہوا اور وہ اجازت نہین دیتا۔ یا اسکو شفیع نے
شفعہ مین لیا اور جب یہ نہو تو منتقل کرنا نہین جائز ہے اسی واسطے بہت سے صحابہ رضی جو کفرستان کی زمین مین دفن
ہوئے اُنکو منتقل نہین کیا گیا کیونکہ کوئی عذر نہین تھا۔ پھر اگر مالک زمین نے چاہا کہ قبر کو برابر کر کے آبپاشی زراعت
کرے تو اُسکو اختیار ہے کیونکہ وہ اپنی زمین کے ظاہر و باطن کا مستحق ہے پھر چاہے تو اپنا حق باطنی چھوڑ دے۔
منجملہ عذر کے یہ کہ بعد مین کسی کا مال یا کپڑا یا نقد ایک درم تک گر گیا ہو تو اُسکے لیے کھودنا جائز ہے۔ پھر اگر کسی عورت
کا بیٹا کسی مقام مین مرا اور دفن کیا گیا اور وہ عورت اپنے شہر مین ہے پھر آئی اور اُسکو صبر نہ ہوا اور اُسنے چاہا کہ لاش
کو منتقل کر لے جاوے تو مشائخ نے اتفاق کیا کہ اسکو یہ اجازت نہین ہے پھر جو بعضے متاخرین نے اجازت جانی
وہ قابل التفات نہین ہے۔ کذا فی الفتح۔ اقول شہداء احد رضی اللہ عنہم اپنے مقام پر مدفون ہوئے اور صحیح ہوا کہ جب
وہ نہر جو قبور شہداء کے قریب سے جاری ہوتی تھی نکالنے کا قصد ہوا تو حضرت سید الشہداء حمزہ رضی اللہ عنہ کی
اُنگلی کھل گئی۔ اور جب قبہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بزمانہ ولید بن عبد الملک بنایا گیا تو ایک قدم ظاہر ہوا جس سے
لوگ نہایت خوفناک ہو کر کہنے لگے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قدم مبارک کھل گیا تو عروہ بن الزبیر رح نے کہا کہ
نہین واللہ یہ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہما دونون انصاری شہداء احد سے ہین ان دونون کی قبر بعد چھیالیس برس کے
کھودی گئی حالانکہ ویسی ہی تھی گویا کل شہید ہوئے ہین۔ باوجود اسکے اُنکو منتقل بمدینہ نہین کیا اور اسی وجہ سے
جو صحیح بخاری مین عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر
نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے ہین۔ اس نماز مین کچھ اشکال ہم پر لازم نہ آیا کیونکہ شہداء احد مین کچھ تغیر نہین باوجود
اسکے لازم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کہی جاوے یا دعا ہو کیونکہ سلف و خلف کسی نے دوبارہ
نفل نماز ان شہداء پر نہین پڑھی۔ اور بحث گذر چکی۔ اور یہان کلام اسمین کہ جیسے انبیاء علیہم السلام نے جس جگہ
پر وفات فرمائی خاص وہین مدفون ہونا اُنکی خصوصیت ہے تو شہداء کے واسطے جس میدان مین شہید ہون وہین
دفن ہون اگرچہ خاص وہی جگہ جہان دم نکلا ضرور نہین ہے۔ اور عوام کے واسطے ظاہر مذہب مین مستحسن یہ کہ جس
شہر مین ہون وہین کے مقبرہ مین دفن ہون۔ پھر اس دیار مین اسوقت سابقین اہل شرع صالحین کا جوار حرم

افضا اللہ عنہ کو زیادہ محبوب ہے اور دار الاسلام مقام محبہ بہت ہی خوب و عین مطلوب و اللہ تعالیٰ ہو الموفق و المعین - م - رات میں دفن بھی جائز ہے باتفاق ائمہ اربعہ و جمہور علماء بدلیل حدیث جابر رضہ جسکو ابو داؤد نے بشرط بخاری و مسلم روایت کیا اور خود حضرت ام المومنین عائشہ رضہ و حضرت سیدۃ النساء فاطمہ و ایک جماعت صحابہ رضہ رات میں مدفون ہوئے اور دوسری حدیث جابرؓ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رات میں دفن کرنے سے زجر فرمایا حتی کہ اسپر نماز پڑھی جاوے مگر جب کہ ضرورت سے مضطر ہو - رواہ مسلم - یہ اسوقت کہ بغیر نماز دفن کیا جاوے بلکہ مفید ہے کہ حالت اضطرار میں بغیر نماز روا ہے جیسے میت کے متغیر ہوجانے کا خوف ہو - مقبرہ میں جوتا پہنے چلنا ظاہر مذہب میں مضائقہ نہیں ہے جب کہ قبروں کو نہ روندے جیسے شافعی کے نزدیک - عورتوں کو زیارت قبور مکروہ ہے بدلیل حدیث لعن اللہ زوارات القبور یعنی اللہ تعالیٰ نے قبروں کی زیارت کرنے والیوں کو لعنت کی - رواہ الترمذی وصححہ - واحمد وابن ماجہ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے اور کہا گیا کہ حدیث بریدہ رضہ میں ہے کہ میں نے تمکو زیارت قبور سے منع کیا تھا پس اب تم زیارت کیا کرو کہ وہ آخرت کو یاد دلاتی ہے - کما فی الصحیح - اس اجازت میں عورتیں بھی داخل ہوئیں اور حضرت ام المومنین عائشہ رضہ وغیرہا نے زیارت کی - میں کہتا ہوں کہ ظاہر مذہب تو قول اول ہے اور بنظر دلیل بھی قوی ہے اگرچہ بعض نے قول دوم اختیار کیا اور خلاف نہیں کہ عورتوں کا وہاں جزع فزع حرام ہے پس احوط ظاہر المذہب ہے - م - فقیہ ابو اللیث نے قبر پر ہاتھ رکھنا خلاف اولیٰ قرار دیا - شمس الائمہ نے کہا کہ بدعت ہے اور فقہاء خراسان نے کہا کہ قبر کو نہ مسح کرے نہ بوسہ دے نہ چھووے اور حافظ ابو موسیٰ اصبہانی رحہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے - مع - قبر کے پاس سونا اور ہر ایسا فعل کرنا جو سنت میں معہود نہیں ہے مکروہ ہے اور سنت میں صرف یہی معہود ہے کہ قبر کی زیارت اور کھڑے ہو کر دعا کرے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مقبرہ بقیع کو جاتے تو فرماتے السلام علیکم دار قوم مومنین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون اسأل اللہ لی ولکم العافیۃ - الفتح - ف - جوامع الفقہ میں ہے دعا کرنے میں قبلہ رخ ہو جاوے اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت میں ہو - یہی زعفرانی شافعی نے بھی اختیار کیا - ع - امام ابو حنیفہ و اصحاب و سب مشائخ کے نزدیک بالاتفاق کسی کو قدرت نہیں کہ اپنی آواز کسی میت کو سنا دے لیکن جب اللہ تعالیٰ چاہے تو مردہ سنتا ہے - اور اللہ تعالیٰ کا چاہنا سلام و دعا وغیرہ کا ہمکو شرع سے معلوم ہوا پس اپنے اٹکل سے ہم کسی چیز کو زائد نہیں کر سکتے ہیں اور آخرت کی حیات کا قیاس دنیاوی زندگی پر بالکل غلطی ہے اسپر فقہاء و علماء امت متفق ہیں - م - مقتول و میت کو اپنی موت کی جگہ قوم کے مقبرہ میں مدفون ہونا مستحب ہے اور قبل دفن کے دو ایک میل نقل کرنے میں مضائقہ نہیں - خلاصہ - اور اپنے شہر کو منتقل کرنے میں مضائقہ نہیں - اور بعد دفن کے نہیں چاہیے اگرچہ بغیر غسل یا بغیر قبلہ رخ یا اُلٹے مدفون کیا ہو لیکن مگر جب کہ زمین مغصوبہ یا مشفوعہ نکلی - القاضیخان - پس مالک چاہے اجازت دیدے اور چاہے میت کو نکالنے کا مطالبہ کرے اور چاہے اوپر سے زراعت کرے - التجنیس - اور جب کہ قبر میں متاع گر گئی ہو - قاضیخان - اگرچہ ایک درم ہو - سعت - مقبرہ سے ہری گھاس کاٹنا مکروہ ہے کیونکہ اسکی تسبیح سے میت کو انس ہوتا ہے اور خشک میں مضائقہ نہیں ع قاضیخان - جو کشتی میں مرا اگر قریب زمین پر لانا ممکن ہو ورنہ بعد غسل و تکفین و نماز کے سمندر میں ڈالدیں - قاریوں کو قبر پاس بٹھلانا بقول مختار مکروہ نہیں ہے - تجنیس میں ہے کہ عورت حاملہ مری اور اُسکی رائے میں پیٹ میں زندہ بچہ پھرکتا ہے تو پیٹ چاک کرکے نکالیں اور اگر مثلاً زندگی میں کسی کا مال نگل گیا ہو اور وہ پاخانہ سے نہ نکلا پھر وہ مرگیا تو چاک کرکے نکالنے میں دو روایتیں ہیں اصح یہ کہ چاک کرنا جائز ہے کیونکہ اسکی بدفعلی سے اسکا احترام زائل ہوا - میت والوں کا کھانا پکا کر جمع ہونے والوں کو کھلانا مکروہ تحریمی ہے - امام احمد نے حضرت

بریدہ بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم لوگ میت کے یہان جمع ہوتے اور ان لوگون کے کھانا پکانے کھلانے کو نیاحت مین شمار کرتے تھے - اسنادہ صحیح - پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم ایک نیاحت حرام شمار کرتے تو یہ بدعت اس زمانہ مین نہایت قبیح ہے - اہل میت کے واسطے اقربا، و پڑوسیون کو اسقدر طعام بھیجنا کہ ایک رات دن اِنکے واسطے پیٹ بھر کافی ہو مستحب ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آل جعفر کے لیے تیار کرایا تھا - کما رواہ الترمذی والحاکم - اور اہل میت سے کھانے کے واسطے اصرار و الحاح کرے کیونکہ غمی آنکی خواہش رد کیگی - ملخص الفتح - میت سے منکر نکیر کا سوال قبر ہی مین ہے اور عامہ علماء کے نزدیک کچھ اسی امت سے مخصوص نہین ہے - عامہ علماء کے نزدیک میت پر اِسکے لوگون کے رونے سے عذاب نہین ہوتا مگر جب کہ اُسنے یہ وصیت کی ہو - کما فی الظہیریہ - ع - اور یون ہی جبکہ وہ زندگی مین راضی ہو - م - عیدون کے ایام مین مقابر مین کھانا لیجانا و چراغ روشن کرنا وغیرہ مکروہ ہے - خلاصہ مین ہے کہ مقابر مین کسی یہودی کی ہڈی ملی تو اُسکو توڑنا نہ چاہیے اور جمع العلوم مین ہے کہ مقابر مین عورت کی ہڈی پر نظر کرنا نہین روا ہے - ع -

باب الشہید

باب شہید کے بیان مین - شہید نام اسلیے کہ مشہود بالجنۃ ہین یعنی اُنکے جنتی ہونے کا وعدہ ہے یا اسلیے کہ حضرت صلعم نے فرمایا - انی شہید علی ہولاء - مین ان لوگون پر شاہد ہون یا اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان لوگون پر گواہ ہونگے کہ جنھون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت سے انکار کیا اور آپ کے ساتھ ناحق لڑے حتی کہ آپ کے اصحاب مین سے یہ لوگ لڑائی مین شہید ہوگئے - م مع - شہادت دو قسم ہے ایک وہ کہ احکام آخرت مین شہید ہے اگرچہ دنیاوی احکام مین اسکو غسل وغیرہ دیا جاوے اور دوم وہ کہ دنیا و آخرت دونون مین شہید ہے حتی کہ غسل نہ دیا جاوے - اور اصل اسمین شہداء احد رضی اللہ عنہم ہین اور انھین پر قیاس کرنے مین بعض وجوہ سے امام و صاحبین مین اختلاف ہے چنانچہ معلوم ہوگا اور وہ تین قسم ہین جسمین بعض سے بعض اعلی ہے چنانچہ فرمایا - الشہید - شہید یعنی بالاتفاق امام و صاحبین کے قول مین - اول - من قتلہ المشرکون - جس شخص مسلمان کو مشرکون نے قتل کیا - ف - خواہ کسی آلہ تلوار بندوق لکڑی ڈھیلا پتھر وغیرہ یا کسی ذریعہ سے جبکہ قتل کے قصد سے کیا ہو - المحیط - حتی کہ دشمن نے گھوڑے پر سوار ہوکر یا سائق ہوکر اُس سے روندایا دھکا یا ٹھوکر یا لات یا اگلے پانون سے صدمہ پہونچایا ہو یا شہید کے گھوڑے کو مارا یا بھگایا حتی کہ خود گھوڑے نے گرا کر مار ڈالا یا نیزہ مارا کہ وہ پانی یا آگ مین یا دیوار پر سے گر کر مر گیا اگرچہ خود نیزہ کا زخم کاری نہ تھا یا پتھر یا آگ پھینکی یا پانی کے ذریعہ سے غرق کیا - الکافی - اور باغیون و رہزنون کا حکم مانند مشرکون کے ہے - معف - اور شہید کا عاقل بالغ طاہر ہونا امام کے نزدیک شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک نہین - م - دوم - او وجد فی المعرکۃ وبہ اثر - یا وہ معرکہ مین ملا در حالیکہ اسمین اثر ہو - ف - یعنی جراحت حتی کہ آنکھ یا کان یا پیٹ سے خون بہنے یا جلنے کا اثر ہو - قسم سوم - او قتلہ المسلمون - یا اسکو قتل کیا مسلمانون نے - ف - دھاردار و قاتل آلہ سے اگرچہ شہر مین ہو - ظلما - ازراہ ظلم کے - ف - یعنی ناحق بدون حق قصاص و رجم کے اور باوجود ظلم کے یہ بھی شرط ہے کہ - ولم یجب بہ دیۃ - اس قتل کی وجہ سے دیت واجب نہوئی ہو - ف - جیسے خطاء سے قتل و مشابہ عمد مین دیت واجب ہوتی ہے بلکہ قصاص واجب ہو اگرچہ وہ کسی وجہ سے ساقط ہو جاوے چنانچہ باپ نے بیٹے کو ناحق عمداً قتل کیا تو در اصل قصاص ہی واجب ہے مگر باپ کے احترام سے قصاص ساقط ہوکر

دیت ہو جاتی ہو جیسے سوائے باپ کے اگر کسی نے دوسرے کو قتل کیا اور باہم صلح کر لی گئی تو مقتول شہید ہوا۔ پس
اِن تینوں صورتوں میں مقتول شہید کا حکم یہ ہو کہ۔ فیکفن۔ اُسکو کفن دیا جاوے۔ ف۔ بلا خلاف۔ ویصلی علیہ
اور اُسپر نماز پڑھی جاوے۔ ف۔ ہمارے نزدیک خلافاً للشافعی۔ ولا یغسل۔ اور اُسکو غسل نہ دیا جاوے۔
یہ بھی بلا خلاف کے مانند ہو۔ کافی وغیرہ میں یہ قید ضروری ہو کہ اِسنے ارتثاث یعنی کوئی راحت کھانے پینے دوا کی نہ پائی
ہو اور اتنی دیر تک ہوش و حواس میں زندگی کہ وقت نماز گذرے یا علاج کے لیے خیمہ میں آوے بنزکہ ارتثاث نئے
ہو اور اگر علاج کا قصد نہو تو صحیح نہیں۔ اور واضح رہے کہ کھانا پانی وغیرہ بعد حرب کے ارتثاث ہو نہ حالت حرب میں
م ع۔ بالجملہ شہید آخرت میں زندہ و اپنے ثواب میں ہو اور دنیا میں اِسکو غسل نہیں مگر تکفین و نماز ہو۔ لانہ فی معنی
شہداء احد۔ کیونکہ ایسا مقتول شہداء احد کے معنی میں ہو۔ وقال صلی اللہ علیہ وسلم فیہم۔ اور حضرت صلعم نے
شہداء احد کے حق میں فرمایا۔ ف۔ کہ میں ان لوگوں کا شاہد ہوں۔ زملوہم بکلومہم ودمائہم ولا تغسلوہم۔ اِنکو
لپیٹ دو اُنکے زخموں و خونوں کے ساتھ اور اِنکو غسل مت دو۔ ف۔ رواہ احمد والنسائی عن عبد اللہ بن ثعلبہ رض
اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہداء احد کو جمع کرتے اور فرماتے کہ اِنمیں سے کون قرآن کا زیادہ
لینے والا ہو جب آپ کو کوئی بتلایا جاتا تو اسکو لحد میں مقدم فرماتے اور فرمایا کہ میں قیامت کے روز اُنکا گواہ ہوں اور حکم
دیا اُنکے دفن کا اُنکے خونوں سمیت اور اُنکو غسل نہیں دیا۔ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ۔ اور اُنپر نماز نہیں پڑھی۔ البخاری
والترمذی۔ ابن عباس رض نے خونوں و کپڑوں میں مدفون ہونے کو بیان کیا۔ رواہ ابو داؤد۔ اور جابر رض سے بھی
اِسی طرح ایک کے بارہ میں بیان کیا۔ رواہ ابو داؤد۔ اور نووی رح نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط مسلم ہو۔ م ع۔ پس مومنین
اِس جنگ میں حق پر تھے اور کافروں نے ناحق اِنکو قتل کیا تو وے شہید ہوئے۔ م۔ فکل من قتل بالحدید ظلماً۔
پس جو کوئی قتل کیا گیا اور یا ظلم کے یعنی ناحق طور پر دھاردار سے۔ ف۔ جبکہ باہم مسلمانوں میں ہو ورنہ کافروں
سے دھاردار یا بغیر دھار کے کسی طرح سے ہو۔ وہو طاہر بالغ۔ اور یہ مسلم مقتول پاک و بالغ ہو۔ ف۔ یعنی ابو حنیفہ رح
کے نزدیک وہ عاقل بالغ ہو اور جنابت و حیض و نفاس سے پاک ہو اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہو۔ ولم یجب
بہ عوض مالی۔ اور اِس قتل کی وجہ سے عوض مالی بھی واجب نہ ہوا ہو۔ ف۔ اور نہ اِسنے ارتثاث حاصل
کیا ہو۔ فہو فی معناہم۔ تو وہ بھی شہداء احد کے معنی میں ہوا۔ فیلحق بہم۔ تو اِنہیں کے حکم میں لاحق کیا جائیگا۔ ف۔
یعنی دنیاوی احکام میں جو برتاؤ شہداء احد کے ساتھ ہوا اسکے ساتھ بھی ہوگا۔ تو بغیر غسل کے تکفین و نماز کے ساتھ دفن
کیا جاوے۔ والمراد بالاثر الجراحۃ۔ اور اثر سے مراد جراحت ہو۔ ف۔ یعنی مصنف نے جو کہا کہ معرکہ میں پایا جاوے
اور اسمیں اثر ہو تو اثر سے مراد جراحت ہو۔ لانہا دلالۃ القتل۔ کیونکہ جراحت دلیل ہو۔ وکذا خروج الدم من موضع
غیر معتاد کالعین ونحوہ۔ اور یوں ہی خون نکلنا عادت کی خلاف جگہ سے جیسے آنکھ و اُسکے مانند۔ ف۔ کان یا
پیٹ سے بجز حلق منہ سے نکلے بخلاف ناک یا مقعد یا نائزہ یا سر سے اترنا کیونکہ ان جگہوں سے بوجہ نکسیر و بواسیر وغیرہ
کے نکلتا ہو تو قتل کی دلیل نہیں ہو۔ الزیادات ع۔ والشافعی یخالفنا فی الصلوٰۃ۔ اور شافعی رح نماز میں ہمسے
مخالف ہیں۔ ف۔ کہتے ہیں کہ شہید پر نماز حرام ہو۔ النووی۔ ہم کہتے ہیں کہ نماز پڑھی جاوے اور یہی شافعی کے
شاگرد مزنی رح کا اور امام احمد و اوزاعی و ثوری و مکحول و سعید ابن المسیب و حسن بصری و عکرمہ رحمہم اللہ اور عقبہ بن عامر
و ابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم کا قول ہو۔ ویقول السیف محاء للذنوب کما رواہ ابن حبان مرفوعاً۔ فاغنی
عن الشفاعۃ۔ اور شافعی رح کہتے ہیں کہ تلوار تو گناہوں کی محو کرنے والی ہو پس اُسنے شفاعت و دعا سے مستغنی

کردیا۔ ف۔ اور بخاری و ترمذی کی حدیث جابر رض مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنپر نماز نہین پڑھی۔ ونحن نقول الصلوۃ علی المیت لاظہار کرامتہ والشہید اولی بہا۔ اور ہم کہتے ہین کہ میت پر نماز پڑھنا اسکی کرامت ظاہر کرنے کو ہے اور اس غرض مین شہید زیادہ لائق ہے۔ ف۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے نماز پڑھتے نہین دیکھا تھا کیونکہ جنگ احد مین انکے والد اور بھائی و ماموں مارے گئے تو مدینہ کو انکی تدبیر کے واسطے واپس آئے تھے اور وہان حاضر نہ تھے جس وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء احد پر نماز پڑھی پس جابر رض نے جہان تک دیکھا تھا روایت کیا ہے۔ اور محو ذنوب سے نماز ہونا لازم نہین۔ والطاہر عن الذنوب لا یستغنی عن الدعاء کالنبی والصبی۔ اور جو کوئی گناہون سے پاک ہو وہ دعا سے مستغنی نہین ہو جاتا جیسے پیغمبر و طفل۔ ف۔ اور تحقیق یہ کہ دعا صرف گناہون کی مغفرت نہین بلکہ جب گناہ نہون تو بلندی درجات و منزلت ہے اور مراتب آخرت کی نہایت نہین ہے۔ م۔ اور عطاء بن ابی رباح تابعی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء احد پر نماز پڑھی رواہ ابو داؤد فی المراسیل۔ اور حاکم نے جابر رض سے اور امام احمد نے ابن مسعود رض سے اور دار قطنی نے ابن عباس سے شہداء کے بیان مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز پڑھنا روایت کیا اور ابن الہمام نے ہر ایک اسناد کو درجہ حسن سے کم نہین ثابت کیا حالانکہ متعدد روایات سے تو ضعیف بھی درجہ حسن کو پہونچتی ہے۔ پھر شداد بن الہاد تابعی نے کہا کہ احد کو لشکر جانے مین ایک اعرابی آیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ہو گیا۔ آخر تک اور اسمین مذکور ہے کہ اس اعرابی نے شہادت پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر نماز پڑھی۔ رواہ النسائی۔ اور عقبہ بن عامر رض کی حدیث مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر اسطرح نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے تھے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ابو مالک غفاری رح سے مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ رض کے ساتھ نو شہداء پر نماز پڑھی پھر یہ تو اُٹھائے گئے اور حمزہ رض وہین رہے اور دوسرے نو لائے گئے پھر نماز پڑھی پھر تو اٹھائے گئے اور دوسرے نو لاکر حمزہ کے ساتھ رکھے گئے الخ۔ کما رواہ الطحاوی والدار قطنی۔ مین کہتا ہون کہ علی ہذا دس بار اور ہر بار سات تکبیرات سے حضرت حمزہ پر ستر تکبیرات ہو گئین جیسا کہ مروی ہے فافہم۔ ابن عباس و ابن الزبیر سے شہداء احد پر نماز پڑھنا مروی ہے۔ کما رواہ الطحاوی۔ یون ہی سوائے شہداء احد کے۔ ایک اعرابی کے واسطے غنیمت کا حصہ لگایا تو اسنے کہا کہ مین تو اس امید پر حضور کے پیچھے گیا تھا کہ میرے حلق پر اس جگہ تیر لگے اور شہید ہو کر جنت مین جاؤن پھر ایک جہاد مین اسکو اسی جگہ تیر لگا اور وہ شہید ہو گیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جبہ کا اسکو کفن دیا اور نماز پڑھی اور نماز مین دعا فرمائی کہ الٰہی یہ تیرا بندہ تیری راہ مین ہجرت کر کے شہید ہوا مین اسکا گواہ ہون۔ پس آپ نے اسکو غسل نہ دیا اور نماز پڑھی۔ رواہ النسائی والطحاوی۔ اس حدیث سے ظاہر ہے کہ آپ نے سوائے غزوہ احد کے شہید پر نماز پڑھی۔ اور چونکہ عقبہ بن عامر رض کی حدیث البخاری مین تصریح ہے کہ ایسی نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھا کرتے تھے لہذا ہم ان احادیث مین صلوۃ بمعنی دعا نہین ٹھہرا سکتے ہین اگر کہا جاوے کہ شہید تو زندہ ہین اور نماز مردون پر ہوتی ہے۔ جواب یہ کہ دنیا مین جس طرح مردہ پر نماز ہے اسیطرح شہید بھی مردہ ہے حتی کہ اسکی عورت غیر سے نکاح کر سکتی اور اسکا ترکہ میراث ہے اور مانند اسکے احکام سب مثل مردہ کے یکسان ہین۔ رہا انکا زندہ ہونا تو وہ یہ دنیاوی زندگی نہین بلکہ آخرت کی ہے۔ لقولہ تعالیٰ۔ احیاء عند ربہم۔ اور وہ زندگی جس شان سے ہو صحیح نعمتی ہے اور غسل و نماز دنیاوی احکام ہین۔ م ع۔ ومن قتلہ اہل الحرب او اہل البغی او قطاع الطریق فبای شیء قتلوہ لم یغسل۔ اور جسکو قتل کیا ہو اہل الحرب نے یا اہل البغا

نے یا رہزنون نے توکسی چیز سے قتل کیا ہو وہ غسل نہ دیا جاوے۔ ف۔ اہل الحرب وہ کفار جو خود مختار اور
اہل ایمان سے جنگ رکھتے ہین۔ اہل بغاوت وہ گروہ مسلمانون کا جو امام سے کسی امر پر ناراض ہوکر بیعت سے
پھر جاوین اور امام و اُسکے ساتھیون اہل عدل سے جنگ کرین۔ قطاع الطریق رہزن معروف ہین پس انکا
مقتول چاہے کسی چیز سے کسی طرح مار ڈالین وہ شہید ہی۔ لان شہداء احد ما کان کلہم قتیل السیف والسلاح
کیونکہ شہداء احد توسب کے سب تلوار و ہتھیار ہی کے شہید نہین تھے۔ ف۔ شاید یون ہی ہو۔ واللہ اعلم
مگر کافی تو اسی قدر ہی کہ اِس مقتول نے سچی رضاے الٰہی مین جان فدا کی اور وہی شہید ہوتا ہی۔ ف۔ جو کفار
کہ مومنون کے ملک مین عہد و ذمہ داری پر رہتے جنکو ذمی کہتے ہین یا کوئی حربی کا فرامان لیکر ہمارے ملک مین
آیا جسکو مستامن کہتے ہین پس اگر ذمی یا مستامن نے کسی مومن کو ظلماً قتل کیا تو وہ شہید ہی۔ المجمع۔ جو اپنی یا مسلمان
کی جان یا مال بچانے مین یا اپنے ذمیون کی جان یا مال بچانے مین ناحق کسی آلہ و چیز سے قتل ہوا تو وہ شہید ہی
محیط السرخسی۔ مسلمانون کے ایک جہاز پر کافرون نے آگ پھینکی کہ وہ جل گئی اور اِس جہاز سے دوسرے جہاز مین
آگ لگی کہ وہ بھی جلے توسب شہید ہین۔ الخلاصہ۔ اور اگر کافرون نے مسلمانون کو بھگا یا کہ وے ایک دریا پر پہونچے
اور بعض نے اپنے آپ کو پانی مین ڈالا اور مرے تو یہ شہید نہین یعنی دنیاوی احکام مین اور یون ہی اگر گھوڑ اُنکو روندے
بچھاڑ ڈالے اور کوئی مسلمان اِس سے مرا۔ معف۔ شہید اپنے کپڑون و خون مین دفن کردیا جاوے۔ الکافی۔ اور اگر
شہید کے کپڑے مین نجاست ہو تو دھوئی جاوے۔ القنایہ۔ خون شہید نجس نہین۔ واذا استشہد الجنب غسل
اور اگر حالت جنابت مین شہید ہوا تو غسل دیا جاوے۔ ف۔ اگرچہ وہ آخرت کے حکم مین بلاخلاف شہید
ہی۔ مف۔ ہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہی۔ ف۔ کیونکہ طہارت شرط ہی۔ وقالا لا یغسل
لان ما وجب بالجنابۃ سقط بالموت والثانی لم یجب للشہادۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ غسل نہ دیا جاوے
کیونکہ جو غسل بوجہ جنابت کے واجب تھا وہ تو موت سے ساقط ہوگیا اور غسل دوم یعنی غسل میت بوجہ شہادت کے
واجب نہین ہوا۔ ولابی حنیفۃ ان الشہادۃ عرفت مانعۃ غیر رافعۃ فلا ترفع الجنابۃ۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل
یہ ہی کہ شہادت تو پہچانی گئی کہ غسل میت واجب ہونے سے مانع ہی نہ آنکہ غسل واجب کو رفع کرنے والی ہی تو وہ
جنابت کو دور نہ کریگی۔ وقد صح ان حنظلۃ لما استشہد جنبا غسلہ الملائکۃ۔ اور صحیح ہوئی یہ حدیث کہ حنظلہ رض
ہرگاہ کہ جنب شہید ہوے تو حنظلہ رض کو ملائکہ نے غسل دیا۔ ف۔ چنانچہ قصہ یہ ہی کہ جب منادی کرائی گئی کہ اے
لوگو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلاتے ہین کہ جہاد کو ساتھ نکلو توسب لوگ فوراً نکل کر روانہ ہوے انہین
حنظلہ رض بھی تھے اور لڑائی مین حنظلہ رضی اللہ عنہ شہید ہوے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حنظلہ کی لاش
کو دیکھا تو مسکرائے اور فرمایا کہ حنظلہ کو ملائکہ غسل دیتے ہین اور واپس ہوکر حنظلہ رضی اللہ عنہ کی بی بی سے دریافت
کیا گیا تو اُسنے عرض کیا کہ ہان میرے ساتھ لیٹا تھا کہ یکایک منادی ہوئی تو اُسنے تاخیر سے خوف کیا اور اسی حالت سے
فوراً روانہ ہوا۔ یہ قصہ باسناد صحیح ابن حبان و حاکم و ابن اسحق والطبرانی وغیرہم نے روایت کیا ہی پس یہ غسل کافی ہوا
جیسے حضرت آدم کو ملائکہ کا غسل کافی ہوا۔ مفع۔ وعلی ہذا الخلاف الحائض۔ اور اسی اختلاف پر ہی حائض۔ ف۔
جب کہ تین روز یا زیادہ خون آچکا ہو ورنہ تین سے کم مین بالاجماع غسل نہین۔ التمرتاشی۔ ع۔ والنفساء۔ اور
زچہ عورت۔ اذا طہرتا۔ جب کہ حائضہ و نفساء دونون اپنے ایام سے پاک ہوجاوین۔ ف۔ تو انپر
غسل واجب ہی پھر اگر قبل غسل کے دونون شہید کیجاوین تو امام رح کے نزدیک غسل حیض و نفاس

واجب ہو اور صاحبین کے نزدیک نہیں - وکذا قبل الانقطاع فی الصحیح من الروایۃ - اور یون ہی غسل
انقطاع خون کے بنا بر صحیح روایت کے - ف وہ روایت حسن عن الامام رح ہو کیونکہ موت طاری ہونی ہو گویا
ایام منقطع ہو گئے - وعلیٰ ہذا الخلاف الصبی - اور اسی اختلاف پر طفل کا حکم ہو - ف کہ امام رح کے
نزدیک غسل دیا جاوے نہ صاحبین کے نزدیک - لہما ان الصبی احق بہذہ الکرامۃ - صاحبین کی دلیل یہ کہ
طفل اس کرامت کا زیادہ مستحق ہو - ف کہ بغیر غسل کے طاہر قرار پاوے - ولہ ان السیف کفی عن الغسل
فی حق شہداء احد بوصف کونہ طہرۃ - اور امام رح کی دلیل یہ ہو کہ شہداء احد کے حق مین غسل سے تلوار کافی
ہو گئی اس وصف کے ساتھ کہ تلوار گناہون سے پاک کرنے والی ہو - ف کیونکہ حدیث ہو کہ السیف محاء الذنوب
یعنی تلوار بہت خوب گناہون سے پاک کرنے والی ہو - کما رواہ ابن حبان - ولا ذنب علی الصبی - اور طفل پر
کوئی گناہ نہیں ہو - فلم یکن فی معناہم - تو طفل ان شہداء کے معنی مین نہ ہوا - ف پس طفل کو غسل دیا جاوے
یہی اولی ہو - الفتح - اور مجنون پیدائشی مین بھی یہی اختلاف ہو - زع - ولا یغسل عن الشہید دمہ ولا ینزع
عنہ ثیابہ - اور شہید سے اسکا خون دھویا نہ جاوے اور نہ اسکے کپڑے اتارے جاوین - لما روینا - بدلیل اس
حدیث کے جو ہم نے روایت کی - ف تو زملوہم الخ - بلکہ بدلیل حدیث ابن عباس رضہ کہ حضرت صلعم نے
شہداء احد کے حق مین حکم دیا کہ اُنکے بدن سے لوہا و پوستین جدا کردو اور اُنکو اُنکے کپڑون و خون مین دفن کردو
رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ ع - وینزع عنہ الفرو - اور جدا کردیجاوے شہید سے پوستین - والحشو - اور
روئی وغیرہ سے بھرا ہوا کپڑا - والسلاح - اور ہتھیار - والخف - اور موزے - ف ٹوپی و پائجامہ - المحیط -
لانہا لیست من جنس الکفن - کیونکہ یہ چیزین جنس کفن سے نہیں ہین - ف پس اصل یہ ٹھہرا کہ جو جنس
کفن سے نہو اتار دیجاوے - ویزیدون وینقصون ماشاؤا اتماما للکفن - اور بڑھا دین و گھٹا دین جبکہ
سنت سے زائد ہو جو چاہین بغرض کفن پورا کرنے کے - ف یعنی کفن سنت پورا ہو - الکافی - اور فقیہ ابوجعفر
نے کہا کہ پائجامہ نہ اتارنا چاہیے اور بہت سے مشائخ نے موافقت کی - المحیط - اور سب کپڑے اتار کر نیا کفن دینا
مکروہ ہو - الاسبیجابی و التحفۃ - حنوط لگایا جاوے - البحر - ومن ارتث غسل - اور جو کوئی ارتثاث پاوے وہ غسل
دیا جاوے - وہو من صار خلقا فی حکم الشہادۃ لنیل مرافق الحیاۃ لان بذلک یخف اثر الظلم فلم
یکن فی معنی شہداء احد - اور یہ وہ کہ جو حکم شہادت مین پرانا ہو گیا بوجہ حصول راحت حیات کے کیونکہ یہ راحت
حاصل ہونے سے ظلم کا اثر ہلکا پڑ گیا تو شہداء احد کے معنی مین نہیں رہا - والارتثاث ان یاکل - اور ارتثاث
یہ کہ کچھ کھاوے - او یشرب - یا کچھ پیے - او ینام - یا سو جاوے - ف یا خرید و فروخت کرے یا بہت کلام
کرے یا نماز پڑھے - البدائع ع - او یداوی - یا اسکی دعوت کیجاوے - او ینقل من المعرکۃ حیا - یا معرکہ مین
زیادہ منتقل کیا جاوے - ف بشرطیکہ بیمار داری کے طور پر ہو - الذخیرہ - یا ایک رات دن اپنے گرنے کی جگہ
زندہ پڑا رہے - التحفۃ البدائع المفید ع - لانہ نال بعض مرافق الحیاۃ وشہداء احد ماتوا عطاشا - کیونکہ اسنے
بعض راحت حیات حاصل کی - اور شہداء احد تو پیاسے مر گئے - والکاس تدار علیہم - حالانکہ پانی کا پیالہ
انپر پھرایا جاتا تھا - فلم یقبلوا خوفا من نقصان الشہادۃ - مگر انھون نے بخوف نقصان شہادت کے اسکو
پینا قبول نہ کیا - ف لم یجدہ والقصۃ ف وع - اپنے منتقل سے اسوجہ سے اٹھا لیا جاوے کہ اسکو گھوڑے نہ روند
ڈالین - ف تو یہ منتقل کرنا کچھ مضر نہیں ہو - لانہ ما نال شیئا من الراحۃ - کیونکہ اسنے راحت سے کچھ حاصل نہیں کیا

ف۔ پھر جو قصہ اہل احد کے حق میں بیان کیا ہے۔ واللہ اعلم۔ کہاں روایت ہے ولیکن شعب الایمان میں ابوجہیم
بن حذیفۃ العدوی سے روایت ہے کہ جنگ یرموک کے دن میں نے پانی کا مشکیزہ لیکر مقتولوں میں اپنے چچازاد
بھائی کو تلاش کیا کہ اسکے منہ میں پانی ٹپکاؤں اگر اسمیں کچھ رمق باقی ہو پس میں نے پایا اور چہرہ پر ہاتھ پھیرا
پھر میں نے کہا کہ پانی پلا دوں تو اشارہ سے کہا کہ ہاں پس ناگاہ ایک آواز آہ آئی تو میرے چچا زاد بھائی نے
کہا کہ اسکو وہاں لیجا تو میں نے جاکر دیکھا کہ وہ عمرو بن العاص کے بھائی ہشام بن العاص ہیں پس میں نے کہا کہ پانی
پلا دوں اتنے میں ایک آواز آہ آئی تو ہشام نے اشارہ سے فرمایا کہ اسکو وہاں لیجا پس میں وہاں تک پہونچا تو دیکھا
کہ اُسنے انتقال کیا تو میں مشکیزہ لیکر ہشام کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا پھر میں جلد اپنے چچازاد بھائی کی طرف
آیا دیکھا کہ انتقال کیا ہے۔ رواہ البیہقی۔ حبیب بن ابی ثابت رح سے روایت ہے کہ حارث بن ہشام وعکرمۃ بن ابی
جہل وعیاش بن ابی ربیعہ یوم الیرموک کو شہید ہوئے پس حارث کے واسطے پانی لایا گیا تو عکرمہ رضؓ نے نگاہ
کی پس حارث نے کہا کہ عکرمہ کے پاس لیجاؤ پس عکرمہ پاس لائے کہ عیاش رضؓ نے نگاہ کی پس عکرمہ نے کہا کہ
عیاش پاس لیجاؤ اور عیاش تک پہونچے نہیں کہ انتقال کیا اور باقی دونوں نے بھی انتقال کیا کسی نے پانی نہیں
چکھا۔ رواہ الطبرانی والبیہقی۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ واقدی رح نے عکرمہ رضؓ کی شہادت واقعہ بعلبک میں بیان کی
ہے لیکن واقدی رح سے یہ لوگ قوی ہیں۔ واللہ اعلم م۔ خارجۃ بن زید نے اپنے باپ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم
نے جنگ احد کے روز مجھے سعد بن الربیع رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کہ شہداء میں دیکھو اگر ملے تو کہیو کہ رسول اللہ نے
تجھکو سلام کہا اور حال پوچھا ہے۔ پس میں مقتولوں میں ڈھونڈھتا پھرا اور آخر پایا کہ آخری رمق ہے اور دیکھا کہ بدن پر
تلوار وتیر ونیزہ کے ملاکر ستر زخم ہیں پس میں نے کہا کہ ای سعد آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کہا ہے
اور حال پوچھا ہے پس سعد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور تجھپر سلام ہے اور رسول اللہ صلعم
سے کہیو کہ آپ پر فدا اور مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور کہا کہ میری قوم انصار سے کہیو کہ تمہارے واسطے کچھ عذر
نہو گا اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ صدمہ پہونچا اور آنکھوں سے آنسو جاری ہوئے۔ شرح المصفی لعبد الملک
ع۔ سب سے قوی قوت روحی وہ ہے جو انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے چچا حضرت انس بن النضر رضی اللہ عنہ سے ہوا
کہ یوم الیمامہ کے روز کہا کہ مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور اپنے تلوار کا میان توڑ دیا اور حملہ آور ہوئے ہر چند روکے
گئے مگر نہ مانا اور آخر شہید ہوئے رضی اللہ تعالی عنہ وعنہم اجمعین م۔ ولو آواہ فسطاط او خیمۃ کان مرتثا۔ اور
اگر اسکو بڑے خیمہ یا چھوٹے میں جگہ ملی تو اُسنے ارتثاث پایا۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو بیان ہوا۔ ف۔ کہ راحت
زندگانی حاصل ہوئی۔ ولو بقی حیا حتی مضی وقت صلوۃ۔ اور اگر وہ زندہ رہا یہانتک کہ وقت نماز گذرا۔
ف۔ یعنی جسقدر سے نماز واجب ہو جاتی ہے ع۔ وہو یعقل۔ اور حال یہ کہ اسکے حواس وسمجھ ہے۔ ف۔
حتی کہ اشارہ سے پڑھنے پر قادر ہے۔ فہو مرتث۔ تو اُسنے ارتثاث کیا۔ لان تلک الصلوۃ صارت دینا
فی ذمتہ وہو من احکام الاحیاء۔ کیونکہ یہ نماز اسکے ذمہ قرضہ ہو گئی اور یہ زندوں کے احکام میں سے ہے۔
قال وہذا مروی عن ابی یوسف۔ مصنف رح نے کہا کہ یہ مسئلہ امام ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔
اور ہمارے نزدیک ایک رات دن ہے۔ المجتبیٰ ع۔ اور اگر حواس وسمجھ سے عاقل نہو تو وہ مرتث نہیں اگرچہ ایک
رات دن سے زائد جیتا رہے۔ مختصر الکرخی ع۔ اور امام محمد نے کہا کہ ایک رات دن تک مرتث ہے اگرچہ عاقل نہو
کیونکہ شہداء احد میں کوئی اتنی دیر تک جیتا نہیں رہا۔ فع۔ اور اگر اپنی جگہ سے کھڑا ہو گیا یا دوسری جگہ گیا تو وہ

مرتث ہے۔ الخلاصہ۔ ولو اوصی لشئی من امور الآخرۃ کان ارتثاثا عند ابی یوسف۔ اور اگر امور آخرت
مین سے کسی چیز کی وصیت کی تو ابو یوسف رح کے نزدیک یہ بھی ارتثاث ہے۔ لانہ ارتفاق۔ کیونکہ یہ حصول ثواب
کی راحت ہے۔ وعند محمد لایکون لانہ من احکام الاموات۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ ارتثاث نہین کیونکہ
یہ مردون کے احکام سے ہے۔ ف۔ قال الصدر الشہید رح امور دنیا کی وصیت مین بالاجماع ارتثاث ہے۔ شرح
الطحاوی مین کہا کہ ابو یوسف نے امور الدنیا مین ارتثاث کہا اور امام محمد نے امور آخرت کو ارتثاث نہین کہا تو
درحقیقت کچھ اختلاف نہین۔ مع۔ ظاہر ان علماء نے قول محمد رح کو ترجیح دی۔ وہو الاولی۔ پھر مین نے درالمختار
مین دیکھا کہ جوہرہ مین اسی کو اصح کہا۔ م۔ پھر یہ سب جب ہی ارتثاث ہونگے کہ لڑائی ختم ہونے کے بعد ہون اور
اگر قبل اسکے تو کچھ ارتثاث نہین ہے۔ التبیین وف۔ پھر جس نے ارتثاث پایا وہ غسل کے حق مین شہید نہین اور
آخرت مین شہید ہے۔ م۔ ومن وجد قتیلا فی المصر غسل۔ اور جو شخص کہ شہر مین مقتول ملا ہو وہ غسل دیا جاوے
ف۔ اگرچہ ہتھیار سے مجروح ہو۔ لان الواجب فیہ القسامۃ والدیۃ۔ کیونکہ اس قتل مین واجب تو قسامت
و دیت ہے۔ ف۔ نہ قصاص۔ فخفف اثر الظلم۔ تو ظلم کا اثر ہلکا پڑ گیا۔ ف۔ پس شہداء احد کے معنی مین
نہین رہا پس آخرت مین اگرچہ وہ شہید ہو لیکن دنیا مین غسل دیا جائیگا۔ الا اذا علم انہ قتل بحدیدۃ ظلما۔ مگر جب کہ
یہ معلوم ہو کہ وہ دھاردار چیز سے ازراہ ظلم کے مارا گیا ہے۔ ف۔ جیسے مثلاً ڈاکا پڑا اور کوئی مقتول ہوا تو قاتل
ظالم معلوم ہے اگرچہ تعیین نہین معلوم ہے تو وہ شہید ہے۔ لان الواجب فیہ القصاص وہو عقوبۃ۔ کیونکہ اس
قتل مین واجب تو قصاص ہے اور وہ عقوبت ہے۔ ف۔ مگر قاتل متعین نہین۔ والقاتل لایتخلص منہا
ظاہرا۔ اور قاتل کا اس عقوبت سے چھٹکارا نہ ہونا ظاہر معلوم ہے۔ اما فی الدنیا واما فی العقبیٰ۔ یا تو وہ دنیا
مین عقوبت پاویگا اگر مل گیا اور یا عقبیٰ مین پکڑا جائیگا اگر دنیا سے بچ گیا۔ ف۔ بہرحال وہ عقوبت قصاص
مین گرفتار ہوگا۔ مع۔ اور اولی یہ کہ یون کہا جاوے کہ اصل قتل ازراہ ظلم کے موجب قصاص معلوم ہے تو مقتول
شہید ہے بخلاف اسکے جب سبب ظلم معلوم نہ ہو تو احتمال ہے کہ شاید ظلم سے قتل ہوا یا اسنے مثلاً کسی کا مال چھین لینے کا
قصد کیا تھا اور لڑائی مین مارا گیا مگر قاتل نے اپنے پاس اسوقت گواہ نہ ہونے سے اپنی تصدیق خود دیکھی اور
مقتول ظالم کو اسطرح ڈال دیا ہو۔ فافہم۔ پھر جب اس قتل کا قاتل مسلمان ہو تو امام رح کے نزدیک شرط یہ کہ دھاردار
چیز سے قتل کیا ہو تب شہید ہوگا کیونکہ اگر لٹھ یا بھاری پتھر سے مار ڈالا تو اسمین قصاص عوض نہین ہے۔ وعند
ابی یوسف ومحمد رح۔ اور ابو یوسف ومحمد کے نزدیک۔ مالا یلبث کالسیف۔ جو چیز قتل مین دیر نہین کرتی
وہ مثل تلوار کے ہے۔ ف۔ حتی کہ بھاری پتھر و لٹھ کے قتل سے جب کہ ظلماً معلوم ہو قصاص واجب اور مقتول
شہید ہے یعنی غسل نہ دیا جاوے۔ وعلی ہذا اگر پتلی لکڑی وغیرہ جس سے غالباً قتل نہین ہوتا ہے اگر اتفاق سے مر گیا
تو بالاتفاق شہید نہین ہے۔ ویعرف فی الجنایات ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ مسئلہ باب الجنایات مین
انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا۔ ومن قتل فی حد۔ اور جو شخص قتل کیا گیا کسی حد مین۔ ف۔ مثلاً حد زنا مین رجم
ہوا۔ او قصاص۔ یا قصاص مین۔ ف۔ مثلاً کسی کو ناحق قتل کر کے شہید کیا تھا اسکے عوض مین حق پر قصاص
مین قتل ہوا۔ غسل وصلی علیہ۔ تو وہ غسل دیا جاوے اور اسپر نماز پڑھی جاوے۔ ف۔ جیسے روایت
بخاری مین ماعز بن مالک رضی اللہ عنہ کے واسطے نماز ہے۔ لانہ باذل نفسہ لایفاء حق مستحق علیہ۔ کیونکہ اسنے
بذل کیا اپنی جان کو ایسے حق وفا کرنے مین جو اسپر واجب ہوا تھا۔ ف۔ پس اس بات مین تو قابل تعریف کے

لیکن وہ شہید کے درجہ پر جب ہوتا کہ شہداء احد کے طور پر جان دیتا۔ وشہداء احد بذلوا انفسہم لابتغاء مرضاۃ اللہ تعالیٰ۔ اور شہداء احد نے تو اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل ہونے کو اپنی جانیں قربان کیں۔ ف۔ پس اسمیں اور انمیں بڑا فرق ہے۔ فلا یلحق بہم۔ تو یہ مقتول اُن شہداء کے ساتھ لاحق نہو گا۔ ومن قتل من البغاۃ۔ اور امام حق کے باغیوں میں سے جو شخص قتل ہوا حالت جنگ میں۔ او قطاع الطریق یا رہزنوں میں سے قتل ہوا لم یصل علیہ۔ تو اُسپر نماز نہیں پڑھی جائیگی۔ لان علیا رض لم یصل علی البغاۃ کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیوں پر نماز نہیں پڑھی۔ ف۔ یہ روایت تو ثبوت نہیں ہوئی۔ اور ابن سعد وغیرہ نے روایت کی کہ جب معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تحکیم واقع ہوئی اور حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کوفہ میں واپس آئے تو آپ کے ساتھیوں میں سے ایک گروہ نے آپ سے مخالفت کی اور حروراء میں مجتمع ہوے تو آپ نے عبد اللہ بن عباس رض کو انکے پاس بھیجا۔ ابن عباس رض نے انکے شبہات دور کیے اور آیات واحادیث سے انکو قائل کیا پس بہتوں نے توبہ کی اور بہت سے اسی خیال پر اڑے رہے اور حروراء سے نہروان کو جاکر حضرت خباب بن الارت کو شہید کر ڈالا پس حضرت امیر المومنین رضی اللہ عنہم انکی جانب روانہ ہوے اور لڑائی میں خوارج کا سردار ملا گیا اور یہ سنہ کا ذکر ہے اور وہاں سے کوفہ واپس آئے۔ سروجی نے کہا کہ آپ نے مقتول خوارج کو غسل نہیں دیا اور نہ نماز پڑھی تو عرض کیا گیا کہ کیا یہ لوگ کافر ہیں فرمایا کہ نہیں بلکہ باغی ہیں اور یہ انکے واسطے زجر وعقوبت ہے۔ مع۔ جس نے اپنے آپ کو قتل کیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر نماز نہیں پڑھی۔ کمافی صحیح مسلم عن جابر بن سمرۃ رضی اللہ عنہ اور یہی ابو یوسف رح نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی۔ یہی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہے اور حلوائی رح نے کہا کہ علی الاصح اسپر نماز پڑھی جاوے۔ اقول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے سے یہ لازم نہیں کہ اُسپر نماز نہو کیونکہ مقروض پر خود نہ پڑھی اور دوسروں کو اجازت دی اسیطرح مرجوم پر لوگوں کو منع نہ کیا۔ م۔ جس سے ملک میں فساد کرنا یا گلا گھونٹ کر یا ہتورہ یا پھانسی سے مار ڈالنا کرر ثبوت ہوا تو وہ باغیوں ورہزنوں کے حکم میں ہے۔ الخلاصہ۔ جو غرق ہوکر یا دیوار وغیرہ سے دب کر یا گر کر یا درندے کے پھاڑنے سے مرا وہ غسل دیا جاوے اور اُسپر نماز پڑھی جاوے اور جو شخص شہر میں رات کو ہتھیار سے یا باہر شہر کے ہتھیار یا بغیر ہتھیار کے مارا گیا اور دیت واجب نہوئی تو ہمارے نزدیک شہید ہے۔ مع۔ قتال کفار یا قصد جہاد میں جو شخص کسی طرح مارا گیا وہ آخرت میں شہید ہے اگرچہ اُسنے ارتثاث پایا ہو اور اسمیں کچھ خلاف نہیں ہے اسی واسطے امام مصنف نے یہ نہیں کہا کہ مرتث شہید نہیں بلکہ کہا کہ غسل دیا جاوے یعنی فقہی احکام کی راہ سے شہید نہیں ہے۔ صرح بہ فی الفتح آخرت کے شہید وں میں سے۔ ایک مبطون ہے یعنی جو اسہال وپیٹ کے عارضہ سے بدون معصیت مرا ہو اور اسمیں ہیضہ والا بھی داخل ہے۔ دوم۔ مسلول یعنی عارضہ سل میں مرا۔ سوم۔ ذات الجنب میں مرا۔ چہارم۔ مطاعون میں مرا۔ اور اسمیں ہر قسم کی وبا داخل ہے جب کہ تقدیر سے گریز نہ کرے۔ پنجم۔ غریق یعنی ڈوب کر مر گیا۔ ششم جل کر مرا۔ ہفتم۔ اوپر سے گرا۔ ہشتم۔ کچل کر مر گیا۔ نہم۔ خطاء سے قتل ہوا۔ دہم۔ کسب حلال معاش کے کسی صدمہ سے مرا۔ یونہی علم دین حاصل کرنے میں مرا۔ اور علامہ سیوطی نے قریب تیس کے شمار کیے ہیں۔ واضح ہو کہ ڈوبنا مثلاً عمداً نہو اور کسی معصیت کے مطلب میں نہو حتی کہ جو لوگ لغو طور پر دریاؤں میں پیرنا وسیر تماشا وغیرہ مکروہات میں مبتلا ہوتے ہیں وہ عاصی کے ساتھ الیق ہیں اور یہی لحاظ مابعد میں ضرور ہے۔ مع حسن نیت۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جو لوگ جہاد میں نام وحمیت وغنیمت کے طالب ہیں انکو صریح حدیث میں شہید سے خارج کیا ہے۔ فافہم

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔م۔

باب الصلوٰة فی الکعبة

باب کعبہ مین نماز پڑھنے کے بیان مین - الصلوٰة فی الکعبة جائزة - نماز پڑھنا کعبہ مین جائز ہے - ف یعنی منع نہین ہے - فرضہا ونفلہا - خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو - ف اور امام شافعی بھی متفق ہین مگر جب دروازہ کھلا ہو اور آگے سترہ نہو یا چھت پر ہو تو بھی ہمارے نزدیک جائز ہے - خلافا للشافعی فیہما - یعنی امام شافعی نے خلاف کیا فرض ونفل دونون مین - ف یعنی جب دروازہ کھلا اور آگے سترہ نہو تو شافعی کے نزدیک فرض ونفل نہین جائز ہم اور اگر دروازہ بند ہو یا آگے سترہ ہو تو جائز ہے - نووی رح نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے - السروجی - مع - وللمالک فی الفرض اور مالک نے اختلاف کیا صرف فرض مین - ف یعنی واجبات مین حتی کہ طواف کی دو رکعت وسنت فجر ووتر بھی جو تقویت واجب ہین امام مالک رح کے نزدیک نہین جائز اور نوافل جائز ہین - کما فی الذخیرة المالکیہ - اور یہی قول امام احمد ہم - مع - اور ہمارے نزدیک سب طرح اور سب نمازین جائز ہین - لانہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی جوف الکعبة یوم الفتح - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز کعبہ کے اندر نماز پڑھی - ف دو رکعت جیساکہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مین مصرح ہے - اور واضح ہو کہ جب آپ حجة الوداع مین تشریف لے گئے تو یوم النحر کو اندر داخل ہوے اور نماز نہین پڑھی صرف دعاء کی اور دوسرے روز داخل ہوئے تو اندر دو رکعت پڑھین پھر نکل کر درمیان باب وحجر کے دو رکعت پڑھکر فرمایا کہ یہی قبلہ ہے جیساکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے دارقطنی نے باسناد حسن روایت کی پس صحیحین مین ابن عباس سے جو روایت ہے کہ صرف دعاء کی وہ حجة الوداع مین ایک روز کے داخلہ پر محمول ہے اور یہ خود دارقطنی وطبرانی رح نے ابن عباس سے مصرح روایت کی - اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ سے بھی امام احمد وابن حبان نے دونون ستونون کے درمیان نماز پڑھنا روایت کیا - اور حدیث عبد اللہ بن السائب رضہ مین ہے کہ یوم الفتح کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نعلین مبارک اتار کر بائین طرف رکھین اور نماز مین سورہ والمومنون شروع کی - کما رواہ ابن حبان فی الصحیح - معف - وجہ قول مالک رح یہ بیان ہوئی کہ اندر نماز پڑھنے مین بعض قبلہ پیٹھ کے پیچھے پڑتا ہے اور یہ کچھ نہین ہے کیونکہ نص صریح جواز مین ہے - ولانہا صلوٰة استجمعت شرائطہا - اور اسوجہ سے اندر جو نماز ہو صحیح ہے کہ وہ نماز ایسی ہوئی کہ تمام شرائط نماز کو جامع ہے - ف طہارت وستر واستقبال قبلہ وغیرہ اور استقبال قبلہ مین تردد صحیح نہین - لوجود استقبال القبلة - کیونکہ استقبال قبلہ پایا گیا - لان استیعابہا لیس بشرط - کیونکہ تمام قبلہ کا استقبال شرط نہین ہے - ف کیونکہ وہ تو ممکن نہین ہے - بلکہ قبلہ تو وہ فضاء ہے نہ دیوارین وچھت - بلکہ نص اصرح قولہ تعالیٰ - ان طہرا بیتی للطائفین والعاکفین والرکع السجود - کیونکہ نماز کے واسطے بیت کی پاکی رکھنا صریح اجازت نماز ہے - م - ہمارے نزدیک اسمین جماعت بھی جائز ہے - فان صلی الامام بجماعة فیہا - پس اگر امام نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی - فجعل بعضہم ظہرہ الی ظہر الامام جاز - پس بعض مقتدیون نے اپنی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف کی تو جائز ہے - ف کیونکہ اقتدا کے واسطے یہ شرط ہے کہ قبلہ کا استقبال ہو اور اپنے امام کو خطاء پر نہ سمجھے اور یہان دونون باتین موجود ہین - لانہ متوجہ الی القبلة - کیونکہ یہ مقتدی قبلہ کی طرف متوجہ ہے - ف اسلیے کہ وہان عین قبلہ ہے جدھر منہ کرے ولا یعتقد امامہ علی الخطاء - اور وہ اپنے امام کو بھی خطاء پر نہین جانتا - ف اگر کہا جاوے کہ پھر جب اندھیرے

رات مین جہان قبلہ نہین معلوم ہو مسافرون نے تحری سے جماعت پڑھی اور مقتدی کی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف ہوئی اور مقتدی جانتا ہو تو حکم یہ کہ مقتدی کی نماز جائز نہین ہو۔ پھر یہان بھی یہی صورت ہو تو جائز نہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ یہان قبلہ تحقیقی معلوم ہو اور مقتدی امام کو بھی تحقیقاً قبلہ رخ متوجہ جانتا ہو۔ بخلاف مسئلۃ التحری۔ برخلاف مسئلہ تحری کے۔ ف۔ کہ وہان مقتدی کی تحری مین قبلہ ایک طرف اور امام کی تحری مین اسکے برعکس جانب ہو حتی کہ ایک کی پیٹھ دوسرے کی طرف ہو گئی اور ہر ایک دوسرے کی جہت کو خطا سمجھتا ہو پس اقتدا صحیح نہین جبکہ امام کو اپنی راے مین خلاف جہت قبلہ متوجہ سمجھتا ہو اور تحری مین ہر ایک کا حقیقی قبلہ وہی ہو جسطرف تحری واقع ہو۔ ومن جعل منہم ظہرہ الی وجہ الامام لم یجز صلوتہ۔ اور مقتدیون مین سے جس نے اپنی پیٹھ کو امام کے منھ کی طرف کر دیا تو اسکی نماز نہین جائز ہو۔ ف۔ کچھ اسلیے نہین کہ قبلہ رخ نہین رہا بلکہ۔ لتقدمہ علی امامہ۔ بوجہ اسکے امام سے متقدم ہو جانے کے۔ ف۔ کیونکہ یہ صورت جب ہی ہوگی کہ مقتدی امام سے آگے ہو۔ اگر مقتدی نے اپنا منھ امام کے منھ کی طرف کیا تو جائز مگر ظاہری صورت مکروہ ہو لہذا درمیان مین کوئی چیز حائل کرے تو کراہت نہوگی۔ الایضاح۔ اور اگر مقتدی کا منھ امام کے پہلو کی طرف ہو تو جائز ہو۔ وبالعکس۔ العتابی۔ اور اگر خانہ کعبہ کے باہر مسجد الحرام مین امام نے جماعت کی تو بھی جائز ہو۔ واذا صلی الامام فی المسجد الحرام وتحلق الناس حول الکعبۃ وصلوا بصلوۃ الامام۔ اور جب امام نے مسجد الحرام مین نماز پڑھی یعنی کعبہ کی طرف متوجہ ہو کر اور حال یہ کہ مقتدیون کی کثرت وغیرہ سے لوگون نے گرد کعبہ کے حلقہ باندھا اور امام کی نماز مین اقتدا کی۔ ف۔ تو ظاہر ہو کہ ایک دیوار کی طرف امام کا منھ اور اسکے پیچھے صف مقتدیون کی ہو اور دوسری و تیسری و چوتھی دیوارون کی طرف صفین مقتدیون کی متوجہ ہین اور سب نے امام کی اقتدا کی۔ فمن کان منہم اقرب الی الکعبۃ من الامام جازت صلاتہ اذا لم یکن فی جانب الامام۔ تو جو کوئی بہ نسبت امام کے کعبہ سے زیادہ نزدیک ہو تو اسکی نماز بھی جائز ہو بشرطیکہ جس جانب امام ہو اُس جانب مین نہو۔ ف۔ کیونکہ وہ امام سے آگے بڑھا ہوا نہین کہلاویگا۔ لان التقدم والتاخر انما یظہر عند اتحاد الجانب۔ کیونکہ آگے ہونا و پیچھے ہونا تو جب ہی ظاہر ہوگا کہ طرف ایک ہو۔ ف۔ تو امام کی طرف مین جو امام سے آگے بڑھکر کعبہ سے زیادہ نزدیک ہوا وہ امام سے آگے بڑھ گیا تو اُسکی نماز فاسد ہو برخلاف اسکے جو مقتدی دوسری طرف مین ہو۔ م۔ اگر امام خانہ کعبہ مین اندر ہو اور دروازہ کھلا ہوا ہو اور مقتدیون نے باہر سے اقتدا کی تو صحیح ہو۔ ح ت۔ ومن صلی علی ظہر الکعبۃ جازت صلوتہ۔ اور جس نے عمارت کعبہ کی چھت پر نماز پڑھی تو اُسکی نماز جائز ہو۔ ف۔ یعنی نماز ہو گئی اگرچہ مکروہ ہو۔ خلافا للشافعی۔ اسمین امام شافعی رح کا خلاف ہو۔ ف۔ بلکہ مالک رح کا خلاف بھی ہونا چاہیے کیونکہ ذخیرہ المالکیہ مین ہو کہ امام شافعی کے نزدیک بعض عمارت کعبہ کا استقبال کرنا اور مالک رح کے نزدیک جمیع عمارت کا قصد کرنا شرط ہو تو چھت پر دونون کے نزدیک جواز نہوگا اور ہمارے نزدیک روا ہو۔ لان الکعبۃ ہی العرصۃ والہواء الی عنان السماء عندنا دون البناء۔ کیونکہ ہمارے نزدیک کعبہ تو وہ میدان و فضاء خالی آسمان تک ہو نہ وہ عمارت۔ ف۔ یعنی دیوار و چھت نہین ہو۔ لانہ ینقل۔ کیونکہ وہ تو منتقل ہو سکتی ہو۔ ف۔ پس اگر وہی پتھر کعبہ ہوتے تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتا اور یہ باطل ہو۔ الا تری انہ لو صلی علی جبل ابی قبیس جاز ولا بناء بین یدیہ۔ کیا نہین دیکھتے کہ اگر کسی نے کوہ ابوقبیس کی چوٹی پر جو عمارت کعبہ سے بہت اونچا ہو چڑھکر نماز پڑھے تو جائز ہو حالانکہ اسکا سامنا عمارت سے ممکن نہین ہو

ف۔ حتی کہ اگر اسکے سامنے سے خط کھینچا جاوے تو عمارت سے بہت اوپر واقع ہوگا۔ بس معلوم ہوا کہ وہ فضاء تا آسمان کعبہ ہے بس چھت پر بھی استقبال موجود ہے تو نماز جائز ہے۔ الا انہ یکرہ لما فیہ من ترک التعظیم۔ مگر بات اتنی کہ چھت پر چڑھکر پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ اسمین ترک تعظیم ہے۔ وقد ورد النہی عنہ عن النبی صلعم۔ اور اس سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام مین ممانعت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ سات مقام مین نماز جائز نہین خانہ کعبہ کی چھت پر اور مقبرہ وگھورے پر اور جہان اونٹ وغیرہ ذبح ہوتے ہون اور حمام مین اور جہان رات کو اونٹ بندھتے ہین اور بیچ راستہ مین۔ رواہ ابن ماجہ والترمذی۔ اور تنقیح التحقیق مین کہا کہ ابو صالح راوی کی ایک جماعت نے توثیق اور دوسرون نے تضعیف کی۔ مف۔ الحاصل عدم جواز بوجہ ترک تعظیم ہے ورنہ شرائط نماز موجود ہونے سے نفس نماز صحیح ہے۔ م۔ (فروع) دیوار کعبہ پر کھڑا ہوکر جب چھت کی طرف استقبال کیا تو صحیح ہے اور اگر اُسطرف پیٹھ کرے تو نماز باطل ہے۔ مع۔ امام نے عورتون کی نیت کی اور ایک عورت نے امام کے محاذی اُسی کی جہت مین استقبال کیا تو کل کی نماز فاسد ہوئی۔ فائدۃ الاولیٰ جو سجدہ اپنے محل مین ادا ہو محتاج نیت نہین ہے اور جب اپنے موقع سے چھوٹ گیا تو نیت ضرور ہے۔ موقع سے چھوٹنا جب ہی معتبر ہے کہ درمیان مین پوری ایک رکعت ہو جاوے۔ الثانیہ۔ جب شک ہوا کہ رکعت چھوٹی یا سجدہ تو دونون کو جمع کردے اور سجدہ پہلے ادا کرے اور اگر رکعت مقدم کی تو نماز فاسد ہوئی۔ الثالثہ۔ جس چیز مین دلیل سے اختلاف پڑے کہ یہ واجب ہے یا بدعت ہے تو احتیاط یہ کہ اسپر عمل کرے اور جسکی سنت یا بدعت ہونے مین تردد ہو تو اُسکو ترک کرے۔ الظہیریہ ومحیط السرخسی ۔

کتاب الزکوٰۃ

چونکہ قرآن پاک مین نماز کے بعد زکوٰۃ ملائی گئی۔ کمافی قولہ تعالیٰ۔ اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ الآیہ۔ اور حدیث اسلام کے پانچون ارکان مین بھی اقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ۔ اور بعد ہجرت مکے دوسرے سال زکوٰۃ فرض ہوئی تو مصنف رح نے بعد نماز کے زکوٰۃ کو بیان کیا۔ عرف شرع مین وہ جزو مال ہے جو خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ ادا کیا جاتا ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح مین اس مال کے ادا کا نام زکوٰۃ ہے کیونکہ زکوٰۃ واجب ہونے سے بھی فعل وجوباً بجالانا مراد ہے۔ نسفی وغیرہ نے کہا کہ مالک کردینا اپنے مال مین سے ایک جزو کا کسی مسلمان فقیر کو جو ہاشمی یا اُسکا غلام نہو خالصاً للہ تعالیٰ بشرطیکہ مالک اس سے اپنی ہرطرح کی منفعت قطع کردے۔ مع۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ دین کے کھلے ہوے ارکان مین سے ہے اور جب کوئی شخص اللہ تعالیٰ ومحمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا تو وہ دل وزبان سے ہر فرائض کا مقر ہوا یعنی نماز کے تو ظاہر کہ فرض عین ہے اور اقرار زکوٰۃ کے یہ معنی کہ اگر مال ہوگا تو ادا کرونگا۔ جیسے حرام سے اجتناب کے یہی معنی کہ جب موقع پیش آویگا باز رہونگا بس یہ وجوب تو ہر شخص پر ہے اور وجوب الاداء بعد مال کے ہے۔ اور اجماع ہے کہ انبیاء علیہم السلام پر فرض نہین کیونکہ ملک مالی نہین ہے۔ فتح۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مین ہے کہ مال کی بتایت کرنے والے بربا دہوے اور فرمایا کہ جس کسی اونٹ وگاے والے نے اسکی زکوٰۃ نہ دی اور مرگیا تو قیامت مین یہ جانور نہایت بزرگ وموٹے تازے آکر اُسکو سینگون وکھرون سے مارینگے اور دوسرا وار کرنے تک پہلا پھر جائیگا یہی حال رہیگا یہانتک کہ لوگون کے درمیان فیصلہ ہو۔ رواہ الترمذی وغیرہ وہو حدیث صحیح۔ الزکاۃ واجبۃ۔ زکوٰۃ واجب۔ ف۔

یعنی قطعی ہے حتی کہ اسکا منکر کافر ہے - بالاجماع - سات شروط کے ساتھ چار مالک مین اور تین مال مین چنانچہ فرمایا کہ وہ فرض
ہے - علی الحر - آزاد پر - ف - خواہ عورت ہو یا مرد ہو لہذا غلام پر نہین پس ایک تو آزاد ہو - دوم - العاقل
عاقل ہو - ف - پس مجنون پر نہین - سوم - البالغ - بالغ ہو - ف - پس طفل پر نہین ہے - چہارم - المسلم
مسلمان ہو - ف - پس کافر پر نہین ہے اگرچہ آخرت مین وہ کفر پر انواع عذاب پاویگا - پس مسلمان عاقل بالغ
آزاد پر وجوب - اذا ملک نصابا - جب کہ وہ مالک نصاب ہو - ف - اور نصاب اقسام اموال مین سے
اسقدر جسپر زکوٰۃ ہونا آئندہ بیان ہوگا پس ایک تو یہ مال بقدر نصاب ہو - دوم - ملکا تاما - مالک ہونا بملک
تام ہو - ف - یعنی مالک ہونے کے سب آثار پر قدرت ہو حتی کہ قرضدار یا مکاتب کا مال نہو اور کسی پر ضمانت
کی وجہ سے یا عورت پر خلع کا عوض یا عورت کا مہر جو ہنوز وصول نہین ہوا ہے نہو - سوم - وحال علیہ الحول -
اور اسپر ایک سال گذر جاوے - ف - پس بدون سال گذرنے کے زکوٰۃ ادا کرنا واجب نہین ہے اگرچہ زکوٰۃ
کا سبب یعنی مال موجود ہے - بیان ہر ایک کا یہ ہے - اما الوجوب فلقولہ تعالے واتوا الزکوٰۃ - رہا واجب
ہونا زکوٰۃ کا تو تین دلیل سے اول قولہ تعالے وآتوا الزکوٰۃ - ف - یعنی حکم کے صیغہ سے اور یہ صیغہ موجب یعنی
فرض کرنے والا ہے - ولقولہ علیہ السلام ادوا زکوٰۃ اموالکم - اور دوم بدلیل قولہ علیہ السلام ادوا زکوٰۃ اموالکم
ف - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ حجۃ الوداع مین فرمایا - اتقوا اللہ وصلوا خمسکم وصوموا شہرکم وادوا زکوٰۃ
اموالکم واطیعوا اللہ اذا امرکم تدخلوا جنۃ ربکم - اسکو ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حسن صحیح - ورواہ ابن حبان
والحاکم عن ابی امامہ رض اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہم کی حدیث مین حج البیت بھی ہے - رواہ الطبرانی - وعلیہ اجماع
الامۃ - اور دلیل سوم یہ کہ اسی پر اجماع امت ہے - ف - حتی کہ جو منکر ہو کافر ہے اور جو اقرار کرے مگر ادا نہ کرے
وہ فاسق ہے - واضح ہو کہ ابتداے اسلام مین جس نے زکوٰۃ ادا نہ کی اس سے حاکم قدر زکوٰۃ مع اسکے مثل یعنی
دوچند بطور جرمانہ لیتا تھا اور وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آل واولاد پر حرام نجس ہے - کما فی حدیث ابو داؤد
والنسائی - پھر یہ منسوخ ہو گیا اور جس نے ادا نہ کیا ہو وہ قدر مفروض ادا کرے اور یہی ائمہ اربعہ وجمہور علماء کا قول
ہے - مع - اگر کہا جاوے کہ دلائل سے تو فرض ہونا مقطوع ہوا پھر کتاب مین واجب کیون کہا جواب یہ کہ - المراد
بالوجوب الفرض لانہ لا شبہۃ فیہ - مراد واجب سے فرض ہے کیونکہ اسمین کچھ شبہہ نہین ہے - ف - خلاصہ یہ
کہ شرع مین واجب وہ کہ جو بندہ کے ذمہ اسکا کرنا قطعاً لازم ہو پھر ہم کو جس دلیل سے ثبوت پہونچا اگر قطعی بلا شبہہ ہو
تو ہم اسکو فرض کہتے ہین اور اگر کچھ شبہہ ہو تو واجب کہتے ہین اور یہان مصنف نے اس اصطلاح پر کلام نہین کیا بلکہ
شرعی اطلاق کیا - اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالے
انپر انکے اموال مین زکوٰۃ فرض فرمائی ہے جو انکے تونگرون سے لیکر انہین کے فقیرون کو تقسیم ہو گی - کما فی السنن وغیرہا
تو فرض کا اطلاق موجود ہے - م - واشتراط الحریۃ - اور آزادی کا شرط ہونا - لان کمال الملک بہا - اسواسطے
ہے کہ کامل ملکیت اسی کے ساتھ ہوتی ہے - ف - اور امام جصاص رح نے شرح الطحاوی مین اپنی اسناد کے ساتھ
جابر رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکاتب کے مال مین زکوٰۃ نہین یہانتک کہ آزاد ہو
ع - حالانکہ مکاتب کی گردن مملوک ہے اور ہاتھ خود مختار ہے تو محض غلام جسکی گردن و ہاتھ دونون مملوک ہین اسپر
زکوٰۃ بدرجۂ اولی نہین اور آزاد ہونے پر زکوٰۃ صحیح ہے - م - والعقل والبلوغ لما نذکرہ - اور عقل و بلوغ شرط
ہونا اس دلیل سے جسکو ہم ذکر کرینگے - والاسلام لان الزکوٰۃ عبادۃ - اور اسلام شرط ہونا اسوجہ سے ہے کہ

زکوٰۃ ایک عبادت جنت ہے - ولا یتحقق العبادۃ من الکافر - اور کافر سے کوئی عبادت متحقق نہیں ہوتی - ف
ورنہ وہ ثواب جنت کا مستحق ہوا اور یہ باطل ہے - ولا بد من ملک مقدار النصاب - اور ملک بھی بقدر نصاب
ہونا ضرور ہے - ف - یعنی کوئی مقدار جو اس قسم کے مال میں مقدر ہو - لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدر السبب
بہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سبب زکوٰۃ کو قدر نصاب کے ساتھ مقدر کر دیا ہے - ف - چنانچہ فرمایا کہ کھجور
کے پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں اور پانچ راس اونٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے - کما رواہ البخاری عن ابی سعید رضہ
مع - بلکہ حدیث معاذ میں صحیح ہے کہ تونگروں سے لیکر فقیروں پر تقسیم ہوگی تو ضرور ہوا کہ کس قدر مال پر تونگر ہوگا اور
وہ حدیث سے بیان ہوا - پھر آیا ہر روز واجب ہو تو ضرور ہے کہ تونگر فقیر ہو جاوے یا کوئی حد ہے کہ اسمیں تونگر اپنے مال
وحاصلات سے مقدار حاصل کرے تو فرمایا کہ - ولا بد من الحول لانہ لا بد من مدۃ یتحقق فیہا النماء - اور سال
گذرنا ضرور ہے کیونکہ اتنی مدت کی ضرورت تھی جسمیں نمو اور بڑھاو ہو - وقدرہا الشرع بالحول - اور شرع نے
اس مدت کو ایک سال مقدر کیا ہے - ف - اور اسی پر اجماع سلف وخلف واقع و متوارث چلا آیا ہے - لقولہ
علیہ السلام لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول - بدلیل حدیث کہ کسی مال میں زکوٰۃ نہیں یعنی واجب الادا
نہیں یہانتک کہ اسپر سال گذر جاوے - ف - چنانچہ دار قطنی وابن عدی نے انس رضہ سے اور دار قطنی نے
ابن عمر رضہ سے اور ابن ماجہ نے عائشہ رضہ سے اور ابو داؤد نے حضرت علی رضہ سے روایت کی اور اسناد ابو داؤد
میں عاصم بن ضمرہ کو ابن معین وابن المدینی ونسائی نے ثقہ کہا تو حدیث حسن ہے اور باقی روایات کی اسانید اگرچہ
ضعیف ہیں مگر مؤید اور قوی ہوگئیں - علاوہ بریں اسپر اجماع ہے تو افادہ ہوا کہ کبھی متن ثابت کی اسناد ضعیف ہوتی
ہے جیسے شرط حول - ولانہ ممکن بہ من الاستنماء - اور اسوجہ سے کہ یہ قابو دینے والا ہے بڑھاو کا - ف
یعنی سال کے اندر آدمی کو وقت ملتا ہے کہ تجارت وغیرہ سے مال کو بڑھاوے پس فقراء کی خبرگیری کو زکوٰۃ نکالے
لاشتمالہ علی الفصول المختلفۃ - کیونکہ سال تو مختلف فصلوں سب کو شامل ہے - والغالب تفاوت الاسعار
فیہا - اور ان فصلوں میں غالباً نرخوں کا تفاوت ہوتا ہے - ف - تو آدمی کو تجارت میں نفع حاصل ہو کر مال بڑھ
جاتا ہے پس مدار اگرچہ نمو اور بڑھاو پر ہے اور وہ سال میں ہو جاتی ہے - فادیر الحکم علیہ - تو حکم ادائے زکوٰۃ کا مدار
اسی پر کر دیا گیا - ف - اگر کہا جاوے کہ جس نے مال دفینہ کر دیا اسپر بھی زکوٰۃ ہے حالانکہ وہاں کچھ بھی بڑھاو
نہیں - جواب یہ کہ مالک کی حماقت ہے کہ اسنے زمین کے حوالہ کیا حالانکہ اسکو اپنے مال پر تجارت وغیرہ کی قدرت
حاصل ہے تو اسکی قدرت معتبر ہوئی اور حماقت معتبر نہ ہوئی - م - رہا یہ کہ جب زکوٰۃ بعد سال کے واجب الادا
ہوئی تو آیا فی الفور ادا کرنی واجب ہے یا تاخیر جائز ہے - تو ظاہر الروایۃ کچھ مذکور نہیں اور اسمیں اختلاف مشائخ ہے چنانچہ فرمایا
ثم قیل ہی واجبۃ علی الفور - پھر کہا گیا کہ وہ علی الفور واجب ہے - ف - حتی کہ تاخیر میں گنہگار ہوگا - لانہ مقتضی مطلق
الامر - کیونکہ یہی تقتضا ہے امر ہے جب امر مطلق ہو - ف - لیکن اصول میں قول مختار یہ کہ امر مطلق تو فی الفور یا
تاخیر کسی کو مقتضی نہیں بلکہ خارجی دلیل چاہیے پس یہاں خارج سے ظاہر ہے کہ زکوٰۃ تو فقیر کی حاجت روائی کے سیلئے ہے
تو فوراً ادا کرنی واجب ہے - کمافی الفتح - اور یہی قول اصح ہے - التہذیب - ہ - یہی عامۂ اہل حدیث کا قول ہے ع - اور
نوادر میں امام محمد رح نے کہا کہ جو تاخیر کرے اسکی گواہی مردود ہے - المحیط - وقیل علی التراخی - اور کہا گیا کہ زکوٰۃ ادا
کرنے میں دیری جائز ہے - لان جمیع العمر وقت الاداء - کیونکہ تمام عمر اسکے ادا کا وقت ہے - ف - یعنی اگر
فی الفور ادا نہ کی تو جب کبھی عمر میں ادا کرے گا تو ادا ہوگی قضا نہو گی تو معلوم ہوا کہ اسکے ادا کا وقت موت تک ہے

ولہذا لا یضمن بہلاک النصاب بعد التفریط - اور اسی وجہ سے جب واجب الادار زکوٰۃ دیدینے مین تقصیر
کی پھر کل مال تلف ہو گیا تو وہ مقدار زکوٰۃ کا ضامن نہین ہوتا - ف - یہی قول صحیح ہے پس اگر فی الفور واجب
ہوتی تو ضامن ہوتا - اور بعض کے نزدیک زکوٰۃ کا ضامن ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد کا ہے - مع - اور
اگر خود تمام مال صرف کر دیا تو مقدار زکوٰۃ کا بالاتفاق ضامن ہے - اور حق یہ کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو ترک واجب
کا گنہگار ہے اور دینے کا وقت نہین گیا حتی کہ جب دیدے ادا ہو گی - پھر عقل و بلوغ شرط ہے - **ولیس علی الصبی
والمجنون زکوٰۃ** - اور طفل یعنی غیر بالغ پر اور مجنون پر زکوٰۃ نہین ہے - ف - یہی ایک جماعت سلف سے
مروی اور حسن بصری نے اسپر صحابہ رض کا اجماع نقل کیا - مع - **خلافا للشافعی** - بخلاف قول شافعی رح کے
ف - کہ انکے نزدیک غیر بالغ اور مجنون کے مال پر زکوٰۃ ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے بدلیل حدیث عمرو
بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ جو شخص کسی مالدار یتیم کا
متولی ہو تو اُسکے مال کو تجارت مین لگا دے اور بیکار نہ چھوڑے کہ اسکو صدقہ کھا جاوے - ترمذی نے کہا
کہ حدیث ضعیف ہے اور امام احمد نے کہا کہ صحیح نہین اور اسکے مانند طبرانی رح کی حدیث انس رض مین ہے شمس الائمہ
سرخسی وغیرہ نے جواب دیا کہ صدقہ سے مراد نفقہ ہے کیونکہ حدیث مین اسکو بھی صدقہ فرمایا ہے اور یون ہی صدقۂ نفل
اور یہ اسوجہ سے کہ زکوٰۃ تمام مال کو نہین کھاتی ہے علاوہ برین یہ روایات ضعیفہ ہین - مع - **فانہ یقول ہی غرامۃ
مالیۃ فتعتبر بسائر المؤن کنفقۃ الزوجات وصار کالعشر والخراج** - اور شافعی کہتے ہین کہ زکوٰۃ تو مال پر
ایک حق لازمی ہے تو باقی مؤنت پر قیاس ہو گی جیسے جورؤن کا نفقہ اور یہ حق مانند عشر اور خراج کے ہو گیا - **ولنا
انہا عبادۃ فلا تتادی الا بالاختیار تحقیقا لمعنی الابتلاء ولا اختیار لہما لعدم العقل** - اور ہماری دلیل
یہ کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے تو یہ عبادت نہ ادا ہو گی مگر باختیار تاکہ ابتلاء کے معنی محقق ہون اور طفل و مجنون کے لیے
کچھ اختیار نہین بوجہ عقل نہونے کے - ف - حاصل یہ کہ مال دینے مین نفس تنگی کرتا ہے جب سمجھ ہو پھر جب اختیار
کے ساتھ دیدے تو نفس کی مخالفت و عبودیت ہے اور خود اختیاری بعد بلوغ و عقل کے ہوتی ہے - **بخلاف الخراج
لانہ مؤنۃ الارض** - بخلاف خراج کے کہ وہ تو زمین کی مؤنت ہے - **وکذلک الغالب فی العشر معنی
المؤنۃ ومعنی العبادۃ تابع** - اور اسی طرح عشر مین بھی مؤنت کے معنی غالب ہین اور عبادت کے معنی تابع ہین
ف - اسی واسطے خراج و عشر تو پیداوار پر ہے اور سال گذرنے پر نہین ہے اور عشر مین فقراء پر خرچ کیے جانے سے
معنی عبادت ہین - مع - پھر یہ تو ایسے مجنون مین جو سال بھر مین برابر مجنون رہا - **ولو افاق فی بعض السنۃ**
اور اگر اسکو سال کے بعض وقت مین افاقہ ہو گیا - ف - اگرچہ قلیل ہو اور وہ ابتداء سال و آخر مین نصاب
کا مالک رہا تو اسپر اس سال کی زکوٰۃ واجب ہو گی ع - یہی ظاہر الروایۃ ہے - الکافی ہو الاصح ہ - **فہو بمنزلۃ
افاقتہ فی بعض الشہر فی الصوم** - تو یہ بمنزلہ اسکے کہ ماہ رمضان کے بعض وقت مین اسکو افاقہ ہوا - ف -
خواہ دن یا رات مین چنانچہ تمام مہینے کے روزے اسپر واجب ہو جاتے ہین اگرچہ قضاء کرے یا کفارہ دے
مع - **وعن ابی یوسف انہ یعتبر اکثر الحول** - اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اُنھون نے سال کا اکثر
وقت اعتبار کیا - ف - پس اگر اکثر وقت مجنون رہا تو سال بھر مجنون ہے اور افاقہ رہا تو مفیق ہے لیکن ظاہر الروایۃ
اول ہے - پھر جنون دو قسم ہے ایک یہ کہ مجنون ہی بالغ ہوا اور یہ اصلی ہے - دوم یہ کہ بحالت عقل وہ بالغ ہوا تھا پھر
جنون طاری ہو گیا اور یہ عارضی ہے - **ولا فرق بین الاصلی والعارضی** - اور حکم جنون اصلی مین و عارضی مین

کچھ فرق نہین ہی - ف - یہی ظاہر الروایۃ ہی ع - حتی کہ جس جنون مین سال کے اندر کچھ افاقہ ہو زکوۃ واجب ہو گی - وعند ابی حنیفۃ انہ اذا بلغ مجنونا - اور ابو حنیفہ رح کا مذہب یہ ہی کہ مجنون جب مجنون ہی بالغ ہوا ف - پھر کسی وقت اسکو افاقہ ہوا - یعتبر الحول من وقت الافاقۃ - تو افاقہ کے وقت سے سال شروع ہونا معتبر ہوگا - بمنزلۃ الصبی اذا بلغ - بمنزلہ طفل کے جب بالغ ہوا - ف - تو وقت بلوغ ہی سے سال شروع ہوتا ہی - پس امام رح کے مذہب پر سال شروع ہونا تو معتبر ہوگیا پس اگر سال مین سے ایک روز بھی افاقہ مین رہا تو زکوۃ واجب ہو گی - م - اور جو بار بار مجنون و مفیق ہوتا ہی وہ بمنزلہ عاقل کے ہی ع - اگر تمام سال اغماء رہا تو بھی زکوۃ واجب ہی - قاضیخان - پھر ملک تام یعنی کامل یہ ہی کہ ملک و قبضہ دونون مجتمع ہون ورنہ تمام نہین جیسے عورت نے مہر معین پر قبضہ نہین پایا اگرچہ ملک ہی یا مکاتب یا قرضدار کے قبضہ مین مال ہی مگر ملک مولی یا قرضخواہ کی ہی - السراج - اگر خریدی ہوئی چیز پر قبضہ نہ کیا ہو تو صحیح یہ کہ وہ قبضہ نصاب ہی - محیط السرخسی ۰ - ولیس علی المکاتب زکوۃ اور مکاتب پر زکوۃ نہین - لانہ لیس بمالک من کل وجہ لوجود المنافی وہو الرق - کیونکہ وہ ہر وجہ سے مالک نہین کیونکہ ملک کے منافی بات پائی جاتی ہی اور وہ رقیت ہی - ف - اور حدیث مین ہی کہ مکاتب پر جتبک ایک درم رہے وہ غلام ہی - ولہذا لم یکن من اہل ان یعتق عبدہ - اور اسیوجہ سے مکاتب ایسے لوگون سے نہین کہ اپنے غلام کو آزاد کرے ف - مثلاً مکاتب نے کمائی کرکے ایک غلام خریدا تو وہ اِس غلام کو آزاد نہین کر سکتا - م - جس غلام کو مولی نے تجارت کی اجازت دی اگر اُسپر قرضہ نہو تو صحیح یہ کہ جب مولی نے اِس سے مال لے لیا تب زکوۃ ادا کرنا لازم ہی - محیط السرخسی ۰ - ومن کان علیہ دین یحیط بمالہ - اور جس شخص پر اِسقدر قرضہ ہو کہ اُسکے تمام مال کو محیط ہو - ف - اور اِس قرضہ کا کوئی بندہ مطالبہ کرنے والا ہو خواہ یہ قرضہ بندون کا ہو یا اللہ تعالے کے واسطے ہو جیسے چرنے والے جانورون کی زکوۃ برخلاف نذر و کفارات وغیرہ کے جنکا مطالبہ امام نہین کرتا ہی - فلا زکوۃ علیہ - تو ایسے مقروض پر کچھ زکوۃ نہین ہی - ف - یہی قول ایک جماعت سلف و خلف کا اور مذہب امام احمد کا ہی - مع - وقال الشافعی یجب - اور شافعی رح نے کہا کہ اِس مقروض پر بھی زکوۃ واجب ہی - ف - یہی اُنکا اصح قول ہی - لتحقق السبب وہو ملک نصاب نام - کیونکہ سبب موجود اور وہ مالک ہونا نصاب نامی کا - ف - یعنی ایسے نصاب کا جسمین قوت نمو یعنی بڑھاو رہی - ولنا انہ مشغول بحاجتہ الاصلیۃ - اور ہماری دلیل یہ کہ اُسکا مال اُسکی اصلی حاجت مین مشغول ہی - ف - اور وہ ادائے قرضہ ہی کیونکہ قرضہ دنیا و آخرت مین مہلک ہی - فاعتبر معدوما تو یہ مال گویا معدوم شمار ہوا - کالماء المستحق بالعطش - جیسے وہ پانی معدوم شمار ہوتا ہی جو پیاس بجھانیکے لیے مستحق ہی - ف - پس اِسکے ہوتے ہوئے تیمم جائز ہی - وثیاب البذلۃ - اور جیسے ضروری روزمرہ کے کپڑے والمہنۃ - اور کار خدمت کے کپڑے - ف - کہ اُنکا ہونا زکوۃ کے حق مین کالعدم ہی - مع - اگر مرد پر زوجہ کا مہر میعادی یا فی الحال ادا کرنے والا واجب ہو تو بھی زکوۃ واجب نہین - محیط السرخسی - اور یہی صحیح و ظاہر المذہب ہی اور مشائخ نے کہا کہ اگر دین مہر ادا کرنے کی نیت ہی نہو تو یہ زکوۃ سے مانع نہین کیونکہ اِسکا مطالبہ نہین ہوتا اور یہ قول خوب ہی - الجواہر - مترجم کہتا ہی بلکہ یہان اسی پر فتوی رہیگا - م - یہ سب اِسوقت کہ وجوب زکوۃ سے پہلے اُسپر قرضہ ہو گیا ہو اور اگر زکوۃ واجب ہو جانے کے بعد اِسپر یہ قرضہ ہوا تو زکوۃ ساقط نہو گی - الجوہرہ - یہ اُسوقت کہ مطالبہ کا قرضہ اِسکے سب مال کو محیط ہو - وان کان مالہ اکثر من دینہ - اور اگر اِسکا مال اُسکے قرضہ سے زائد ہو زکی الفاضل - تو قرضہ کی مقدار سے جو بڑھتی ہی اُسکی زکوۃ ادا کرے - اذا بلغ نصابا - بشرطیکہ یہ بڑھتی قدر نصاب

کو پہونچ جاوے۔ **بالفراغۃ عن الحاجۃ** سے حاجت سے فارغ ہونے کے۔ ف۔ یعنی نصاب بھی ہو اور اسکی حاجت اصلی سے فارغ بھی ہو تب زائد مین زکوٰۃ واجب ہے۔ **والمراد بہ**۔ اور دین سے مراد۔ **دین لہ مطالب من جہۃ العباد**۔ ایسا قرضہ ہے جسکا کوئی مطالبہ کرنے والا بندون کی طرف سے ہو۔ ف۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے بندہ مطالبہ کرے جیسے چرائی کے جانورون کی زکوٰۃ کو امام المسلمین ہی مطالبہ کرتا ہے۔ تو ایسا قرضہ وجوب زکوٰۃ سے روکتا ہے ورنہ نہین۔ **حتی لایمنع دین النذر والکفارۃ**۔ حتی کہ جس پر نذر وکفارہ کا قرضہ ہے وہ وجوب زکوٰۃ سے مانع نہین۔ ف۔ مثلاً ایک کے پاس دوسو درم ہین اور اسنے کسی قدر درم خیرات کرنے کی نذر کی یا اسپر قسم کا کفارہ لازم ہے اور اسنے نذر یا کفارہ ادا نہ کیا حتی کہ سال گذر گیا تو اسپر دوسو درم کی زکوٰۃ واجب ہو گی اس لیے کہ نذر وکفارہ وہ خود ادا کرے اور امام المسلمین یا قاضی اسپر مطالبہ نہین کریگا۔ **ودین الزکوٰۃ**۔ اور رہا دین زکوٰۃ۔ ف۔ پس اگر چرنے والے جانورون کی زکوٰۃ اسنے نہین دی تھی تو یہ قرضہ۔ **مانع حال بقاء النصاب لانہ ینتقص بہ النصاب**۔ وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے درحالیکہ فقط قدر نصاب باقی ہون کیونکہ زکوٰۃ کے جانور نکال کر نصاب کم ہو جائیگا۔ ف۔ اور اسمین اتفاق ہے۔ اور اگر اسباب تجارت وغیرہ کی زکوٰۃ نہ دی تھی وہ اسپر قرضہ ہے اور اب صرف ایک نصاب ہے کہ نکالنے سے کمی آتی ہے تو بھی ظاہر الروایۃ مین وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے۔ **وکذا بعد الاستہلاک**۔ اور یہی حکم بعد تلف کرنے کے ہے۔ ف۔ یعنی اگر نصاب مع حصہ زکوٰۃ کے سب اسنے تلف کر دیا حتی کہ زکوٰۃ اسکے ذمہ قرضہ رہی پھر فقط دوسو درم پائے اور انپر سال گذر گیا تو بھی ظاہر الروایۃ مین زکوٰۃ واجب نہو گی کیونکہ اگر اسمین سے قرضہ مذکور طرح دین تو باقی نصاب سے کم ہے۔ مع۔ اور دربری مین ہے کہ اگر چرائی کے جانورونکی زکوٰۃ ندی پھر جانور تلف ہوسے تو صحیح یہ کہ ضامن نہو گا ع۔ **خلافاً لزفر فیہما**۔ زفر رح نے دونون صورتون مین خلاف کیا۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ دین ہو یا اسنے تلف کر دی ہو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہین ہے۔ **ولابی یوسف فی الثانی**۔ اور خلاف کیا ابو یوسف نے دوسری صورت مین۔ ف۔ جبکہ مال کو تلف کر ڈالے تو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہین۔ **علی ماروی عنہ**۔ بنابر اس روایت کے جو ابو یوسف سے مروی ہوئی۔ ف۔ یعنی غیر ظاہر الروایۃ مین ورنہ ظاہر الروایۃ مین تو بدون ذکر خلاف کے مروی ہے کہ دونون صورتین وجوب زکوٰۃ سے مانع ہین۔ **لان لہ مطالبا**۔ کیونکہ دین الزکوٰۃ کا مطالبہ کرنیوالا بندہ موجود ہے۔ **وہو الامام فی السوائم ونائبہ فی اموال التجارۃ**۔ اور وہ بندہ چرائی والے جانورونکی زکوٰۃ مین امام المسلمین ہے اور دیگر اموال تجارت مین امام کا نائب ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ سوا ے چرائی کے جانورونکے نقد واموال تجارت کی زکوٰۃ مانگنے امام کا کوئی نائب نہین آتا اور یہ تو معروف ہے۔ جواب یہ کہ امام نے خود مالکون کو اجازت دیدی۔ **فان الملاک نوابہ**۔ پس مالکان مال خود نائبان امام ہین۔ ف۔ پس مالک مال زکوٰۃ نکالنے مین صاحب زکوٰۃ ہے اور یہ زکوٰۃ فقیرون کو ادا کرنے مین امام کا نائب ہے۔ م۔ اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ **خذ من اموالہم صدقۃ الآیۃ**۔ لے انکے مالون مین سے زکوٰۃ تو الخ ہر مال مین سے امام کو زکوٰۃ لینے کا حکم ہے لہذا حضرت رسول اللہ صلعم وحضرت ابوبکر وعمر رض جانورون ونقود واموال تجارت سب کی زکوٰۃ لیکر مصارف حق مین صرف کرتے تھے یہانتک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا وقت خلافت ہوا تو آپ نے دیکھا کہ اہل اسلام مین زکوٰۃ معروف ہو چکی لیکن آیندہ ایک زمانہ ہو گا کہ سلاطین لوگون کے مالون پر ہوس کا ہاتھ بچھیرینگے پس مالکان مال کو نائب کر دیا کہ خود ادا کرین اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ مع۔ کسی نے بیع مین ضمان درک کر لی پھر وہ مبیع درحقیقت استحقاق مین لی گئی اور مشتری کے ثمن کی ضمان اس ضامن پر آئی تو مشائخ نے کہا کہ سال کے اندر ہوا تو مانع ہے اور اگر بعد سال کے ہوا تو مانع نہین۔ البدائع۔ اگر قرضہ جو وجوب زکوٰۃ سے مانع تھا ساقط ہو گیا مثلاً

مثلاً قرضخواه نے اسکو معاف کر دیا تو جسوقت سے سقوط ہوا اُسی وقت سے زکوٰة واجب ہونے کا سال شروع ہوگا۔ الفتح
اگر ایک شخص کے پاس چار سو درم ہین اور ان قرضون کے اقسام سے سو درم ہین تو دو سو درم پر زکوٰة واجب ہوگی اور
اگر صرف دو سو درم ہون تو زکوٰة بالکل واجب نہوگی۔ م۔ واضح ہو کہ زکوٰة اس مال نصاب پر واجب ہوتی ہے جو اصلی
حاجت سے بھی فارغ ہو لہذا فرمایا۔ ولیس فی دور السکنی وثیاب البدن واثاث المنزل ودواب الركوب
وعبيد الخدمة وسلاح الاستعمال زكوٰة۔ یعنی زکوٰة واجب نہین رہنے کے گھرون مین اور بدن کے کپڑون مین
اور گھر کے اثاثہ مین (جیسے چارپائی برتن چکی وغیرہ) اور سواری کی غرض کے جانورون مین اور خدمت کے غلامون
مین اور استعمال کے ہتھیارون مین۔ ف۔ اور اہل وعیال کے کھانے کے اناج وطعام مین اور زینت وتجمل کے
ظروف مین جبکہ سونے وچاندی کے نہون اور یون ہی موتیون ویاقوت وہیرے ولعل وغیرہ زیورون مین
جبکہ تجارت کے واسطے نہون اور اسی طرح ان فلوس مین جو خرچ کے واسطے خریدے ہون۔ المبسوط۔ لانها
مشغولة بالحاجة الاصلية۔ کیونکہ یہ چیزین اصلی حاجت مین گھری ہوئی ہین۔ ف۔ اور اصلی حاجت اسکو
کہتے ہین کہ جس سے انسانی ہلاکت وتکلیف دور ہو خواہ حقیقةً یا تقدیراً۔ مع۔ اور یہ چیزین اسی قسم سے ہین۔ ولیست
بنامية ايضا۔ اور یہ چیزین بڑھاؤ والی بھی نہین ہین۔ ف۔ یعنی جب تجارت کے واسطے ہون تو اشیائے
تجارت مین مقدار نصاب پر زکوٰة واجب ہوگی اور جب یہ چیزین استعمال وصرف مین ہین تو کچھ نمو نہین ہے۔ وعلی ہذا
كتب العلم لاهلها۔ اور اسی حکم پر علم کی کتابین اہل علم کے واسطے ہین۔ ف۔ شمس الائمہ سرخسی نے شرح مبسوط
مین کہا کہ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ فقیہ اگر کتابون مین سے اسقدر کا مالک ہے کہ مال عظیم کو پہونچتی ہین لیکن اُسکو
ان کتابون کی احتیاج ہے تو فقیہ کو صدقہ لینا حلال ہے مگر جبکہ حاجت سے زائد ہے۔ الفتح۔ اگر یہ کتابین اہل علم کے پاس
نہون بلکہ کسی جاہل کے پاس ہون مگر وہ تجارت کے واسطے نہین ہین تو انین بھی زکوٰة واجب نہوگی کیونکہ نمو نہین ہے
لیکن اسکو زکوٰة لینا بوجہ ان کتابون کے حلال نہوگا جبکہ اُنکی قیمت بقدر نصاب ہو۔ کذا فی شرح الکافی۔ اگر یہ کتابین
تجارت کے واسطے ہون تو کسی کے پاس ہون نصاب پر زکوٰة واجب ہوگی۔ ن ع۔ والآت المحترفين۔ اور
اسی حکم اہل حرفہ کے آلات ہین۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ یہ چیزین اصلی حاجت مین مشغول
ہین جیسے باورچیون وحلوائیون ورنگریزون کی دیگین وکڑھاؤ وغیرہ اور عطارون وجرّاحون وغیرہ کے آلات۔ اور
ذخیرہ مین ہے کہ اگر نیت ہو کہ آخر مین انکو فروخت کر دونگا تو اس نیت کا کچھ اعتبار نہین ہے۔ اگر کاریگرون نے ایسی چیزین
خریدین کہ جنکا اثر باقی نہین رہتا۔ جیسے دھوبی نے صابون واشنان وریہ وریٹھا خریدا اور نانوائی نے لکڑی ونمک
روٹیون کے لیے خریدا اور دباغ نے چمڑے کے لیے چربی وتیل خریدا تو چاہیے جسقدر روپیہ کے ہون انمین زکوٰة واجب
نہین اور اگر ایسی چیزین ہون جنکا اثر بنائی ہوئی چیز مین رہتا ہے جیسے رنگریز نے کسم وزعفران ورنگ خریدا اور باورچی
نے قلیہ کے تل خریدے تو انمین زکوٰة ہے۔ مع۔ اصل یہ کہ نقود اور سونا چاندی اور اسکے ظروف وزیور اور اس زمانہ مین
کاغذ زر یعنی نوٹ۔ ان چیزون کے سواے باقی اسباب واموال مین انمین زکوٰة کے لیے تجارت کی نیت یا جانور
ہون تو جنگل مین چرائی معتبر ہے اور املاک فارغہ یعنے گھر وزمین مین حساب حاصلات ہے۔ م مع۔ اگر مال کسی پر قرضہ
ہو تو اسمین کئی صورتین ہین چنانچہ فرمایا۔ ومن له على آخر دين۔ اور جس شخص کا دوسرے پر قرضہ ہے۔ فجحده سنين
اور اسنے کئی برس اس قرضہ سے انکار رکھا۔ ثم قامت به بينة۔ پھر اسکے گواہ کھڑے ہوگئے۔ ف۔ حالانکہ
پہلے نہ تھے حتی کہ یہ قرضہ اب ایسا قرضہ ہوا کہ جسکے گواہ ہین۔ لم يزكه لما مضى۔ تو وہ گذرے ایام کی زکوٰة اس قرضہ کی

نہ دیگا۔ ف۔ اور مصنف رح نے جو کہا کہ۔ قامت لہ بینۃ۔ یہ کلام بہت جامع ہے۔ معناہ صارت لہ بینۃ۔ اس کلام کے معنی یہ کہ اسکے گواہ ہوگئے۔ بان اقر عند الناس۔ بایں طور کہ مدیون نے لوگون کے نزدیک قرضہ کا اقرار کرلیا۔ ف۔ تو یہ اسکے اقراری گواہ ہوگئے۔ وبایں طور کہ اہل عدل کو اسنے مخفی کرکے مدیون سے باتین کین اور اسنے تنہا سمجھکر اقرار کیا جسکو اہل عدل نے سُنا اور مدیون کو بے شبہ پہچان لیا یا دیکھ لیا۔ تو بغیر تفصیلی حال کے یہ لوگ گواہی دین۔ المترجم۔ یون ہی جب کہ گواہ بھول گئے تھے پھر انکو اپنی گواہی یاد ہوگئی۔ یا کہین باہر گئے تھے وہان سے آگئے۔ مع۔ اگر قرضہ پر ابتداء سے گواہ عادل ہون تو گذرے ایام کے زکوٰۃ بھی واجب ہوگی۔ المبسوط شیخ الاسلام۔ اور اگر گواہ غیر عادل ہون تو بھی بقول صحیح زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر مدیون مقر ہو تو خواہ وہ تونگر ہو یا تنگدست ہو یا مفلس ہو بہرحال زکوٰۃ واجب ہوگی۔ الکافی۔ اگر قاضی نے اعلان کرا دیا ہو کہ فلان مفلس ہے اور اِس مفلس پر اسکا قرضہ ہو جو بعد چند سال کے وصول ہوگیا تو شیخین رح کے قول مین گذرے ایام کی زکوٰۃ واجب ہے۔ شرح الجامع الصغیر لقاضیخان۔ امام محمد رح کے نزدیک قرضدار منکر کے قرضہ پر زکوٰۃ نہین اگرچہ گواہ ہون کیونکہ گواہ کبھی قبول نہین ہوتے اور یہی صحیح ہے۔ ابن ملک۔ د۔ وہی مسألۃ المال الضمار۔ اور یہ مال الضمار کا مسئلہ ہے۔ ف۔ مال ضمار ہر وہ مال جو اصل مین ملوک جو قبضہ سے باہر اور اِس سے نفع اٹھانے کی امید نہو۔ المحیط ۔ اور اگر امید ہو تو ضمار نہین ہے۔ مع۔ وفیہ خلاف زفر والشافعی۔ اور مال ضمار مین زفر وشافعی کا خلاف ہے ف۔ چنانچہ اِس مسئلہ مین انکے نزدیک گذرے ایام کی زکوٰۃ واجب ہے اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ مع۔ و من جملتہ المال المفقود والآبق والضال والمغصوب اذا لم یکن علیہ بینۃ والمال الساقط فی البحر والمدفون فی المفازۃ اذا نسی مکانہ والذی اخذہ السلطان مصادرۃ۔ اور منجملہ مال ضمار کے وہ مال ہے جو مفقود ہوگیا اور وہ غلام جو بھاگ گیا۔ اور وہ جانور وغلام جو بہک کر گم ہوگیا اور وہ مال جسکو کسی نے غصب کرلیا بشرطیکہ غاصب پر گواہ نہون اور وہ مال جو سمندر مین گر پڑا اور وہ مال جسکو جنگل مین دفینہ کردیا جبکہ اُسکی جگہ بھول گیا ہو اور وہ مال جسکو سلطان نے مالک سے جدا کرلیا ہو۔ ف۔ پھر بعد کئی سال کے یہ چیزین ملین تو گذرے ایام کی زکوٰۃ نہین۔ م۔ اور اگر چرائی کے جانور غصب کرلیے تو مالک پر زکوٰۃ نہین اگرچہ غاصب مقر ہو۔ البحر۔ ووجوب صدقۃ الفطر بسبب الآبق والضال والمغصوب علی ہذا الخلاف۔ اور بھاگے غلام وبہکے غلام وغصب کیے ہوے غلام کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب ہونا اِسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ چنانچہ ہمارے نزدیک نہین واجب اور زفر وشافعی کے نزدیک واجب ہے۔ لہما ان السبب قد تحقق وفوات الید غیر مخل بالوجوب کمال ابن السبیل۔ زفر وشافعی کی دلیل وجوب یہ ہے کہ صدقہ فطر کا سبب تو متحقق ہوچکا ہے اور رہا قبضہ نہ ہونا تو وہ وجوب کا مخل نہین ہے جیسے مسافر کا مال۔ ف۔ کہ حالت سفر مین اسکے قبضہ مین نہین حالانکہ بالاتفاق اسپر صدقہ فطر بلکہ زکوٰۃ واجب ہے۔ ولنا قول علی کرم اللہ وجہہ لازکوۃ فی مال الضمار۔ اور ہماری دو دلیلین عدم وجوب کے ہین ایک تو قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مال ضمار مین زکوٰۃ نہین ہے۔ ف۔ یون ہی ہمارے مشائخ نے ذکر کیا اور زیلعی نے علم الروایۃ مین نہین پایا۔ ولیکن ابو عبید قاسم بن سلام نے کتاب الاموال مین کہا کہ حدثنا یزید بن ہارون عن ہشام بن حسان عن الحسن البصری قال اذا حضر الوقت الذی یودی فیہ الرجل زکوتہ ادی عن کل مال وعن کل دین الا ما کان ضمارا لا یرجوہ یعنی حسن رح نے فرمایا کہ جب کسی شخص کا وہ وقت آوے جسمین وہ اپنی زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو ہر مال سے وہر قرضہ سے زکوٰۃ ادا کرے سواے اس مال کے

جو ضمار ہو کہ اسکی امید نہین رکھتا۔ ف۔ اسناد صحیح ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد الرحمن بن سلیمان عن عمرو بن میمون قال اخذ الولید بن عبد الملک الخ یعنی عمرو بن میمون نے کہا کہ ولید بن عبد الملک بادشاہ نے اہل کوفہ مین سے ایک شخص ابو عائشہ نام کا بیس ہزار مال لیکر بیت المال مین ڈال دیا پھر جب عمر بن عبد العزیز رح خلیفہ ہوئے تو اس شخص کے فرزندون نے آکر خلیفہ سے اپنے مظلمہ کی نالش کی پس آپ نے میمون کو لکھا کہ ان لوگون کا مال انکو دیدے اور انسے اسی سال کی زکوٰۃ لے لے کیونکہ اگر وہ مال ضمار نہوتا تو ہم انسے گذرے برسون کی زکوٰۃ وصول کرتے۔ انا ابو اسامہ عن ہشام عن الحسن قال علیہ زکوٰۃ ذلک العام۔ یعنی حسن بصری نے کہا کہ ضمار والے پر اسی سال کی زکوٰۃ ہے امام مالک رح نے موطا مین ایوب السختیانی رح سے روایت کی کہ عمر بن عبد العزیز نے ایسے مال کی نسبت جسکو بعض سلاطین نے ظلم سے لیا تھا یون لکھا کہ وہ واپس دیدو اور گذرے برسون کی زکوٰۃ لے لو پھر پیچھے سے دوسرا فرمان بھیجا کہ اسمین سے صرف ایک سال کی زکوٰۃ لیجاوے کیونکہ وہ مال ضمار تھا اسناد مین ایوب رح نے عمر بن عبد العزیز کو نہین پایا لیکن ہمارے نزدیک مضر نہین ہے۔ شافعی رح تو قول صحابی کو حجت نہین رکھتے اور یہان تو تابعین کا قول ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک اثبات مذہب کے واسطے دلیل ہے۔ ولان السبب ہو المال النامی۔ اور دلیل دوم یہ کہ سبب زکوٰۃ تو وہ مال ہے جو نمو والا ہو۔ ولا نماء الا بالقدرۃ علی التصرف۔ اور نمو نہین مگر جبکہ تصرف کی قدرت ہو۔ ولا قدرۃ علیہ۔ اور تصرف کی قدرت مال ضمار پر حاصل نہین۔ ف۔ تو اسمین زکوٰۃ بھی نہین ہے پھر قدرت تصرف خواہ بذات خود ہو یا بذریعہ نائب ہو اور خواہ حقیقۃً قبضہ سے ہو یا حکماً بذریعہ امکان قبضہ ہو پس یہ قدرت تو مال مسافر و مدفون و مقروض سب کو شامل ہے چنانچہ فرمایا۔ وابن السبیل یقدر بنائبہ۔ مسافر کو اپنے نائب کے ذریعہ سے قدرت تصرف حاصل ہے۔ ف۔ تو اسپر زکوٰۃ واجب ہے۔ والمدفون فی البیت۔ اور جو مال کہ کوٹھری مین دفن ہو۔ ف۔ یا ایسی جگہ جہان آسانی سے مل سکتا ہے۔ نصاب لتیسیر الوصول الیہ۔ وہ نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ اسکو قبضہ تصرف مین لانا آسان ہے حتی کہ اگر اسکو یا اسکی جگہ بھول گیا تو بھی سال کے زکوٰۃ واجب ہوئی۔ وفی المدفون فی الارض او الکرم اختلاف المشائخ۔ اور جو مال کہ زمین کھیت یا باغ مین دفن ہو تو اسمین مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ جبکہ جگہ بھول گیا بعض نے کہا کہ سب کھودنا ممکن تو وہ بمنزلہ کوٹھری کے ہو گیا تاج الشریعہ ع۔ حتی کہ غیر کی زمین و دار ہو تو بھی ضمار نہین۔ البحر۔ اور بعض نے کہا کہ سب کھودنا متعذر اور حرج عظیم ہے جو شرع نے دور کیا تو وہ نصاب نہین ہے تاج الشریعہ ع۔ اقول اسی حرج سے بندے نے اسکو تصرف مین لانے سے چھوڑا تو اللہ تعالیٰ اعلیٰ و اجل ہے کہ حق الزکوٰۃ ساقط نہ کرے پس اظہر قول دوم ہے۔ واللہ اعلم۔ پس جب کبھی ہاتھ آوے تو اسی سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی م۔ ولو کان الدین علی مقر ملی او معسر یجب الزکوٰۃ۔ اور اگر قرضہ ہو پس اگر قرضہ کسی قرضدار مقر پر ہو خواہ وہ مقر مالدار ہو یا تنگدست ہو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لامکان الوصول الیہ ابتداء۔ کیونکہ قرضہ وصول کر لینا ممکن ہے یا تو ابتدا مین۔ ف۔ جب کہ مدیون مذکور مالدار ہے۔ او بواسطۃ التحصیل۔ یا بواسطہ تحصیل کے۔ ف۔ جبکہ تنگدست ہو یعنی اسکی کمائی سے بحکم قاضی یا باہمی رضامندی حاصل کرلے پس ایسے قرضہ پر اسکو حکماً قدرت حاصل ہے۔ یہ اس بنا پر کہ قرض مین میعاد لازم نہین ہے۔ وکذا لو کان علی جاحد۔ اور یون ہی اگر قرضہ کسی منکر پر ہو۔ وعلیہ بینۃ۔ اور اسپر گواہ موجود ہون۔ ف۔ تو زکوٰۃ واجب ہے اگرچہ گواہ غیر عادل ہون یہی صحیح ہے۔ الکافی ج۔ امام محمد نے اصل مین کہا کہ قرضہ پر زکوٰۃ نہین واجب یعنی اگرچہ گواہ عادل ہون۔ تحفہ اور مبسوط شمس الائمہ مین کہا کہ یہی صحیح ہے کیونکہ ہر گواہ قبول نہین ہوتے اور ہر قاضی عادل نہین ہے۔ مع۔ او علم القاضی بہ لما قلنا۔ یا قاضی کو اس

قرضہ کا علم ہو بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا - ف - یعنی وصول ممکن ہے کیونکہ قاضی اپنے علم کے موافق اموال مین حکم کر دیگا - ع الکافی - لیکن فتوی یہ کہ قاضی اپنے علم پر حکم نہ دے اور شاید یہ سواے اموال کے حدود مین ہو مگر اصح وادفق یہ کہ امام محمد کے قول پر فتوی دیا جاوے - واللہ اعلم - م - ولو کان علی مقر مفلس - اور اگر قرضہ کسی مدیون مقر مفلس پر ہو - ف - یعنی قرضدار اقرار کرتا ہے مگر قاضی نے اس مرد کی افلاس کا حکم دیا اور یہ اعلان کر دیا ہے - فہو نصاب عند ابی حنیفہ لان تفلیس القاضی لایصح عندہ - تو یہ قرضہ بھی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ قاضی کا اسکو مفلس کرنا امام رح کے نزدیک صحیح نہین ہے - ف - کیونکہ یہ ایک قسم کی ممانعت و مجبوری ہے - اور صاحبین کے نزدیک تفلیس القاضی صحیح ہے تو امام محمد اپنی اصل پر رہے چنانچہ کہا - وعند محمد لایجب لتحقق الافلاس عندہ بالتفلیس - اور امام محمد کے نزدیک ایسے قرضہ کی زکوٰۃ واجب نہوگی کیونکہ امام کے نزدیک تفلیس القاضی سے افلاس متحقق ہو جاتا ہے - وابو یوسف مع محمد فی تحقق الافلاس - اور ابو یوسف افلاس متحقق ہونے مین امام محمد کے موافق ہین - ومع ابی حنیفہ فی حکم الزکوٰۃ رعایۃ لجانب الفقراء - اور زکوٰۃ واجب ہونے مین ابو حنیفہ کے موافق ہین بنظر رعایت فقراء کے - ف - کیونکہ جب زکوٰۃ واجب ہوئی تو فقیرون کو انکی حاجت روائی پہونچیگی - م - ابن رستم نے امام محمد سے روایت کی کہ ایک نے دوسرے کو ودیعت دی جسکو اسنے کئی سال نہین پہچانا پھر یاد کیا تو مالک ودیعت پر گذری ایام کی زکوٰۃ واجب ہے - قدوری نے کہا کہ یہ صحیح ہے - م ع - ومن اشتری جاریۃ للتجارۃ - اور جس شخص نے تجارت کے لیے خریدی ایک باندی - ف - یا اور کوئی چیز - ونواہا للخدمۃ - اور خدمت کے لیے اسکی نیت کر لی - ف - پس اگر یہ نیت ہو کہ اس تجارتی باندی سے سال دو سال خدمت بھی لونگا تو وہ تجارتی ہے اور اگر یہ نیت ہو کہ تجارت سے خارج کر لی تو اسکا حکم فرمایا کہ بطلت عنہا الزکوٰۃ - تو اس باندی سے زکوٰۃ باطل ہو گئی - ف - الخلاصہ - کیونکہ وہ باندی خدمت کیواسطے ہو گئی - لاتصال النیۃ بالعمل وہو ترک التجارۃ - کیونکہ نیت متصل بعمل ہوئی اور وہ ترک تجارت ہے - ف - واضح ہو کہ نیت جب کارآمد ہوتی ہے کہ کام سے متصل ہو جاوے پس جب کسی باندی یا کسی چیز کے حق مین خدمت کی نیت کر لی تو اس چیز مین تجارت ترک کی پس نیت مذکور اس فعل یعنی ترک تجارت سے ملی تو کارآمد ہوئی اور وہ تجارت سے خارج ہو گئی پس زکوٰۃ واجب نہوگی - وان نواہا للتجارۃ بعد ذلک لم تکن للتجارۃ - اور اگر بعد اسکے یعنی باندی کی خدمت کی نیت سے کر لینے کے بعد پھر باندی کی تجارت کے واسطے نیت کی تو وہ باندی تجارت کے واسطے نہو جائیگی - ف - اسلیے کہ تجارت کا فعل ابھی نہین ہوا - حتی یبیعہا - یہانتک کہ اس باندی کو فروخت کرے - ف - یعنی وہ کرے جو تجارت کا فعل ہے - فیکون فی ثمنہا زکوٰۃ - تو اب اس باندی کے ثمن مین زکوٰۃ ہے - ف - حاصل یہ کہ خالی نیت سے تجارت کی نہوئی اور بعد فعل تجارت کے ہوگئی - لان النیۃ لم تتصل بالعمل اذ ہو لم یتجر فلم تعتبر - کیونکہ جب تک خالی نیت تھی تو نیت کسی عمل تجارت سے متصل نہوئی کیونکہ اسنے تجارت کا کوئی فعل نہین کیا تو نیت معتبر نہوئی - ف - اور یہی کل نیت کا حال ہے - ولہذا یصیر المسافر مقیما بمجرد النیۃ - اور اسی وجہ سے مسافر خالی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے - ف - کیونکہ اقامت کا فعل یہی کہ سفر ترک کرے تو در حقیقت خالی نیت نہین بلکہ فعل سے متصل ہے - ولایصیر المقیم مسافرا بالنیۃ الا بالسفر - اور مقیم فقط نیت سے مسافر نہوگا لیکن سفر کے ساتھ - ف - جبکہ چلنا شروع کرے - یون ہی روزہ دار خالی نیت سے افطار کرنے والا نہوگا اور خالی نیت سے روزہ دار ہو جائیگا - مسلمان خالی نیت سے کافر ہو جائیگا

جب کہ کفر کا معتقد ہو اور کافر خالی نیت سے مسلمان نہو گا مگر جب کہ اسلام لاوے - م ع - وان اشتری شیئاً ونواہ للتجارۃ کان للتجارۃ - اور اگر کوئی چیز خریدی اور تجارت کے واسطے اسکی نیت کی تو وہ تجارت کی ہو گئی - لاتصال النیۃ بالعمل - کیونکہ نیت متصل بعمل ہے - ف - یعنی خریداری کیونکہ تجارت بھی خرید و فروخت ہے - بخلاف ما اذا ورث ونوی للتجارۃ - بخلاف اسکے اگر میراث مین کوئی چیز پائی اور اُسکی نیت تجارت کے لیے کر لی - ف - تو وہ تجارت کے واسطے نہو گی جب تک کہ اُسکو فروخت نہ کرے - لانہ لاعمل منہ - کیونکہ نیت کے ساتھ اس سے کوئی عمل نہین ہوا - ولو ملکہ بالہبۃ او بالوصیۃ او النکاح او الخلع او الصلح عن القود ونواہ للتجارۃ کان للتجارۃ عند ابی یوسف لاقترانہا بالعمل - اور اگر وہ ہبہ سے کسی چیز کا مالک ہوا یعنی کسی نے اسکو ہبہ مقبوضہ کر دیا - یا وصیت سے مالک ہوا یا نکاح کے ذریعہ سے مہر کے غلام یا اسباب کا مالک ہوا یا خلع کے ذریعہ سے مالک ہوا یا قصاص کے عوض صلح کر کے مالک ہوا اور اس چیز کی نیت تجارت کی کر لی تو ابو یوسف رح کے نزدیک وہ تجارت کے واسطے ہو جائیگی کیونکہ نیت متصل بعمل ہے - ف - یعنی ہبہ وغیرہ جب اسنے قبول کیا تب ہی مالک ہوا تو نیت اسکے فعل قبول سے متصل ہوئی - اور ایجاب و قبول تجارت یعنی بیع کے رکن ہین - وعند محمد لایصیر للتجارۃ لانہا لم تقارن عمل التجارۃ - اور امام محمد رح کے نزدیک یہ چیز تجارت کے واسطے نہین ہو گی کیونکہ نیت تو کسی عمل تجارت سے متصل نہوئی - ف - اور قبول مخصوص تجارت کا فعل نہین ہے کیونکہ سواے خرید و فروخت کے دیگر عقود مین بھی ایجاب و قبول ہوتا ہے - وقیل الاختلاف علی عکسہ - اور کہا گیا کہ اختلاف اسکے برعکس ہے - ف - یعنی ابو یوسف کے نزدیک وہ تجارت کے لیے نہو گی اور امام محمد کے نزدیک ہو جائیگی - الحاصل درم و دینار تو بذات خود ثمن ہین تو انمین زکوٰۃ ہر طرح واجب ہو گی چاہے جیسے رکھے اگرچہ خرچ کرنے کی نیت سے روکے - اور جانورون مین زکوٰۃ اسوقت کہ مفت کے جنگل مین چرائے جاوین اور عروض و اسباب مین اسوقت کہ تجارت کی نیت ہو خواہ وہ خرید کے وقت ضرور ہے کہ صریح نیت کرے یا تجارتی مال کے عوض کوئی مال عین بدلے یا تجارتی گھر کو کسی اسباب کے عوض اجارہ پر دیدے تو یہ عین و اسباب دلالۃً نیت سے تجارت کے لیے ہونگے - ہان مضارب نے اگر کوئی چیز خریدی تو ہر حال مین تجارت کی ہو گی اور جو چیز اُسکی زمین خراجی یا عشری سے یا اجارہ پر یا مانگی لی ہوئی سے پیداوار ہوئی تو اسمین تجارت کی نیت صحیح نہین ہے کیونکہ اسمین ایک حق تو عشر یا خراج موجود ہے پھر زکوٰۃ لازم نہو گی - د - ولا یجوز اداء الزکوٰۃ الا بنیۃ مقارنۃ للاداء - اور اداے زکوٰۃ نہین جائز مگر ایسی نیت کے ساتھ جو ادا سے متصل ہو - ف - یعنی ادا کے ساتھ موجود ہو - او مقارنۃ لعزل مقدار الواجب - یا ایسی نیت کے ساتھ جو مقدار واجب نکالنے سے متصل ہو - ف - یعنی جسقدر زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اسکو نصاب مین سے جدا کرنے کے وقت زکوٰۃ کی نیت ہو - پھر چاہے فقراء کو دینے کے وقت نیت نہو تو اول کافی ہے - لان الزکوٰۃ عبادۃ - کیونکہ فعل زکوٰۃ تو عبادت ہے - ف - اور اگر زکوٰۃ مقدار مال کا نام ہو تو کہو کہ وہ مال ادا کرنا عبادت ہے - فکان من شرطہا النیۃ تو اسکی شرط مین سے نیت بھی ہوئی - ف - تاکہ وہ دوسرے صدقہ سے ممتاز ہو - والاصل فیہا الاقتران - اور نیت مین اصل اقتران ہے - ف - یعنی اصل یہ کہ فعل زکوٰۃ کے ساتھ ملی ہوئی نیت ہو - الا ان الدفع یتفرق - اور بات اتنی ہے کہ مقدار واجب فقیرون کو دینا متفرق واقع ہوتا ہے - ف - پس ہر بار نیت کرنے مین حرج شدید ہے فاکتفی بوجودہا حالۃ العزل - تو مقدار واجب کو نصاب سے جدا کرنے کے وقت نیت ہونے پر اکتفا کیا گیا

تیسیراً - بغرض آسانی دینے کے - ف - یعنی بغرض اسکے کہ حرج شرع نے دور کیا ہی تو آسانی لازم ہی اور وہ اسطرح کہ جدا کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت کرلے - کتقدیم النیۃ فی الصوم - جیسے روزہ مین تقدیم نیت کافی ہی - ف کیونکہ طلوع صبح کے ساتھ ہی نیت شرط کرنے مین حرج شدید ہی - م - واضح ہو کہ نیت کا فعل کے ساتھ ہونا جیسے حقیقۃً ویسے حکماً بھی کافی ہی - مثلاً فقیر کو بغیر نیت دیا خواہ اپنا مال یا غیر کی طرف سے غیر کا مال اور ابھی وہ فقیر کے قبضہ مین اسی طرح قائم ہی پس زکوٰۃ کی نیت کی یا غیر نے اجازت دی تو جائز ہی یا وکیل مسلمان یا ذمی کافر کو مقدار واجب بہ نیت زکوٰۃ دی کہ فقیرون مین تقسیم کردے پھر وکیل نے تقسیم کی وقت نیت نہ کی تو جائز ہی کیونکہ موکل ہی کی نیت معتبر ہی - اگر وکیل کو کچھ مال دیا کہ یہ صدقہ یا کفارہ قسم وغیرہ ہی پھر وکیل نے ہنوز فقراء کو تقسیم نہ کیا تھا کہ موکل نے زکوٰۃ کی نیت کرلی تو صحیح ہی - وکیل نے اگر دو موکلون کی زکوٰتین خلط کردین تو وکیل ضامن ہوا اور موکلین اپنی اپنی زکوٰۃ ادا کرین - لیکن اگر فقیرون نے کسی کو اپنی طرف سے مال زکوٰۃ وصول کرنے کا وکیل کیا تو اس صورت مین ملانا جائز ہی اور ضامن نہوگا - اسی طرح اگر کسی نے لوگون کی خیرات بطور چندہ وصول کین اور سب کو خلط کردیا تو وہ اللہ تعالےٰ کے نزدیک ضامن ہی اور جواز کا طریقہ یہی ہی کہ فقراء اسکو وکیل کردین - جیسا کہ آخر کتاب الوقف ہندیہ مین ہی - وکیل کو کہا کہ جہان چاہے صرف کر تو اسکو اختیار ہی کہ خود لے لے جب کہ فقیر ہو - اگر یہ نہین کہا تو خود نہین لے سکتا مگر اپنے فرزند بالغ کو دے سکتا ہی - م ع - جسنے مقدار واجب جدا کی تو صدہ زکوٰۃ سے بری نہ ہوگا یہانتک کہ فقراء کو دیدے - اگر کہا جو کچھ آخر سال تک صدقہ دون وہ مین نے زکوٰۃ مین سے نیت کی تو جائز نہین ہی - السراجیہ - ومن تصدق بجمیع مالہ لاینوی الزکوٰۃ سقط فرضہا عنہ - اور جسنے اپنا تمام مال زکوٰۃ صدقہ کردیا حالانکہ نیت زکوٰۃ نہین ہی تو فرض زکوٰۃ اس سے ساقط ہوگیا - ہذا استحسان - یہ حکم بدلیل استحسان ہی - لان الواجب جزو منہ - کیونکہ واجب تو اسمین سے ایک جزو ہی - ف - یعنی چالیسوان حصہ - فکان متعینا فیہ - تو وہ نصاب مین متعین تھا فلا حاجۃ الی التعیین - تو معین کرنے کی کچھ حاجت نہین ہی - ف - پس کل کے صدقہ کرنے مین وہ متعین جزو زکوٰۃ بھی ادا ہوگیا - یہ اسوقت کہ کچھ نیت نہ تھی یا نفل صدقہ کی نیت تھی - اور اگر کسی واجب مانند نذر وغیرہ کی نیت ہو تو جسکی نیت ہی وہی واقع ہوگا اور مقدار زکوٰۃ کا ضامن رہیگا - التبیین - ولو ادی بعض النصاب - اور اگر اسنے نصاب کا بعض حصہ دیا ہو تو - سقط زکوٰۃ المودی - دیے ہوے کے حصہ زکوٰۃ بھی ساقط ہوگئی عند محمد رح - یہ حکم امام محمد رح کے نزدیک ہی - لان الواجب شائع فی الکل - کیونکہ جسقدر مقدار واجب تھی وہ کل نصاب مین پھیلی ہوئی تھی - ف - مثلاً دوسو درم مین ۵ - درم تھے اور اسنے چالیس درم صدقہ کردیے تو انمین ایک درم زکوٰۃ بھی نکل گیا اور یہی روایت امام ابوحنیفہ سے بھی ہی اور یہی اشبہ ہی - کمافی الزاہدی وعند ابی یوسف لایسقط لان البعض غیر متعین - اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس حصہ کی زکوٰۃ ساقط نہوگی کیونکہ زکوٰۃ کے لیے نصاب کا یہ ٹکڑا کچھ متعین نہ تھا - لکون الباقی محلا للواجب - کیونکہ جسقدر باقی رہا وہ بھی زکوٰۃ واجبہ کا محل ہی - ف - تو کل مقدار یعنی مثلاً ۵ درم اسی مین سے ادا ہوسکتے ہین - بخلاف الاول - بخلاف مسئلہ اول کے - ف - جب کہ کل مال دیدیا کیونکہ قدر واجب تو لامحالہ اسمین داخل ہی - واللہ تعالیٰ اعلم - (فروع) دوسرے پر قرضہ تھا اور بعد سال بھر کے کل قرضہ سے جو قدر نصاب تھا قرضدار کو بری کیا تو اسمین زکوٰۃ بھی ادا ہوگئی - ف - اور اگر قرضدار خود صاحب نصاب ہو تو قرضخواہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا - یہی اصح ہی - المحیط - ع - زکوٰۃ کو اعلان سے ادا کرنا چاہیے بخلاف دوسرے صدقات کے - القاضیخان

سف - اگر فقیر کو معلوم ہو اکہ یہ زکوٰۃ ہی تو جائز ہی کیونکہ زکوٰۃ دینے والے کی نیت معتبر ہی - شیخ الاسلام - عیدین مین جو اپنے عزیز اقارب فقراء اور لڑکون ذمبارکباد دینے والون یا نیا پھل لانے والون کو جب کہ مسلمان ہون جو کچھ دیتا ہی اگر زکوٰۃ کی نیت کرے تو زکوٰۃ ہوگی کیونکہ انین سے کوئی چیز واجب نہین ہی - عیدون وخوشی کے ایام مین جو مرد عورتین کام کاج کرتی ہین اور انکو اجرت پر مقرر نہین کیا ہی تو سواے اجرت کے جو کچھ دے اگر زکوٰۃ کی نیت کرے تو ادا ہوگی - جمیع العلوم والمجتبیٰ ع - اپنے پاس جو مال ہی اُسکی زکوٰۃ کی نیت سے فقیر کو اپنا قرضہ جو فلان پر ہی دلوایا تو ہمارے نزدیک جائز ہی یعنی جب کہ فقیر کو وصول ہو جاوے - البحر - اور اگر ایسی صورت مین خود قرضدار کو ہبہ کیا تو نہین جائز ہی - الکافی - زکوٰۃ مین سال قمری کا اعتبار ہی - القنیہ - اور سال کے اول وآخر مین نصاب پورا ہونا کافی ہی اگرچہ درمیان مین کم ہو جاوے جیسا کہ کتاب مین آتا ہی اور اگر نقود یا مال تجارت کو اسی کے جنس سے یا غیر جنس سے بدل لیا تو سال کا حکم نہین قطع ہوگا اور اگر چرائی کے جانورون کو جنس یا غیر جنس سے بدلا تو سال کا حکم بدل گیا اور اب سے نیا سال شروع ہوگا حتی کہ اُسکے گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہوگی - محیط السرخسی - اور جو مال درمیان سال مین ملا اگر اسی جنس کا ہو تو آخر مین سب ملا کر سب کی زکوٰۃ دے خواہ ملنے والا مال نفع سے ملا ہو یا میراث وہبہ وغیرہ تجارت مین لگایا ہو یا نقد ہو - بشرطیکہ پہلے سے قدر نصاب سے کم نہو ورنہ نہین - البدائع - اور اگر بالکل غیر جنس ملا جیسے اونٹ تھے اور بکریان ملین تو ملایا نجاوے اور اسپر جدید سال شروع ہوگا - الجوہرہ - اور جو بعد ختم سال کے ملا بالاتفاق نہین ملایا جائیگا - شرح الطحاوی

نصاب چاندی وسونے وجانورون کا بیان ہوتا ہی - م -

باب صدقۃ السوائم

باب زکوٰۃ سوائم کے بیان مین - سوائم جمع سائمہ وہ جانور جو مباح جنگلون مین چرائے جاتے ہین تو اُنکے نرو مادہ اور ملے ہوے مین زکوٰۃ واجب ہی بشرطیکہ مقصود دودھ اور نسل یعنی بچون کی بڑھاور اور موٹائی ودامون کی زیادتی ہو - حتی کہ اگر یہ نہین بلکہ سواری یا گوشت مقصود ہو تو زکوٰۃ نہین - المحیط البدائع - اور اگر تجارت مقصود ہو تو انین زکوٰۃ السوائم نہین بلکہ زکوٰۃ التجارۃ ہوگی - البدائع - مترجم کہتا ہی کہ مباح جنگل کی قید ضرور ہی حتی کہ اگر قیمت دینی پڑے جیسے ہمارے وقت مین خلاف طریقہ اسلام کے حاکم کا عملدرآمد ہی تو انین زکوٰۃ نہین رہی - فلیحفظ - پھر مین نے درمختار مین شمنی رح سے مصرح پایا فالحمد للہ العلام الغیوب - الترجم - پھر سال بھر مباح مین چرنے والے بقصد مذکور سائمہ ہین اور اگر سال مین اکثر حصہ چرائی پر رہے اور باقی دنون باندھکر کھلائے گئے تو وہ بھی سائمہ ہین - محیط السرخسی - اور اگر نصف سال باندھکر چارہ دیا ہو تو سائمہ نہین - التبیین - اور اگر تجارت کے واسطے ہین پھر انکو چھ مہینے یا زیادہ چرائی پر رکھا تو سائمہ نہو جاوینگے مگر جب کہ انکو سوائم کر دے جیسے تجارت کے واسطے غلام تھا اور چاہا کہ کبھی سال اس سے خدمت لے اور یہی کیا تو وہ بحال خود تجارت کا غلام ہی مگر جب کہ نیت کرلے کہ اسکو تجارت سے خارج کرکے خدمت کے لیے کرلیا - الخلاصہ - اور اگر چاہا کہ سوائم کو باندھکر چارہ دے اور کام مین لاوے مگر ارادہ پورا نہ کیا حتی کہ چرائی پر سال گذر گیا تو انین زکوٰۃ السوائم واجب ہی - قاضیخان - اور اگر انکو تجارت کے لیے خرید اتھا پھر درمیان مین سائمہ کر دیا تو جب سے کیا ہی اُسی وقت سے سال شروع ہوگا - محیط السرخسی ہ - سوائم وقف اور [illegible] زکوٰۃ نہین - الجوہرہ - و -

فصل فی الابل - فصل سوائم اونٹ کی زکوٰۃ مین - **لیس فی اقل من خمس ذود صدقۃ** - پانچ راس اونٹ سے کم مین کچھ زکوٰۃ نہین ہے - ف - اور نصاب مین قیاس کو دخل نہین - ف - **فاذا بلغت خمسا** یعنی جب مقدار پانچ پہونچے - ف - تو نصاب ہوا - **سائمۃ** - درحالیکہ یہ سائمہ ہون - **وحال علیہا الحول** - اور انپر سال پلٹ جاوے - **ففیہا شاۃ الی تسع** - تو پانچ مین ایک بکری ہے نو تک - ف - بکری مادہ لیجاوے جو پورے سال کی ہوکر دوسرے مین لگی ہو - الجوہرہ - اور پانچ کے بعد نو تک عفو ہے وہی ایک بکری رہیگی - **فاذا کانت عشرا** - پھر دس ہوجاوین - **ففیہا شاتان الی اربع عشرۃ** - تو دس مین دو بکریان ہین چودہ تک - **فاذا کانت خمس عشرۃ ففیہا ثلث شیاہ الی تسع عشرۃ** - پھر جب پندرہ ہوجاوین تو پندرہ مین تین بکریان ہین - ۱۹ تک - **فاذا کانت عشرین ففیہا اربع شیاہ الی اربع وعشرین** - پھر جب ۲۰ ہوجاوین تو ۲۰ مین چار بکریان ہین - ۲۴ تک - ف - پس ۲۰ تک ہر پانچ مین ایک بکری رہی اور چار عفو ہوگی - **فاذا بلغت خمسا وعشرین** - پھر جب اونٹ ۲۵ تک پہونچ جاوین - **ففیہا بنت مخاض** تو انمین ایک بنت مخاض ہے - **وہی التی طعنت فی الثانیۃ** - اور بنت مخاض وہ مادہ بچہ جو دوسرے سال مین لگی ہو - ف - مخاض حاملہ تو بنت مخاض اسواسطے ہوئی کہ جب وہ دوسرے سال مین لگتی ہے تو اُسکی ماں گابھن ہوجاتی ہے - پس یہ بنت مخاض پچیس مین واجب ہوگی - **الی خمس وثلثین** - ۳۵ تک - ف - تو درمیان مین دس عفو رہے - **فاذا کانت ستا وثلثین** - پھر جب ۳۶ ہوجاوین - **ففیہا بنت لبون** - تو ۳۶ مین ایک بنت لبون ہے - **وہی التی طعنت فی الثالثۃ** - اور بنت لبون مادہ بچہ جو تیسرے سال مین لگی ہو - **الی خمس واربعین** - ۴۵ تک - ف - پس ۳۶ سے ۴۵ تک ۹ عفو ہین - **فاذا کانت ستا واربعین** پھر جب اونٹ ۴۶ ہوجاوین - **ففیہا حقۃ** - تو انمین ایک حقہ ہے - **وہی التی طعنت فی الرابعۃ** - اور حقہ وہ مادہ بچہ جو چوتھے سال مین لگی ہو - **الی ستین** - ۶۰ تک - ف - تو ۴۶ سے ۶۰ تک ۱۴ عفو ہین - **فاذا کانت احدی وستین** - پھر جب ۶۱ ہوجاوین - **ففیہا جذعۃ** - تو ۶۱ مین جذعہ ہے - **وہی التی طعنت فی الخامسۃ** - اور جذعہ وہ مادہ بچہ جو پانچوین سال مین لگی ہو - **الی خمس وسبعین** - ۷۵ تک یہی جذعہ دینا پڑیگی - **فاذا کانت ستا وسبعین** - پھر جب ۷۶ ہوجاوین - **ففیہا بنتا لبون الی تسعین** تو ۷۶ مین دو بنت لبون ہین - ۹۰ تک - **فاذا کانت احدی وتسعین** - پھر جب ۹۱ ہوجاوین - **ففیہا حقتان الی مائۃ وعشرین** - تو ۹۱ مین دو حقہ ہین - ۱۲۰ تک - **بہذا اشتہرت کتب الصدقات من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم** - جس طرح مذکور ہوا اُسی کے ساتھ زکوٰۃ کے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشتہر ہوے - ف - جیساکہ صحیح بخاری مین حضرت انس رضؓ سے بلکہ صحیح ابن حبان مین حدیث عمرو بن حزم رضؓ مین مذکور بلکہ عامۂ اعصار سلف وخلف مین معمول ومشہور ہین - **ثم اذا زادت علی مائۃ وعشرین تستانف الفریضۃ** - پھر جب ۱۲۰ سے بڑھین تو فریضہ دوہرایا جاوے از سرنو - ف - یہ پہلا دوہرانا شروع ہوا - **فیکون فی الخمس شاۃ وحقتان** - تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری اور دو حقہ ہونگی - ف - یعنی یک صد وبست کے دو حقہ اور پانچ کی ایک بکری پس - ۱۲۵ - پر دو حقہ و ایک بکری ہوئی تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری ہے - **وفی العشر شاتان** - اور دس مین دو بکریان - ف - یعنی ۱۳۰ پر دو حقہ و دو بکریان اسی طرح دو حقہ [illegible] ہر پانچ پر ایک بکری کے حساب سے بڑھیگا - چنانچہ - **وفی خمس**

عشرة ثلث شياه وفي العشرين اربع شياه - اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں - ف
یعنی ۱۳۵ - پر دو حقہ تین بکریاں اور ۱۴۰ - پر دو حقہ چار بکریاں - وفي خمس وعشرين بنت مخاض - اور
پچیس میں بنت مخاض - ف - یعنی ۱۴۵ - میں دو حقہ و ایک بنت مخاض ہوئیں پھر یہ دوہرانا چلا جائیگا
الى مائة وخمسين - ایک سو پچاس تک - ف - جب ایک سو پچاس پورے ہوئے - فيكون فيها ثلث
حقاق - تو ایک سو پچاس میں تین حقہ ہوجاوینگے - ثم تستانف الفريضة - پھر فریضہ دوہرایا جاوے
ف - یہ دوسرا دوہرانا شروع ہوا - فيكون في الخمس شاة - پس پانچ میں ایک بکری ہوگی - ف
یعنی ۱۵۰ - پر پانچ بڑھے تو ۱۵۵ - پر تین حقہ و ایک بکری ہوئیں ہر پانچ پر ایک بکری چنانچہ کہا - وفي العشر
شاتان وفي خمس عشرة ثلث شياه وفي عشرين اربع شياه - اور دس بڑھنے میں دو بکریاں اور پندرہ میں تین
بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ہوئیں - ف - پس ۱۵۰ - پر ۲۰ - بڑھے تو ۱۷۰ - پر تین حقہ و چار بکریاں ہوئیں
وفي خمس وعشرين بنت مخاض - اور پچیس میں بنت مخاض - ف - تو ۱۷۵ - پر تین حقہ و ایک بنت مخاض
وفي ست وثلثين بنت لبون - اور ۳۶ - میں بنت لبون - ف - تو ۱۸۶ - میں تین حقہ و ایک بنت لبون
ہے - فاذا بلغت مائة وستا وتسعين - پھر جب دس بڑھکر ۱۹۶ - تک پہونچے - ففيها اربع حقاق - تو ۱۹۶
میں چار حقہ ہیں - الى مائتين - دو سو تک - ف - اور اگر چاہے تو بجائے چار حقہ کے پانچ بنت لبون
دیدے - قاضیخان - ثم تستانف الفريضة ابدا كما تستانف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين - پھر
فریضہ ہمیشہ ہر پچاس کے واسطے اسطرح دوہرایا جایا کریگا جیسا کہ ایک سو پچاس کے بعد پچاس کے لیے دوہرایا گیا تھا
ف - یعنی دو سو کے بعد ہر پچاس کا حساب رہیگا اسطرح کہ ہر پانچ کے واسطے ایک بکری ۲۲۴ - تک پھر ۲۲۵ - پر بنت
مخاض اور ۲۳۶ - پر بنت لبون اور ۲۴۶ - پر حقہ پچاس تک - تو دو سو پچاس پر پانچ حقہ ہوئے پھر آئندہ پچاس
کے واسطے بھی اسیطرح ہر پانچ پر بکری یہانتک کہ ۲۷۵ - پر بنت لبون آخر ۲۹۶ - پر حقہ پچاس تک پس تین سو پر
چھ حقہ ہوئے غرضکہ ہر پچاس کا حساب ہوتا رہیگا - م - وهذا عندنا - اور یہ ہمارے نزدیک ہے - ف - واضح
ہو کہ ایک سے ۱۲۰ - تک تو اتفاق ہے اور بعد اسکے اختلاف ہے - وقال الشافعي - اور شافعی نے کہا - ف
اور یہی قول احمد رح ہے کہ - اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون - جب ایک سو
بیس پر ایک بڑھے تو اسمیں تین بنت لبون دینی پڑینگی - ف - کیونکہ یہ چالیس کا سہ چند ہے - اور اصل اسکے
نزدیک یہ کہ ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ ہے - چنانچہ کہا کہ - فاذا صارت مائة وثلثين
ففيها حقة وبنتا لبون - پھر جب ۱۳۰ - ہوجاوین یعنی دس بڑھیں تو اسمیں ایک حقہ و دو بنت لبون ہیں - ف
یعنی ۱۳۰ - دو چالیس و ایک پچاس ہے تو دو بنت لبون و ایک حقہ دینی پڑینگی - پھر دس بڑھیں ۱۴۰ - ہوں تو
دو حقہ و ایک بنت لبون اور ۱۵۰ - پر تین حقہ ہوئے اور ہمارے نزدیک بھی ۱۵۰ - پر تین حقہ ہیں اور آگے
معلوم ہوگا کہ درمیان میں وجہ اختلاف کیا ہے - م - ثم يدار الحساب على الاربعينات والخمسينات
بعد اسکے امام شافعی کے نزدیک حساب گھومایا جائیگا ہر چلے و پچاسے پر - فيجب على كل اربعين بنت
لبون وفي كل خمسين حقة - تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوا کریگا - لما روى
انه عليه السلام كتب اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت
لبون - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمان میں تحریر فرمایا کہ جب اونٹ ایک سو بیس

بڑھیں تو ہر پچاس میں ایک حقہ اور ہر چالیس میں ایک بنت لبون ہے۔ ف۔ یہ صحیح بخاری کی اسی حدیث
انس رضہ میں جسکا حوالہ اوپر گذرا ہر چالیس و پچاس کا حساب مذکور ہے۔ من غیر شرط عود ما دونہا۔ بدون شرط
عود اس سے کم کے۔ ف۔ یعنی حدیث میں اربعینات سے کم کی صورت میں ابتدائی فریضہ کا عود کرنا شرط نہیں
فرمایا کہ ہر پانچ میں بکری و ہر ۲۵ میں بنت مخاض بھی ہو تو اس سے مفہوم ہوا کہ کسر سب عفو ہے۔ مترجم کہتا ہے بلکہ
حدیث محتمل ہے کہ ۱۲۰ کے بعد مجموعہ چالیس زیادہ ہوں تو بنت لبون ہے یا ایک زیادہ ہو تو بنت لبون چالیس تک
اور اکتالیسویں سے حقہ پچاس تک ہے لیکن ابو داؤد کی روایت ابن المبارک عن یونس عن الزہری میں دوسرے معنی
مصرح ہیں۔ م۔ ولنا انہ علیہ السلام کتب فی آخر ذلک فی کتاب عمرو بن حزم رضہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضہ کو جو فرمان دیا اسمیں اس بیان کی آخر میں لکھا۔ فما کان اقل من
ذلک۔ پس جو اس سے کم ہو۔ ف۔ یعنی پچاس و چالیس سے کم ہو۔ ففی کل خمس ذود شاۃ۔ تو ہر پانچ
راس میں ایک بکری ہے۔ فنعمل بالزیادۃ۔ پس ہم لوگ اس زیادت پر عمل کرتے ہیں۔ ف۔ کیونکہ چالیس و
و پچاس کے حساب سے یہ نفی نہیں کہ کم میں کچھ نہو۔ پس ہمنے چالیس و پچاس میں موافق فرمان انس رضہ کے اور کم میں
موافق فرمان عمرو بن حزم کے عمل کیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ شارحین کی یہ تقریر تو صحیح نہیں جب کہ استدلال شافعی کے
تحریر میں نے بیان کردی کہ مراد حدیث یہ کہ ایک سو بیس ۱۲۰ کے بعد جب زیادہ ہوں تو ایک سے چالیس تک بنت لبون
کیونکہ ابو داؤد کی روایت زہری میں ہے کہ پھر جب ایک سو بیس کے بعد ایک زیادہ ہو تو تین بنت لبون۔ ۱۲۹ تک ہیں
پھر جب پورے ۱۳۰ ہو جاویں تو دو بنت لبون و ایک حقہ ہے الخ۔ پس تحقیق جواب یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے
جو تفسیر ٹھہرائی گئی اور فرمان عمرو بن حزم رضہ جسکا مصنف رح نے حوالہ دیا ہے اِسکو ابو داؤد نے مراسیل میں اور اسحٰق
بن راہویہ نے مسند میں اور طحاوی نے مشکل الآثار میں حماد بن سلمہ سے روایت کیا کہ میں نے قیس بن سعد سے
محمد بن عمرو بن حزم کا فرمان مانگا تو مجھے دیکر کہا کہ میں نے اِسکو ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے لیا اور مجھسے ابو بکر
نے کہا کہ یہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دادا کے واسطے لکھا تھا جب یمن بھیجا ہے پھر آخر تک روایت
ذکر کی۔ اسمیں ہے کہ پھر جب ۱۴۰ سے بڑھیں تو اعادہ کیا جاوے اول فریضہ اونٹ کا الخ۔ پھر اگر عبد الرزاق ونسائی
و ابن حبان کی روایت فرمان عمرو بن حزم رضہ میں یہ زیادت نہیں ہے تو کچھ مضر نہیں۔ کیونکہ زیادت ثقہ مقبول ہے بلکہ موئد
اِسکی حدیث سفیان ثوری عن ابی اسحٰق عن عاصم عن علی رضی اللہ عنہ ہے جو بالکل اِسکے موافق ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ
اور اسمیں دیگر آثار بھی ہیں پس معلوم ہوا کہ وہ جو حدیث میں آیا کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو ہر چالیس پر بنت لبون
اور ہر پچاس پر حقہ ہے اِسکے معنی یہی کہ جب چالیس تک پہونچے ورنہ ایک بڑھنے سے بنت لبون چالیس تک جیساکہ
ابو داؤد کی مرسل زہری میں ہے وہ ابو داؤد کے مرسل حماد بن سلمہ سے متعارض ہے اور مرسل حماد بن سلمہ عن قیس بن سعد رضہ
اِس وجہ سے مرجح ہے کہ اول تو اِسکے موید قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ۔ دوم یہ کہ اِس سے خاص نقل فرمان ثبوت
ہوتا ہے۔ سوم جمیع روایات میں موافقت ہوجاتی ہے۔ چہارم اصل یہ کہ مقادیر میں نص ہے نہ قیاس۔ پنجم یہ محکم ہے اور وہ
محتمل۔ تو یہی مرجح ہے لیکن ضرور ہے کہ حساب چالیس و پچاس کا بعد ۱۵۰ کے تاویل کریں اور موافق قول شافعی رح کے
حدیث عمرو بن حزم کا ترک لازم آتا ہے تو ہر ایک نے اپنے اجتہاد کو لیا۔ پس یہ انتہائے تحقیق المقام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم
بالصواب پھر اختلاف دو مقام پر ہے۔ اول تو ۱۲۰ سے لیکر ۱۵۰ تک کیونکہ یہ مقدار صرف (۳۰) ہے پھر ۱۵۰ سے
لیکر ۲۰۰ تک میں چالیس و ۵۰ کا حساب درست مگر چالیس سے کم میں ہمارے نزدیک شکل ابتدا کے اور شافعی رح کے

نزدیک متعین ہے - بالجملہ نصاب اونٹ کی زکوٰۃ کا یہ ہے جو مذکور ہوا - والبخت والعراب سواء - اور بختی وعربی دونوں برابر ہیں - ف - یعنی اونٹ کسی قسم کے ہوں جب عدد نصاب کو پہونچیں زکوٰۃ واجب ہوگی - لان مطلق الاسم یتناولہما - کیونکہ ابل کا لفظ دونوں کو شامل ہے - ف - توجب حدیث میں ابل پر زکوٰۃ ہے تو بختی ہوں یا عربی یا مختلط انہیں زکوٰۃ ہے - م - کمتر عمر کا بچہ جو نصاب میں شمار ہو ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک بنت مخاض ہے شرح الطحاوی اور اندھا بچہ شمار ہوگا مگر زکوٰۃ میں نہ لیا جائیگا اور واضح ہو کہ زکوٰۃ لینے والا ایسی اونٹنی نہیں لیگا جو بچہ کو دودھ پلاتی ہو یا گوشت کے لیے موٹی کی گئی یا حاملہ ہو اور اونٹوں کی زکوٰۃ میں مادہ کے سوائے نر نہیں لیگا - محیط السرخسی - م -

فصل فی البقر - فصل جنس گائے کی زکوٰۃ میں - واضح ہو کہ بقر اسم جنس ہے نر و مادہ پر بولا جاتا ہے اور بقرہ ایک راس اور کہا گیا کہ مونث ہے - اسکا نصاب (۳۰) ہے چنانچہ فرمایا - لیس فی اقل من ثلثین من البقر صدقۃ - ۳۰ - بقر سے کم میں زکوٰۃ نہیں - فاذا کانت ثلثین سائمۃ وحال علیہا الحول ففیہا تبیع او تبیعۃ - پھر جب ۳۰ - ہو جاویں درحالیکہ سائمہ ہوں اور آنپر سال گذر جاوے تو آنمیں ایک تبیع یا تبیعہ واجب ہے - وہی التی طعنت فی الثانیہ - اور تبیع یا تبیعہ وہ بچہ جو دوسرے سال میں لگا ہو - ف - اور یہاں و بکریوں میں کچھ مادہ بچہ دینا متعین نہیں - ف - اور یہی کمتر عمر ہے جب سے زکوٰۃ کے جانوروں میں شمار ہوگا - شرح الطحاوی - وفی اربعین مسن ومسنۃ - اور چالیس میں ایک مسن یا مسنہ واجب ہے - وہی التی طعنت فی الثانیہ - اور مسن یا مسنہ وہ بچہ جو تیسرے سال میں لگا ہو - بہذا امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذا رضی اللہ عنہ - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہی حکم دیا تھا - ف - جب انکو یمن بھیجا ہے - کما رواہ الاربعۃ وابن حبان والحاکم - اور ابن عبد البر رح نے کہا کہ اسکی اسناد متصل ہے اور ابن حزم رح نے اسی پر جزم کیا کیونکہ مسروق رح نے یمن میں معروف پایا کہ معاذ بن جبل نے اسی نصاب پر زکوٰۃ وصول کی - ملخص الفتح - فاذا زادت علی اربعین - پھر جب چالیس سے بڑھیں - ف - تو امام ابوحنیفہ سے تین روایات ہیں اول یہ کہ - وجب فی الزیادۃ بقدر ذلک - زیادتی میں بقدر اسکے واجب ہے الی ستین - ساٹھ تک - ففی الواحدۃ الزائدۃ ربع عشر مسنۃ - پس ایک زائد میں مسنہ کا چالیسواں حصہ ہے - وفی الاثنین نصف عشر مسنۃ - اور دو زائد میں بیسواں حصہ مسنہ کا - وفی الثلثۃ ثلثۃ ارباع عشر مسنۃ - اور تین زائد میں تین چالیسویں حصے - ف - یعنی مسنہ کی قیمت لگا کر مثلاً فرض کرو کہ دس آنہ کا ہے تو اسکے چالیس حصہ کرکے تین حصہ چنانچہ تین پیسے ہوسے - اور علی ہذا القیاس - م - وہذہ روایۃ الاصل - اور یہ مبسوط کی روایت ہے - لان العفو ثبت نصا بخلاف القیاس ولا نص ہہنا - اسکی وجہ یہ ہے کہ مال زکوٰۃ میں عفو کا ثبوت از روئے نص کے ہوا بخلاف قیاس کے اور یہاں یعنی چالیس سے زائد کی عفو میں کوئی نص نہیں - ف - تو ہم قیاس سے ثابت نہیں کرسکتے ہیں - لیکن آگے آتا ہے کہ ایک نص وارد ہے مگر جبکہ ماؤل ہو - م - وروی الحسن عنہ انہ لا یجب فی الزیادۃ شئی حتی تبلغ خمسین ثم فیہا مسنۃ وربع مسنۃ او ثلث تبیع - اور روایت دوم وہ جو حسن بن زیاد نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ زیادتی میں کچھ واجب نہ ہوگا یہانتک کہ پچاس ہو پہنچیں پھر پچاس میں ایک پورا مسنہ ہوگا اور اسکے ساتھ مسنہ کی چوتھائی قیمت یا تبیع کی تہائی قیمت ہوگی - لان مبنی ہذا النصاب علی ان یکون بین کل عقدین وقص وفی کل عقد واجب - اس روایت کی وجہ یہ کہ نصاب بقر کا مبنی اس شان پر ہے کہ ہر دو عقد کے درمیان وقص یعنی عفو ہو اور ہر عقد پر جاکر واجب ہو - ف - عقد یعنی دہائی کی گرہ - جیسے ۳۰ - ۴۰ - ۵۰ - ۶۰ - ۷۰ - وغیرہ تو ۳۰ - اور ۴۰ - کے درمیان

عفو ہے اور ۴۰ کے عقد پر تبیعہ واجب اسی طرح ۴۰ سے وہاں تک عفو ہے اور ۵۰ پر جاکر واجب ہوا۔ و
قال ابو یوسف ومحمد لاشئ فی الزیادۃ حتی تبلغ ستین۔ اور صاحبین نے کہا کہ چالیس سے بڑھنے میں
کچھ واجب نہوگا یہانتک کہ ساٹھ کو پہونچیں۔ ف۔ اور یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے۔ وہو روایۃ
عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی تیسری روایت امام ابو حنیفہ رح سے ہے۔ ف۔ یہی روایت اوفق ہے۔ المحیط اور
یہی مختار ہے۔ جوامع الفقہ۔ اسی پر فتوی ہے۔ البحر۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذ رضہ لاتاخذ من اوقاص
البقر شیأ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضہ کو ارشاد فرمایا کہ اوقاص البقر سے کچھ نہ لینا۔ و
فسروہ بما بین اربعین الی ستین۔ اور علماء نے اوقاص کی تفسیر کی کہ وہ مقدار جو ۴۰ اور ۶۰ کے درمیان
ہے۔ ف۔ یعنی دو نصاب کے درمیان۔ قلنا قد قیل ان المراد ہہنا الصغار۔ ہم جواب دیتے ہیں
کہ یہ بھی کہا گیا کہ اس مقام پر اوقاص سے بہت چھوٹے بچے مراد ہیں۔ ف۔ یعنی عجلہ جو سال بھر کے
نہوں۔ مترجم کہتا ہے کہ اس تاویل میں اشکال ہے۔ دارقطنی اور ابو بکر البزار رح نے ابن عباس رضہ سے روایت
کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضہ کو یمن بھیجا اور حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے تبیع یا تبیعہ لے اور ہر چالیس
سے مسن یا مسنہ لے پس اہل یمن نے کہا کہ پھر اوقاص یعنی اوقاص میں کیوں نہیں لیتے تو معاذ رضہ نے کہا کہ
مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسمیں کچھ حکم نہیں دیا اور میں عنقریب دریافت کرونگا جب وہاں حاضر
ہونگا پس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہوکر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اوقاص میں کچھ
نہیں ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اسکی اسناد میں ضعف ہے اور معجم طبرانی کی روایت معاذ بن جبل رضہ میں مذکور
ہے کہ مجھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اہل یمن میں حکم دیا کہ بقر ہر تیس میں تبیعہ اور ہر چالیس میں مسنہ
اور ساٹھ میں دو تبیع اور ستر میں تبیعہ و مسنہ لوں اور حکم دیا کہ انکی مابین میں کچھ نہ لوں مگر جبکہ مسنہ یا جذع کو پہونچے
رواہ القاسم بن سلام یعنی ابو عبید رح۔ ابن الہمام نے کہا کہ روایت مرسل ہے اور راوی غیر مشہور۔ میں کہتا ہوں
مرسل اور غیر مجروح سے ضرر نہیں اور یہ مفید ہے کہ بعد دریافت کے روایت کی۔ فاحفظہ فانہ نافع۔ م۔ ثم فی الستین
تبیعان او تبیعتان۔ پھر ساٹھ میں دو تبیع یا دو تبیعہ ہیں۔ ف۔ بحساب ہر تیس پر تبیع یا تبیعہ کے۔ وفی
سبعین مسنۃ وتبیع۔ اور ستر میں ایک مسنہ وایک تبیع۔ ف۔ یعنی ۴۰ کا مسن یا مسنہ اور ۳۰ کا تبیع یا
تبیعہ۔ وفی ثمانین مسنتان۔ اور اسی میں دو مسنہ ہیں۔ ف۔ بحساب ہر چالیس پر مسنہ کے۔ وفی تسعین
ثلثۃ اتبعۃ۔ اور نوے میں تین تبیعہ ہیں۔ وفی المائۃ تبیعان ومسنۃ۔ اور سو میں دو تبیعہ وایک مسنہ ہے۔ و
علی ہذا۔ اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیے۔ فیتغیر الفرض فی کل عشرۃ من تبیع الی مسنۃ ومن مسنۃ
الی تبیع۔ پس فرض زکوٰۃ متغیر ہوتا جائیگا ہر دہائی پر تبیع سے مسنہ کی طرف اور مسنہ سے تبیعہ کی طرف۔ لقولہ
علیہ السلام فی کل ثلثین من البقر تبیع او تبیعۃ وفی کل اربعین مسن او مسنۃ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام بقر سے
ہر تیس میں ایک تبیع یا تبیعہ ہے یعنی نر یا مادہ اور ہر چالیس میں مسن نر یا مسنہ مادہ ہے۔ ف۔ رواہ ابوداود عن
علی رضہ ورواہ الطبرانی عن معاذ رضہ ع۔ والجوامیس والبقر سواء۔ جاموس وبقر برابر ہیں۔ ف۔ یعنی
زکوٰۃ کے حق میں حکم یکساں ہے حتی کہ ہر تیس بھینسوں پر ایک سال گذرا ہوا بچہ نر یا مادہ ہے اور ہر چالیس بھینسوں
پر دو سال گذرا ہوا نر یا مادہ بچہ ہے۔ لان اسم البقر یتناولہا۔ کیونکہ بقر کا نام گائے وبھینس دونوں کو شامل
ہے۔ ف۔ اور دلیل وبھینسا اسی جنس میں ہیں۔ اذ ہو نوع منہ۔ کیونکہ جاموس یعنی گاؤمیش ایک قسم گائے کی ہے

الا ان اوہام الناس لا یسبق الیہ فی دیارنا لقلتہ - مگر ہمارے دیار مرغینان میں چونکہ بھینس بہت کم ہیں
تو گاؤ بولنے سے گاومیش کی طرف خیال نہیں جاتا ہے - ف - اور ہمارے دیار ہندوستان میں بھی دونوں کا نام
علیحدہ معروف ہونے سے جنس وذات کا خیال چھوڑ کر گائے کہنے سے بھینس کی طرف بالکل ذہن تبادر نہوگا
مگر زکوۃ تو اصل حقیقت پر مبنی ہے اور قسم کی بنا البتہ عرف تبادر پر ہے - فلذلک لا یحنث بہ فی یمینہ لا یاکل
لحم بقر - اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت گاؤ نہ کھاؤنگا تو بھینس کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہوگا -
ف - یعنی قسم نہ ٹوٹیگی - میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے ملک میں تو گاؤمیش اور گاؤ میں ذاتی جنسیت کے ساتھ
نام کی بھی کچھ شرکت ہے لہذا قسم نہ ٹوٹنا ایک نوع تبادر پر ہے اور ہمارے دیار میں تو کچھ شبہہ نہیں کہ بھینس کے گوشت
سے مانند بکری کے گوشت کے حانث نہوگا - واللہ تعالیٰ اعلم م - اگر پالو مادہ اور جنگلی نر سے پیدا ہوئے ہوں تو ان پر
زکوۃ ہے اور برعکس ہو تو نہیں ہے محیط السرخسی ع - اگر گائیں بھینسیں مختلط ہوں تو نصاب پورا کرنے کے لیے
انکو ملاکر شمار کرنا واجب ہے پھر دونوں قسم میں سے جس قسم کے زیادہ ہوں اسی قسم سے زکوۃ میں لیا جاوے اور اگر
مساوی ہوں تو اعلی میں سے ادنی لیا جاوے اور ادنی میں سے اعلی لیا جاوے - البحر - افضل یہ کہ بقر کی زکوۃ
میں نر سے تبیع اور مادہ میں سے مسنہ دیجاوے - العتابیہ

فصل فی الغنم - فصل غنم کی زکوۃ کے بیان میں - ف - غنم ہر شخص کے لیے سنت غنیمت ہے بخلاف گائے
کے کہ وہ سینگ بھونک کر پیٹ پھاڑ دیتی ہے - غنم اسم جنس ہے جو بکری و بھیڑ دونوں قسم کو شامل ہے - اسکا کمتر نصاب
چالیس ہے چنانچہ فرمایا - لیس فی اقل من اربعین من الغنم السائمۃ صدقۃ - غنم کی چالیس چرائی والیوں سے
کم میں زکوۃ نہیں ہے - فاذا کانت اربعین - پھر جب چالیس ہوجاویں - ف - جنین سال بھر کا بچہ بھی شمار
ہوگا نہ کم کا - شرح الطحاوی - اور وہ بھی جو پالو مادہ سے پیدا ہوا اگرچہ نر جنگلی بکرا یا ہرن ہو نہ برعکس - محیط السرخسی - پس
شمار چالیس ہو - سائمۃ - درحالیکہ سائمہ ہوں - وحال علیہا الحول - اور انپر سال پلٹ جاوے - ففیہا شاۃ
تو انمیں ایک شاۃ واجب ہے - ف - نر ہو یا مادہ - پھر جب چالیس سے بڑھیں تو بھی ایک ہی واجب رہیگی
الی مائۃ وعشرین - ایک سو بیس تک - فاذا زادت واحدۃ ففیہا شاتان الی مائتین - پھر جب ۱۲۰
پر ایک زیادہ ہوئی تو انمیں دو بکریاں واجب ہیں دو سو تک - فاذا زادت واحدۃ ففیہا ثلث شیاہ -
پھر جب دو سو پر ایک زیادہ ہو تو انمیں تین بکریاں ہیں - ف - پھر یہی تین بکریاں واجب رہینگی یہانتک
کہ چار سو پورے ہوں - فاذا بلغت اربع مائۃ ففیہا اربع شیاہ - پھر جب چار سو ہوجاویں تو انمیں چار
بکریاں واجب ہیں - ثم فی کل مائۃ شاۃ - پھر ہر سیکڑے پر ایک بکری بڑھتی جاویگی - ف - حتی کہ پانچ سو
پر پانچ اور چھ سو پر چھ ہیں - علی ہذا القیاس - ہکذا ورد البیان فی کتاب رسول اللہ علیہ السلام
ایسا ہی بیان نصاب وارد ہوا ہے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں - ف - جو عمرو بن حزم رضہ کو
لکھدیا - وفی کتاب ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ - اور فرمان زکوۃ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ میں
رواہ البخاری - اور فرمان حضرت عمر رضہ میں - رواہ ابو داؤد وغیرہ - وعلیہ انعقد الاجماع - اور اسی پر
اجماع منعقد ہوا - ف - اور یہی فقہاء سلف وخلف اور چاروں مجتہدین وغیرہم کا مذہب ہے - مع - والضان
والمعز سواء - اور قسم ضان ومعز دونوں انمیں یکسان ہیں - ف - حتی کہ نصاب پورے ہونے میں دونوں
کو ملایا جائیگا اور انمیں کچھ اختلاف نہیں - مع - لان لفظۃ الغنم شاملۃ للکل - کیونکہ لفظ غنم دونوں کو شامل ہے

ف- جیسے اسم جنس اپنے انواع کو شامل ہوتا ہے- والنص ورد بہ- اور نص بلفظ غنم وارد ہے- ف- تو دونون شامل رہی- ویوخذ الثنی فی زکوتہا- اور ثنی اُسکی زکوٰۃ مین لیا جائیگا- ف- خواہ ضان کا ہو یا معز کا- ولا یوخذ الجذع من الضان الا فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفہ- اور ضان کا جذع نہین لیا جائیگا- ظاہر الروایۃ مین سوائے حسن بن زیاد کی روایت ابو حنیفہ کے- والثنی ما تمت لہ سنۃ- اور ثنی وہ بچہ کہ پورا سال بھر کا ہو- ف- دوسرے مین لگا ہو- اور گائے کا ثنی دو برس کا اور اونٹ کا پانچ برس کا ہے والجذع ما اتی علیہ اکثرہا- اور جذع وہ بچہ کہ جسپر سال کا زیادہ حصہ گذرا ہو- ف- یہی ظاہر المذہب ہے اور بدائع وغیرہ مین کہا کہ جس پر چھ ماہ گذرے ہون- مع- وعن ابی حنیفہ وہو قولہما انہ یوخذ الجذع- اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ ضان کا جذع لیا جاوے اور یہی صاحبین کا قول ہے- لقولہ علیہ السلام انما حقنا الجذعۃ والثنی- کیونکہ حدیث ہے کہ ہمارا حق تو جذعہ و ثنی ہے- ف- یہ روایت تو غریب ہے لیکن مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مصدقین سے روایت ہے کہ ہم کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاملہ بکری لینے سے منع فرمایا اور ہم جذعہ یا ثنیہ لینگے- کما رواہ ابو داؤد والنسائی واحمد- اسی طرح حدیث سفیان بن عبد اللہ مین حضرت عمر رض نے فرمایا کہ سخلہ یعنے جذعہ سے چھوٹا تعداد نصاب مین شمار ہوگا اور زکوٰۃ مین نہ لیا جائیگا اور گوشت کے موٹے تازے اور بچہ کو دودھ پلانے والی اور حاملہ اور غنم کا نر نہین لیا جائیگا بلکہ جذعہ یا ثنیہ لیا جائیگا اور یہ عدل ہے اور حدیث کو مالک رح نے موطا مین روایت کیا- مف- ولانہ یتادی بہ الاضحیۃ- اور جذعہ اسوجہ سے جائز ہوگا کہ اُسکی قربانی جائز ہے- ف- کما فی حدیث عاصم بن کلیب رحمہ اللہ عند ابی داؤد وابن ماجہ واحمد والحاکم- فکذا الزکوٰۃ- تو زکوٰۃ بھی جائز ہے- وجہ الظاہر حدیث علی رض موقوفاً ومرفوعاً- وجہ ظاہر الروایۃ کی حدیث حضرت علی رض ہے جسکو حضرت علی کا قول کرکے موقوف اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کرکے مرفوع روایت کیا گیا کہ- لا یوخذ فی الزکوٰۃ الا الثنی فصاعدا- زکوٰۃ مین نہین لیا جائیگا مگر ثنی یا اس سے بڑھکر- ف- تو ثنی سے کم یعنی جذعہ جائز نہ ہوا- ولان الواجب ہو الوسط وہذا من الصغار- اور اسوجہ سے کہ واجب تو اوسط درجہ کا ہے اور جذعہ ادنی درجہ مین ہے- ف- تو جذعہ جائز نہ ہوا- ولہذا لا یجوز فیہا الجذع من المعز- اور اسی ادنی ہونے کی وجہ سے معز کا جذعہ زکوٰۃ مین لینا بالاتفاق نہین جائز ہے- ف- رہا جذعہ الضان کی قربانی ہونا تو فرمایا کہ- جواز التضحیۃ بہ عرف نصا- جذع کا قربانی مین جائز ہونا نص سے معلوم ہوا- ف- کہ جب مسنہ میسر ہونا مشکل ہو تو ضان کا جذع ذبح کر- رواہ مسلم عن جابر رض- اور زکوٰۃ مین کوئی نص نہین ہے- اگر کہا جاوے کہ روایت نص تو اوپر گذری کہ انما حقنا الجذع والثنی- تو جواب دیا کہ- المراد بما روی الجذع من الابل- مراد اس روایت مین اونٹ کا جذع ہے- ف- سروجی رح نے کہا کہ یہ تاویل بعید ہے اسواسطے کہ اونٹ مین مذکر یعنی نر تو لیا نہین جاتا- مع- پھر مخفی نہین رہا کہ مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد و نسائی واحمد مین اور حدیث سفیان رح کے موطا مین صریح اس تاویل کو رد کرتی ہین اور وہ بلاشبہ بحکم مرفوع ہے تو غیر ظاہر الروایۃ کو ترجیح دینا واجب ہوا یعنی امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جذع الضان لینا جائز ہے- مف- ویوخذ فی زکوٰۃ الغنم الذکور والاناث- اور غنم کی زکوٰۃ مین نر و مادہ دونون لینا جائز ہے- لان اسم الشاۃ ینتظمہا وقد قال علیہ السلام فی اربعین شاۃ شاۃ- کیونکہ شاۃ کا لفظ نر و مادہ دونون کو شامل ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چالیس شاۃ مین ایک شاۃ واجب ہے- ف- تو شاۃ خواہ نر ہو یا مادہ ہو ویدے- والحدیث رواہ ابو داؤد

والترمذی سم- مسئلہ- حضرت الصدیق وحضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فرمان زکوٰۃ مین یہ عبارت موجود ہے- وما کان من خلیطین فانہما یتراجعان بالسویہ ولا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقہ یعنی اور جو چیز کہ دو خلیط سے ہو تو دونون باہم عدل کے ساتھ رجوع کرلین اور جمع نہ کیا جاوے درمیان متفرق کے اور نہ تفرقہ کیا جاوے درمیان مجتمع کے بخوف زکوٰۃ- شافعی رح نے کہا کہ اِس حکم سے مثلاً ۵- اونٹ یا ۳۰- گاے یا ۴۰ غنم اگر دو شخصون مین بشرائط خلط مخلوط ہون تو اس نصاب واحد مین زکوٰۃ واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب نہین اور حدیث کے یہ معنی نہین ہین ورنہ ہرایک پر نصاب سے کم مین زکوٰۃ لازم آوے اور یہ خلاف حدیث ہے پس جمع وتفریق باعتبار ملک کے مالکان ومصدق دونون کو منع ہے- چنانچہ اگر کسی کے ملک مین ۱۲۰- بکریان مجتمع ہین تو ایک بکری واجب ہے پس اگر مصدق انکو ۴۰- ۴۰- ۴۰- کے تین ٹکڑے کرے تو تین بکریان لازم آدین اور اگر تین شخصون کی درحقیقت ہون توانپر خلط کرنے سے ایک ہی بکری رہ جاوے- اسیطرح اگر چالیس بکریان دو آدمیون کی ہین تو انکو مجتمع کرکے نصاب نہ بناوے حالانکہ ہرایک کے ۲۰- ہین اور اگر ایک کی ہون تو دو ٹکڑے نہ کرے کہ زکوٰۃ نہو پس حاصل یہ کہ اگر واقعی خلیط ہون تو مصدق نے جو لیا ہے دونون خلیط باعتبار اپنے حصہ کے سمجھ لین اور اگر خلیط نہون تو بخوف صدقہ جمع وتفریق نہین جائز ہے پس قولہ- لا یجمع بین متفرق- متفرق ملک والے جانورون کو مصدق جمع نہ کرے تاکہ نصاب پورا کرے اور نہ مالکان مجتمع کرکے (۱۲۰) بکریون پر ایک ہی بکری دین- ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقہ- اور مجتمع کو متفرق نہ کرے- بخوف صدقہ حتی کہ مالک واحد ۴۰- غنم کو دو جگہ متفرق نہ کرے تاکہ زکوٰۃ لازم نہ آوے یا مصدق ۱۲۰- کو ملک واحد مین مجتمع جنمین ایک بکری ہے تین ٹکڑے کرکے تین بکریان نہ لے پس مصدق تو نصاب بنانے یا صدقہ بڑھانے کی غرض سے جمع وتفریق نہ کرے اور مالکان نصاب توڑنے یا صدقہ گھٹانے کے لیے جمع وتفریق نہ کرین اور مین نے اِس تفریق سے بعضے جہلاء کا زعم توڑا جو اِس مسئلہ کو مخالف حدیث زعم کرتے ہین حالانکہ عین موافق ومحقق ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م-

فصل فی الخیل- فصل گھوڑون کی زکوٰۃ مین- خیل ہر قسم کے گھوڑے کو شامل ہے خواہ مذکر ہو یا مونث ہو- واضح ہو کہ جو گھوڑا جہاد وغیرہ مین استعمال کا ہو اسمین بالاتفاق زکوٰۃ نہین- فع- اور جو گھوڑا تجارت کا ہے بالاتفاق اُسکی قیمت پر زکوٰۃ ہے- المضمرات- اور جو گھوڑے چرائی ونسل کے ہین اُنمین اختلاف ہے چنانچہ فرمایا- اذا کانت الخیل سائمۃ- جب خیل سائمہ ہون- ذکورا واناثا- نر ومادہ ملے ہوے- ف- واضح ہو کہ اُنکے نصاب کی کچھ تعداد نہین اور نہ اُنکی ذات سے جزو زکوٰۃ ہے اور بالاجماع اُنکی زکوٰۃ کو امام جبراً نہین وصول کریگا بلکہ اسکے مالک پر واجب ہے- فصاحبہا بالخیار- تو اِنکا مالک مختار ہے یعنے دو باتون مین ایک یہ کہ- ان شاء اعطی من کل فرس دینارا- اگر چاہے تو ہر گھوڑے سے ایک دینار دیدے- دوم- ان شاء قومہا واعطی عن کل مائتین خمسۃ دراہم- اگر چاہے تو اُنکی قیمت لگاکر ہر دو سو درم سے پانچ درم دیدے- ف- یعنی مثلاً قیمت اندازہ کرنے والون نے چارسو درم کا گھوڑا جلایا تو ہر دو سو پر پانچ کے حساب سے دس درم اِس گھوڑے کی زکوٰۃ دیدے- وہذا عند ابی حنیفہ وہو قول زفر- اور یہ حکم زکوٰۃ واجب ہونے کا امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور یہی زفر رح کا قول ہے وقالا لا زکوٰۃ فی الخیل- اور ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ خیل مین زکوٰۃ نہین- ف- یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے- لقولہ علیہ السلام لیس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقۃ- بدلیل حدیث کہ نہین ہے مسلمان پر اسکے غلام مین اور نہ اسکے گھوڑے مین کچھ صدقہ- ف- رواہ الستہ- ہم کہتے ہین کہ غلام تجارت مین بالاجماع صدقہ ہے

تو غلام خدمت مراد ہے اسی طرح فرس جہاد و ضرورت ، تو خیل سائمہ میں صدقہ نہ ہونا کہاں سے ثبوت ہوا۔ بلکہ دلیل موجود ہو تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ ولہ قولہ علیہ السلام فی کل فرس سائمۃ دینارا او عشرۃ دراہم۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل حدیث کہ ہر چرائی کے گھوڑے میں ایک دینار یا دس درم واجب ہیں۔ ف۔ یہ حدیث بدون ذکر دس درم کے دارقطنی و بیہقی نے روایت کر کے کہا کہ ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی قوت کے واسطے حدیث ابوہریرہ رضہ ہے کہ جسمیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ نہ دینے والوں کے ذکر میں گھوڑوں کا ذکر فرمایا کہ ایک وہ مرد جس نے گھوڑے کو اظہار ثروت و تعفف کی راہ سے باندھا پھر وہ اس گھوڑے کی گردن و پیٹھ میں اللہ تعالے کا حق نہیں بھولا۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ تو پیٹھ کے بعد گردن کا حق وہی زکوٰۃ ہے کیونکہ بالاتفاق سوائے زکوٰۃ کے دیگر حقوق ساقط ہیں۔ مفع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ صحاح الستہ کی حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا وہ اسکے معارض واصح واقوی ہے تو جواب یہ کہ وہ ماؤل ہے۔ وتاویل ماروی اہ۔ اور تاویل اس حدیث کی جو صاحبین نے روایت کی۔ ف۔ یہ کہ گھوڑے سے مراد یہیں۔ فرس الغازی ہے۔ ف۔ یعنی غازی مسلمان پر اسکے گھوڑے کی زکوٰۃ نہیں اور احمد بن زنجویہ نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدثنا علی بن الحسن حدثنا سفیان بن عیینۃ عن ابن طاؤس عن ابیہ قال الخ یعنے طاؤس نے کہا کہ میں نے ابن عباس رضہ سے پوچھا کہ کیا خیل میں زکوٰۃ ہے فرمایا کہ غازی فی سبیل اللہ کے گھوڑے پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ مع۔ وہو المنقول عن زید بن ثابت۔ اور یہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ ف۔ کتب الروایۃ میں نہیں ملی۔ ہاں شیخ ابوزید رح نے کتاب الاسرار فقہ میں ذکر کیا ہے۔ مع۔ والتخییر بین الدینار والتقویم ماثور عن عمر رضہ۔ اور اختیار ہونا کہ چاہے ایک دینار دیدے یا قیمت لگا کر زکوٰۃ دے یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ الخیل کے مسئلہ میں فتاوی قاضیخان و خلاصہ و کافی میں ہے کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔ مگر شمس الائمہ سرخسی و صاحب التحفہ نے قول ابوحنیفہ رح کو ترجیح دی کہ فرسہ کی اضافت سے اسکی سواری و استعمال کا گھوڑا مراد ہے۔ تو ایسے گھوڑے میں زکوٰۃ نہونے سے کیونکر لازم آیا کہ عموماً کسی گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں۔ پھر گردن پر حق سوائے زکوٰۃ کے اور نہیں رہا۔ حدیث میں جب آپ سے گدھوں کو پوچھا گیا تو ارشاد فرمایا کہ اسکے بارہ میں مجھپر کچھ نازل نہیں ہوا۔ پس اگر گھوڑوں میں زکوٰۃ تجارت مراد ہوتی تو وہ گدھوں میں بھی بلا خلاف موجود ہے پس گھوڑوں میں زکوٰۃ سائمہ ثابت ہے۔ بعض نے کہا کہ ثبوت پہلے تھا پھر نسخ ہو گیا بدلیل حدیث علی رضہ مرفوعاً کہ میں نے تمکو زکوٰۃ الخیل و زکوٰۃ غلاموں سے عفو کیا پس درم و دینار کی زکوٰۃ لاؤ۔ رواہ الترمذی والنسائی۔ جواب۔ کچھ بھی دلالت نسخ نہیں بلکہ خدمتی غلام بالاجماع مراد ہیں تو وہی گھوڑے بھی۔ ابن المنذر نے کہا کہ خلفائے راشدین سے زکوٰۃ الخیل ثابت نہیں۔ جواب آنکہ غلط دعوی ہے بلکہ دارقطنی نے جویریہ عن مالک عن الزہری عن السائب بن یزید رضی اللہ عنہ روایت کی کہ سائب نے فرمایا کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ خیل کو منقوم لانے پھر آسکی زکوٰۃ حضرت عمر رضہ کو ادا کرتے تھے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ عبد الرزاق نے ابن جریج عن عمرو بن دینار عن جبیر بن یعلی بن امیہ عن ابیہ روایت کی جسمیں حضرت عمر رضہ نے یعلی کو ہر فرس سے ایک دینار لینے کا حکم کیا۔ عبد الرزاق عن ابن جریج عن ابن ابی حسین عن ابن شہاب الزہری روایت کی کہ حضرت عثمان رضہ خیل کی زکوٰۃ لیتے اور مجھے سائب بن یزید رضہ نے خبر دی کہ میں گھوڑوں کی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لاتا تھا۔ مفع۔ یہ روایات صحیحہ مثبت ہیں کہ قول ابوحنیفہ احوط ہے اور قول صاحبین بوجہ موافقت جمہور کے لینا آسان ہے۔ واللہ اعلم۔ مع۔ پھر بقول ابوحنیفہ رح مختلط نر و مادہ میں تو زکوٰۃ ہے۔ ولیس فی ذکورہا منفردۃ زکوٰۃ۔ اور فقط تنہا مذکر

گھوڑوں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ لانہا لا تتناسل۔ کیونکہ فقط نروں سے تناسل نہیں ہوتا۔ ف۔ تو جب نمو نہوا تو زکوٰۃ بھی نہیں ہے۔ وکذا فی الاناث المنفردات فی روایۃ۔ اور یہی حکم تنہا گھوڑیوں میں بھی ایک روایت میں ہے۔ وعنہ الوجوب فیہا۔ اور دوسری روایت میں امام رح سے فقط گھوڑیوں میں وجوب زکوٰۃ ہے۔ لانہا تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذکور۔ کیونکہ فقط گھوڑیاں تو غیر کے گھوڑے سے جنتی ہیں برخلاف نروں کے۔ وعنہ انہا تجب فی الذکور المنفردۃ ایضاً۔ اور امام رح سے دوسری روایت میں فقط نر گھوڑوں میں بھی وجوب زکوٰۃ آیا ہے۔ ف۔ شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتح القدیر میں تحقیق سے روایات میں ترجیح دی کہ فقط گھوڑیوں مادہ کی صورت میں زکوٰۃ واجب ہے اور گھوڑوں یعنی فقط نر گھوڑوں کی صورت میں نہیں واجب ہے۔ مع ف۔ ولا شئی فی البغال والحمیر۔ اور خچروں و گدھوں میں کچھ زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ سائمہ اور مختلط نر و مادہ ہوں۔ لقولہ علیہ السلام لم ینزل علی فیہما شئی۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خچروں و گدھوں کی زکوٰۃ میں مجھ پر کچھ حکم نازل نہیں ہوا۔ ف۔ کما رواہ البخاری۔ لیکن اس میں خچروں کا ذکر نہیں ہے۔ شاید کہ دونوں کو ایک قسم شمار کیا جیسا کہ عرف میں ہے۔ والمقادیر تثبت سماعا۔ اور مقادیر زکوٰۃ تو سمعی ہیں۔ ف۔ قیاسی و عقلی نہیں تو جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سماع نہیں ہوا تو ان میں زکوٰۃ واجب نہوگی۔ الا ان یکون للتجارۃ۔ مگر جبکہ خچر و گدھے تجارت کے لیے ہوں۔ ف۔ تو تجارتی زکوٰۃ ان میں واجب ہوگی۔ لان الزکوٰۃ حینئذ تتعلق بالمالیۃ کسائر اموال التجارۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ تو اس حالت میں مالیت سے متعلق ہوگی جیسے دیگر اموال تجارت میں ہوتی ہے۔ ف۔ وعلی ہذا سکھلائے ہوئے چیتے و کتے میں زکوٰۃ تجارت واجب ہے۔ السراجیہ۔ یوں ہی تجارتی بلبلوں میں ہونا چاہیے۔

فصل۔ مسائل متعلقہ زکوٰۃ سوائم کے بیان میں۔ لیس فی الفصلان۔ نہیں ہے فصلان بالضم اونٹ کے بچوں میں جو بنت مخاض سے چھوٹے ہوں۔ والعجاجیل۔ جمع عجول یعنی نر گائے کے بچوں میں جو تبیعہ نہوں۔ والحملان۔ بالضم یعنی نر غنم کے بچوں میں۔ صدقۃ عند ابی حنیفۃ۔ زکوٰۃ نزدیک ابو حنیفہ کے۔ ف۔ یعنی جب خالی فصلان و عجاجیل و حملان ہوں تو ابو حنیفہ کے نزدیک ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ الا ان یکون معہا کبار۔ مگر جبکہ ان بچوں کے ساتھ بڑے بھی ہوں۔ ف۔ یعنی پورے سال کے یا زیادہ۔ اگر کہا جاوے کہ یہ بچہ خود ہی بڑے ہو جاوینگے اس واسطے کہ زکوٰۃ تو بعد سال کے واجب ہوتی ہے۔ جواب میں بعض نے کہا کہ بعد سال کے اس قابل ہونگے کہ اب سے ان پر زکوٰۃ کا سال شروع ہو یا ابتدا سے سال زکوٰۃ شمار کیا جاوے بعض نے کہا کہ بلکہ یہ صورت ہے کہ مائیں بعد چھ ماہ کے قدر نصاب بچہ جنیں پھر مائیں مرگئیں اور بچہ رہے تو کیا وہ سال ان پر محول ہوگا یا نہیں۔ علی ہذا سال بھر دو زیادہ کے جانور تھے اور درمیان سال میں اتنے سال سے کم بچہ خریدے پھر بڑے سب مرگئے۔ النخ۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ مائیں بعد دس ماہ کے مریں اور بچہ رہگئے تو بعد دو ماہ گذرنے کے کیا سال زکوٰۃ ان بچوں پر محول ہوگا۔ حاصل جواب امام اعظم رح کے نزدیک یہ کہ نہیں مگر جب کہ کوئی سال یا زیادہ کا بھی ہو۔ مع۔ وہذا آخر اقوالہ۔ اور یہ امام اعظم کے تین اقوال میں سے آخری قول ہے۔ وہو قول محمد اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی سفیان ثوری رح کا قول ہے ع۔ وکان یقول اولاً یجب فیہا ما یجب فی المسان۔ اور ابو حنیفہ پہلے یہ کہتے تھے کہ ان بچوں میں وہ واجب ہوگا جو مسنہ جانوروں میں واجب ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی بڑوں کی زکوٰۃ۔ وہو قول زفر و مالک۔ اور یہ زفر و مالک کا قول ہے۔ ثم رجع وقال

فیہا واحد منہا - پھر ابو حنیفہ رح نے رجوع کیا اور کہا کہ ان بچون مین انھین مین کا ایک واجب ہوگا - وہو قول ابی یوسف والشافعی - اور یہی ابو یوسف و شافعی کا قول ہے - ف - مبسوط مین ایک حکایت ذکر کی کہ ابو یوسف رح نے کہا کہ مین نے جاکر ابو حنیفہ رح سے پوچھا کہ ایک شخص کے پاس چالیس حملان ہین تو انمین کیا واجب ہوگا - امام رح نے کہا کہ مسنہ بکری واجب ہوگی - مین نے کہا کہ پھر تو چالیس حملان کی قیمت سے اُس مسنہ کی قیمت زیادہ نہ ہوئی تو برابر ہوگی - تب ایک ساعت غور کر کے کہا کہ ہان مسنہ نہین بلکہ انھین مین کا ایک واجب ہوگا - مین نے کہا کہ بھلا کیا سال بھر سے کم بچہ زکوٰۃ مین لے لیا جائیگا - تب ایک ساعت غور مین گئے پھر کہا کہ تب تو اسمین کچھ واجب نہوگا - بعض نے کہا کہ اسمین ابو حنیفہ رح کی تعریف ہے کہ ایک مجلس مین تین قول سکے انمین سے کوئی متروک نہین ہے - بعض مشائخ نے کہا کہ نہین بلکہ یہ مجنون و اطفال سے واقع ہونا محال ہے - پھر امام ابو حنیفہ رح سے یہ کیونکر واقع ہوگا - فوائد الظہیریہ مع - مین کہتا ہون کہ امام مصنف کا کلام بھی اسی طرف مشعر ہے - مگر بعض مشائخ نے کہا کہ حکایت تو مشہور ہے پس ناچار تاویل کیجاوے کہ امام رح نے ابو یوسف کا امتحان کرنے کو ایسا کیا ہوگا - مع - مین کہتا ہون کہ بغیر اسناد تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر موضوعات حدیثین مشہور ہین حتی کہ زمخشری نے کشاف مین لکھین بلکہ علامہ بیضاوی نے اس سے نقل کین ہان سراج المنیر مین مصرح تردید کر دی پس تردید اولی ہے - واللہ اعلم بالجملہ اول تو مسنہ واجب کہتے پھر انہین کا ایک واجب کہا - پھر اس سے بھی رجوع کیا - وجہ قولہ الاول ان الاسم المذکور فی الخطاب ینتظم الصغار والکبار - قول اول کی وجہ یہ کہ نص مین جو اسم مذکور ہے وہ چھوٹے وبڑون سب کو شامل ہے - ف - یعنی ابل و بقر و شاۃ جیسے بڑے ویسے بچے حتی کہ گاے کا گوشت نہ کھانے کی قسم مین حلوان عجل کھانے سے جھوٹا ہوگا تو بچون پر بھی وہی زکوٰۃ بڑون کی واجب ہے لیکن لازم آتا ہے کہ عمدہ مال یا درحقیقت کل مال لیا گیا اور یہ شنیع ہے لہذا رجوع کیا - وجہ الثانی تحقیق النظر من الجانبین - قول دوم کی وجہ طرفین کا پورا لحاظ ہے - ف - چنانچہ فقیرون کو بھی ایک بچہ مل گیا اور مالک پر تمام بچون کی برابر قیمت کا مسنہ دینا لازم نہ ہوا - کما یجب فی المہازیل واحد منہا - جیسے مہزول جانورون مین سے انھین مین سے ایک واجب ہوتا ہے - ف - توضیح یہ کہ مثلاً زکوٰۃ مین مسنہ واجب ہوئی اور مثلاً مسنات مین سے بعض بڑی و قوی موٹی تازی ہے اور بعض چھوٹی کمزور لاغر ہے اور بعض درجہ اوسط پر ہے تو زکوٰۃ مین یہی اوسط واجب ہے پھر اگر سب ہی جانور مہزول یعنی دبلی ربغل ہون تو بقدر واجب درجہ اوسط سے اتر کر انھین مہزولون مین سے ایک جائز ہے اسی طرح واجبی عمر سے اتر کر ناقص عمر کا بھی جائز ہے لیکن ابوداؤد و نسائی کی حدیث سوید بن غفلہ رضہ مین دودھ پیتا بچہ لینے سے صریح مانعت ہے - لہذا اس قول سے رجوع کیا - اور کہا کہ کچھ واجب نہین ہے - ووجہ الاخیر - اور اس قول اخیر کی وجہ یہ ہے - کہ ان المقادیر لا یدخلہا القیاس - مقادیر نصاب مین دخل قیاس کو نہین ہے - فاذا امتنع ایجاب ما وردبہ الشرع امتنع اصلاً تو جب ممتنع ہوا واجب کرنا ایسی چیز کا جسکے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے تو بالکل امتناع ہو گیا - ف - یعنی مثلاً ۲۵ - پر بنت مخاض اور ۳۶ - پر بنت لبون وغیرہ تو جب ابتدا سے بنت مخاض ہی ندارد ہے تو زائد پر بنت لبون کہان سے آوے اور اگر خرید کر دے تو گویا تمام مال یا عمدہ دیدے اور اگر انھین مین سے دے تو خلاف منصوص ہے علاوہ برین مثلاً ۲۵ - مین ایک دے تو ۳۶ - مین پھر ۴۶ - مین آخر تک کیونکر دے - پھر واضح ہو کہ موطاے مالک کی حدیث سفیان بن عبد اللہ مین ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضہ نے مجھے زکوٰۃ وصول کرنے کو بھیجا پس مین نصاب کے شمار مین سخلہ کو بھی گن دیتا تو ان لوگون نے کہا کہ آپ سخلہ کو شمار کرتے حالانکہ زکوٰۃ مین نہین لیتے

سال سے کم بچہ

پس جب مین واپس آیا تو مین نے حضرت رضی اللہ عنہ سے عرض کیا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہان سخلہ اسپر تعداد نصاب مین شمار ہوگا اور ہم اسکو زکوۃ مین نہین لینگے - اصل حدیث موطا مین ہے - اس سے معلوم ہوا کہ سخلہ بھی نصاب مین شمار ہے لہذا ابوحنیفہ رح نے فرمایا - واذا کان فیہا واحدۃ من المسان جعل الکل تبعاً لہ فی انعقادہا نصابا دون تادیۃ الزکوۃ - اور جب ان بچون مین کوئی ایک بھی مسنہ ہو تو یہ سب بچے اس مسنہ کے تابع شمار کیے جاوین مگر نصاب منعقد ہونے مین تابع ہین نہ زکوۃ ادا ہونے مین - ف - بلکہ زکوۃ مین تو جب مسنہ واجب ہوا وہی لیا جائیگا - اور سخلہ نہین لیا جائیگا - م - یہ اسوقت ہے کہ جتنے واجب زکوۃ ہوئے ہین ایک یا دو وہ ان بچون مین موجود ہون ورنہ وجوب نہوگا - اسکا بیان یہ کہ ۱۱۹ - حملان یعنی بکری کے حلوان بچہ ہین اور دو بچے پورے سال بھر کے ہین تو دونون زکوۃ مین واجب ہونگے اور اگر حملان ۱۲۰ - ہون اور ایک مسنہ ہو تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک یہی ایک مسنہ واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ایک مسنہ و ایک بچہ واجب ہوگا اور یہی قیاس اونٹ و گاے کے بچون مین ہے - جب مسنہ واجب ہوا تو وہ دیا جاوے اگرچہ درجہ اوسط سے کم ہو - اگر سال گذر کر مسنہ مرگیا تو باقی بچون سے زکوۃ باطل ہوگئی اور اگر بچے مرگئے اور مسنہ رہگیا تو اسکا چالیسوان حصہ لیا جائیگا - مفع - ثم عند ابی یوسف لایجب فی مادون الاربعین من الحملان وفیما دون الثلثین من العجاجیل - پھر امام ابو یوسف کے نزدیک چالیس حملان سے اور تیس عجاجیل گاے کے بچہ سے کم مین زکوۃ واجب نہین ہوتی - ف - جیسے اسوقت بھی کہ بڑے ہون تو اس نصاب سے کم مین نہین واجب ہوتی ہے - پھر زیادہ کی صورت مین جب بڑے ہون تو معلوم ہے اور مشکل تو ان بچون مین ہے - ویجب فی خمس وعشرین من الفصلان واحد - اور اونٹ کے فصیل بچون مین جب کہ ۲۵ - ہون ایک بچہ واجب ہے - ف - یہ تو آسان ہے مگر بڑون ۳۶ - پر ایک بنت لبون اور ۴۶ - پر ایک حقہ تھا پس بچون کی صورت مین کیا ہوگا تو فرمایا - ثم لایجب شئی حتی تبلغ مبلغاً لو کانت مسان ثنی الواجب - پھر زائد مین کچھ واجب نہوگا یہانتک کہ بچون کی تعداد اس مبلغ کو پہونچ جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب جوڑا ہوتا - ف - یعنی بچون کی تعداد اتنی ہو جاوے کہ اس تعداد پر بڑون مین جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دو ہوتی ہے اور وہ ۷۶ - ہے کیونکہ ۷۶ - پر دو بنت لبون واجب ہوتی ہین تو بچون مین سے دو بچہ واجب ہونگے - ثم لایجب شئی حتی یبلغ مبلغا لو کانت مسان ثلث الواجب - پھر اسکے بعد کچھ واجب نہوگا یہانتک کہ ایسے مبلغ کو پہونچ جاوین کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب تین ہوتین - ف - اور یہ مبلغ ۱۴۵ - ہے کہ اسوقت تین حقہ واجب ہوتے ہین تو ۱۴۵ - بچون پر تین بچہ واجب ہونگے پھر واضح ہو کہ ۱۹۶ - پر چار حقہ واجب ہوتے ہین تو ۱۹۶ - بچون پر چار بچہ ہونگے وعلی ہذا القیاس - مین کہتا ہون کہ ۱۹۶ - پر چاہیے چار حقہ کی جگہ پانچ بنت لبون دیدے حالانکہ پانچ بچہ دینے مین اشکال ہے - فافہم - پھر یہی قیاس گاے و بکری کے بچون مین ہے - م - ولایجب فیما دون خمس وعشرین فی روایۃ - اور رہا بیان اونٹ کے ۲۵ - سے کم بچون مین تو ایک روایت مین واجب نہین - وعنہ انہ یجب فی الخمس خمس فصیل وفی العشر خمسا فصیل علی ہذا الاعتبار - اور ابو یوسف سے دوسری روایت مین یہ کہ پانچ بچون مین ایک فصیل کا پانچوان حصہ واجب اور دس مین دو پانچوین وعلی ہذا القیاس - ف - ۱۵ - مین تین پانچوین اور ۲۰ - مین چار پانچوین اور پچیس مین ایک بچہ - وعنہ انہ ینظر الی قیمۃ خمس فصیل فی الخمس والی قیمۃ شاۃ وسط فیجب اقلہما - اور ابو یوسف سے تیسری روایت مین یہ کہ پانچ فصلان کی صورت مین

ایک فصیل کی قیمت کے پانچوین حصہ کو اور ایک مسنہ بکری کی قیمت کو دیکھین پس جو دونون مین سے کم ہو وہ واجب
ہے۔ وفی العشر اسلے قیمۃ شاتین والی قیمۃ خمسی فصیل۔ اور دس فصلان کی صورت مین اوسط دو بکریون
مسنہ کی قیمت کو اور فصیل کی قیمت کے دو پانچوین مقدار کو دیکھین جو کم ہو وہ واجب ہے۔ علی ہذا الاعتبار
علی ہذا القیاس۔ ف۔ پندرہ و بیس فصلان کی صورتون مین ہے۔ قال ومن وجب علیہ سن فلم
یوجد۔ مصنف نے کہا کہ اور جس شخص پر سن یعنی ایک سال کا جو دو سال سے کم اوسط درجہ کا واجب ہوا
وہ موجود نہین ہے۔ ف۔ یعنی اوسط درجہ کا مسنہ نہین مگر اعلی یا ادنی موجود ہے۔ اخذ المصدق اعلی
منہا ورد الفضل۔ تو مصدق اس سے اعلی کو لیکر زیادتی کو پھیر دے۔ ف۔ مثلاً اوسط مسنہ کی قیمت دو روپیہ
ہے اور اعلی کی قیمت ڈھائی روپیہ ہے تو اعلی لیکر آٹھ آنہ واپس کر دے۔ او اخذ دونہا واخذ الفضل
یا مسنہ واجبہ اوسط سے ادنی کو لے اور زیادتی کو لے۔ ف۔ مثلاً ادنی کی قیمت پونے دو روپیہ ہین تو ادنی
کو اور اسکے ساتھ چار آنہ لے۔ وہذا ابنی علی ان اخذ القیمۃ فی باب الزکوٰۃ جائز عندنا علی ماذکرہ
ان شاء اللہ تعالی۔ اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہے کہ باب زکوٰۃ مین قیمت لینا ہمارے نزدیک جائز ہے چنانچہ
ہم اسکو انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے۔ ف۔ پھر ظاہر عبارت کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ مین مصدق
کو اختیار ہے یہی تجرید مین مذکور ہے۔ مع۔ بلکہ صحیح یہ کہ اختیار مالک کو ہے۔ النہایہ۔ نہین بلکہ معنی کتاب یہ کہ مصدق
دونون صورتون مین سے کسی صورت سے وصول کر لے۔ الا ان فی الوجہ الاول۔ مگر دونون مین فرق
یہ کہ اول صورت مین۔ ف۔ جبکہ اعلی لیکر زیادتی پھیرنے کی ہے۔ لہ ان لا یاخذ۔ مصدق کو اختیار
ہے کہ اعلی جانور کو نہ لے۔ ویطالبہ بعین الواجب۔ اور مالک سے عین واجب کا مطالبہ کرے۔ ف
یعنی مثلاً جانور اوسط مسنہ دیدے۔ او بقیمتہ۔ یا اوسط کی قیمت دیدے۔ لانہ شراء۔ کیونکہ یہ تو خریدنا ہے
ف۔ اور کسی پر خرید کرنے کے لیے جبر نہین ہو سکتا۔ وفی الوجہ الثانی یجبر۔ اور دوسری صورت
مین مصدق پر جبر کیا جائیگا۔ ف۔ کہ ادنی مسنہ و زیادتی لیوے۔ لانہ لا بیع فیہ بل ہو اعطاء
بالقیمۃ۔ کیونکہ اسمین کچھ بیع نہین بلکہ زکوٰۃ دینا بذریعۂ قیمت ہے۔ ف۔ غایت یہ کہ قیمت بالکل نقد
نہین دی۔ م۔ یہی قول صحیح ہے۔ السراج الکافی مع۔ اور مصدق صرف اوسط درجہ کا لیگا اور اگر سب ہی جید
ہون تو پھر جید لے لے۔ ت۔ ویجوز دفع القیم فی الزکوٰۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک زکوٰۃ مین قیمت
دیدینا جائز ہے۔ ف۔ بالاجماع وہ قیمت جو ادا کے روز ہو۔ یہی اصح ہے اور قیمت اسی شہر کی معتبر ہوگی جہان مال
ہے اور اگر جنگل مین ہو تو وہ قیمت دے جو وہان سے قریب تر آبادی مین ایسے جانور کی ہو۔ مف۔ اور اصل اسمین
صحیح بخاری کی حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے جسمین یہ مذکور ہے کہ جسکے پاس اونٹون مین زکوٰۃ جذعہ واجب ہوئی اور
اسکے پاس جذعہ نہین مگر حقہ ہے تو اس سے حقہ قبول کیا جاوے اور وہ حقہ کے ساتھ دو بکریان کر دے اگر اسکو
میسر آوین یا ۲۰۔ درم دیدے۔ الحدیث جس پر زکوٰۃ حقہ واجب ہوئی اور اسکے پاس حقہ نہین مگر جذعہ ہے تو جذعہ
قبول کیا جائیگا اور مصدق اسکو بیس درم یا دو بکریان دیدیگا۔ الخ۔ اور واضح ہو کہ زیادتی لینے و پھیرنے مین دو
بکریان یا ۲۰۔ درم کچھ لازمی تقدیر نہین بلکہ اس زمانہ مین یہی نرخ تھا پس ہر زمانہ کے نرخ پر مدار ہوگا۔ مفع۔
اور اگر چار اوسط درجہ کی واجب ہوئین اور انکی قیمت مین مالک نے تین موٹی تازی دیدین یعنی مصدق کے
نزدیک بھی اسی قیمت کی ہین تو جائز ہے۔ اسی طرح اوسط درجہ کی نسبت متفاوت کے برابر قیمت کی دبلی نسبت البون

یدے تو جائز ہی کیونکہ منصوص تو زکوۃ مین اوسط درجہ کا جانور ہی پس اعلی اسمین داخل نہ ہوگا اور جید ہونا سواے سود جانون کے اور چیزون مین معتبر ہی - الفتح - بالجملہ زکوۃ مین اداے قیمت جائز ہی - وکذا فی الکفارات اور یون ہی کفارات مین اداے قیمت جائز ہی - ف - مراد مالی کفارے ہین مثلا قسم کے کفارہ مین روزہ رکھنا یا کھانا یا کپڑا واجب ہی پس بادشاہ کے واسطے تو روزہ رکھنا حتمی کر دیا گیا اور باقی لوگون کو دس مساکین کا کھانا یا کپڑا دینا بھی کفارہ ہی پس بجاے اسکے اگر نقد قیمت دیدے تو جائز ہی - وصدقۃ الفطر - اور یون ہی صدقہ فطر مین نقد قیمت دینا جائز ہی - والعشر والنذر - اور یون ہی قیمت دیدینا عشر مین اور نذر مین جائز ہی ف - یعنی اسکی زمین کی پیداوار مین دسوان حصہ واجب ہوا اسنے سب فروخت کرکے دسوان حصہ قیمت دی یا دسوان حصہ اندازہ کرکے دیدی تو جائز ہی اور اگر یہ اشرفی صدقہ کرنے کی نذر کی پھر اسکے برابر درم صدقہ کر دیے تو جائز ہی بخلاف اسکے اگر وہ غلام آزاد کرنے کی نذر کی تو اسکے برابر قیمت کا ایک غلام آزاد کرنے سے ادا نہین ہوگی - منع - اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو وجوب کفارہ یا صدقہ فطر وغیرہ کے روز تھی - د - وقال الشافعی لا یجوز اتباعا للمنصوص - اور امام شافعی رح نے کہا کہ قیمت ادا کرنا بوجہ منصوص کے اتباع کے نہین جائز ہی - ف - یعنی منصوص تو بنت مخاض یا مسنہ وتبیعہ ہی اور یون ہی کفارات وصدقہ فطر مین پس اسی کی اتباع واجب ہی اور قیمت نہین جائز ہی - کما فی الہدایا والضحایا - جیسے ہر قسم کی ہدی وقربانیون مین ف بالاتفاق قربانی کے سواے قیمت نہین جائز ہی - ولنا ان الامر بالاداء الی الفقیر ایصال للرزق الموعود الیہ - اور ہماری دلیل یہ کہ فقیر کو ادا کرنے کا حکم جو شرع نے دیا ہی یہ اسکو وعدہ دیا ہوا رزق پہونچانا ہی - ف یعنی حق تعالے نے ہر جاندار کے رزق کا وعدہ فرمایا ہی تو اس وعدہ پر رزق پہونچانے مین ایک سبیل یہ کہ مالدارون کو حکم دیا کہ فقیرون کو زکوۃ ادا کرین - فیکون ابطالا لقید الشاۃ - تو یہ بکری کے قید کا ابطال ہی ف - یعنی اس سے معلوم ہوا کہ کچھ بکری خاصۃً دینے کی قید نہین ہی - فصار کالجزیۃ - تو یہ مثل جزیہ کے ہوگیا - ف - اور جزیہ مین کوئی خصوصیت بالاتفاق نہین ہی - اور حدیث انس رضی اللہ عنہ اوپر گذری جس سے صاف ظاہر ہی کہ کوئی خاص بنت لبون یا حقہ یا جذعہ کی خصوصیت نہین ہی - اور نیز بخاری کی روایت طاؤس جو معاذ رض کی زکوۃ الیمن وصول کرنے مین تعلیقاً مذکور ہی صحیح ہی اور ابن ابی شیبہ نے عبد الرحمن بن سلیمان عن مجاہد عن قیس بن ابی حازم عن الصنابحی الاحمسی قال ابصر النبی الخ یعنی صنابحی احمسی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ کے اونٹون مین عمدہ اونٹ دیکھکر فرمایا کہ یہ کہان سے آیا تو مصدق نے عرض کیا کہ مین نے ناکارہ دو اونٹون سے اسکو بدل لیا ہی - فرمایا کہ پھر تو خوب ہی - اس سے معلوم ہوا کہ بنت مخاض و بنت لبون وغیرہ جنکی تنصیص ہی وہ مقدار مالیت کے لیے بیان ہوئی ہین ورنہ انکی خصوصیت نہین ہی - مع - بخلاف الہدایا لان القربۃ فیہا اراقۃ الدم - بخلاف ہدی جانورون کے کیونکہ ہدی وقربانی مین تو تقرب قربان کرنا ہوتا ہی - ف - حتی کہ بعد قربانی کر دینے کے اگر جانور ضائع ہوگیا تو اسپر کچھ لازم نہین - وہو لا یعقل اور قربان کرکے خون بہانا کی قربت مین عقل کو دخل نہین - ف - یعنی ہم اسقدر جانتے ہین کہ قربان کرنا تقرب ہی مگر علت کو تعیین نہین کر سکتے کہ کیا وجہ ہی - ووجہ القربۃ فی المتنازع فیہ سد خلۃ المحتاج وہو معقول اور زکوۃ وغیرہ جنمین گفتگو ہی انمین وجہ قربت کی محتاج کی احتیاج رفع کرنا اور یہ عقل سے معلوم ہی - ف - بلکہ اکثر اوقات قیمت دینے مین محتاج کا زیادہ نفع ہی - مف - واضح ہو کہ استبدال بھی جائز ہی مثلا چار دُبلی پتلی

کے عوض مین موٹی تازی لین تو جائز ہے سواے ان چیزون کے جنمین ربا یعنی سود جاری ہے جنکا بیان کتاب البیوع
مین آویگا چنانچہ ناکارہ ایک صاع خرما کے عوض آدھا صاع عمدہ چھوہارے کا دیا تو نہین جائز اگرچہ قیمت مین
زیادہ ہون اور اگر ایک صاع جو کے عوض نصف صاع عمدہ چھوہارے دیے تو نہین جائز ہے ع - ولیس
فی العوامل والحوامل والعلوفة صدقة - عوامل وحوامل وعلوفہ مین زکوۃ نہین ہے - ف - عوامل جمع عاملہ
وہ جانور جو کام کے واسطے ہون - حوامل جمع حامل جو لادنے کے لیے ہوتے ہین - علوفہ وہ جانور جنکو سال یا
زائد حصہ مین باندھکر کھلایا ہو - تو ان جانورون مین ہمارے وشافعی واحمد وغیرہم کے نزدیک زکوۃ نہین
خلافا لمالک - اسمین امام مالک کا خلاف ہے - لہ ظواہر النصوص - دلیل امام مالک رح کی ظاہری نصوص
مین - ف - چنانچہ قولہ تعالے خذ من اموالہم صدقة - عام اموال کو شامل ہے اور یون ہی حدیث کہ پانچ
اونٹ مین بکری ہے - ہر قسم کے اونٹون کو شامل ہے - ولنا قولہ علیہ السلام لیس فی الحوامل والعوامل
والبقرة المثیرة صدقة - اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام کہ حوامل وعوامل وہل چلانے والے بیل مین زکوۃ
نہین ہے - ف - اسطرح مجموع تو غریب ہے لیکن ابوداود کی حدیث علی رض مرفوعاً مین مذکور ہے کہ عوامل پر کچھ نہین
ہے - ورواہ الدارقطنی اور ابن القطان نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی سب ثقہ معروف ہین - عبد الرزاق
نے اسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا - اور عوامل مین حوامل بھی داخل ہین اور رہی مثیرہ یعنی
زمین گوڑنے وہل چلانے والا جانور تو دارقطنی وعبد الرزاق نے جابر رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت کی
اور اسناد صحیح ہے - مع - اور میرے نزدیک عوامل مین مثیرہ یعنی ہل چلانے والے بھی داخل ہین پس حدیث
علی رضی اللہ عنہ اس استدلال کے واسطے کافی ہے - م - ولان السبب ہو المال النامی - اور اس دلیل
سے کہ سبب زکوۃ وہ مال ہے جو نامی ہو - ف - یعنی اسمین نمو اور بڑھاو ہو - ودلیلہ الاسامة او الاعداد
للتجارة - اور نمو کی دلیل تو سائمہ کرنا یا تجارت کے لیے مہیا کرنا - ولم یوجد - حالانکہ ان دونون مین سے
کوئی بات نہین پائی گئی - ولان فی العلوفة تتراکم المؤنة فینعدم النماء معنی - اور اس جہت سے کہ علوفہ کے کھلانے
مین ہمیشہ بار خرچ پڑتا ہے تو معنی کی راہ سے نمو معدوم ہے - ف - تو زکوۃ واجب نہوگی - م - اگر دودھ یا سواری یا گوشت
کے لیے چرائی مین رکھے تو زکوۃ نہین اور اگر تجارت کے لیے ہون تو زکوۃ التجارۃ ہے - البدائع - اور واضح ہو کہ اجماع
زکوۃ السائمہ وزکوۃ التجارۃ دونون جمع نہونگے - اور یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے - مع - ثم السائمة ہی التی
یکتفی بالرعی فی اکثر الحول - پھر سائمہ وہ جانور ہے جو سال کے اکثر حصہ مین چرائی پر اکتفا کرے - ف -
ہمارے وامام احمد وبعض شافعیہ کے نزدیک - حتی لو علفہا نصف الحول او اکثر کانت علوفة لان القلیل
تابع للاکثر - حتی کہ اگر جانور کو آدھے سال یا زیادہ باندھکر کھلایا ہو تو وہ علوفہ ہے کیونکہ قلیل تابع کثیر ہے - ولا یاخذ
المصدق خیار المال ولا رذالتہ ویاخذ الوسط - اور مصدق نہین لیگا بہتر مال اور نہ بدتر مال بلکہ لیگا درجہ
اوسط کا مال - ف - اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے ع - اور وسط یہ کہ گھٹے ہوے مین سے اعلی ہو اور بڑھے
ہوے مین سے ادنی ہو - الملتقی - ع - لقولہ علیہ السلام لا تاخذوا من حزرات اموال الناس -
کیونکہ حدیث مین ہے کہ لوگون کے اموال مین سے مت لو حزرات - ای کرائمہا - یعنی عمدہ وبہتر - وخذوا من
حواشی اموالہم - اور لو انکے اموال مین سے حواشی - ای اوساطہا - یعنی اوسط درجہ کے - ف - یہ لفظ
غریب ہے اور بیہقی نے عروہ بن الزبیر رح سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مصدق کو

فرمایا کہ لاتاخذ من حزرات اموال الناس شیئا وخذ الشارف والبکر وذات العیب - اور ابن ابی شیبہ و
ابوداؤد نے بھی عروہ سے مرسل روایت کی - اور حدیث معاذ رض میں ہے کہ خبردار لوگوں کے اموال سے عمدہ مت
لیجیو - کما فی الصحیح - اور موطا میں ہے کہ حضرت عمر رض کا گذر زکوٰۃ کی بکریوں کی طرف ہوا تو ایک بکری موٹی تازی بڑے
تھن والی دیکھکر فرمایا کہ یہ بکری کیسی ہے لوگوں نے کہا کہ زکوٰۃ میں سے ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس
بکری والوں نے اسکو خوشی خاطر سے نہ دیا ہوگا تم لوگوں کو فتنہ میں مت ڈالو لوگوں کی حزرات مت لو - پھر
مجتبیٰ میں ہے کہ اگر سوائم میں کانی و لنگڑی و سوکھی ہوں تو نصاب میں شمار ہونگی لیکن زکوٰۃ میں نہ لیجاوینگی مگر جبکہ
عیبدار کی قیمت ایسی تندرست کے برابر ہو جو زکوٰۃ میں واجب ہے - مغ - پھر حدیث مرسل تو دلالت کرتی ہے
کہ عیبدار لیجائیگی لیکن مذہب میں اسکے خلاف روایت ہے - مف - ولان فیہ نظرا من الجانبین - اور اوسط
اس دلیل سے واجب ہے کہ اسمیں جانبین کا لحاظ ہے - ف - یعنی زکوٰۃ دینے والے اور فقیر دونوں کا لحاظ ہے
المسئلۃ - ومن کان لہ نصاب - اور جس شخص کے پاس ایک نصاب ہو - ف - مثلاً اونٹ ہوں فاستفاد
فی اثناء الحول - پھر اسنے درمیان سال میں استفادہ پایا - ف - تو کیا اول نصاب میں ملاکر زکوٰۃ دیجاوے
یا نہیں تو جواب یہ کہ اگر غیر جنس ہو مثلاً بکری یا روپیہ تو بالاجماع نہ ملایا جائیگا اور اگر اسی جنس کا ہو تو دیکھا جاوے
کہ اگر اسی نصاب اول سے مستفاد ہو مانند اولاد یا منافع کے تو بالاجماع ملایا جاوے - اور اگر اصل سے مستفاد نہو
اور - من جنسہ - اول کی جنس سے ہو - ضمہ الیہ وزکاہ بہ - تو بھی اول سے ملاکر اسکے ساتھ زکوٰۃ دیجاوے
وقال الشافعی لا یضم - اور شافعی رح نے کہا کہ ملایا نہ جاوے - لانہ اصل فی حق الملک فکذا فی وظیفتہ
بخلاف الاولاد والارباح لانہا تابعۃ فی الملک حتی ملکت بملک الاصل - کیونکہ یہ مستفاد تو مملوک
ہونے میں اصل ہے پس اپنے وظیفہ زکوٰۃ میں بھی اصلی رہیگا یعنی تابع ہو کر اول میں ملایا نہ جائیگا برخلاف اولاد اور
منافع کے کیونکہ اولاد تو ملکیت میں اصل کے تابع ہیں حتی کہ اصل ہی کے مملوک ہونے سے انکی ملک ثبوت ہوئی
ف - بخلاف دیگر مستفاد کے بحدیث ابن عمر کہ جس نے مال استفادہ کیا تو اسپر زکوٰۃ نہیں حتی کہ سال پلٹ جاوے
رواہ الترمذی ونحوہ ابن ماجہ وفیہ ضعف - ولنا ان المجانسۃ ہی العلۃ فی الاولاد والارباح - اور ہماری
دلیل یہ کہ اولاد اور منافع میں ملانے کی علت یہی جنسیت ہے - ف - یعنی چونکہ اولاد اسی جنس سے ہیں لہذا
تابع کر کے ملائی گئیں - لان عندہا یتعسر التمییز - کیونکہ مجانست ہونے سے امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے فیتعسر اعتبار
الحول لکل مستفاد - پس ہر مستفاد کے لیے سال کا علحدہ شمار کرنا بہت دشوار ہے - ف - حتی کہ جو شخص
درم کا نصاب رکھتا ہو اور وہ ہر روز دو ایک درم استفادہ حاصل کرتا ہے تو کہانتک ہر ایک پر علحدہ سال شمار کریگا
ع - وما شرط الحول الا للتیسیر - اور سال پلٹنے کی شرط تو اسی آسانی کے لیے دی گئی ہے - ف - اور حدیث
ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر صحیح مان لیجاوے تو ہر مستفاد کو عام نہیں اسواسطے کہ اولاد بالاجماع ملائی جاتی ہیں تو پھر
بالاتفاق ہمکو اختیار رہا کہ ایسے ہمجنس کو خاص کریں جسکے نہ ملانے میں حرج و مشقت ہے - مف - میں کہتا ہوں بلکہ
حرج و مشقت خود قرآن سے دلیل تخصیص ہے تو قیاس کی بھی حاجت نہ رہی - م - (فرع) اونٹوں کی زکوٰۃ دیدی
پھر دوسرے سال کے آخر میں انکو نقد روپیہ سے فروخت کیا اور اسکے پاس نصاب روپیہ کا موجود ہے تو اونٹوں
کا روپیہ اول روپیہ میں نہیں ملاوے بقول ابوحنیفہ اور ملاوے بقول صاحبین - بف - قال والزکوٰۃ عند
ابی حنیفۃ وابی یوسف فی النصاب دون العفو - قدوری رح نے فرمایا کہ ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک

زکوٰۃ کا تعلق نصاب سے ہوتا ہے نہ عفو سے۔ ف۔ جو کہ ہر دو نصاب کے درمیان مین ہوتا ہے مثلاً ۲۵۔ اونٹ مین بنت مخاض ہے پھر ۳۶۔ پر بنت لبون تو درمیان مین عفو ہے۔ وقال محمد وزفر فیہما۔ اور امام محمد وزفر نے کہا کہ نصاب وعفو دونون مین زکوٰۃ ہے۔ حتی لو ہلک العفو وبقی النصاب یبقی کل الواجب عند ابی حنیفۃ وابی یوسف حتی کہ اگر عفو ہلاک ہوگئے اور نصاب پورا رہگیا تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک جو واجب تھا وہ پورا باقی ہے۔ وعند محمد وزفر یسقط بقدرہ۔ اور امام محمد وزفر کے نزدیک بقدر ہلاک شدہ کے ساقط ہو جائیگا ف۔ مثال یہ کہ ۸۰۔ بکریان تھین جنمین ایک بکری واجب ہے پھر سال گذرنے پر چالیس تلف ہوگئین تو شیخین کے نزدیک چالیس باقی پورا نصاب ہے جسپر ایک بکری واجب تھی وہ باقی ہے اور امام محمد وزفر کے نزدیک نصف مال ہلاک ہوا تو نصف واجب ساقط ہو گیا پس نصف سنہ بکری کی قیمت دیدے۔ لمحمد وزفر ان الزکوٰۃ وجبت شکر النعمۃ المال والکل نعمۃ۔ امام محمد وزفر کی دلیل یہ کہ زکوٰۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہوا ہے اور کل مال نعمت ہے۔ ف۔ تو جو واجب ہوا وہ کل کا شکرانہ ہے۔ بلکہ فرمان ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ مین ہے کہ پھر جب اونٹون کی تعداد پچیس سے ۳۵ تک پہونچے تو انمین ایک بنت مخاض ہے۔ اور یونہی لکھا ہے کہ پھر جب ۶۱۔ سے ۷۵۔ تک پہونچین تو انمین حقہ ہے یونہی۔ ۱۲۰ تک ذکر فرمایا اور اسی طرح غنم مین لکھا کہ چالیس سے ۱۲۰۔ تک مین ایک بکری الخ۔ یہ تو روایۃ البخاری مین اور یونہی فرمان حضرت عمر رض مین بروایت ابو داؤد مذکور ہے اور اور یہ صریح ہے کہ نصاب مع عفو مین زکوٰۃ ہے۔ مف۔ ولہما قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ حدیث کہ پانچ ابل سائمہ مین ایک بکری ہے۔ ولیس فی الزیادۃ شیٔ حتی تبلغ عشرا۔ اور زیادت مین کچھ نہین یہانتک کہ دس کو پہونچے۔ وہکذا قال فی کل نصاب۔ اور یونہی ہر نصاب مین بیان فرمایا۔ نفی الوجوب عن العفو۔ تو عفو سے وجوب کی نفی کی۔ ف۔ یہ حدیث تو نہین ثابت ہوئی صرف ابن الجوزی نے تحقیق مین حوالہ دیا کہ اسکو ابو یعلی اور ابو اسحٰق الشیرازی نے روایت کیا۔ الفتح۔ ابو عبید نے کتاب الاموال مین روایت فرمان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مین یون ذکر کیا کہ اونٹ جب ۱۲۰۔ پر زیادہ ہون تو اُس پر کچھ نہین یہانتک کہ ۱۳۰۔ ہو جائین۔ مع۔ شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت بھی ہو تو امام محمد وزفر کی قوت حدیث کو نہین پہونچ سکتی تو از راہ دلیل امام محمد کا قول اظہر ہے کیونکہ جو ہلاک ہوا اسکو فقط زائد عفو مین قرار دینا خواہ مخواہ زبردستی ہے اسلیے کہ کل جانورون مین سے نصاب کے جانور کچھ متعین نہین ہین بلکہ انمین کل مین ہین۔ اور مشائخ کا یہ کہنا کہ زائد کا نام شرع مین عفو ہے تو یہ نص صریح کا معارضہ ہے ہم اسکی جانب توجہ نہین کرینگے۔ الفتح۔ امام مصنف نے امام ابو حنیفہ رح کے واسطے دوسری دلیل ذکر کی۔ ولان العفو تبع للنصاب فیصرف الہلاک اولا الی التبع کالربح فی مال المضاربۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عفو تو نصاب کا تابع ہے تو ہلاک کو پہلے تابع کی طرف پھیرا جائیگا جیسے مال مضاربت مین نفع کو۔ ف۔ یعنی جب شرکت مضاربت پر مال تجارت کو دیا اور اُسمین نفع ہوا اور برابر مضارب تجارت کرتا تھا کہ ناگاہ کچھ مال تلف ہوا تو یہ نقصان بالاتفاق پہلے نفع پر ڈالا جاتا ہے جب کفایت نہ کرے تو جو کچھ کمی ہے وہ اصلی سرمایہ پر ڈالی جاتی ہے۔ ولہذا قال ابو حنیفۃ یصرف الہلاک بعد العفو الی النصاب الاخیر۔ اسی واسطے ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ جسقدر تلف ہوا وہ عفو کے بعد اخیر کے نصاب کی طرف پھیرا جاوے۔ ف۔ جب کہ عفو سے پورا نہو مثلاً ۵۲۔ اونٹ مین سے ۲۱۔ اونٹ تلف ہوئے تو اخیر نصاب ۴۶ ہے پس ۲۱۔ مین سے پہلے ۶ تو عفو مین ڈالے جاوین

۴۶ - رہے - پھر دوسرا نصاب ۴۶ - ہے تو ۱۰ - عفو مین ملالے جاوین - ۳۶ - رہے پھر باقی پانچ کم کرنا لازم ہوا تو ۳۱
رہے پس بنت مخاض واجب ہے - پس کمی عفو کے بعد اخیر نصاب پر ڈالین اگر پوری نہو تو عفو مین پھر پورے نہ
ثم الی الذی یلیہ - پھر اس نصاب پر جو اخیر سے نیچے لگا ہوا ہے - ف - پھر پوری نہو تو اس سے نیچے والے
عفو مین پھر نصاب مین - الی ان ینتھی - یہانتک کہ کمی پوری منتہی ہوجاوے - لان الاصل ہو النصاب
الاول - کیونکہ اصل تو نصاب اول ہے - ف - مثلاً اونٹ مین پانچ نصاب اول ہے - وما زاد علیہ تابع - اور
جو اسپر زائد ہوا وہ تابع ہے - ف - کیونکہ اسمین زائد کے معنی ہین پھر جب دس پہونچے تو یہ اول کی راہ سے
تابع اور اپنی ذات سے دوسرا نصاب اصل ہوا حتی کہ ۱۵ کا نصاب اُسکے تابع ہے - علی ہذا القیاس - اور یہ خاصۃً
امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے - وعند ابی یوسف یصرف الی العفو اولاً ثم الی النصاب شائعاً - اور
ابو یوسف رح کے نزدیک پہلے تو عفو کی طرف پھیرا جاوے پھر کمی ہو تو نصاب مین شائع قرار دیجاوے - ف -
ابو یوسف رح سے یہی روایت جامع مین ہے - مثال ایک شخص کے پاس ۹ - اونٹ ہین بعد سال کے چار تلف ہوگئے
تو ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک چار عفو گئے اور پانچ مین ایک مسنہ بکری واجب رہی اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک
۹ - مین ایک مسنہ واجب تھی تو اُسکی قیمت نو آنہ فرض کرو پس چار آنہ ساقط ہوے اور پانچ آنہ ادا کرے - اور
یہی حساب مالکیہ وشافعیہ وحنابلہ نے اپنی کتابون مین لکھا ہے - مع - اگر ۱۴ - مین سے چار تلف ہوے تو بقول
ابوحنیفہ رح ۳ - عفو مین اور ایک اخیر نصاب دس سے خارج ہوا - تو ایک بکری واجب رہی اور بقول ابو یوسف رح
۴ - عفو گئے اور باقی دس دو نصاب مین دو بکریان ہوئین اُنکی قیمت کے دس حصہ مین سے ایک حصہ ساقط ہے
اور بقول محمد رح دو بکریون کی قیمت کے ۱۴ - حصہ مین سے چار حصہ ساقط ہین - م - اور امالی مین ابو یوسف رح نے
اپنا قول مثل امام محمد کے بیان کیا اور یہی اصح ہے - مع - واذا اخذ الخوارج الخراج وصدقۃ السوائم لا یثنی
علیہم - اور اگر خارجیون نے خراج کو اور سائمہ جانورون کی زکوٰۃ کو وصول کر لیا تو لوگون سے مکرر نہ لیجاویگی - ف -
واضح ہو کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ جو اپنے وقت مین خلیفہ برحق تھے اور امیر معاویہ رضہ سے جو قاتلان
عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبہ پر لڑنے لگے یہ قرارداد ہوئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کو حکم قرار دیا جاوے
حضرت امیر المومنین نے منظور فرمایا - اس بات پر آپ کے لشکر مین سے ایک گروہ آپ کی جماعت وطاعت سے
خارج ہوکر موضع حرورا مین جمع ہوا کہ یہ امام برحق نہین ورنہ حکم ٹھہرانا کیا معنی تھے - آپ نے ابن عباس رضہ کو
بھیجا - ابن عباس نے اُنکو موافق خواہش حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دلیل سنت سے قائل کیا پس بہت سے نادم
ہوکر طاعت مین آگئے اور باغی کمبخت علانیہ باغی ہوکر جماعت سنت اور طاعت امام عادل کرم اللہ وجہہ سے خارج
ہوکر باغی ہوے اور موضع نہروان مین جاکر مجتمع ہوے - اور اپنی راے سے مسائل وعقائد ایسے نکالے جنسے
حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر طوفان قائم کرین جیسے روافض فرقہ نے ایسے اقوال بنائے جنسے حضرات خلفاے
ثلثہ سابقین پر بہتان باندھین - چونکہ امیر معاویہ رضہ کو حضرت خلیفہ برحق کرم اللہ وجہہ سے عقائد و آپ کی برحق
خلافت مین کچھ نزاع نہ تھا لہذا آپ نے امیر معاویہ رضہ کو چھوڑ کر اس خارجی گروہ نہروان پر بذات خود بنفس نفیس
لشکر کشی کی کیونکہ یہ لوگ عقائد اسلام وسنت مین فتنہ ڈالنے والے دشمن تھے اور اُنکو قتل وغارت کر کے
منتشر کر دیا مگر یہ کمبخت دور دراز ملکون کو چل دیے - اسوقت سے برابر آپ کی جان پر خارجیون کی طرف خوف
کیا جاتا تھا آخر ابن ملجم نے دغا سے آپ کو نماز مین شہید کیا جیسے ابو لولو نے حضرت فاروق اعظم کو نماز مین شہید کیا تھا

پھر جاننا چاہیے کہ ان لوگون نے قرآن کی آیات مین اپنی احمق سمجھ سے معنی لگا لئے لہذا آپ نے اولاً ابن عباسؓ
کو حجت کے لیے بھیجدیا تھا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ایسا خارجی فرقہ جو امام عدل سے منحرف ہو کر کسی شہر و دیار کے لوگون
پر مسلط ہو جاوے اور اُنسے خراج جو کافرون پر ہے وصول کر لے اور وہان کے مسلمانون سے اُنکے سوائم جانورون
کی زکوٰۃ وصول کر لے پھر امام عادل مع لشکر پہونچکر اُنپر غالب ہو تو وہان کے لوگون سے کیا خراج و زکوٰۃ دوبارہ
لیجاوے تو جواب مسئلہ یہ کہ دوبارہ نہین لیجایگی۔ لان الامام لم یحمہم۔ کیونکہ امام نے لوگون کی حفاظت
نہین کی۔ والجبایۃ بالحمایۃ۔ اور محصول تو حمایت پر ہے۔ ف۔ یعنی کفار کسی عقیدہ کفر پر سوائے اسلام کے
ہون جب اُنھون نے اطاعت سے رہنا منظور کر لیا تو وے ہمارے عہد و ذمہ مین ہین اُنکی جان و مال کی حفاظت
کرنا مثل اپنی جان و مال کے فرض ہے پھر خراج جو اُنسے لیا جاتا ہے وہ اسواسطے ہے کہ اسی خراج سے فوج کا خرچ دیا جاوے
جو اُنکی جان و مال کو غیرون سے محفوظ رکھے لہذا جب امام عادل نے اُنکو خارجیون کے تسلط سے نہین بچایا
تو اب خراج کا مستحق نہین رہا۔ وافتوا بان یعیدوہا دون الخراج۔ اور وہان کے لوگون کو فتوے دیا
جائیگا کہ زکوٰۃ کو دوبارہ خود محتاجون کو دیدین نہ خراج کو۔ ف۔ یعنی خراج تو ضرورت حفاظت کے واسطے
تھا اسکا اعادہ ظاہر و باطن کچھ نہین ہے مگر زکوٰۃ تو ایک طاعت الٰہی عزوجل ہے جو برضامندی امام عادل کے
ہاتھون مسلمان فقرار کو دیجاتی ہے حالانکہ مسئلہ مذکورہ مین وہ خارجیون نے وصول کر لی تو مسلمانون کو فتوے
یہ دیا جاوے کہ زکوٰۃ کو دوبارہ بذات خود دیدین۔ فیما بینہم وبین اللہ تعالے۔ یعنی خفیہ طور پر اپنے واللہ تعالیٰ
کے درمیان مین۔ ف۔ براہ دیانت و طاعت۔ برخلاف خراج کے جو خارجیون کو بھی ملنا جائز ہو گیا۔ لانہم
مصارف الخراج۔ کیونکہ خوارج بھی وہ چیز ہین جہان خراج صرف کیجاوے۔ لکونہم مقاتلۃ کیونکہ خوارج بھی
لڑنے والون مین ہین۔ ف۔ اور خراج کا مصرف لڑنے والون مین ہوتا ہے جو کافرون و دشمنون کے حملہ سے
ملک کو محفوظ رکھین اور حملہ کرنے والون سے لڑین اور خوارج بھی کافرون سے بدرجۂ اولی لڑینگے جبکہ وے تو
امام عادل سے لڑتے ہین۔ واضح ہو کہ یہ صریح ہے کہ خوارج بالکل کافر نہین ہین اور یہی حکم روافض مین ہے یہی قول صحیح
ہے۔ کما مر فی المقدمہ و بہ صرح الشامی وغیرہ۔ م۔ والزکوٰۃ مصرفہا الفقراء ولا یصرفونہا الیہم۔ اور زکوٰۃ کا مصرف
تو مسلمان فقیر ہین اور خوارج اِسکو فقیرون مین خرچ نہ کرینگے۔ ف۔ کیونکہ خوارج تو اہل عدل کا قتل کرنا مباح جانتے
ہین۔ لہذا زکوٰۃ کو مالک لوگ بطور خود دوبارہ فقرار کو دیدین۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ
اذا نوی بالدفع الیہم۔ جب مالک مال نے خارجیون کو دیتے وقت نیت کی۔ التصدق علیہم۔ اُنکو صدقہ دینے
کی۔ ف۔ جیسے زکوٰۃ مین فقیر کو صدقہ دینے کی نیت ہوتی ہے۔ سقط عنہ۔ تو مالک سے زکوٰۃ ساقط ہو جائیگی۔ و
کذا ما دفع الی کل جائر۔ ایسے ہی ہر اس مال کے دینے مین جو کسی ظالم زبردست کو دینا پڑے۔ ف۔ جب یہ
نیت کر لے کہ اِس فقیر کو زکوٰۃ دیتا ہون تو زکوٰۃ ساقط ہو جائیگی۔ پھر خوارج کو یا سلطان ظالم کو فقیر قرار دینا جائز ہے
لانہم بما علیہم من التبعات فقراء۔ کیونکہ ایسے لوگ بوجہ اُن مظلمہ کے جو اُنکے پیچھے لگے ہوے ہین فقیر ہین۔ ف
یعنی ان ظالمون پر امام عادل کی اور تمام لوگون کی جنکے مال خلاف عدل شرعی لیے ہین یا شرعاً لیکر عامہ مسلمانون
کے حقوق بیت المال و خزانہ کے اپنی خواہش پر خرچ کر کے سب کے تاوان و مظلمہ اُٹھالئے ہین وہ اسقدر زائد ہین
کہ جو کچھ اُنکے قبضہ مین دولت جمع ہے اول تو یہ اُنکی ذاتی نہین اور اگر ہو تو بھی سب کے حقوق جو اُنکی گردن پر ہین
ادا کرنے مین عشر عشیر کو بھی کفایت نہ کریگی تو یہ لوگ محض فقیر ہوے۔ م۔ مبسوط مین ہے کہ ہمارے زمانہ کے ظالم

بادشاہ جو کچھ زکوٰۃ جانوروں کی اور زمین کا عشر وخراج وغیرہ لیتے ہیں اصح یہ کہ مالکان مال سے یہ سب ساقط ہوجاتا
ہے بشرطیکہ مالکوں نے اُنکو دیتے وقت صدقہ وزکوٰۃ دینے کی نیت کی ہو کیونکہ مسلمانوں کے اموال وحقوق جو اُنکے
قبضہ میں ہے اُس سے ادا کریں تو کچھ بھی اُنکے ہاتھ نہیں رہیگا۔ شیخ محمد بن سلمہ نے فتوی دیا کہ علی بن عیسی بن ماہان
کو صدقہ لینا جائز ہے حالانکہ وہ بلخ وخراسان کا بادشاہ تھا اور اسپر کفارہ قسم لازم آیا تھا تو مشائخ نے فتوی دیا
کہ تو فقیر ہے اگر روزے رکھکر کفارہ دے تو ادا ہوگا پس اُسنے غمناک ہو کر رونا شروع کیا کہ علماء مجھے فتوی دیتے ہیں
کہ میرے اوپر جو حقوق ہیں اُنکے قرضہ میں تو فقیر ہے اور یہی یحیی بن یحیی المصمودی المالکی نے بعضے بادشاہان ملک مغرب
کو فتوی دیا تھا اور اُسکی وجہ یہی تھی نہ وہ کہ بادشاہ پر کھانا وآزاد کرنا آسان ہے تو روزہ کا فتوے ہو۔ مفع۔ اور
اِس آسانی ومشکل کا اختیار کسی عالم کو شرع اسلامی میں نہیں ہو سکتا بلکہ یہ تو نصرانیوں ویہودیوں کا زعم ہے
اور عالم اسلام تو شرع شریف پر فتوی دیگا خواہ آسان ہو یا مشکل ہو م۔ الحاصل دو قول ہوئے اول یہ کہ
زکوٰۃ اعادہ کریں اور دوم یہ کہ خوارج وظالموں کو فقیر کی نیت سے دی ہو تو اصح یہ کہ ادا ہوگئی۔ والاول احوط
امام مصنف نے کہا کہ قول اول میں زیادہ احتیاط ہے۔ ف۔ کیونکہ بالیقین ادا ہوگئی۔ اگرچہ قول دوم ارفق
وآسان ہے کیونکہ عموماً حکام ظالم ہیں پس اگر اعادہ کا حکم ہو تو زکوٰۃ مکرر ہوئی جاتی ہے اور اولی یہ کہ مفتی فی زماننا قول
دوم پر فتوی دے۔ فاللہ تعالی اعلم۔ م۔ شیخ صدر الشہید نے کہا کہ یہ حکم ظاہری اموال میں ہے جیسے جانور
وعشر جنکی زکوٰۃ امام وصول کر کے تقسیم کرتا ہے اور باطنی اموال مانند زر نقد واموال تجارت باطنی تو اگر سلطان نے
یہ مال لیا تو صحیح یہ کہ زکوٰۃ نہوگی اگرچہ نیت کرے۔ مع۔ اسی پر فتوی ہے۔ الولوالجیہ۔ فتوی اسپر کہ اموال ظاہری میں
ساقط ہوگی نہ باطنی میں۔ التجنیس ع د۔ پھر واضح ہو کہ بنو تغلب ایک قوم نصارائے عرب سے تھی جب حضرت
عمر رضی اللہ عنہ نے اِنپر جزیہ باندھنا چاہا تو کہنے لگے کہ ہم بھی عرب ہیں ہمکو ادائے جزیہ سے شرم آتی ہے اگر آپ ہم پر
جزیہ باندھینگے تو ہم بھاگ کر آپکے دشمنوں یعنی اہل روم سے مل جاوینگے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سب
صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پھر ایک شخص تغلبی نے آکر عرض کیا کہ یا امیر المومنین ہم لوگوں سے مصالحہ کر لیجیے
تو آپ نے اُنسے اِس امر پر صلح کی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اُسکا دو چند اُنسے لیا جاوے پھر بعد حضرت عمر رض
کے حضرت عثمان نے بھی تعرض نہ کیا حالانکہ اُسوقت تمام شام وروم وفارس وغیرہ مسلمانوں کے تحت میں ہو چکے
تھے لہذا اگلوں وپچھلوں سب پر یہ صلح لازم ہوگئی لہذا فرمایا۔ ولیس علی الصبی من بنی تغلب فی سائمتہ
شئی۔ اور بنو تغلب میں سے طفل کے چرائی جانوروں میں کچھ نہیں ہے۔ وعلی المراۃ ما علی الرجل منھم۔
اور تغلبی عورت پر وہ ہے جو اُنکے مرد پر ہے۔ لان الصلح قد جری علی ضعف ما یوخذ من المسلمین۔ کیونکہ
صلح اُنکے ساتھ اسپر جاری ہوئی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اُسکا دوچند اُنسے لیا جاوے۔ ویوخذ من نساء
المسلمین دون صبیانھم۔ اور مسلمانوں کی عورتوں سے لیا جاتا ہے نہ اطفال سے۔ ف۔ تو اُنکے اطفال سے
بھی نہ لیا جائیگا مگر عورتوں کے سے دو چند لیا جائیگا جیسے اُنکے مرد سے لیا جاتا ہے۔ م ت۔ حسن نے ابوحنیفہ سے
روایت کی کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہ لیا جائیگا۔ یہی قول شافعی وزفر وثوری کا ہے اور کرخی رح نے کہا کہ یہی اقیس
ہے کیونکہ یہ در اصل جزیہ ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا۔ اور امام جصاص رازی نے فرمایا کہ اِنکے اطفال پر
عشر دوچند واجب ہے جو زمین کی پیداوار ہے سرع۔ وان ھلک المال بعد وجوب الزکوٰۃ سقطت الزکوٰۃ
اور اگر زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد مال تلف ہوگیا تو زکوٰۃ ساقط ہوگئی۔ ف۔ یہی قول امام ثوری واحمد

تا ہے- وقال الشافعی یضمن اذا ہلک بعد التمکن من الاداء- اور شافعی رح نے کہا کہ اگر ادا کرنے کا قابو
ہونے کے بعد مال تلف ہوا ہو تو وہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا- لان الواجب فی الذمۃ- کیونکہ زکوٰۃ تو ذمہ واجب
ہوتی ہے- فصار کصدقۃ الفطر- تو مانند صدقۃ الفطر ہو گیا- ولانہ منعہ بعد الطلب- اور اسوجہ سے کہ اُسنے بعد
طلب کے زکوٰۃ کو روکا- ف- یعنی فقیر نے مانگا اور اُسنے نہ دی- فصار کالاستہلاک- اور تلف ہونا ایسا
ہو گیا جیسے اُسنے خود تلف کر ڈالا- ف- حالانکہ خود تلف کر ڈالنے مین بالاجماع ضامن ہوگا- ولنا ان الواجب
جزء من النصاب- اور ہماری دلیل یہ کہ واجب تو نصاب کا ایک جزو ہے- ف- اور ذمہ نہین واجب ہے
تحقیقاً للتیسیر- بوجہ آسانی محقق ہونے کے- ف- کیونکہ جزو نکالنے کا کام انسان کی قدرت مین ہے اور
خود جزو تو مال مین موجود ہے- فیسقط بہلاک محلہ- تو یہ جزو اپنا محل تلف ہونے سے ساقط ہو گیا- ف
کیونکہ آدمی اب اِسکو نکال نہین سکتا- کدفع العبد الجانی بالجنایۃ یسقط بہلاکہ- جیسے مجرم غلام کا دیدینا
اِسکے ہلاک سے ساقط ہوجاتا ہے- ف- یعنی کسی کے غلام نے دوسرے کا غلام خطاء سے قتل کیا تو حکم یہ کہ
قاتل غلام خود دیدیا جاوے یا اُسکا فدیہ دے اور مالک نے دینا اختیار کر لیا پھر قبل سپرد کرنے کے وہ مر گیا
تو دینا ساقط ہو گیا- اگر کہا جاوے کہ یہی ہوتا اگر وہ مستحق کے مانگنے پر نہ روکتا- جواب آنکہ اُسنے مستحق سے نہین روکا
والمستحق مایعینہ المالک ولم یتحقق منہ الطلب- اور مستحق تو وہ فقیر ہوگا جسکو مالک معین کرے اور ایسے
معین کی طرف سے مانگنا متحقق نہین ہوا- ف- اگر کہا جاوے کہ جب زکوٰۃ فوراً ادا کرنے کا حکم ہے تو فقیر
کی طرف سے خود شرع نے طلب کر لی مگر اُسنے نہ دی- جواب یہ کہ جب دیتا تو ادا ہوتی نہ قضا پس وقت دینے
کا گذر نہین گیا اور اگر فوراً دینا واجب ہو تو بھی تاخیر کا گناہ ہے نہ آنکہ وقت گذار دیا م- رہا یہ کہ اگر ساعی یعنی زکوٰۃ
وصول کرنے والے نے مانگی اور نہ دی ہو تو فرمایا کہ- وبعد طلب الساعی قیل یضمن- اور بعد طلب ساعی
کے کہا گیا کہ ضامن ہوگا- ف- یعنی اگر ساعی نے زکوٰۃ مانگی اور اُسنے نہ دی یہانتک کہ سب مال تلف ہو گیا
تو شیخ ابو الحسن الکرخی رح نے کہا کہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا حتی کہ جب اِسکو مال میسر آوے تو یہ تاوان ادا کرے-
وقیل لایضمن- اور کہا گیا کہ نہین ضامن ہوگا- لانعدام التفویت- کیونکہ اِسنے خود تلف نہین کر دیا ف
یہی قول ابو الطاہر الدباس و ابو سہل الزجاجی کا اور مشائخ ماوراء النہر کا ہے یہی اصح ہے- المبسوط البدائع- یہی
صحیح ہے- المفید والمزید- وفی الاستہلاک وجد التعدی- اور تلف کر ڈالنے مین اِسکی طرف سے تعدی
وحد سے تجاوز پایا گیا- ف- لہذا بالاجماع ضامن ہوتا ہے- (الفرع) مال تجارت کو مال تجارت سے بدلا
تو یہ استہلاک نہین ہے اور اگر مال تجارت کو دیکر جو چیز بدل لی اُسمین عدم تجارت کی نیت کی تو یہ استہلاک ہے اور
اگر نیت نہ کی تو تجارت کا بدل تجارت ہے اگرچہ مالک کے نزدیک نہو اور خدمت کا بدل واسطے خدمت کے ہے
اگرچہ مالک کے نزدیک تجارت کا ہو- الکافی- ف- وفی ہلاک البعض یسقط بقدرہ اعتبارا لہ بالکل-
اور بعض نصاب تلف ہونے کی صورت بقدر تلف کے ساقط ہوگا بر قیاس کل کے- ف- یعنی جیسے کل تلف
ہونے مین کل واجب ساقط ہوتا ہے ایسے ہی بعض نصاب مین بعض واجب ساقط ہوگا مثلاً ۸۰- بکریون مین سے
۴۰- مرین تو نصف ہلاک ہوئین پس نصف بکری ساقط ہوئی- وان قدم الزکوٰۃ علی الحول وہو مالک
للنصاب جاز- اور اگر کسی نے سال گذرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی تو جائز ہے درحالیکہ وہ مالک نصاب ہو
ف- یعنی نصاب کامل نہ ناقص- الخلاصہ- یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے- مع- لانہ ادی بعد سبب الوجوب

فیجوز۔ کیونکہ اسنے سبب وجوب کے بعد ادا کیا تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ واجب ہونے کا سبب یہی نصاب ہے اور یہ موجود تو زکوٰۃ دیدینا بھی جائز ہے۔ کما اذا کفر بعد الجرح جیسے بعد زخمی کرنے کے کفارہ دیدیا تو جائز ہے۔ ف۔ صورت یہ کہ ایک نے شکار کو بندوق ماری وہ گولی خطاء سے ایک مسلمان کو لگی اور ایسا مجروح کر دیا کہ زندگی کی امید نہیں پس قتل خطاء میں کفارہ ایک بردہ آزاد کرنا چاہیے وہ مجروح کی موت سے پہلے آزاد کیا تو جائز ہے۔ واضح ہو کہ اگر مجروح نہیں مرا تو بھی وہ آزاد ہو چکا۔ م۔ پھر تین شرطیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ پیشگی دیتے وقت نصاب پر سال چلتا ہو۔ دوم آخر سال میں نصاب پورا ہو۔ سوم درمیان میں اصل نصاب بالکل مفقود نہو جاوے۔ شرح الطحاوی ۵۔ حتی کہ اگر دوسو درم تھے وہ کل تلف ہو گئے سوا ایک درم کے پھر اسکو ہبہ یا صدقہ یا میراث سے مال مل گیا کہ دوسو درم آخر سال پر پورے ہو گئے تو پیشگی دیا ہوا زکوٰۃ ہوا برخلاف اسکے اگر پہلا ایک درم بھی نہ رہا ہو تو پیشگی اُسکی زکوٰۃ نہوئی بلکہ جب سے جدید مال ملا ہے سال تمام ہوتے اُسکی زکوٰۃ دی۔ الفتح البحر اور پیشگی زکوٰۃ نفل صدقہ ہو گئی۔ شرح الطحاوی۔ یعنی واپس نہیں لے سکتا بخلاف اسکے جب مال نصاب نہیں ملا تو یہ خود فقیر ہے لہٰذا اگر پیشگی دیا ہوا ساعی یا امام کے پاس قائم ہو تو واپس لے سکتا ہے۔ ملخص الفتح۔ وفیہ خلاف مالک رح۔ اور تقدیم زکوٰۃ میں امام مالک کا خلاف ہے۔ ف۔ اور اُنپر حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت عباس رضہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل وقت آنے کے پیشگی زکوٰۃ ادا کرنے کو پوچھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو اجازت دیدی۔ رواہ الترمذی۔ اور دوسری روایت ترمذی وابو داؤد میں پیشگی لینا مصرح ہے۔ ویجوز التعجیل لاکثر من سنۃ لوجود السبب۔ اور ایک سال سے زیادہ کے لیے تقدیم زکوٰۃ بھی جائز ہے کیونکہ سبب یعنی نصاب کامل موجود ہے۔ ف۔ بحدیث ابن مسعود رضہ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عباس رضی اللہ عنہ سے دو سال کی زکوٰۃ پیشگی قبول کر لی۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط۔ محمد بن ذکوان راوی کو ابن حبان نے قوی کیا اگرچہ دوسروں نے ضعیف کیا ہو۔ م ع۔ ویجوز لنصب اذا کان فی ملکہ نصاب واحد خلافا لزفر۔ اور کئی نصابوں کی زکوٰۃ پیشگی دیدینا جائز ہے جب کہ اُسکے ملک میں ایک ہی نصاب ہو امام زفر رح کا خلاف ہے۔ ف۔ اور شافعی و احمد کا بھی۔ کیونکہ جو اسکے ملک میں نہیں اُسکی پیشگی زکوٰۃ بغیر وجود سبب ہے۔ ع۔ اور ہمارے نزدیک جائز۔ لان النصاب الاول ہو الاصل فی السببیۃ والزائد علیہ تابع لہ۔ کیونکہ سبب ہونے میں اصل تو نصاب اول ہے یعنی وہ موجود ہے اور جو اس نصاب پر زائد نصاب ہو وہ اول کے تابع ہے۔ ف۔ پس زائد تابع کا وجود اسکے اصل کے وجود سے موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دوسو درم ہوں اور چارسو کی زکوٰۃ دی پس اگر نیت میں کہا کہ آخر سال تک چارسو ہو گئے تو اُنکی زکوٰۃ ورنہ دوسرے سال کے لیے موجودہ کی زکوٰۃ ہے تو جائز ہے۔ محیط السرخسی اور اگر نیت نہ کی اور ہزار کی زکوٰۃ دیدی پس اگر آخر سال پر ہزار ہو گئے تو جائز ہو گئی اور اگر وہی دوسو درم رہے پھر استفادہ ہوا تو وقت استفادہ سے سال پورا ہونے پر اُسکی زکوٰۃ ادا کرے۔ البحر۔ حیوانات مختلفہ میں سے بعض کی پیشگی دی پھر وہ تلف ہوے تو دوسروں سے ادا نہ ہو گی۔ محیط السرخسی

باب زکوٰۃ المال

باب زکوٰۃ مال کے بیان میں۔ سوائم جانور جنکی زکوٰۃ مذکور ہو چکی درحقیقت مال ہیں لیکن ہماری عرف میں

مال سے نقد و اسباب سمجھ مین آتا ہے - مف - پھر انمین سونا و چاندی خلقی نامی یعنی اصل خلقت مین مال نامی مین حتی کہ تجارت یا عدم تجارت یا نفقہ کوئی نیت ہو یا نہ ہو اور اسکے سوا سے فعلی نامی ہوتے ہین حتی کہ فعل تجارت یا چرائی کی نیت و فعل ہونا چاہیے - البدائع - روپیہ و چاندی کو مقدم کیا کیونکہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین یہی مقدم اور یہی بکثرت متداول ہے - مفع - لہذا کہا کہ -

فصل فی الفضۃ - فصل اول چاندی کے بیان مین - ف - چاندی اکثر روپیہ کی ساخت مین اور کمتر زیور وظروف و متاع کی ساخت مین مملوک ہوتی ہے لہذا فرمایا - لیس فیما دون مائتی درہم صدقۃ - دوسو درم وزن سے کم مین صدقہ نہین ہے - لقولہ علیہ السلام لیس فیما دون - خمسۃ اوسق صدقۃ ولا فیما دون خمس ذود صدقۃ ولا فیما دون - خمس اواق - (من الورق مسلم) صدقۃ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہین کم پانچ وسق مین زکوۃ اور نہ کم پانچ راس مین زکوۃ اور نہ کم پانچ آواقی (روپیہ مین صحیح مسلم) زکوۃ - ف - رواہ البخاری ومسلم - وسق ساٹھ صاع کا یعنی چھوہارے وغیرہ مین - اور ذود یعنی اونٹ مین - اور اواقی جمع اوقیہ - والاوقیۃ اربعون درہما - اور ایک اوقیہ چالیس درم وزن ہے - ف - چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے مہر ازواج مطہرات کو ساڑھے بارہ اوقیہ کو پانچ سو درم فرمایا - کما فی صحیح مسلم - پس ہر اوقیہ چالیس درم وزن ہوا - ف - پس دوسو درم وہ جنکا وزن پانچ اوقیہ ہو - فاذا کانت مائتین وحال علیہا الحول ففیہا خمسۃ دراہم - پس جب پورے دوسو درم (یعنی پانچ اوقیہ وزن) ہون اور انپر سال گذر جاوے تو انمین پانچ درم واجب ہین - لانہ علیہ السلام کتب الی معاذ رضہ ان خذ من کل مائتی درہم خمسۃ دراہم ومن کل عشرین مثقالا من ذہب نصف مثقال - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ہر دوسو درم مین پانچ درم لے اور ہر بیس مثقال سونے مین نصف مثقال لے - ف - اس حدیث کا حال تو اللہ تعالی جانے لیکن دارقطنی مین ہے کہ جب معاذ رضہ کو یمن بھیجا تو ہر چالیس دینار پر ایک دینار اور ہر دوسو درم پر پانچ درم الخ کا حکم کیا - مفع - مین کہتا ہون کہ مصنف رح نے اسی کے معنی ذکر کیے اور چونکہ مشہور یہ کہ معاذ رضہ بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس آئے اور وقت بھیجنے کے اہل یمن کو ایمان و اسلام کی ہدایت کرنے کو کہا تھا تو مصنف رح نے زکوۃ کا حکم بذریعہ خط کے قرار دیا اور مین نے سابق مین اس بحث کو لکھا اور ترجیح دی کہ معاذ رضی اللہ عنہ کا مکرر آنا و جانا روایات سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ یہ روایت دارقطنی بھی اسی کو مؤید ہے - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن چالیسوان حصہ درم کی زکوۃ مین احادیث کثیرہ مشہور ہین - قال ولا شئی فی الزیادۃ حتی تبلغ اربعین - قدوری نے کہا کہ پھر دوسو پر زیادتی مین کچھ واجب نہین یہانتک کہ چالیس تک پہونچے - فیکون فیہا درہم - تب اسمین ایک درم ہوگا - ف - پس دوسو چالیس پر چھ درم ہوے - ثم فی کل اربعین درہما درہم - پھر ہر چالیس درم مین ایک درم ہوگا - وہذا عند ابی حنیفۃ رح - اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف - یہ قول حضرت عمر رضہ و ابوموسی رضی اللہ عنہما کا اور علمائے تابعین مین سعید بن المسیب و حسن بصری و عطاء و طاؤس و شعبی و زہری ومکحول کا اور فقہاء مین اوزاعی و عمرو بن دینار کا ہے - مع - وقالا مازاد علی المائتین فزکاتہ بحسابہا - اور صاحبین ابو یوسف و محمد نے کہا کہ دوسو پر جو کچھ بڑھے تو اسکی زکوۃ بحساب دوسو کے ہے - ف - چنانچہ اگر ایک درم زائد نامیہ ہوا تو درم کا چالیسوان حصہ زکوۃ پر بڑھا - و اسی اختلاف پر اگر ایک شخص کے پاس دوسو پانچ درم ہون اور انپر دو برس گذر گئے تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک اسپر دس درم زکوۃ واجب ہے کیونکہ سال اول مین ۲۰۵

پر پانچ درم واجب ہوئے تو صرف دوسو درم رہے اسپر دوسرا سال گذرنے پر پھر پانچ درم لازم ہوئے تو دس درم دونون سال کے ہوئے اور صاحبین کے نزدیک اسپر فقط پانچ درم مع آٹھوان حصہ درم کے دونون سال مین واجب ہونگے اسلیے کہ اول سال مین ۲۰۵ پر پانچ درم و ایک درم کا آٹھوان حصہ واجب ہوا تو دوسرے سال مین اسکے پاس دوسو درم سے آٹھوان حصہ کم باقی رہے تو اسقدر کمی کی وجہ سے دوسرے سال مین کچھ زکوٰۃ واجب نہوئی الفتح - کیونکہ کمی اگرچہ قلیل ہو زکوٰۃ واجب نہین ہوتی - التاتارخانیہ ہ - پس یہ اسی وجہ سے کہ صاحبین کے نزدیک دوسو پر قلیل وکثیر جو زائد ہو اُسپر بحساب مذکور زکوٰۃ کا جزو ہے م - وہو قول الشافعی - اور یہی قول ہے امام شافعی - ف - اور مالک واحمد و داؤد کا اور یہی حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہما و ابراہیم نخعی رح سے مروی ہے مع - لقولہ علیہ السلام فی حدیث علی رضو وما زاد علی المائتین فبحساب ذلک - صاحبین کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو حدیث علی رضی اللہ عنہ کے آخر مین ہے کہ اور جو کچھ دوسو پر زائد ہو تو بحساب اسکے ہے - ف - رواہ ابو داؤد - اور راوی نے کہا کہ مجھے معلوم نہین کہ یہ جملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے فرمایا ہے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہوا بیان کیا ہے اھ ابو داؤد نے کہا کہ شعبہ وسفیان ثوری وغیرہما نے اس حدیث کو صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تک وقف رکھا اور مرفوع نہین کیا - مع - مین کہتا ہون کہ وجہ استدلال یہ کہ جو زائد ہو عام ہے کہ چالیس یا کم ایک دو درم جو کچھ زائد ہو اسپر زکوٰۃ کا حساب ہے مخفی نہین کہ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ زائد پر بحساب مذکور ہر چالیس پر ایک درم ہوگا مگر ظاہر اول اور یہ محتمل ہے م - ولان الزکوٰۃ وجبت شکرا لنعمۃ المال - اور دوسری دلیل یہ کہ زکوٰۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہے - ف - اور زائد جو کچھ ہو مال ہے تو اسپر شکرانہ لازم ہوا - وہم ہوگا کہ پھر ابتداء مین دوسو سے کم مال پر بھی شکرانہ لازم ہونا چاہیے حالانکہ دوسو شرط ہین - جواب دیا کہ - واشتراط النصاب فی الابتداء لتحقق الغناء - اور ابتداء مین دوسو درم نصاب کی شرط ہونا اسلیے کہ توانگری موجود ہو - ف - جسکے شکرانہ مین فقیر کو زکوٰۃ دے اور دوسو کے بعد زیادتی تو توانگری پر اور زیادتی ہے - وہم ہوگا کہ چرائی کے جانورون مین مثلاً چالیس بکریون پر توانگری نصاب ہو کر ایک بکری سال بھر کی واجب ہوئی تو پھر اُس توانگری پر ۱۲۰ تک زیادتی کیون بحساب نہین ہے - جواب دیا کہ - وبعد النصاب فی السوائم تحرزا عن التشقیص - سوائم مین بعد نصاب کے زیادتی کے حساب سے وجوب نہونا ٹکڑے کرنے سے بچاؤ کے لیے ہے - ف - تاکہ مالک کے مال مین فقیر چالیسوین حصہ کا شریک نہوجاوے - مخفی نہین کہ نقود ومسائل مین صاحبین و شافعی نے ٹکڑا باعتبار قیمت کے لگایا تو وہی یہان بھی ہوگا - علاوہ برین چالیس کے بعد ۱۲۰ تک دوبار چالیس چالیس معاف ہین فافہم م - ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام فی حدیث معاذ لاتاخذ من الکسور شیأ - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مین ہے کہ کسور مین کچھ مت لیجیو - ف - بلکہ چالیس پر ایک درم پورا لیجیو اور اُس سے کم مین کسر ہوتی ہے تو کسر مین سے آدھا و تہائی وغیرہ کچھ مت لیجیو م - یہ حدیث دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی - مع - امام ابوبکر الجصاص نے بالاسناد شرح الطحاوی مین اسکو روایت کیا غایۃ البیان مع - اور دلیل دوم - قولہ علیہ السلام فی حدیث عمرو بن حزم ولیس فیما دون الاربعین صدقۃ - قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث مین ہے کہ چالیس سے کم مین صدقہ نہین ہے - ف - چنانچہ عبد الحق نے کتاب الاحکام مین ذکر کیا مگر نسائی و ابن حبان وغیرہ مین اسی قدر ہے کہ جو زائد ہو تو ہر چالیس درم مین ایک درم ہے پس اسمین کمی سے تعرض نہین ہے تو استدلال کا طریقہ یہ کہ

حدیث صحیح مین آیا کہ ہاتوا ربع العشور من کل اربعین درہما درہم - پس ربع العشور یعنی دسوین حصہ کا چہارم زکوٰۃ دینے
کی تفسیر یہ کہ من کل اربعین درہما درہم - کیونکہ یہ جملہ مفعول سے حال کی جگہ ہی تو دینا اس صفت پر ہوا کہ ہر چالیس
مین ایک درم ہی پس یہ دوسو سے زائد کا پورا بیان ہی اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ کہ زائد مین بحساب مذکور زکوٰۃ
ہی" کچھ صریح منطوق نہین کہ ایک دو زائد مین بھی زکوٰۃ ہی تو دونون مین موافقت ہو گئی کہ زائد مین بحساب مذکور زکوٰۃ
ہی یعنی ہر چالیس درم پر ایک درم کیونکہ اگر ایک دو زائد پر ہو تو حدیث عمرو بن حزم رض جو عبد الحق نے ذکر کی
اسکے معارض ہو گی اور وجہ ترجیح موجود کہ ہر چالیس پر ایک درم مراد ہی اسیلیے کہ نظائر زکوٰۃ مین عفو ہی اور اس لیے
کہ آسانی و تخفیف کے ساتھ اتباع نص حاصل ہونا شرعاً محمود ہی - ولان الحرج مدفوع وفی ایجاب الکسور
ذلک لتعذر الوقوف - اور اسیلیے کہ حرج تو شرعاً دور کیا گیا ہی حالانکہ کسور واجب کرنے مین یہ حرج موجود ہی
کیونکہ کسور کے حساب پر واقف ہونا متعذر رہی - ف - چنانچہ اگر اسکے پاس دوسو سات درم ہون تو کسور
واجب کرنے مین اول سال اسپر دوسو کے پانچ درم اور سات کے عوض چالیس ٹکڑے مین سے سات ٹکڑے
واجب ہوے پس اسکے پاس چالیس کے ۳۳ ٹکڑے اور دوسو ایک درم باقی رہے پس دوسرا سال گذرنے پر
اسکی زکوٰۃ مین دوسو کے پانچ درم اور ایک درم کے عوض چالیسوان ٹکڑا درم کا اور ۳۳ ٹکڑون کے عوض ایک درم
کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑون مین سے ۳۳ ٹکڑے واجب ہوے - اول یہ تو یہ حساب بہت سے فقہا نہین سمجھ سکتے
تو عوام پر اسکا سمجھنا محال ہی - دوم ادا کرنا متعذر کیونکہ درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑے کرنا محال ہی اور شرع نے مشکل کو
دور کیا تو محال قطعاً دور ہی پس بالیقین زکوٰۃ کسر پر واجب نہین ہی - م - والمعتبر فی الدراہم وزن سبعۃ - اور
درمون مین وزن سبعہ معتبر ہی - وہو ان یکون العشرۃ منہا وزن سبعۃ مثاقیل - وزن سبعہ یہ کہ درم مین سے
دس کا وزن سات مثقال ہو - ف - بالجملہ قدر واجب وزن سے پانچ اوقیہ کا چالیسوان حصہ ہو اور امام ابو حنیفہ
و ابو یوسف کے نزدیک قیمت معتبر نہین ہی - م - جوامع الفقہ مین ہی کہ زکوٰۃ مین وزن اہل مکہ اور کیل اہل مدینہ معتبر ہی
یہی حدیث ابو داؤد اور نسائی مین ثابت ہی - اور خطابی رح نے کہا کہ اسی معیار پر زمانہ جاہلیت و اسلام مین درم
درم سے صرف صورت و نقش کا فرق ہوا - یہی قاضی عیاض کا قول اور اسی کو نووی رح نے صواب کہا اور مثقال کا
تغیر زمانہ جاہلیت و اسلام مین نہین ہوا اور اسی پر عصر اول سے اب تک اجماع ہی - ابو عبید نے کہا کہ بنو امیہ نے
درم کے چھ دانگ کیے اور اسپر سب لوگ متفق ہو گئے - ماوردی رح نے کہا کہ احکام اسلام مین سے وزن درم
چھ دانگ اور ہر دس درم بوزن سات مثقال ہی - حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف سکون کو جمع کرکے ہر دس
درم کو سات مثقال کے وزن پر لیا اور یہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا - مغ - بذلک جری التقدیر فی
دیوان عمر - اور اسی اندازہ کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دفتر مین تقدیر جاری ہوئی - ف - یعنی باجماع
صحابہ رضی اللہ عنہم - واستقر الامر علیہ - اور اسی پر یہ امر مستقر ہو گیا - ف - پہلے معلوم ہوا کہ مثقال ہمیشہ
سے ایک حال پر رہا ہی یعنی بیس قیراط تو سات کے ۱۴۰ قیراط ہوے اور دس درم کا یہی وزن ٹھہرا تو ہر درم
۱۴ قیراط کا ہوا اور دینار ایک مثقال ۲۰ قیراط کا اور ہر قیراط پانچ جو کا ہی - پس زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے
۱۴ قیراط کے درم پر زکوٰۃ و خراج و مہر و دیت و چوری کا نصاب و صدقہ الفطر اسی وزن پر رہا - مجتبی مین جمع
النوازل والعیون سے منقول ہی کہ ہر شہر مین وہان کے درم و دینار کا اعتبار ہی اور اسی کو امام سرخسی نے اختیار
کیا کیونکہ ہر زمانہ مین اس زمانہ والون کی عادت معتبر ہی - مغ - واضح ہو کہ اگر ۵ جو کی ایک رتی شمار ہو اور

روپیہ صرف ۱۱-ماشہ کا ہو تو چالیس روپیہ پر پانچ درم یعنی چالیسواں حصہ یعنی ایک روپیہ زکوٰۃ ہر ادا اگر ساڑھے گیارہ
ماشہ کا روپیہ ہو تو ۳۸- روپیہ اور ایک چارم روپیہ پر نصاب پورا ہوکر چالیسواں حصہ واجب ہوگا- خلاصہ یہ کہ درم
۷۰-جو کا اور مثقال ۱۰۰-جو کا ہوتا ہر پس جتنے جو کی ایک رتی ہو اُسی حساب سے دوسو درم چاندی کا نصاب
اور ۲۰-مثقال سونے کا نصاب حساب لگا کر تولہ یا روپیہ واشرفی کے حساب مین لانا چاہیئے- اور روپیہ مین جو
خفیف میل ہوتا ہر وہ وزن سے خارج نہوگا چنانچہ مصنف بیان فرمایا بقولہ- واذا کان الغالب علی الورق الفضۃ
فھو فی حکم الفضۃ- اور اگر روپیہ مین چاندی غالب یعنی زائد ہو تو وہ روپیہ چاندی کے حکم مین ہر- ف- کیونکہ یہ
دھات کھوٹی چاندی ہر تو اسپر چاندی کی زکوٰۃ ہر- واذا کان الغالب علیھا الغش فھو فی حکم العروض- اور
جب سکہ پر میل غالب ہو تو یہ سکہ اسباب کے حکم مین ہین- ف- جبکہ چاندی انہین سے الگ نہوسکے- الینابیع
ع- تو اس اسباب مین زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے- یعتبر ان یبلغ قیمتھا نصابا- یون اعتبار ہوگا کہ اسکی
قیمت بقدر نصاب پہونچ جاوے- ف- کیونکہ یہ کھوٹی چاندی بھی نہین بلکہ ایک دھات ہر جسمین چاندی
کا جزو بھی ملا ہوا ہر- عروض جمع عرض اور مراد سواے مال غیر منقول و چرائی جانورون و نقود کے دیگر اموال ہین اور
مترجم نے اسکا ترجمہ اسباب رکھا ہر- پھر اسباب پر زکوٰۃ اُسی وقت کہ اسباب کی قیمت بقدر نصاب ہو پا بجا
غلبہ کا اعتبار ہر- لان الدراہم لا تخلو عن قلیل غش لانھا لا تنطبع الا بہ وتخلو عن الکثیر- اسواسطے کہ درم تو قلیل
میل سے خالی نہین ہوتا کیونکہ وہ مسکوک نہین ہوتا بدون خفیف میل کے- اور درم بہت میل سے خالی موجود ہوتا ہر
فجعلنا الغلبۃ فاصلۃ- تو ہم نے غلبہ کو حد فاصل قرار دیا- ف- حتی کہ چاندی کا غلبہ ہو تو چاندی کے حکم مین
ہر- اور اگر میل غالب ہو تو میل کے حکم مین اسباب ہر پس مدار غلبہ پر رہا- وھو ان یزید علی النصف اعتبارا
للحقیقۃ- اور غلبہ یہ کہ آدھے سے زائد ہو باعتبار حقیقت کے- ف- کیونکہ جب آدھے سے زیادتی ہو تو
فی الحقیقۃ زائد غالب ہر- اور ہم آیندہ باب الصرف مین انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے- ف- جس باب مین باہم
نقود کا مبادلہ و بیع مذکور ہر- الا ان فی غالب الغش لابد من نیۃ التجارۃ کما فی سائر العروض- لیکن
بات یہ کہ جو روپیہ کہ میل غالب ہونے سے عروض کے حکم مین ہین تو دیگر اسباب کی طرح زکوٰۃ واجب ہونے کے
لیے انہین بھی تجارت کی نیت ضرور ہر- الا اذا کان تخلص منھا فضۃ تبلغ نصابا- مگر جب کہ انہین سے چاندی
جدا کر کے اتنی نکل سکتی ہر کہ وہ نصاب کو پہونچ جاوے- ف- اور اسکی صورت یہ کہ مثلاً چاندی کے
خول کے اندر تانبے کا پتر جو اس سے وزن مین زائد ہر رکھکر منڈھ دیا گیا تو یہ درم ایسے ہین کہ اوپر سے چاندی
خالص جدا ہوسکتی ہر پس اگر ایسے درم اسقدر ہون کہ انہین یہ خالص چاندی دوسو درم وزن کی پہونچ جاوے
تو چاندی کی زکوٰۃ واجب ہوگی- لانہ لا یعتبر فی عین الفضۃ القیمۃ ولا نیۃ التجارۃ- کیونکہ عین چاندی مین
قیمت معتبر نہین اور نہ تجارت کی نیت ضرور- ف- بلکہ ملک کامل کافی ہر- پھر غایۃ البیان معترض ہر کہ درمون
مین اسقدر چاندی معلوم ہونا کافی ہر اگرچہ جدا نہ ہو- عینی رح نے جواب دیا کہ آگ مین گلا کر جدا کرنے ہی سے
یہ علم ہوگا- مترجم کہتا ہر کہ سوال و جواب دونون بیکار ہین اور تحقیق یہ کہ جن درمون مین چاندی کم اور جستہ یا رانگ
وغیرہ زائد ہر اسکی دو صورتین اول یہ کہ دونون گلا کر اسطرح خلط ہین کہ چاندی جدا نہین ہوسکتی تو چاندی اس
دوسری دھات مین مستہلک و فنا ہوگئی پس اگر تجارت کی نیت ہو تو اسمین جست کی زکوٰۃ واجب ہوگی جب کہ
اسکی قیمت بقدر نصاب ہو- دوم یہ کہ جست سے چاندی جدا ہوسکتی ہو یعنی مستہلک نہو جسکی صورت مذکور ہو چکی

قاحفظہ - م - اگر چاندی جدا ہونے والی قدر نصاب سے کم مگر اسکے پاس دوسری چاندی یا اسکے درم ہین جنکا مجموعہ نصاب ہو تو زکوٰۃ دے - اگر درم مین چاندی و میل کی دھات برابر ہون تو احتیاطاً زکوٰۃ واجب ہو - شرح الاقطع ع و قاضیخان والخلاصہ البحر ہ - کل درم و روپیہ جسمین چاندی غالب ہو بوجہ عام رواج کے بیان کی ضرورت نہین ہو اور اگر سکہ کے سواے چاندی مین تھوڑا میل کر دیا تو بغیر بیان فروخت کرنا حرام اور مشتری کو خیار عیب ہوگا اور اگر ایسی چاندی پر سال گذر جاوے تو زکوٰۃ الفضہ واجب ہوگی جب کہ پانچ اوقیہ ہو - ش م - کیونکہ جو چاندی کے حکم مین ہو اسمین وزن معتبر ہو خواہ سکہ ہو یا نہو خواہ گلائی ہو یا بغیر گلی خواہ ڈھالی ہو یا نہو - الخلاصہ ہ - اور جو مقدار زکوٰۃ مین دیتا ہو اسمین بھی وزن معتبر ہو نہ قیمت حتی کہ کھری دوسو درم چاندی کا چالیسوان حصہ پانچ درم چاہیے پس اگر کھوٹی چاندی پانچ درم وزن بھر دیدے تو شیخین رح کے نزدیک جائز مگر مکروہ ہو اور اگر کھوٹی پانچ درم کے عوض مین کھری چار درم جو قیمت مین انسے کچھ زیادہ ہین دیے تو نہین جائز ہو - اگر کھوٹی چاندی کی زنجیر ہو جسمین چالیس لڑین ہین اور وزن مین دوسو درم مگر قیمت بلحاظ ساخت کے دوسو پچیس درم ہو پس اگر زنجیر مین سے چالیسوان حصہ ایک لڑی دیدے تو جائز ہو اور اگر پانچ درم دیدے تو بھی جائز ہو اور اگر اسکی زکوٰۃ غیر جنس سے ادا کرنا چاہے تو بالاجماع قیمت معتبر ہوگی - دوسو درم شمار مین ہین مگر وزن مین ایک حبہ کم تو زکوٰۃ واجب نہین البدائع - ہ ع - ڈیڑھ سو درم کا زیور بقیمت دوسو درم ہو تو بالاجماع زکوٰۃ نہین ع - باب زکوٰۃ مین چاندی و سونے مین میل ہونا کوئی علحدہ صفت اعتبار نہین ہوتی بلکہ کمی میل مین وہ سونا چاندی ہی معتبر رہتے ہین - المحیط البدائع التحفہ - انگریزی چاندی مین اگر میل کم ہو تو وزن مین بمنزلہ چاندی ہو کہ زکوٰۃ مین شمار معتبر اور اسکے ظروف کا استعمال ممنوع ہو اور اگر میل زائد ہو تو نہین - واللہ تعالی اعلم - م - چاندی مین سونا مخلوط ہو اگر چاندی غالب ہو پس جو نصاب کو پہونچے اسکی زکوٰۃ ہو اور اگر چاندی کم ہو تو وہ سب بمنزلہ کھوٹی سونے کے ہو کیونکہ سونا زیادہ گران قیمت ہو

واللہ تعالی اعلم - مف -

فصل فی الذہب - فصل دوم سونے کی زکوٰۃ مین - **لیس فیما دون عشرین مثقالا من ذہب صدقۃ** - بیس مثقال سونے سے کم مین زکوٰۃ نہین ہو - ف - ایک مثقال - ۲۰ - قیراط اور یہی ایک دینار تھا - **فاذا کانت عشرین مثقالا ففیہا نصف مثقال** - پھر جب بیس مثقال ہو تو اسمین نصف مثقال زکوٰۃ ہو - **لما روینا** - بدلیل اسکے جو ہم نے روایت کردی - ف - یعنی حدیث معاذ رض اور قوی حدیث علی رض و حدیث عمرو بن حزم بھی گذرین مف - **والمثقال ما یکون کل سبعۃ منہا وزن عشرۃ دراہم وہو المعروف** - اور مثقال وہ کہ ہر سات اسمین سے بوزن دس درم ہون اور یہی معروف ہو - ف - یعنی مراد یہی معروف ہو جسکی تعریف کی حاجت نہین جسکا حوالہ درم مین گذرا کہ ہر دس درم بوزن سات مثقال ہون - مف - **ثم فی کل اربعۃ مثاقیل قیراطان** - پھر بعد نصاب مذکور کے ہر چار مثقال پر دو قیراط ہین - **لان الواجب ربع العشر** - کیونکہ واجب تو چالیسوان حصہ ہو - **وذلک فیما قلنا** - اور یہ حساب اسمین درست ہو جو ہم نے کہا - **اذ کل مثقال عشرون قیراطا** - کیونکہ ہر مثقال - ۲۰ - قیراط ہوتا ہو - ف - تو چار مثقال کے ۸۰ - قیراط اور اسکا چالیسوان حصہ دو قیراط ہین - الحاصل پہلا نصاب ۲۰ مثقال ہین - جب اسپر پورے چار مثقال بڑھین تو دو قیراط زکوٰۃ بڑھی - **ولیس فیما دون اربعۃ مثاقیل صدقۃ** - اور چار مثقال سے کم بڑھنے مین کچھ صدقہ نہین ہو - **عند ابی حنیفۃ رح** - یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہو - **وعندہما یجب بحساب ذلک** - اور صاحبین کے نزدیک بحساب مذکور واجب ہو - ف - حتی کہ ۲۰ - مثقال پر اگر

ایک مثقال زیادہ ہو تو صدقہ میں نصف مثقال مع اسکے بیسوین حصہ کے یعنی نصف قیراط کے ہو گا - وہی مسئلۃ الکسور - اور یہ وہی مسئلہ کسور ہی - ف - جو درم کی زیادتی مین گذرا - وکل دینار عشرۃ دراہم فی الشرع اور ہر دینار شرع مین دس درم ہی - فیکون اربعۃ مثاقیل فی ہذا کاربعین درہما - تو چار مثقال اسمین مانند چالیس درم کے ہوئے - ف - پس جیسے درم مین امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرعاً چالیس سے کم مین صدقہ کچھ نہین بڑھتا تھا اسی طرح چار مثقال سے کم مین زکوۃ نہین بڑھیگی - اور اس بیان سے افادہ فرمایا کہ دینار و مثقال برابر ہین - م - اور غایۃ البیان معترض ہوا کہ اول تو مصنف نے کہا تھا کہ دس درم بوزن سات مثقال ہین نہ وزن ایک دینار - مع - جواب یہ کہ اول بیان وزن ہی یعنی دس درم کا وزن سات مثقال یا سات دینار ہی اور یہان بیان قیمت ہی یعنی ایک دینار جو ایک مثقال سونا ہوا شرع نے اسکی قیمت دس درم ٹھہرادی تھی بایں معنی کہ مثلاً کسی کو دھوکے سے مارڈالا تو اسکی دیت اگر اشرفیون سے دے تو ہزار دینار اور اگر درم سے دے تو دس ہزار درم دے - یون ہی چوری جسپر ہاتھ کاٹا جاوے ایک دینار یا دس درم ہی بس احکام جاننے کے واسطے دینار کی مالیت دس درم رکھی تھی پھر وہ ہر زمانہ کے نرخ پر ہی - م ع ف - قال وفی تبر الذہب والفضۃ وحلیہما واوانیہما الزکوۃ - اور کہا کہ سونے و چاندی کے تبر یعنی بغیر مضروب و بے سکہ کی ہوئی چاندی و سونے مین اور دونون کے زیور و ظروف مین زکوۃ واجب ہی - ف - اگرچہ مرد نے اپنا زیور بنوایا جو حرام ہی اور اگرچہ ظروف کا استعمال حرام ہی پس ہر زیور مرد و عورت کا اور مہر انگوٹھی کی چاندی اور تلوار کے قبضہ کی چاندی اور جو لگام و زین مین جڑی ہو حتی کہ چاندی کے کیلون کو جمع کرکے زکوۃ کا حساب لگانا واجب ہی اور ہر چیز جو چاندی کی کہلاوے اگرچہ وہ کھونٹی ہو لگانا واجب ہی - م ف ع ہ - حتی کہ چاندی کا کیس جو گھڑی پر ہوتا ہی - م - وقال الشافعی لاتجب فی حلی النساء وخاتم الفضۃ للرجال - اور شافعی نے کہا کہ عورتون کے زیور مین اور مردون کی چاندی کی مہر انگوٹھی مین زکوۃ واجب نہین - ف - اور یہی قول مالک واحمد کا ہی - ع - لانہ مبتذل فی مباح - کیونکہ یہ مباح مین مبتذل ہی - ف - یعنی جس زیور کا استعمال مباح ہی وہ مبتذل طور پر مستعمل ہوتا ہی - فشابہ ثیاب البذلۃ - تو مبتذل کپڑون کے مشابہ ہوا - ف - حالانکہ ان کپڑون مین بالاتفاق زکوۃ نہین ہی - اور ثیاب البذلہ وہ کہ ہر وقت استعمال مین آوین - ولنا ان السبب مال نام - اور ہماری دلیل یہ کہ زکوۃ کا سبب مال نامی ہی - ف - اور نماء دو طرح ایک وہ کہ خلقی ہو جیسے سونا چاندی اور دوم وہ کہ فعلی ہو بذریعۂ تجارت کے - ودلیل النماء موجود اور دلیل نمو کے یہان موجود ہی - وہو الاعداد للتجارۃ خلقۃ - اور وہ پیدایشی طور پر تجارت کے واسطے مہیا ہونا ف - کیونکہ سونے چاندی کی ذات سے انتفاع نہین ہوتا بلکہ خرید فروخت سے لہذا انمین نیت تجارت شرط نہین جب کہ پیدایشی طور پر یہ مال نامی ہین - والدلیل ہو المعتبر - اور دلیل ہی معتبر ہی - ف - نہ لوگون کا فعل جنھون نے سونا چاندی ظروف و زیور مین استعمال کر دیا - بخلاف الثیاب - برخلاف ثیاب بذلہ کے ف - کیونکہ انمین کوئی دلیل نماء نہین ہی نہ پیدایشی اور نہ فعلی - پھر دلائل احادیث مین سے اول تو عموم سونا چاندی پر زکوۃ کا حکم جو مذکور ہو چکا - دوم خصوص زیور مین حدیث حسین المعلم عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت اپنی دختر کو ساتھ لیے آئی اور دختر کے ہاتھ مین سونے کے دو کڑے موٹے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انکی زکوۃ دیتی ہی - بولی کہ نہین - آپ نے فرمایا کہ کیا تجھے یہ خوش معلوم ہوتا ہی کہ اللہ تعالی انکے عوض تجھے آگ کے دو کنگن پہنا دے - پس اسنے کڑون کو نکال کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے حضور مین ڈال دیا اور کہا کہ یہ اللہ و لرسولہ ہین - رواہ ابوداؤد والنسائی - منذری نے مختصر مین کہا کہ اسکی اسناد مین کچھ کلام نہین سب رجال کی توثیق ذکر کی - ابن القطان نے کہا کہ یہ اسناد صحیح ہے - ترمذی نے اسکو ابن لہیعہ سے روایت کرکے کہا کہ ابن لہیعہ اور مثنی بن الصباح ضعیف ہے اور اس باب مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا - منذری رح نے کہا کہ شاید ترمذی کی مراد اپنی دونون اسانید ہین ورنہ اسناد ابوداؤد مین کچھ کلام نہین اور خالد بن الحارث وحسین المعلم دونون صحیحین کے راوی ہین اور عمرو بن شعیب مین اگرچہ بعض نے کلام کیا مگر ترمذی نے بخاری رح سے نقل کیا کہ مین نے دیکھا کہ احمد بن حنبل واسحق بن راہویہ وعلی بن المدینی وابوعبید وعامہ محدثین حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے حجت لیتے تھے اسکو مسلمانون مین سے کسی نے ترک نہین کیا - بالجملہ بعد صحت اسناد کے ترمذی کا قول قبول نہین ہے بلکہ ابوداؤد نے محمد بن عمرو بن عطاء کے طریق سے حضرت عائشہ رض سے فتخات کی حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو انکی زکوٰۃ دیتی ہے مین نے عرض کیا کہ نہین تو فرمایا کہ یہ تجھے آگ سے کافی ہین - اسکی اسناد بھی صحیح ہے اور دارقطنی نے کہا کہ محمد بن عطاء مجہول ہے تو بیہقی و ابن القطان نے رد کردیا کہ یہ محمد بن عمرو بن عطاء ہے اور وہ ثقات مین سے ہے چونکہ دادا کی طرف منسوب ہوا تو دارقطنی کو وہم ہوگیا اور ابوداؤد کی اسناد مین شیخ محمد بن ادریس یعنی امام ابوحاتم الرازی نے مبین کردیا ہے - بلکہ تیسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ مین سونے کی ہنسلیان پہنتی تھی تو مین نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا یہ بھی کنز ہے فرمایا کہ جو چیز نصاب زکوٰۃ کو پہونچ جاوے اور تو اُسکی زکوٰۃ دیدے وہ کنز نہین ہے - رواہ ابوداؤد اور حاکم کی روایت مین ہے کہ جب تو اُسکی زکوٰۃ دیدے تو کنز نہین ہے ابوداؤد کی اسناد مین بیہقی نے کہا کہ ثابت بن عجلان منفرد ہے اور عبدالحق نے کہا کہ قابل حجت نہین ہے - صاحب التنقیح نے کہا کہ کچھ مضر نہین کیونکہ ثابت بن عجلان سے بخاری نے روایت کی اور ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے - اور مثل عبدالحق کے کسی نے نہین کہا چنانچہ شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے کہا کہ یہ عبدالحق کا تجاہل ہے - حاکم کی اسناد مین محمد بن مہاجر راوی کو ابن الجوزی نے کہا کہ ابن حبان کے قول سے وہ جھوٹی حدیثین بنانے والا ہے - صاحب التنقیح نے کہا کہ ابن الجوزی سے یہ بہت خراب خطا ہوئی کیونکہ محمد بن مہاجر جو کذاب وضاع ہے وہ دوسرا ہے اور یہ محمد بن مہاجر جس نے ثابت بن عجلان سے روایت کی مرد ثقہ شام کا رہنے والا ہے اسکی احمد وابن معین وابوزرعہ وابوداؤد وغیرہم نے توثیق کی اور صحیح مسلم مین اس سے روایت موجود ہے اور اسکی متابعت مین عتاب بن بشیر نے ثابت بن عجلان سے یہی حدیث روایت کی اور عتاب بن بشیر کو ابن معین نے ثقہ کہا اور بخاری نے متابعات مین اسکی روایت داخل کی - اگر کہا جاوے حضرت جابر رض سے مرفوع روایت ہے کہ زیور مین زکوٰۃ نہین تو ابن الجوزی نے کہا کہ مرفوع نہین بلکہ موقوف از قول جابر رض ہے - بیہقی نے کہا کہ یہ باطل ہے اسکی کچھ اصل نہین بلکہ جابر رض کا قول روایت کیا جاتا ہے - پھر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم البتہ بنظر سرسری بعض معارض ہین چنانچہ مالک رح نے موطا مین ابن عمر رض سے روایت کی کہ اپنی بیبیون وبٹیون کے سونے کے زیور سے زکوٰۃ نہین نکالتے تھے - جواب یہ کہ اول تو یہ فعل ہے علاوہ ازین محتمل کہ معنی یہ ہون کہ خود زیور کو زکوٰۃ مین نہ دیتے تھے کیونکہ دارقطنی نے روایت کی کہ ابن عمر رض نے سالم رح کو لکھا کہ میری بٹیون کے زیورون کی زکوٰۃ ہر سال دیدے - اور ابن ابی شیبہ نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ اپنی زوجات کو حکم کرتے کہ اپنے زیورون کی زکوٰۃ نکالین - پس یہ معارض ہین اور نفی پر اثبات مقدم ہے - حضرت عمر رض نے ابوموسی اشعری کو لکھا کہ مسلمانون کی عورتون کو حکم کر کہ زیورون کی زکوٰۃ نکالین - رواہ ابن ابی شیبہ - حضرت ابن مسعود نے کہا کہ زیور مین زکوٰۃ ہے - رواہ عبدالرزاق - اور عطاء

وابراہیم نخعی وسعید بن جبیر وطاؤس وعبداللہ بن شداد سے یہی معنی ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ منع۔ مین کہتا ہون کہ بعض آثار عائشہ وانس جو معارض ہین شاید انہین مراد سوائے چاندی وسونے کا زیور ہے لہذا عطاء ونخعی نے کہا کہ سنت جاری ہوچکی کہ سونے وچاندی کے زیور مین زکوٰۃ ہے۔ بالجملہ جب اسقدر احادیث مرفوعہ وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم باسانید صحیحہ موجود ہین توکچھ شک نہین کہ زیور مین جبکہ سونے یا چاندی کا ہو زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ نصاب پورا ہو یا روپیہ کے ساتھ ملاکر نصاب ہو۔ یہی مذہب صحیح ہے اور اسکے معارض کوئی نص ثابت نہین ہے۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔ ایک کے پاس پورا نصاب سونا اور پورا نصاب چاندی ہے اُسنے ایک کی طرف سے پیشگی زکوٰۃ دی تو دونون کی طرف سے واقع ہوگی کیونکہ دونون جنس واحد ہین اس دلیل سے کہ دونون ملاکر نصاب بنانا جائز ہے توکسی کی تعیین لغو ہوگی ہان اگر ایک نصاب قبل سال گذرنے کے تلف ہوگیا تو دوسرا متعین ہوگیا۔ الکافی۔ فلوس مین زکوٰۃ نہین ہے مگر جب کہ تجارت کے لیے ہون اور دوسو درم قیمت کو پہونچ جاوین تو زکوٰۃ واجب ہے۔ المحیط۔

فصل فی العروض۔ فصل چہارم زکوٰۃ عروض کے بیان مین۔ ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ عروض مین وجوب زکوٰۃ پر اہل علم کا اجماع ہے جنمین مدینہ کے فقہاء سبعہ یعنی سعید بن المسیب وقاسم بن محمد وعروۃ بن الزبیر وابوبکر بن عبدالرحمن بن الحارث وخارجہ بن زید وعبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ وسلیمان بن یسار بھی ہین۔ مالک رح سے روایت ہے کہ عروض مین نہین حتی کہ اسکے دام نقد ہوجاوین اور یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ مع۔ عروض جمع عرض وہ ہر متاع وچیز سوائے درم و دینار کے۔ کمافی الصحاح۔ اور یہی یہان مراد ہے کیونکہ چرائی کے جانورون مین نیت تجارت ہو تو زکوٰۃ التجارۃ یعنی قیمت لگاکر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ مف۔ الزکوٰۃ واجبۃ فی عروض التجارۃ۔ عروض تجارت مین زکوٰۃ واجب ہے۔ ف۔ پس تجارت کی نیت وعمل ہونا چاہیے۔ کائنۃ ماکانت۔ چاہے کوئی متاع وچیز ہو۔ ف۔ یعنی خواہ ایسی جنس ہو جسمین زکوٰۃ ہے جیسے چرائی کے جانور ہین یا ایسی جنس ہو جنمین زکوٰۃ بدون تجارت نہین جیسے خچر وگدھے۔ منع۔ بلکہ سکھلائے ہوئے کتے وچیتے۔ کمافی السراجیہ۔ ہ۔ اذا بلغت قیمتہا نصابا من الورق او الذہب۔ بشرطیکہ اس عروض کی قیمت نصاب کو پہونچ جاوے خواہ درم سے یا اشرفی سے۔ ف۔ عروض کی قیمت لگانے مین سکہ دار روپیہ و درم یا اشرفی کا اعتبار رہے حتی کہ گھوڑا تجارت کا بعوض دوسو درم وزن کے گلائی چاندی کے خریدا جسکی قیمت دوسو سکہ دار نہین ہین تو اس گھوڑے مین زکوٰۃ نہین اگرچہ اس چاندی مین زکوٰۃ واجب تھی۔ الذخیرہ والظہیریہ۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام فیہا یقومہا فیودی من کل مائتی درہم خمسۃ دراہم۔ کیونکہ حدیث مین عروض تجارت کے حق مین ہے کہ عروض کی قیمت لگاوے پس ہر دوسو درم سے پانچ درم دے۔ ف۔ یہ حدیث اگرچہ غریب ہے لیکن اس باب مین احادیث مرفوعہ موجود ہین جیسے ابوداؤد کی حدیث سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ کہ ہم لوگونکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حکم فرماتے کہ جو بیع کے واسطے مہیا ہو اُس سے زکوٰۃ نکالین۔ ابن عبدالبر نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے۔ حاکم کی حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ مین ہے کہ اونٹ مین اسکی زکوٰۃ اور غنم مین اسکی زکوٰۃ اور بز مین اسکی زکوٰۃ ہے۔ نووی رح نے کہا کہ بز باء موحدہ وزاء منقوطہ ہے یعنی کپڑا۔ پس کپڑے مین زکوٰۃ تجارت ہے۔ تع۔ اور آثار مین سے حضرت عمر رض سے بروایت احمد وعبدالرزاق ودارقطنی مروی کہ چمڑے وجعاب کو فرمایا کہ قیمت لگاکر اسکی زکوٰۃ ادا کر۔ ابن عمر رض نے کہا کہ ہر مال تجارت مین ہر سال زکوٰۃ ہے رواہ عبدالرزاق باسناد صحیح

ابن عمر نے کہا کہ عروض مین زکوٰۃ نہین مگر جب کہ تجارت کے لیے ہون - رواہ البیہقی - عروۃ بن الزبیر و سعید بن المسیب و قاسم بن محمد نے کہا کہ عروض مین ہر سال کے پیچھے زکوٰۃ ہے - رواہ عبد الرزاق م ع - ولانہا معدۃ للاستنماء باعداد العبد - اور اس دلیل سے کہ عروض بھی بڑھاور حاصل کرنے کے لیے بندہ کے مہیا کرنے سے مہیا ہوگا - ف - یعنی بطریق تجارت - پس یہ از راہ فعل کے مال نامی ہوگیا - فاشبہ المعد باعداد الشرع تو مشابہ ہوگیا ایسے مال سے جو شرع کے مہیا کرنے سے نامی ہے - ف - یعنی سونا چاندی - اور مراد یہ کہ از راہ خلقت کے مال نامی ہے پس ادب کے طور پر شرع کا نام لیا حالانکہ شرع نے تو عروض تجارت اور سونا چاندی دونون کو مال نامی قرار دیا ہے پس حاصل یہ کہ سونا چاندی جو خلقی مال نامی ہین اُنکے مشابہ عروض بھی ہو جائیگا جبکہ بندہ اسکو بڑھاو حاصل کرنیکے لیے مہیا کرے - لہذا فرمایا - ویشترط نیۃ التجارۃ لیثبت الاعداد - اور تجارت کی نیت شرط ہے تاکہ بڑھاو کا مہیا کرنا ثبوت ہو - ف - کیونکہ مہیا کرنا جب بغرض خدمت و استعمال حاجت ہو تو بالاجماع زکوٰۃ نہین ہے - پھر مالک خود اختیاری بطور بیع یا اجارہ حاصل کرنے کے وقت تجارت کی نیت ہو تو وہ مال تجارت ہے خواہ صریح نیت کرے یا مثلاً تجارتی مال کے عوض مال خریدے تو یہ دلیل ہے کہ تجارت کے لیے ہے مگر جب کہ اسکے برخلاف تجارت سے خارج کرنیکی نیت کرے اور اگر یہ قصد کیا کہ اس سے دو ایک برس خدمت لیکر فروخت کرونگا تو بھی تجارتی مال رہا - یہ تو ملک حاصل کرنے کے وقت نیت ہے اور اگر بعد ملک ہو جانیکے نیت کی مثلاً میراث کا حصہ اسباب بوجہ وراثت کے اُسکا ہوگیا پھر تجارت کی نیت کی تو جب تک تجارت کا فعل نکرے تب تک وہ اسباب تجارت نہوگا م ع - پھر شرط ہے کہ وہ قابل تجارت بھی ہو حتی کہ مثلاً خراجی زمین بہ نیت تجارت خریدی تو اسپر خراج ہے نہ زکوٰۃ - نخاسی نے ٹٹو وغیرہ جانور واسطے تجارت کے خریدے پھر جانورون کے واسطے جھولین و لگامین و رسیان وغیرہ خریدین پس اگر جانور کے ساتھ مین یہ چیزین خریدار کو نہین دیتا تو استعمالی ہین انپر زکوٰۃ نہین اور اگر دیتا ہے تو ان چیزون مین بھی زکوٰۃ واجب ہے - اسیطرح عطر و تیل بیچنے والے نے دو سو درم کی شیشیان خریدین پس اگر تیل کے ساتھ خریدار کو دیدیتا ہے تو اُنپر زکوٰۃ ہے ورنہ نہین - کمافی قاضیخان و محیط السرخسی والذخیرہ ع مف - تجارتی گھر جس اسباب کے عوض کرایہ پر دیا وہ اسباب مال تجارت ہے اگرچہ صریح نیت نہو جب کہ اصل مین ہے اور جامع مین لکھا کہ نیت پر موقوف ہے اور مشائخ بلخ نے اسی کو صحیح کہا - اور جو اسباب بطریق ہبہ یا صدقہ یا وصیت پایا جسمین کچھ مبادلہ نہین یا بطریق مہر یا بدل الخلع یا بدل عتق یا صلح خون کے پایا جسمین غیر مال کے عوض مال ملا ہے تو اصح یہ کہ اس اسباب مین نیت تجارت نہین صحیح ہے - البحر - یعنی فقط نیت سے تجارتی نہوگا جب تک کہ تجارت کا فعل نہ کرے - پھر جب نیت مع فعل جمع ہون تو تجارتی ہوا کہ اسوقت سے سال گذرنے پر اسکی قیمت درم یا دینار سے لگا دے اور ہر نصاب کی زکوٰۃ دے م - ثم قال پھر امام محمد و قدوری نے کہا کہ - یقومہا بما ہو انفع للمساکین - عروض کی قیمت ایسے نقد سے لگا دے جو مساکین کے واسطے زیادہ نافع ہو - احتیاطاً لحق الفقیر - بغرض احتیاط حق فقیر کے - قال رح وہذا روایۃ عن ابی حنیفۃ مصنف رح نے فرمایا کہ یہ بھی امام ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے - وفی الاصل خیرہ - اور دوسری روایت اصل یعنی مبسوط مین مالک کو اختیار دیا ہے - ف - یعنی مالک مختار ہے چاہے درم سے یا دینار سے قیمت لگا دے - لان الثمنین فی تقدیر قیم الاشیاء بہما سواء - کیونکہ اشیاء کی قیمت اندازہ کیے جانے مین دونو نقد برابر ہین - ف - چاہے جس نقد سے اندازہ کرے تو اندازہ صحیح و جائز ہوگا پس فقیر کے لیے

انفع کے ساتھ اندازہ کرنا شرط نہ ہوا لہذا انفع کی روایت کچھ اندازہ صحیح ہونے مین نہین ہر بلکہ - تفسیر الانفع ان
یقومہا بما یبلغ نصابا - نفیر کے لیے انفع لحاظ رکھنے کے معنی یہ ہین کہ ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کے ساتھ
اندازہ کرنے مین نصاب پورا ہوتا ہو - ف - مثلاً ایک گھوڑا مال تجارت ہر اور سونا اسوقت گران ہر تو وہ
۲۰ مثقال سونے کا نہین مگر دوسو درم سکہ کا ہر تو بالاتفاق اُسکو درم سے اندازہ کرے - ن ف - وعن ابی
یوسف انہ یقومہا بما اشتری ان کان الثمن من النقود - اور ابو یوسف سے روایت ہر کہ عروض
کا اندازہ قیمت ایسے نقد کے ساتھ کرے جسکے عوض خرید اتھا بشرطیکہ اسکے دام کسی نقد سے دیے ہون - لانہ
ابلغ فی معرفۃ المالیۃ - کیونکہ اِس طریقہ سے مالیت پہچاننے مین پوری رسائی ہر - وان اشتراہا بغیر
النقود قومہا بالنقد الغالب - اور اگر عروض کو نقد کے سواے کسی چیز کے عوض خرید اہو تو ایسے نقد سے
اندازہ کرے جسکا چلن سب سے زیادہ ہو - ف - اور یہی شافعی کا قول ہر مثلاً گھر کے عوض تجارتی گھوڑا خریدا اور
شہر مین اشرفیون کا چلن تجارتون مین زیادہ ہر تو اِسی سے اندازہ کرے - وعن محمد انہ یقومہا بالنقد الغالب
علی کل حال - اور امام محمد سے مروی ہر کہ عروض کا اندازہ قیمت ہر صورت مین زیادہ چلن والے نقد کے ساتھ کرے
ف - خواہ نقد کے عوض خرید اہو یا مال کے - کما فی المغصوب والمستہلک - جیسے مغصوب اور مستہلک
مین ہوتا ہر - ف - صورت مغصوب یہ کہ زید نے عمرو کا گھوڑا بطریق ناجائز اپنے قبضہ مین کر لیا تھا حتی کہ گھوڑا
تلف ہو گیا تو زید اُسکو قیمت تاوان دے پھر قیمت کا اندازہ ایسے نقد سے ہوگا جسکا وہان چلن زیادہ ہر - اور
مستہلک کی مثال یہ کہ زید نے عمرو سے یہ گھوڑا عاریت دو کوس ایک جگہ جانے کے لیے لیا تھا پھر وہان سے
آگے دس کوس لیگیا کہ وہ تھک کر مر گیا تو قیمت کا ضامن ہوا اور اِسی طرح قیمت کا اندازہ ہوگا - م - بالجملہ جب
درم یا دینار کسی ایک ہی سے نصاب پورا ہوتا ہو تو جس سے پورا ہوتا ہو اُسی سے اندازہ کرنا بالاتفاق واجب ہر
اور اگر ہر ایک سے پورا ہوتا ہو تو اختلاف ہر امام کے نزدیک بالانفع وامام محمد کے نزدیک بغالب النقد اور امام
ابو یوسف کے نزدیک ثمن یا بغالب نقد - کما فی الخلاصہ - ن ف - پھر واضح ہو کہ عروض کی قیمت وہین اندازہ کیجائے
جہان مال موجود ہر حتی کہ اگر کسی مطلب سے مال دوسرے شہر مین بھیجا اور وہان وقت زکوٰۃ آیا تو وہین کی قیمت اندازہ
ہو گی - پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قیمت اُس روز کی معتبر ہر جس دن وجوب زکوٰۃ ہوا اور صاحبین کے
نزدیک اداے زکوٰۃ کے دن جو قیمت ہو معتبر ہر - مثلاً اول روز رمضان کو وجوب ہوا اور قیمت دوسو درم ہر تو پانچ
درم واجب ہوے پھر اِسنے ماہ عید مین زکوٰۃ ادا کرنی چاہی حالانکہ اسوقت نرخ بڑھکر قیمت دوسو چالیس درم
ہو گئی ہر تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک پانچ درم دیدے اور صاحبین کے نزدیک اب چھ درم دینا واجب ہین - اگر
عروض گیہون یا کوئی وزن کی چیز یا گنتی کی چیز ہو پس اگر اِسنے عین مال کا چالیسوان حصہ دیدیا تو بالاتفاق جائز
ہر خواہ نرخ گران ہو یا ارزان - اور اگر قیمت دینی چاہی تو اختلاف مذکور جاری ہوگا - اگر عین مال مین نقص ہو جانے
سے نرخ گھٹ گیا مثلاً گیہون بھیگ گئے تو بالاتفاق اُسی روز کی قیمت معتبر ہر جس دن ادا کرنا چاہتا ہر اور اگر
عین مال مین زیادتی ہو جانے سے نرخ بڑھ گیا ہو مثلاً جانور دبلا پتلا تھا وہ بعد وجوب کے موٹا تازہ ہو گیا تو بالاتفاق
بسدن وجوب ہوا اُسی روز کی قیمت معتبر ہو گی - مف - واضح ہو کہ تجارتی اسباب خریدا اور قبضہ نہ کیا تو
صحیح قول پر قبضہ سے پہلے وہ نصاب ہر یعنی اِسپر زکوٰۃ کا سال شروع ہو جائیگا - محیط السرخسی - یہی رہن کا حکم ہر
مگر جب کہ رہن کا اسباب مرتہن کے قبضہ مین ہو تو راہن پر زکوٰۃ نہین - البحر - اگر اِسکے پاس کئی نصاب مختلف

کامل ہون مثلاً نصاب درم ونصاب دینار ونصاب عروض تجارت اور نصاب سوائم - اور اسپر قرضہ بھی ہی تو پہلے
اس قرضہ کی طرف درم ودینار کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ اس سے بھی زیادہ ہو تو عروض کو محسوب کیا جاوے
پھر اگر کچھ قرضہ بڑھا تو سوائم محسوب ہون اور یہ اسوقت کہ سوائم کی زکوٰۃ وصول کرنے والا حاضر ہو گیا ہو کیونکہ وہ
اسی ظاہری مال سے زکوٰۃ وصول کریگا لہذا قرضہ کی طرف باطنی مال درم دینار وعروض پھرا جاتا ہی اور اگر صدقہ سوائم
وصول کرنے والا موجود نہوا تو مالک مختار ہی جو مال چاہے قرضہ مین لگا وے - شرح المبسوط للسرخسی - واذا کان
النصاب کاملاً فی طرفی الحول فنقصانہ فیما بین ذلک لا یسقط الزکوٰۃ - اور جب کہ سال کے دونون طرف
مین نصاب پورا ہو تو اُسکے مابین مین نصاب گھٹ جانا زکوٰۃ کو ساقط نہین کرتا - لانہ یشق اعتبار الکمال فی
اثنائہ - کیونکہ درمیان سال مین نصاب پورے رہنے کا اعتبار کرنے مین مشقت ہی - ف - پس یہ شرط ہی کہ ابتدا
مین پورا ہو اور انتہا مین پورا ہو - اما لا بد منہ - رہا جسکے پورا مشروط ہونے سے چارہ نہین - فی ابتدائہ للانعقاد
وتحقق الغناء - تو وہ ابتداے سال مین واسطے سال منعقد ہونے اور تونگری متحقق ہونے کی ہی - وفی انتہائہ
للوجوب - اور انتہاے سال مین واسطے زکوٰۃ واجب ہونے کے - ف - یعنی قدر معلوم دینے کے واسطے
پس ان دو موقع پر نصاب پورا ہونا لابد ہی - ولا کذلک فیما بین ذلک لانہ حالۃ البقاء - اور اسکے مابین
مین ایسا نہین کیونکہ وہ تو حالت بقاء ہی - ف - یعنی تونگری متحقق ہو کر سال شروع ہو گیا پس درمیان مین
اس حالت کا بقاء ہی تو اسمین کمال لابدی نہین - پھر یہ اسوقت کہ درمیان مین اس مال سے باقی ہی صرف نصاب
مین کمی آئی - بخلاف ما لو ہلک الکل - برخلاف اسکے جب کہ کل مال تلف ہو گیا - ف - یعنی کچھ باقی نرہا
کہ حالت بقاء کہلاوے - حیث یبطل حکم الحول - تو سال کا حکم باطل ہو جائیگا - ف - یعنی اسپر جو وجوب
زکوٰۃ منعقد ہو کر سال مشروط گذرتا تھا وہ مٹ گیا - ولا تجب الزکوٰۃ - اور زکوٰۃ واجب نہوگی - ف - جبکہ
یہ سال پورا ہو - لانعدام النصاب فی الجملۃ - کیونکہ بالکلیہ نصاب معدوم ہو گیا - ولا کذلک فی المسئلۃ
الاولی - اور پہلے مسئلہ مین جب کہ فقط کمی آئی ایسا نہین ہی - لان بعض النصاب باقی فیبقی الانعقاد - کیونکہ
کچھ نصاب باقی ہی تو انعقاد باقی رہا - ف - اگر درمیان مین مال بالکل جاتا رہا ایک بھی نہ رہا پھر آخر سال مین نصاب
کامل موجود ہوا مثلاً اسکو نقد مال بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مل گیا تو جو سال مٹ چکا وہ گیا اور یہ نصاب
جدید جسوقت سے ملا اُسی وقت سے اُسکا سال شروع ہوگا - م - قال وتضم قیمۃ العروض الی الذہب و
الفضۃ حتی یتم النصاب - اور عروض کی قیمت کو سونے وچاندی مین ملایا جاوے تاکہ نصاب پورا ہو - ف -
یعنی جب اگر عروض کے ساتھ سونا چاندی ہو اور قیمت عروض بقدر نصاب نہو تو اسکو سونے چاندی مین ملا کر پورا کرین
اور یہ بالاجماع ہی - لان الوجوب فی الکل باعتبار التجارۃ - کیونکہ وجوب زکوٰۃ تو ان سب مین باعتبار تجارت
یعنی خرید فروخت کی بڑھاو رکھنے ہی - وان افترقت جہۃ الاعداد - اگرچہ اعداد کی راہ جدا ہی - ف - یعنی
سونا چاندی براہ خلقت واسطے خرید فروخت واستنماء کے ہین اور عروض براہ فعل بندہ ہین - لہذا عروض کی اجناس
مختلفہ کو قیمت کے حساب سے ایک مین ملاتے ہین - ویضم الذہب الی الفضۃ - اور سونے کو چاندی کے
ساتھ ملایا جاوے - للمجانسۃ من حیث الثمنیۃ - کیونکہ ثمن ہونے مین دونون ہمجنس ہین - ومن ہذا الوجہ صار
سببا - اور اسی جہت سے وہ سبب زکوٰۃ ہوا - ف - تو زکوٰۃ مین دونون ہمجنس ہین بخلاف اسکے اگر قسم
کھائی کہ سونا ہاتھ مین نہ لونگا تو چاندی سے حانث نہوگا اسواسطے کہ بحسب الذات مختلف ہین - ثم تضم بالقیمۃ عند

ابو حنیفہ رح - پھر ابو حنیفہ رح کے نزدیک ملانا بقیمت ہوگا - ف - یہی قول احمد و ثوری ہے - یعنی یہ کہ سونے کی قیمت لگاکر چاندی مین ملا دیا جاوے اور جسقدر ہو زکوٰۃ ویدی جاوے - وعندہما بالاجزاء وہو روایۃ عنہ - اور صاحبین کے نزدیک بحساب اجزاء کے ملایا جاوے اور یہ ابو حنیفہ رح سے بھی ایک روایت ہے - ف - یہی قول مالک و ایک روایت احمد ہے - یعنی مثلاً دس مثقال سونا ہو تو آدھا نصاب ہوا اور سو درم کا آدھا نصاب ملاکر پورا نصاب ہوگیا - اور ثمرہ اختلاف کا اختلاف قیمت پر ظاہر ہوگا - حتی ان من کان لہ مائۃ درہم و خمسۃ مثاقیل ذہب تبلغ قیمتہا مائۃ درہم فعلیہ الزکوٰۃ عندہ خلافا لہما - حتی کہ جس شخص کے پاس سو درم ہون اور پانچ مثقال سونا جسکی قیمت سو درم ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک اُسپر زکوٰۃ واجب ہوگی بخلاف صاحبین کے - ف - کیونکہ بظاہر الروایۃ پانچ مثقال کی قیمت جب سو درم ہین تو دو سو درم ملکر نصاب ہوگیا - اور صاحبین کے نزدیک پانچ مثقال چارم نصاب طلاء ہے اور سو درم نصف نصاب تو ملکر تین چوتھائی نصاب ہوا تو زکوٰۃ نہ ہوئی - ہما یقولان المعتبر فیہما القدر دون القیمۃ - صاحبین کہتے ہین کہ سونے چاندی مین معتبر تو وزن ہے نہ قیمت حتی لا یجب الزکوٰۃ فی مصوغ وزنہ اقل من مائتین وقیمتہ فوقہما - حتی کہ جس ساختہ چیز مثلاً پیالہ کا وزن دو سو درم سے کم ہو اور اسکی قیمت دو سو سے زیادہ ہو زکوٰۃ بالاتفاق واجب نہین ہوتی - ف - تو اسی سبب سے کہ قیمت معتبر نہین اور وزن معتبر ہے - ہو یقول ان الضم للمجانسۃ وہو یتحقق باعتبار القیمۃ دون الصورۃ فیضم بہا - ابو حنیفہ فرماتے ہین کہ ضم کرنا بوجہ ہمجنسی کے ہے اور یہ ضم کرنا باعتبار قیمت کے متحقق ہوگا نہ باعتبار صورت کے تو اسی قیمت کے ساتھ ضم کیا جاوے - ف - بخلاف مسئلہ پیالہ کے کہ وہان کسی چیز کا ضم کرنا نہین تو اسپر قیاس فاسد ہے - اگر دس مثقال طلا بقیمت سو درم ہون اور سو درم دیگر تو بالاتفاق ضم ہون کیونکہ امام رح کے نزدیک دو سو درم براہ قیمت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونون نصفا نصف پورا نصاب ہوے - اور اگر سو درم کے ساتھ دس مثقال بقیمت پچاس درم ہون تو صاحبین کے نزدیک زکوٰۃ واجب اور امام کے نزدیک نہین - اگر ١٥٠ درم اور پانچ مثقال طلاء تو صاحبین کے نزدیک زکوٰۃ ہے اور امام کے نزدیک اگر پانچ مثقال کی قیمت پچاس درم ہو تو ضم ہے ورنہ نہین یہی صحیح ہے - محیط السرخسی ٥ - اور فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ درمون کا سونا پندرہ مثقال ہو تو واجب ہے اور یہی صحیح ہے - مع - اگر طلاء و چاندی ہر ایک نصاب ہو اور اسنے ایک نصاب کو دوسرے مین ملایا کہ سونے یا چاندی سے ادا کرے تو مضائقہ نہین مگر واجب ہے کہ قیمت لگانا ایسے نقد سے ہو جو مقدار اور رواج مین فقراء کو زیادہ نافع ہو ورنہ ہر ایک سے چالیسوان حصہ ادا کرے - محیط السرخسی - اگر سونے کے حساب سے کچھ فاضل ہے جو چار مثقال نہین اور درم نصاب سے اسقدر فاضل کہ چالیس درم نہین تو دونون فاضل کو ملا دے تاکہ چالیس درم یا چار مثقال ہوجاوین - المضمرات - یاقوت و موتی و جواہرات مین زکوٰۃ نہین اگرچہ اُسکے ہار بنے ہون مگر جب کہ تجارت کے لیے ہون تو زکوٰۃ واجب ہے باعتبار قیمت کے - الجوہرہ - نانبائی نے اگر لکڑیان و نمک واسطے خمیری روٹی کے خریدین تو زکوٰۃ نہین - اور اگر قلیہ پر لگانے کے لیے تل خریدے تو اسپر زکوٰۃ ہے - الذخیرہ - جسکے ذمہ ادائے زکوٰۃ ہے اُسکو قرض لینا مستحب ہے بشرطیکہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا ورنہ افضل یہ کہ قرض نہ لے اسلیے کہ قرضخواہ کا جھگڑا آخرت مین سخت ہے - محیط السرخسی - اگر مال گر پڑا اُسکو فقیر نے اُٹھایا پھر مالک نے اسکو زکوٰۃ دینے کی نیت کی پس اگر مال اسکے ہاتھ مین قائم اور وہ مال پہچانے تو جائز ہے - الخلاصہ جسپر زکوٰۃ باقی ہے اور وہ مرگیا تو زکوٰۃ ساقط ہوگئی - المحیط

باب فیمن یمر علی العاشر

باب اُس مال والے کے بیان مین جو عاشر پر گذرے - عاشر جو امام کی طرف سے راہ پر مقرر ہو کہ تاجرون سے
عشر یعنی دہاگی وصول کرے اور اُسکی جہت سے تاجر لوگ چور و رہزنون سے محفوظ رہتے ہین اور وہ جیسے
ظاہری اموال کے دہاگی لیگا اسیطرح اموال باطنہ از قسم درم و دینار جو تاجر کے ساتھ ہون اُنکا محصول بھی وصول
کریگا - الکافی - اور جیسے مسلمان سے لیگا جو زکوٰۃ ہے اُسی طرح ذمی و حربی تاجرون سے بھی لیگا جو محصول ہے نہ زکوٰۃ
مگر مسلمان سے چالیسوان حصہ اور ملک اسلام کے رہنے والے کافر تاجر سے جسکو ذمی کہتے ہین بیسوان حصہ لیگا
اور ملک حرب کے کافر تاجر سے جسکو حربی کہتے ہین دسوان حصہ لیگا جب کہ کوئی قرارداد خاص نہو - تو عاشر اسکا
نام صرف اسی اعتبار پر ہے جو حربی سے دہاگی لیتا ہے - اگر عاشر نے ظلم کے ساتھ وصول کیا تو اُسی کی مذمت حدیث
مین ہے کہ مکاس داخل جنت نہو گا یعنی ابتدا مین نہ جاویگا - مع - اذا مر علی العاشر بمال - اگر تاجر گذرا عاشر
پر مال کے ساتھ - ف - اگرچہ مال باطن ہو کیونکہ مال ظاہر یعنی سوائم کا صدقہ لینا کچھ عاشر کی طرف مرور سے
مشروط نہین پس اگرچہ مال باطن لیکر گذرا تو عاشر مذکور تاجر مسلمان و ذمی و حربی سے ہر ایک سے مقرری مع شرائط
وصول کریگا - اور اگر مال والے نے شرائط سے انکار کیا - فقال اصبتہ منذ اشہر - پس کہا کہ مین نے اِسکو
چند مہینہ سے پایا - ف - یعنی سال پورا نہین ہوا - او علی دین - یا مجھپر قرضہ ہے - ف - تو زکوٰۃ واجب
نہین - وحلف صدق - اور اِس بات پر قسم کھا گیا تو اِسکی تصدیق کیجائیگی - ف - لیکن یہ شرط اُسی
تاجر کے لیے جو دار الاسلام کا ہو چنانچہ آیندہ معلوم ہوگا - والعاشر من نصبہ الامام علی الطریق - اور عاشر
وہ شخص جسکو امام نے مقرر کیا ہو رستہ پر - ف - واسطے حفاظت مال تجار کے - المبسوط - لیاخذ
الصدقات من التجار - تاکہ وہ تاجرون سے صدقات وصول کرے - ف - اور شرط ہے کہ وہ آزاد
مسلمان ہو اور ہاشمی نہو - الغایۃ البحر - تو یہود کا مقرر کرنا نہین جائز ہے - د - پھر جو مسلمان تاجر سے لیا وہ زکوٰۃ
ہے پس اسکو زکوٰۃ کے خزانہ مین رکھے اور وہ چالیسوان حصہ ہے - اور جو ذمی تاجر سے لے وہ بیسوان حصہ ہے
اِسکو خزانہ جزیہ و خراج مین رکھے اور اِس سے اِسکا جزیۃ الراس ساقط نہو گا اور سال مین ایکبار کے سوائے
ذمی سے زیادہ نہ لیا جائیگا - السراج - فمن انکر منہم تمام الحول - پس جس نے ان تاجرون مین سے
سال پورا ہونے سے - او الفراغ من الدین - یا فارغ از قرضہ ہونے سے انکار کیا - کان منکرا للوجوب
تو وہ وجوب محصول سے منکر ہوا - والقول قول المنکر مع الیمین - اور قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوتا ہے
ف - تو قسم سے اُسکا قول قبول ہوگا - وکذا اذا قال ادیتہا الی عاشر اخر - اور یون قسم سے تصدیق
کیا جائیگا جب کہ اِسنے کہا کہ مین نے عشر کو دوسرے عاشر کو ادا کر دیا - مرادہ اذا کان فی تلک السنۃ عاشر آخر
اور مراد یہ کہ جب اِس سال مین دوسرا عاشر رہا ہو - ف - تب اِسکے قول کی تصدیق ہوگی - لانہ ادعی
وضع الامانۃ موضعہا - کیونکہ اِسنے امانت کو اپنے موقع پر رکھنے کا دعوی کیا - ف - اور امانت دار
جب مال امانت کو اُسکے موقع پر صرف کرنے کا مدعی ہو تو قسم سے اسکا قول قبول ہوتا ہے - بخلاف ما اذا لم یکن
عاشر آخر فی تلک السنۃ - بخلاف اِسکے جب اِس سال مین کوئی دوسرا عاشر نہو - ف - کہ اُسوقت مقبول
نہو گا - لانہ ظہر کذبہ بیقین - کیونکہ اِسکا دروغ بالیقین ظاہر ہو گیا - وکذا اذا قال ادیتہا انا - اور اسیطرح

جب اسنے کہا کہ مین نے صدقہ کو خود دیدیا - یعنی الی الفقراء فی المصر - یعنی شہر مین فقیرون کو دیدیا - ف تو بھی قسم سے تصدیق ہوگی - لان الاداء کان مفوضاً الیہ فیہ - کیونکہ ادا کرنا اسی کے سپرد تھا شہر مین - ف یعنی جب تک مال کے ساتھ شہر مین تھا تو وہ امانتدار تھا تو قسم سے اسکا قول قبول ہوگا بخلاف اسکے جب کہے کہ شہر سے مال لیکر نکلنے کے بعد مین نے فقیرون کو دیا تو صحیح نہین کیونکہ اب وہ عاشر کی حمایت مین ہے - و ولایۃ الاخذ بالمرور لدخولہ تحت الحمایۃ - اور عاشر پر گذرنے سے محصول لینے کا استحقاق عاشر کو بوجہ تاجر کے اسکی حمایت مین آجانے کی ہے - ف ولیکن یہ عموماً مقصود نہین کیونکہ جو ذمی تاجر سے لیا جاوے وہ جزیہ ہے اور جزیہ مین جب وہ کہے کہ مین نے خود ادا کر دیا تو تصدیق نہوگی کیونکہ ذمی فقیر اسکے مستحق نہین اور مسلمان فقیرون پر صرف کی اسکو صلاحیت نہین ہے - التبیین - وکذا الجواب فی صدقۃ السوائم فی ثلثۃ فصول - اور یون ہی صدقۂ السوائم مین تین صورتون مین بھی حکم ہے - ف اول یہ کہ چند ماہ سے میری ملک ہوے ہین - دوم مجھپر قرضہ ہے جو انکو محیط ہے - سوم مین نے دوسرے عاشر کو جو اس سال مین تھا ادا کیا تو قسم سے تصدیق ہوگی - وفی الفصل الرابع وہو ما اذا قال ادیت بنفسی الی الفقراء فی المصر لا یصدق وان حلف - اور رہی چوتھی صورت اور وہ یہ کہ اسنے کہا کہ مین نے ان جانورون کا صدقہ بذات خود شہر مین فقیرون کو ادا کر دیا ہے تو تصدیق نہوگی اگرچہ قسم کھاوے - ف اور اگرچہ امام کو اسکا سچا ہونا معلوم ہو جاوے بلکہ اس سے دوبارہ لیا جائیگا - وقال الشافعی یصدق لانہ اوصل الحق الی المستحق - اور شافعی نے کہا کہ اسکی تصدیق کیجائیگی کیونکہ اسنے حق کو مستحقون کو پہونچا دیا - ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یملک ابطالہ بخلاف الاموال الباطنۃ - اور ہماری دلیل یہ کہ سوائم کی زکوٰۃ لینے کا حق سلطان کو حاصل ہے تو یہ شخص اس حق کو باطل کرنے کا مالک نہین بخلاف باطنی اموال کے - ف کہ انمین البتہ یہ امام کی طرف سے تقسیم کا نائب ہے تو امین ہوا پس قسم سے قول قبول ہوا - اور اسمین قسم سچائی کے لیے ہے اور اگر ہم سچائی مان لین تو بھی جائز نہین کیونکہ اسنے امام کا حق باطل کیا لہذا اس سے دوبارہ لیا گیا - ثم قیل الزکوٰۃ ہو الاول والثانی سیاسۃ - پھر کہا گیا کہ زکوٰۃ تو اول ہی ہے اور یہ دوم بطور سیاست ہے - ف یعنی زکوٰۃ تو وہی ہو چکا جو خود دیدیا اور دوبارہ لینا بطور سیاست ہے تاکہ کوئی اور ایسا نہ کرے - وقیل ہو الثانی والاول ینقلب نفلا - اور کہا گیا بلکہ زکوٰۃ تو یہی دوم ہے اور جو پہلے دیا تھا وہ نفل ہو جائیگا - وہو الصحیح - اور یہی قول صحیح ہے - ثم فیما یصدق فی السوائم واموال التجارۃ - پھر جن صورتون مین کہ سوائم و اموال تجارت مین اسکے قول کی تصدیق ہوتی ہے - ف یعنی تین صورتون مین انمین سے ایک یہ کہ مین نے دوسرے عاشر کو جو اس سال مین تھا ادا کر دیا - لم یشترط اخراج البراءۃ فی الجامع الصغیر - اسمین براءت نامہ نکالنے کی شرط جامع صغیر مین نہین فرمائی - ف یعنی تصدیق ہونے کے واسطے یہ شرط نہین کہ اس عاشر کا براءت نامہ دکھلاوے بلکہ صرف قسم سے تصدیق ہوگی - وشرطہ فی الاصل - اور کتاب اصل یعنی مبسوط مین براءت نامہ دکھلانے کی شرط کی ہے - وہو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ - اور یہی حسن نے ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی - لانہ ادعی - کیونکہ اسنے ایک دعویٰ کیا - ف یعنی مین نے دوسرے عاشر کو ادا کیا - ولصدق دعواہ علامۃ فیجب ابرازہا - اور اسکے صدق دعویٰ کے واسطے ایک علامت ہے یعنی تحریر پس اسکو ظاہر کرنا واجب ہے - وجہ الاول الخط یشبہ الخط فلا یعتبر علامۃ - اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ کہ خط تو دوسرے خط سے مشابہ ہوتا ہے پس وہ علامت ہونا معتبر نہوگا - ف اور یہی روایت اصح ہے

الکافی ف - وما صدق فیہ المسلم صدق فیہ الذمی - اور جس شرط مین مسلم کی تصدیق ہوگی اُسین ذمی کی
بھی تصدیق ہوگی - لان ما یوخذ منہ ضعف ما یوخذ من المسلم - کیونکہ جو ذمی سے لیا جاتا ہو وہ دوچند
اِس مقدار کا ہو جو مسلم سے لیجاتی ہو - فیراعی تلک الشرائط تحقیقاً للتضعیف - تو دوچند کے معنی
محقق ہونے کے لحاظ سے ان شرائط کا بھی لحاظ ہوگا - ف - کہ سال گذرے اور نصاب ہو اور قرضہ سے
فراغت و نیت تجارت ہو - مین کہتا ہون کہ قولہ ما صدق فیہ - مین لفظ ما عام ہو لیکن اوپر معلوم ہوا کہ ذمی نے
اگر شہر مین فقیرون کو اموال باطنہ کا عشر تقسیم کرنے کا دعوی کیا تو صحیح نہین ہو لہذا مترجم نے ترجمہ مین خاص کردیا کہ
شرائط وجوب مین جن شرائط مین مسلمان کی تصدیق ہو ذمی کی بھی تصدیق ہوگی - کیونکہ اُسکے جان و مال کی حفاظت
ہم پر مثل اپنے واجب ہو بخلاف حربی کافرون کے لہذا فرمایا - ولا یصدق الحربی - اور حربی تاجر کی تصدیق
نہوگی - ف - یعنی التفات ہی نہوگا اگرچہ گواہ لادے - ف - الا فی الجواری یقول من امہات اولادی
مگر باندیون مین درحالیکہ وہ کہتا ہو کہ یہ میری اولاد کے مائین ہین - او غلمان معہ یقول ہم اولادی - یا ایسے
غلمان مین جو اِسکے ساتھ ہین درحالیکہ وہ کہتا ہو کہ یہ میری اولاد ہین - ف - خلاصہ یہ کہ حربی تاجر جو امان لیکر
ہمارے ملک مین تجارت کے لیے داخل ہوا ہو اول تو امام المسلمین اجازت مین اِس سے شرط کریگا کہ سال بھر
کم یہان ٹھہرے ورنہ مین تجھپر جزیہ باندھونگا پھر تو یہان سے جانے نہ پائیگا جب اِسنے منظور کیا اور داخل ہوا پھر
عاشر کے ناکہ سے گذرا تو اُسکے ساتھ باندیان ہین اُنکو دعوی کرتا ہو کہ میرے ام ولد ہین یعنی ان لونڈیون کو مین
اپنے تصرف مین لایا کہ اُنسے میری اولاد ہوئی یا غلمان یعنی لونڈے چھوکرے ہین جنکو دعوی کرتا ہو کہ میری اولاد ہین
تو قسم سے اِسکا قول مانا جائیگا اور غلمان سے اشارہ کیا کہ اُنکی عمر ایسی ہو کہ حربی مذکور کی اولاد ہوسکتی ہون تب ہی
تصدیق ہوگی - لان الاخذ منہ بطریق الحمایۃ - کیونکہ حربی سے عشر لینا بطور حمایت و حفاظت ہو - وما فی
یدیہ من المال یحتاج الی الحمایۃ - اور جو کچھ مال اِسکے قبضہ مین ہو اُسکو حمایت کی احتیاج ہو - ف -
تو نصاب و سال پلٹنا و فراغت قرضہ و نیت تجارت کسی کی شرط نہین بلکہ جب ہم نے اُسکے پاس کے مال کو محفوظ
رکھا تو حق حفاظت یعنی عشر لے لینگے - غیر ان اقرارہ بنسب من فی یدہ منہ صحیح - مگر اتنی بات البتہ
کہ جو آدمی اِسکے قبضہ مین ہو اُسکے نسب کا اقرار اُسکی طرف سے صحیح ہو - ف - یعنی ہم اِسکے اقرار کو مان لینگے
کہ مثلاً یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہو - فکذا بامومیۃ الولد لانہا تبتنی علیہ - پس یون ہی ام ولد ہونے کا اقرار صحیح کیونکہ
ام ولد ہونا تو ولد ہونے پر مبنی ہو - ف - پس جب ولد ہونے کا اقرار صحیح تو ام ولد ہونے کا اقرار بھی صحیح ہو
فانعدمت صفۃ المالیۃ فیہن - تو ان باندیون مین مال ہونے کی صفت معدوم ہو - والاخذ لا یجب الا من
المال - اور عشر لینا نہین ٹھیک مگر مال سے - ف - تو ان باندیون و اُنکی اولاد سے عشر نہوگا لیکن اِس
دعوی پر اِس سے قسم لیجائیگی - بخلاف اِس دعوی کے کہ یہ میرے مدبر ہین یا دار الحرب کے آزاد کیے ہوے ہین
تو تصدیق نہوگی - ع - رہا بیان اِس مقدار کا جو لیجاوے - قال و یوخذ من المسلم ربع العشر - کہا کہ مسلمان
تاجر سے چالیسوان حصہ لیا جاوے - ف - کیونکہ یہ دراصل زکوٰۃ مین ہے - و من الذمی نصف العشر
اور ذمی سے اِسکا دوچند بیسوان حصہ - و من الحربی العشر - اور حربی تاجر سے اِسکا دوچند یعنی دسوان حصہ
لیا جاوے - ف - یہ دونون خراج مین رہین - ہکذا امر عمر رضہ سعاتہ - ایسا ہی حضرت عمر رضہ نے اپنے
ساعیون کو حکم فرمایا تھا - ف - ساعی عامل زکوٰۃ و عاشر جو کام کرے - رواہ عبد الرزاق و محمد بن الحسن فی الآثار

چونکہ یہ محضر صحابہ رضی اللہ عنہم مین بلا خلاف تھا تو اجماع ہوگیا۔ کذا قال القدوری فی شرح المختصر۔ مع۔ وان مر حربی
بخمسین درہما لم یوخذ منہ شئی الا ان یکونوا یاخذون منا من مثلہا۔ اور اگر کوئی حربی صرف پچاس درم
کے ساتھ گذرا تو اس سے کچھ نہین لیا جائیگا مگر آنکہ ایسے قلیل مال مین سے وہ لوگ ہم سے لے لیتے ہون۔ ف۔
تو ہم بھی اُنکے آدمی سے لے لینگے۔ لان الاخذ منہم بطریق المجازاۃ۔ کیونکہ حربیون سے لینا بطریق مجازات
ہے یعنی بدلا۔ بخلاف المسلم والذمی لان الماخوذ زکوٰۃ۔ بخلاف مسلمان اور ذمی کے کہ جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ
ہے۔ ف۔ جب کہ مسلم سے لیا گیا۔ او ضعفہا۔ یا اسکا دو چند محصول ہے۔ ف۔ جبکہ ذمی سے لیا گیا۔
فلا بد من النصاب۔ تو نصاب کی مقدار ہونا ضرور ہے۔ ف۔ جسمین سے زکوٰۃ یا اُسکا دو چند لیا جاوے۔
وہذا فی الجامع الصغیر۔ اور یہ جامع صغیر مین ہے۔ ف۔ کہ حربی کے مال قلیل سے بدلے کے طور پر لینا جائز
ہے۔ وفی کتاب الزکوٰۃ لا یاخذ من القلیل وان کانوا یاخذون منا منہ لان القلیل لم یزل عفوا
ولانہ لا یحتاج الی الحمایۃ۔ اور کتاب الزکوٰۃ مبسوط مین ہے کہ حربی کے قلیل مال سے عاشر کچھ نہ لیوے اگرچہ
حربی لوگ ہم سے ایسے مال سے لے لیتے ہون اسلیے کہ قلیل مال برابر عفو رہا ہے اور اسلیے کہ قلیل مین حفاظت کی
احتیاج نہین۔ ف۔ حالانکہ عاشر کا استحقاق لینے کا بوجہ حفاظت راہ کے ہے۔ وان مر حربی بمائتی درہم ولا
یعلم کم یاخذون منا یاخذ منہ العشر۔ اور اگر حربی دو سو درم (یا زیادہ) کے ساتھ گذرا اور یہ معلوم نہین کہ وے
لوگ ہم سے کسقدر لیتے ہین تو عاشر اس سے عشر یعنی دسوان حصہ لے لے۔ لقول عمر رضی اللہ عنہ فان
اعیاکم فالعشر۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کے کہ پھر اگر تم کو تھکا دے تو دہائی۔ ف۔ یعنی اگر تم عاجز ہوجاؤ
یہ جاننے سے کہ حربی تم سے کیا لیتے ہین تو پھر تم دسوان حصہ لے لو۔ وان علم انہم یاخذون منا ربع العشر او
نصف العشر یاخذ بقدرہ۔ اور اگر یہ بات معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے چالیسوان حصہ یا بیسوان حصہ لیتے
ہین تو ہمارا عاشر بھی اسی قدر لے۔ ف۔ کیونکہ بدلا ہماری طرف سے بھلائی کا ضرور ہے۔ وان کانوا یاخذون
الکل لا یاخذ الکل۔ اور اگر معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے کل مال لے لیتے ہین تو ہمارا عاشر حربی سے کل مال نہین
لیگا۔ لانہ غدر۔ کیونکہ یہ تو بدعہدی ہے۔ ف۔ کہ بعد امن دینے کے کل مال چھین لیا اور غدر کرنا ہماری شان
نہین اگرچہ حربی کفار ایسا کرین۔ چنانچہ اگر حربی لوگ بعد امان دینے کے ہمارے تاجر کو قتل کر ڈالین تو ہم نہین
قتل کرینگے۔ الفتح۔ لیکن مبسوط السرخسی مین کہا کہ ہمارا عاشر بھی کل لے لے سوائے اسقدر مال کے جس سے وہ اپنے
وطن پہونچ جاوے۔ م۔ مین کہتا ہون کہ گویا مشروط امان یہی تھی کہ جان سے نہ مارینگے جب کہ اُنکو معلوم تھا کہ مال کا
بدلا مال ہوگا۔ فافہم واللہ اعلم۔ م۔ وان کانوا لا یاخذون اصلا لا یاخذ۔ اور اگر حربی لوگ ہم سے
کچھ نہ لیتے ہون تو ہمارا عاشر بھی کچھ نہ لیگا۔ لیترکوا الاخذ من تجارنا۔ تاکہ وے ہمارے تاجرون سے بھی لینا
چھوڑین۔ ف۔ جو اُنکے ملک مین تجارت کے لیے جاتے ہین۔ ولانا احق بمکارم الاخلاق۔ اور اسلیے
کہ ہم تو اخلاق کریمہ کے زیادہ لائق ہین۔ ف۔ جبکہ اُنکا نہ لینا ہمارے ساتھ نیک خوئی پر دلالت کرتا ہے حالانکہ
اُنکی نیک خوئی خالصاً لوجہ اللہ تعالے نہین تو ہمارے واسطے نیک خوئی کی شاخ بوجہ عدل لگا جڑ کے بہت خوب
پھل دیگی۔ م۔ وان مر الحربی علی عاشر فعشرہ ثم مر مرۃ اخری۔ قبل ان یعود من دارہ۔ ف۔ لم یعشرہ
حتی یحول الحول۔ اور اگر حربی کا گذر کسی عاشر پر ہوا پس اُسنے عشر وصول کر لیا پھر وہ حربی دوسرے بار وہان
گذرا یعنی قبل اسکے کہ اپنے ملک جاکر لوٹے تو ہمارا عاشر اس سے دوبارہ عشر نہ لیگا یہانتک کہ سال پلٹ جاوے

ف ـ حاصل یہ کہ حربی امان لیکر داخل ہوا مع اِس اعلام کے کہ سال بھر یہان رہا تو تجھپر جزیہ باندھا جائیگا اور تو ہمین کا شمار ہوکر دار الحرب نہ جانے پائیگا ـ پس عاشر نے اِس سے عشر لیا پھر اِسکا گذر اسی راہ پر ہوا تو ایک صورت یہ کہ بعد سال کے ہوا یا قبل سال کے اگر بعد سال کے ہوا تو عاشر اِس سے دوبارہ عشر لیگا ـ اور اگر قبل سال کے ہوا تو دو صورتین ہین ایک یہ کہ ہنوز وہ دار الاسلام کے اندر پہلی امان سے موجود ہی اور جا بجا شہرون کے جانے مین اِسکا دوبارہ گذر عاشر کے ناکہ پر ہوا تو دوبارہ عشر نہ لیگا ـ لان الاخذ فی کل مرۃ استیصال المال وحق الاخذ لحفظہ ـ اسلیے کہ ہر بار عشر لینا تو مال کو جڑ سے نیست کر دینا ہوا حالانکہ لینے کا حق تو حفاظت مال کےلیے تھا ـ ف ـ اِسکا عوض برعکس ہوا ـ ولان حکم الامان الاول باقی ـ اور اسلیے کہ اول امان کا حکم سال بھر کے اندر باقی ہی ـ ف ـ تو ایک عشر کا حق ابھی موجود ہی جب تک سال پلٹ نہ جاوے ـ وبعد الحول تجدد الامان ـ اور بعد سال پلٹنے کے امان نئی ہو جائیگی ـ ف ـ کیونکہ سال کے اندر لوٹ جانا امان مین مشروط تھا اور جب حربی نے ہم پر اعتماد کرکے خفیہ ہمین سال گذار دیا تو امان اول نہین رہی اب ہمکو اسپر ہر طرح قابو ہی ـ لانہ لایمکن من المقام الاحولا ـ کیونکہ حربی کو یہان ٹھہرنے کا قابو نہین دیا گیا مگر ایک سال ـ ف ـ یعنی قریب ایک سال کے ـ انہایہ ـ یا صحیح عبارت بعض نسخ کے بغیر کلمہ الا ہی اصطلح کہ لانہ لایمکن من المقام حولا ـ یعنی حربی کو ایک سال ٹھہرنے کا قابو نہین دیا گیا ـ حالانکہ وہ سال پلٹنے تک ہمین موجود ہی ـ پس یہ تو دوسری گفتگو ہی کہ امام اسپر جزیہ باندھیگا یا جانے دے ـ غرض جو کچھ ہو عاشر سے متعلق اسی قدر کہ بعد سال کے اب وہ نئی امان پر ہی ورنہ قتل ہو جاتا ـ والاخذ بعدہ لایستاصل المال ـ اور بعد سال کے عشر لینا مال کو جڑ سے استیصال نہین کرتا ـ ف ـ بلکہ ہم خود آپس مین لیتے ہین ـ صورت دوم یہ کہ ـ ان عشرہ فرجع الی دار الحرب ثم خرج من یومہ ذلک عشرہ ایضا ـ اِس سے عشر لے لیا پھر وہ (کسی وقت سال مین) دار الحرب کو لوٹ کر داخل ہوا پھر وہ داخل ہونیکے روز ہی واپس آیا تو بھی عشر لیگا ـ ف ـ یعنی اگرچہ اسی روز پھر ہمارے ملک کو امان لیکر آیا اور عاشر کی طرف گذرا تو دوبارہ عشر لے اگرچہ اِسنے سال مین کئی بار ایسا کیا ہو ـ کیونکہ یہ تو حفاظت امان کا عوض ہی اور جب وہ واپس ہوکر داخل دار الحرب ہوا تو امان جاتی رہی ـ لانہ رجع بامان جدید ـ کیونکہ وہ پھر آیا تو امان جدید کے ساتھ آیا ـ وکذا الاخذ بعدہ لایفضی الی الاستیصال ـ اور یون ہی بعد اِسکے عشر لینا بھی استیصال مال کیجانب مفضی نہین ہی ـ ف ـ اور اگر اول مرتبہ اپنے سہو یا اِسکے فریب سے عشر لینا چھوٹ گیا ہو تو اب گذرا ہوا عشر نہین لیگا ـ التبیین ـ وان مر ذمی بخمر او خنزیر ـ اور اگر ذمی شراب یا سور (یا دونون) کو لیکر گذرا عشر الخمر دون الخنزیر ـ تو شراب کا عشر لیا جاوے نہ سور کا ـ وقولہ عشر الخمر ای من قیمتھا ـ اور مصنف نے جو کہا کہ عشر الخمر شراب کا عشر لیا جاوے یعنی شراب کی قیمت مین سے دسوان حصہ لیا جاوے ـ ف ـ نہ کہ عین شراب کا دسوان حصہ ـ وقال الشافعی لایعشرھما لانہ لاقیمۃ لھما ـ اور شافعی رح نے فرمایا کہ ان دونون کا عشر نہین لیگا کیونکہ ان دونون کی کچھ قیمت نہین ہی ـ وقال زفر یعشرھما لاستوائھما فی المالیۃ عندھم ـ اور زفر رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ دونون کا یعنی دونون کی قیمت کا عشر لیوے کیونکہ یہ دونون مالیت مین کافرون کے نزدیک یکسان ہین ـ ف ـ یعنی وے لوگ دونون کو مال سمجھتے ہین ـ وقال ابو یوسف یعشرھما اذا مر بھما جملۃ ـ اور ابو یوسف نے بھی کہا کہ دونون کا عشر لیوے بشرطیکہ دونون ساتھ لیے گذرا ہو ـ کانہ جعل الخنزیر تبعا للخمر ـ گویا ابو یوسف نے خنزیر کو خمر کا تابع کیا ـ ف ـ جب کہ دونون کو یکبارگی لیے ہونے کی قید لگائی بلکہ کہا

فان مر بکل واحد علی الانفراد عشر الخمر دون الخنزیر۔ اور اگر ہر ایک کو تنہا لیے گذرا تو خمر کا عشر لیوے نہ خنزیر کا
ف۔ مگر ظاہر الروایۃ مین خواہ دونون ساتھ ہون یا تنہا ہو خمر کا عشر ہے نہ خنزیر کا بس دونون مین فرق کیا گیا سو وجہ
الفرق علی الظاہر ان القیمۃ فی ذوات القیم لہا حکم العین والخنزیر منہا۔ اور وجہ فرق کی بنا بر ظاہر الروایۃ
یہ ہے کہ جو چیزین ذوات القیم ہین انکی قیمت کا حکم انکی عین ذات کا حکم ہے اور خنزیر بھی ذوات القیم سے ہے۔
ف۔ اور شراب نہین ہے اور ذوات القیم وہ چیزین کہ انکا مثل ٹھیک نہین بلکہ قیمت انکا قائم مقام ہو جیسے
ایک سور کے بالکل مثل دوسرا نہین جان سکتے کیونکہ افراد مین فرق ہوتا ہے بخلاف اسکے جب کہ ایک خم مین سے ایک
ٹھلیا شراب لی پھر اسی خم سے یہ ٹھلیا بھر لی تو یہ مثل سابق ہے۔ اور اسکے بدل مین قیمت بھی بجاے اسکے ہوسکتی
ہے پس جسکا مثل اسطرح صورت و معنی مین ہو اسکو ذوات المثل کہتے ہین۔ وذوات الامثال لیس لہا ہذا
الحکم والخمر منہا۔ اور جو چیزین ذوات الامثال ہین انکی قیمت کا یہ حکم نہین کہ قیمت عین ذات کی جگہ ہو اور خمر بھی
ذوات الامثال سے ہے۔ ف۔ تو سور کی قیمت سے لینا گویا عین سور لینا ہوا اور خمر کی قیمت سے لینا عین خمر
نہوا۔ حاصل یہ کہ چیزین دو قسم ہین ایک مثلی کہ جنکا بدل اسکے مثل حقیقی براہ صورت و معنی موجود ہے جیسے گیہون
و شراب وغیرہ حتی کہ اگر کسی کے گیہون تلف کرے تو اسپر اسکے مثل لازم ہین اور اگر وہ بازار مین نہ مل سکین تو اسوقت
قیمت دلوائی جائیگی۔ دوم قیمی کہ جنکا مثل نہین جیسے بکری و گھوڑا وغیرہ کہ ہر فرد کا حساب علیحدہ ہے تو ناچار قیمت ہی
اسکے قائم مقام ہے۔ پس مسئلہ مذکور مین خنزیر کی قیمت اسکے قائم مقام ہے تو عشر نہ لیا جاوے اور خمر کی قیمت اسکے قائم مقام
نہین بلکہ اسکی شراب اسکے قائم مقام ہے تو قیمت خمر سے عشر لیا جاوے۔ ولان حق الاخذ للحمایۃ۔ اور دوسری
دلیل یہ کہ عشر لینے کا حق تو بوجہ حمایت و حفاظت کے ہے۔ والمسلم یحمی خمر نفسہ۔ اور مسلمان حفاظت رکھتا ہے
اپنی ذاتی شراب کی۔ ف۔ مگر نہ پینے کے واسطے بلکہ للتخلیل۔ سرکہ کرنے کے واسطے۔ فکذا یحمیہا علی غیرہ
پس اسیطرح خمر کو غیر کے لیے حفاظت کرے۔ ف۔ تو حفاظت کا حق یعنی عشر لے۔ ولا یحمی خنزیر نفسہ بل
یجب تسییبہ بالاسلام۔ اور حفاظت نہین کریگا اپنے ذاتی سور کی بلکہ اسلام کے ساتھ انکو چھوڑ دینا واجب ہے۔
ف۔ یعنی اگر کوئی نصرانی جسکے ملک مین سور ہین مسلمان ہو گیا تو اسلام لانے کے ساتھ اسپر یہ بھی واجب ہے کہ خنازیر
کو مطلقاً چھوڑ دے۔ فکذا لا یحمیہ علی غیرہ۔ تو اسیطرح وہ غیر کے لیے بھی حفاظت نہ کریگا۔ ف۔ تو اسکا
عشر بھی نہین لے سکتا۔ واضح ہو کہ مسلمان کے حق مین سور و شراب کوئی بھی مال متقوم نہین ہین یعنی ایسا مال
نہین کہ اسکی کچھ قیمت ہو اور ذمی کافر کے حق مین خنزیر مال متقوم نہین اگرچہ کافر اسکو اپنے نزدیک اپنے معاملات
مین مال متقوم خیال کرے کیونکہ خنزیر ابتداء سے زمانہ سے آج تک سب شرائع مین نجس العین رہا اور کبھی حلال
نہین ہوا بخلاف شراب کے کہ وہ ہماری شریعت مین حرام ہے تو بعض سابق شرائع مین حلال بھی رہی پس اسکی
دو حیثیتین ہین کہ مسلمان کے حق مین مال نہین ہے اور ذمی نصرانی کے حق مین مال ہے پس قول زفر رح بھی ساقط ہو گیا
بلکہ قول شافعی رح کا بھی جواب نکل آیا لیکن اسکے ساتھ بناے اختلاف اس اصل پر ہے کہ سوائے پینے و خرید
فروخت کے سرکہ کرنے کو شراب کی حفاظت جائز ہے یا نہین۔ اور یہ انشاء اللہ تعالے اپنے موقع پر آویگا م۔ اگر
ذمی مردار کی کھالین لیکر گذرا تو امام محمد رح نے اسکو ذکر نہین کیا اور مشائخ نے کہا کہ عاشر کو اسکا عشر لینا چاہیے
المحیط۔ امید ہے کہ اسمین کوئی مجتہد مخالف نہ ہوگا م۔ اگر ایسی چیزین لیکر گذرا جو جلد بگڑ جاتی ہین جیسے دودھ و
ترکاریان و فواکہ و خربزہ و کھیرہ جنکی قیمت نصاب ہے تو صاحبین کے نزدیک انکا عشر لیوے اور امام کے نزدیک

نہین ۔ السراج ۔ کیونکہ عاشر کے پاس جنگل مین فقرار نہین جنکو دیگا حتی کہ اگر فقرار ہون یا اپنے کاربردازون کے لیے چاہے تو لے سکتا ہے ۔ الفتح ۔ ولو مر صبی او امرأۃ من بنی تغلب بمال ۔ اور اگر بنو تغلب نصرانیون کا کوئی طفل یا عورت مع مال گذرے ۔ فلیس علی الصبی شئی وعلی المرأۃ ما علی الرجل ۔ تو طفل پر کچھ نہین ہے اور عورت پر اسقدر جو تغلبی مرد پر ہے ۔ ف ۔ یعنی مسلمانون سے دوچند ہے ۔ لما ذکرنا فی السوائم ۔ بوجہ اس دلیل کے جو باب سوائم مین گذر چکی ۔ ف ۔ لیکن وہان فتح القدیر مین عورت سے نفی کو ترجیح دی اور یہان حکم مذکور اکثر صحیح ہے ۔ واللہ تعالے اعلم م ۔ ومن مر علی عاشر بمائۃ درہم واخبرہ ان لہ فی منزلہ مائۃ اخری قد حال علیہا الحول لم یزک التی مر بہا ۔ اگر ایک شخص سو درم کے ساتھ عاشر کے ناکہ پر گذرا اور اسکو آگاہ کیا کہ میرے گھر مین دوسرے سو درم ہین کہ دونون پر سال گذر گیا ہے تو عاشر ان سو درم کی زکوۃ نہ لیگا جنکو ساتھ لیکر گذرا ۔ لقلتہ ۔ بوجہ انکے قلیل ہونیکے ۔ ف ۔ کہ نصاب سے کم ہین ۔ وما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ ۔ اور جو اسکے گھر مین ہین وہ عاشر کے تحت حمایت نہین آئے ۔ ف ۔ اور یہ مال ایسا ہے کہ اسکی زکوۃ دینے کا مالک خود مختار ہے بخلاف سوائم کے کہ اگر ساتھ کم ہون اور باقی نصاب تک گھر مین ہون تو زکوۃ وصول کر لے ۔ کما فی السراج ۔ ولو مر بمائتی درہم بضاعۃ ۔ اور اگر دو سو درم بضاعت کے ساتھ گذرا ۔ ف ۔ اور بضاعت یہ کہ کسی تاجر یا غیر سے زید نے کہا کہ میرے یہ دو سو درم بھی تجارت مین بطور احسان لگا دیجو ۔ تو حکم یہ کہ ۔ لم یعشرہا ۔ عاشر اسکا عشر نہ لیگا ۔ لانہ غیر ماذون باداء الزکوۃ ۔ کیونکہ یہ شخص اسکی ادار زکوۃ کے واسطے اجازت یافتہ نہین ہے ۔ ف ۔ بلکہ مالک نے اسکو صرف تجارت مین لگانے کی اجازت دی ہے ع ۔ قال وکذا المضاربۃ ۔ مصنف نے کہا کہ یہی حکم مضاربت کا ہے ۔ یعنی اذا مر المضارب بہ علی العاشر ۔ یعنی جب کہ مضارب مع مال مضاربت کے جو نصاب ہے ناکہ پر گذرا ۔ ف ۔ تو عاشر اس سے زکوۃ نہین لیگا ۔ مضاربت یہ کہ مثلاً زید نے عمرو کو دو سو روپیہ دیا کہ اس سے تجارت کر اور جو کچھ نفع ہو وہ ہم دونون کے درمیان نصفا نصف ہو ۔ وکان ابو حنیفۃ یقول اولا انہ یعشرہ لقوۃ حق المضارب حتی لا یملک رب المال نہیہ عن التصرف فیہ بعد ما صار عروضا فنزل منزلۃ المالک ۔ اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ عاشر اس سے زکوۃ لیگا بوجہ قوت حق مضارب کے حتی کہ روپیہ کے اسباب تجارت ہو جانیکے بعد مالک کو اختیار نہین ہوتا کہ مضارب کو اسمین تصرف تجارتی سے منع کرے تو مضارب بمنزلہ مالک کے قرار دیا گیا ۔ ف ۔ تو جیسے مالک سے عشر لیتا یون ہی مضارب سے وصول کر لیگا ۔ ثم رجع الی ما ذکر فی الکتاب وہو قولہما ۔ پھر ابو حنیفہ رح نے قول اول سے اس قول کی طرف رجوع کیا جو کتاب مین مذکور ہے اور یہی صاحبین رح کا قول ہے ۔ لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ فی اداء الزکوۃ ۔ کیونکہ مضارب درحقیقت مالک نہین اور نہ مالک کی طرف سے ادائے زکوۃ مین نائب ہے ۔ الا ان یکون فی المال ربح یبلغ نصیبہ نصابا فیوخذ منہ لانہ مالک لہ ۔ مگر آنکہ مال مین اسقدر نفع ہو کہ مضارب کا حصہ قدر نصاب پہونچ جاوے ۔ تو اس حصہ مین سے حق لے لیا جائیگا کیونکہ مضارب اسکا مالک ہے ۔ ف ۔ مین کہتا ہون کہ یہ مسئلہ نص صریح ہے کہ مشترک اسباب مین قبل تقسیم کے ہر ایک اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے ۔ ولو مر عبد ماذون لہ بمائتی درہم ۔ اور اگر دو سو درم کے ساتھ ایسا غلام گذرا جسکو تجارت کی اجازت دی گئی ہے ۔ ف ۔ یعنی اپنے مالک کی طرف سے ۔ ولیس علیہ دین ۔ اور اسپر غلام ماذون پر قرضہ بھی نہین ہے تو ۔ عشرہ ۔ عاشر اس سے حق لے لیگا ۔ ف ۔ لیکن اسپر وارد ہوتا ہے کہ غلام بھی اس مال کا مالک نہین اور نہ اسکو ادائے زکوۃ کی اجازت ہے اور شروع باب مین مبسوط السرخسی سے گذرا کہ صحیح یہ کہ مولی پر بھی

اسکی زکوۃ جب ہی لازم ہوگی کہ ماذون سے لیکر اپنے قبضہ مین لاوے - م - پس بالفعل نہ مولی پر لازم ہی اور نہ غلام مجاز ہی - **قال ابو یوسف لا ادری ان ابا حنیفۃ رجع عن ہذا ام لا** - ابو یوسف نے کہا کہ مجھے نہین معلوم کہ ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کیا یا نہین - **وقیاس قولہ الثانی فی المضاربۃ وہو قولہما انہ لا یعشرہ** - اور مضاربت مین امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول پر اسکو قیاس کرکے یہ حکم نکلتا ہی کہ ماذون کے مال سے بھی عشر نہ لیگا اور یہی صاحبین کا قول ہی - ف - کیونکہ جیسے مضارب کو اداے زکوۃ کا اختیار نہ تھا اور نہ وہ مالک تھا ویسا ہی ماذون کا حال ہی پس جیسے امام رح نے مضارب کے مسئلہ مین قول اول سے بوجہ مذکور رجوع کیا یون ہی یہان رجوع ہو سکتا ہی - **لان الملک فیما فی یدہ للمولی ولہ التصرف** - کیونکہ ماذون کے پاس جو کچھ ہی وہ مولی کی ملک ہی اور ماذون کو اسمین صرف تجارتی تصرف کا اختیار ہی - **فصار کالمضارب** - تو ماذون بھی مثل مضارب کے - ف - بلکہ اس سے بھی کمتر ہو گیا لہذا شارح کاکی وغیرہ نے جزم کیا کہ صحیح یہ کہ مضارب کے مسئلہ مین امام کا رجوع کرنا یہی ماذون کے مسئلہ مین رجوع ہی اور یہی مفید مین مذکور - مع - اور بعض نے زعم کیا کہ نہین بلکہ ماذون و مضارب مین فرق ہی - **وقیل فی الفرق بینہما ان العبد یتصرف لنفسہ حتی لا یرجع بالعہدۃ علی المولی فکان ہو المحتاج الی الحمایۃ** - اور دونون مین وجہ فرق یہ بیان کی گئی کہ غلام ماذون اپنی ذات کیواسطے تصرف کرتا ہی حتی کہ عہدہ کا رجوع مولی پر نہین ہوتا تو غلام ماذون ہی حمایت کا محتاج ہی - ف - پس عاشر حق حمایت ماذون سے لے لیگا - **والمضارب یتصرف بحکم النیابۃ حتی یرجع بالعہدۃ علی رب المال فکان رب المال ہو المحتاج** - اور مضارب بحکم نیابت تصرف کرتا ہی حتی کہ عہدہ کا رجوع رب المال پر ہوتا ہی پس رب المال ہی محتاج حمایت ہوا - ف - تو عاشر حق حمایت کو مضارب سے نہین لے سکتا - یہ دونون مین فرق ہی - **فلا یکون الرجوع فی المضارب رجوعا منہ فی العبد** - تو امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مضارب کے مسئلہ مین وہی رجوع درصورت غلام ماذون کے نہوگا - ف - حاصل آنکہ مضارب کی صورت مین مالک مال پر حق عاشر ہی اور ماذون کی صورت مین ماذون پر ہی پس جب دونون مین فرق ہوا تو ابو حنیفہ کا مضارب کے مسئلہ مین رجوع کرنا اور کہنا کہ مضارب سے عاشر حق نہین لیگا یہی رجوع غلام ماذون کے مسئلہ مین بوجہ فرق کے نہین ہوگا - اور فرق کی دلیل یہ کہ اگر مضارب نے لین دین کیا اور گھٹی آئی اور تجارت پر قرضہ چڑھ گیا تو جنھون نے مضارب کو ادھار دیا انکا ذمہ و عہدہ مالک مال پر ہی چنانچہ وے لوگ مالک کی طرف رجوع کرکے وصول کر لینگے - اور غلام ماذون کی صورت مین یہ عہدہ خود ماذون پر ہی حتی کہ اُسی کے دامنگیر ہونگے اور وہی ذمہ دار ہی پس وہی اُنکے قرضہ مین فروخت کیا جائیگا مگر آنکہ مولی ادا کرکے چھڑا دے - پھر فتح القدیر مین ہی کہ نتیجہ اس فرق کا صرف یہ کہ مضارب محتاج حمایت نہین اور ماذون محتاج ہی لیکن صرف اسی قدر سے عشر لینے کا حق نہین ہوتا جب تک کہ ملکیت ذاتی یا نیابت اداے زکوۃ مع شرائط زکوۃ نہو اور یہ ماذون مین بھی مفقود تو یہ فرق رائگان ہوا پس صحیح یہ کہ ماذون سے بھی نہین لیگا جیسا کہ کافی مین ہی - مف - **وان کان مولاہ معہ یوخذ منہ لان الملک لہ** - اور اگر ماذون غلام کا مولی بھی ساتھ ہو تو مولی سے عاشر لے لیگا کیونکہ اسکی ملک ہی - **الا اذا کان علی العبد دین یحیط بما لہ** - مگر جب کہ غلام ماذون پر اسقدر قرضہ ہو کہ جو مال اسکے پاس ہی سب کو محیط ہو - ف - یعنی مال و قرضہ قریب برابر کے ہی تو اسوقت اس مال سے جو ماذون کے پاس ہی کچھ نہین لیا جائیگا اگرچہ مولی ساتھ ہو - **لانعدام الملک** - بوجہ معدوم ہونے ملک مولی کے - ف - بقول ابو حنیفہ رح - **او للشغل** یا بوجہ

مشغول ہونے مال کے۔ ف۔ یعنی مال قرضہ مین مشغول ہے بقول صاحبین۔ بہرحال امام وصاحبین سب کے نزدیک نہین لیا جاویگا۔ قال ومن مر علی عاشر الخوارج فی ارض قد غلبوا علیہا۔ فرمایا کہ جو شخص خارجیون (یا باغیون) کے عامل پر گذرا ایسی سرزمین مین جہان خارجی غالب (مسلط) ہوگئے ہین۔ فعشرہ۔ پس خارجیون کے عامل نے اس سے عشر لے لیا۔ ف۔ پھر وہ سلطان عادل واہل السنۃ کے عاشر پر گذرا۔ ثنیٰ علیہ الصدقۃ تو بکرر اسپر صدقہ رکھا جائیگا۔ ف۔ یعنی خارجی عاشر کو دینے سے معذور نہوگا بلکہ اس سے دوبارہ وصول لے لیا جائیگا۔ اذا مر علی عاشر اہل العدل۔ جب کہ وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرے۔ لان التقصیر جاء من قبلہ من حیث انہ مر علیہ۔ کیونکہ تقصیر تو اسی کی طرف سے ہوئی کہ وہ خارجی عاشر کی راہ پر گذرا۔ ف۔ بخلاف اسکے جب کہ خارجی وباغی کسی ملک پر مسلط ہوے اور وہان کے لوگون سے زکوٰۃ وخراج وصول کر لیا کیونکہ یہ لوگ مجبور ہین بلکہ سلطان عدل انکی حفاظت نہ کر سکا م۔ الکافی ع۔ (فروع) چوپائے ونقود کو کہا کہ میری نہین یا عروض کو کہا کہ تجارتی نہین تو قسم سے قبول ہوگا۔ السراج والطحاوی۔ سال لیکر ناکہ سے گذر گیا اور عاشر کو معلوم نہ ہوا پھر علم ہوا پس جب کبھی گذرے تو مسلمان وذمی سے چھوٹا ہوا وصول کر لے نہ حربی سے۔ المحیط التبیین۔

باب فی المعادن والرکاز

(باب کانون ودفینہ کے بیان مین) معادن جمع معدن۔ کان جسمین خلقی سونا وچاندی وغیرہ دھات زمین مین مرکب ہون۔ کنز دفینہ یعنی روپیہ واشرفی وغیرہ جسکو آدمیون نے دفن کیا۔ رکاز جو زمین مین مرکوز ہو یہ معدن وکنز دونون کو شامل ہے۔ یہان معدن کے مقابلہ مین رکاز یعنی دفینہ ہے۔ ارض خراجی جس زمین پر خراج واجب ہو۔ ارض عشری جس پر عشر واجب ہو۔ قال معدن ذہب او فضۃ او حدید او رصاص او صفر۔ معدن سونے یا چاندی یا لوہا یا رانگ یا پیتل کی۔ ف۔ یا تانبے کی۔ وجد فی ارض خراج او عشر۔ جو کہ زمین خراجی یا عشری مین پائی گئی۔ ف۔ نہ گھر مین۔ ففیہ الخمس۔ تو اسمین پانچوان حصہ۔ ف۔ یعنی حق فقراء ہے پس عشر یا خراج کے ساتھ اس زمین پر معدن کا پانچوان حصہ بھی ہوگا تو معلوم ہوا کہ بہیڑ وجنگل کی کان مین بدرجۂ اولی پانچوان حصہ واجب ہوگا۔ ہذا عندنا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لاشئی علیہ فیہ لانہ مباح سبقت یدہ الیہ کالصید الا اذا کان المستخرج ذہبا او فضۃ فیجب فیہ الزکوٰۃ ولایشترط الحول فی قول۔ اور شافعی نے کہا کہ معدن پانے والے پر معدن کی بابت کچھ واجب نہین کیونکہ یہ ایک مباح چیز تھی کہ پہلے اسی شخص کے ہاتھ لگی تو اسی کی ہوئی جیسے شکار یعنی جسنے پہلے پکڑا اسی کا ہوگیا مگر جبکہ کان سے برآمد سونا یا چاندی ہو تو اسمین زکوٰۃ واجب ہوجائیگی نہ پانچوان حصہ۔ اور سال گذرنا شرط نہین ایک قول مین۔ ف۔ اور یہی قول انکے مذہب مین صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ لانہ نماء کلہ والحول للتنمیہ۔ اسوجہ سے کہ یہ تو بالکل نماء یعنی مین زیادتی ہے اور سال پلٹنے کی شرط تو بڑھاوری کے واسطے تھی۔ ف۔ اور حجت شافعی رح کی یہ کہ حضرت صلی علیہ وسلم نے بلال بن الحارث المزنی رضہ کے واسطے مدینہ کے نواح فرع سے معاون قبلیہ کو اقطاع مین دیا پس ان معاون سے سوا زکوٰۃ کے کچھ نہین جاتا تا یوم۔ رواہ مالک وابوداؤد۔ ابوعبید نے کہا کہ اول تو یہ حدیث منقطع ہے دوم حضرت صلعم نے زکوٰۃ کا حکم نہین کیا بلکہ یہ فرمایا کہ ان معاون سے تا یوم یہی لیجاتی ہے پھر اسکے معارض قرآن وحدیث صحیح موجود ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام۔ اور دلیل سنت ہمارے واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ۔ ف۔ العجماء جبار

والبئر جبار والمعدن جبار - وفي الركاز الخمس - عجماء یعنی سینگون والے جانور ہدر ہین اور کنوان ہدر ہے اور
معدن ہدر ہے - اور رکاز مین پانچوان حصہ ہے - ف - اس حدیث کو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور مراد یہ ہے کہ
سینگون والے جانورون نے اگر اتفاق سے کسی کو مار ڈالا تو اسکے خون کا قصاص یا دیت کسی پر نہین ہے اور اگر
کنوان کھودنے کے لیے مزدورون کو مقرر کیا انھون نے کھودا پھر اوپر سے کنوان پھٹ پڑا کہ کوئی مزدور مر گیا
تو خون ہدر ہے - یون ہی کان کھودنے مین اگر مرا تو ہدر ہے اور رکاز مین جو مال نکلا اسمین پانچوان حصہ واجب ہے
اب دلیل یہ کہ رکاز کا لفظ معدن اور کنز یعنی کان اور دفینہ دونون کو شامل ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کان
اور دفینہ دونون مین پانچوان حصہ واجب ہے اور یہ جو فرمایا کہ - والمعدن جبار - تو اسکے یہ معنی کہ کان کھودنے مین
جو مزدور تلف ہو اسکا خون ہدر ہے جیسے عجماء و کنوین کا حکم ہے - اور یہ معنی نہین کہ معدن کا مال ہدر ہے کیونکہ اول تو
خلاف محاورہ دوم بالاتفاق سونا و چاندی اسمین سے ہدر نہین ہے - پس معنی صحیح یہ کہ جراحت عجماء و چاہ و معدن ہدر
ہے اور جو معدن سے نکلے اسمین خمس ہے مگر بجاے معدن کے رکاز فرمایا - وهو من الركز - اور رکاز مشتق رکز سے
ف - جو مرکوز ہو حتی کہ جو ارادہ دلی ہو اسکو مرکوز خاطر کہتے ہین - فاطلق على المعدن - پس معدن پر رکاز
کا لفظ کہا - ف - کیونکہ وہ زمین کے اجزا مین مرکوز ہوتا ہے - اور معدن نہین کہا تاکہ رکاز کا لفظ معدن و دفینہ یہ حدیث
صحیح دلیل صریح ہے - اور دلیل دوم قولہ تعالے واعلموا انما غنمتم من شئ فان للہ خمسہ الآیہ - یعنی آگاہ ہو کہ جو کچھ تم غنیمت
پاؤ تو اسکا پانچوان حصہ للہ ہے الخ یعنی فقیرون کے لیے ہے - تو ہر غنیمت مین پانچوان حصہ ہے اور معدن و دفینہ بھی غنیمت
ہے - لانها كانت في ايدي الكفرة - کیونکہ یہ معادن تو کافرون کے قبضہ مین تھین - ف - اسطرح کہ جن
زمینون مین ہین وہ کافرون کے تحت مین تھین - وحوتها ايدينا غلبة - اور ہمارے ہاتھ انپر حاوی ہوگئے از راہ
غلبہ کے - ف - یعنی ہم نے غالب ہوکر اپنے قبضہ مین لیا - فكانت غنيمة - تو یہ معادن غنیمت ہوئین
وفي الغنائم الخمس - اور کل غنیمتون مین پانچوان حصہ ہے - ف - پس معادن مین للہ تعالی پانچوان حصہ ہوا
بخلاف الصيد - برخلاف شکار کے - ف - جس پر شافعی رح نے قیاس فرمایا تو قیاس مع الفارق ہے
لانه لم يكن في يد احد - کیونکہ صید تو کسی کے قبضہ مین نہ تھی - ف - حتی کہ کافرون کا قبضہ اسپر نہ تھا پھر مسلمانون
نے فتح کیا تو انکا بھی قبضہ نہ ہوا لہذا جو کوئی قبضہ مین لاوے اسی کا ہوگا - پھر اگر کہا جاوے کہ معادن جب غنیمت
ٹھہرین تو جن مجاہدین غازیون نے فتح کیا تھا یہ انھین کا حق ہوا پس چاہیے تھا کہ پانچ حصہ کرکے ایک پانچوان
تو للہ تعالی حق فقراء ہوتا اور باقی چار پانچوین غازیون یا انکے وارثون کو دیے جاتے حالانکہ تم کہتے ہو کہ باقی چار
پانچوین حصے معدن پانے والے کے ہین تو جواب یہ کہ غنیمت ہونا بحکم الید یعنی قبضہ ہے - الا ان للغانمين يدا حكمية
لثبوتها على الظاهر - مگر بات یہ کہ غازیون کا قبضہ تو حکمی قبضہ تھا نہ حقیقی کیونکہ وہ قبضہ تو ظاہر پر تھا - ف - لہذا
وہ انکے بٹوارہ مین نہ آئین - واما الحقيقية فللواجد - رہا حقیقی قبضہ تو وہ پانے والے کا ہوا - ف - پس معادن
مین دو طرح کا قبضہ ہوا ایک قبضہ حکمی بدین معنی کہ جو زمین کا قابض ہے وہ حکماً اسکے اندر کے گاڑون کا بھی قابض ہے
دوم قبضہ حقیقی اور یہ قبضہ جب ہی ہوتا ہے کہ درحقیقت اسپر دسترس حاصل ہو - فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس
پس ہمنے حکمی قبضہ کو تو خمس کے بارہ مین اعتبار کیا - والحقيقة في حق الاربعة الاخماس حتى كانت للواجد
اور حقیقی قبضہ کو چار پانچوین کے حق مین اعتبار کیا حتی کہ یہ باقی مال سب پانے والا کا ہوا - ف - خواہ پانے والا
آزاد ہو یا غلام یا بالغ یا طفل یا مرد یا عورت خواہ مسلمان یا مسلمانون کا ذمی کافر ہو - اور اگر دار الکفر کا حربی کافر ہو جاہان

لیکر دار الاسلام مین آیا تھا تو اُس سے سب واپس لیا جائیگا - لیکن اگر سردار اسلام نے اِسکو ڈھونڈھنے کی اجازت
دی تھی اور کچھ مال ٹھہرا دیا ہو تو موافق شرط کے پاویگا - محیط السرخسی م ف ع ت - دار الاسلام کے دو شخصون نے
معادن تلاش کرنے مین شرکت کی پھر ایک نے پائی تو چار پانچوین حصے اُسی پانے والے کے ہین مع البحر - یعنی
عقد شرکت باطل ہے م - مزدورون کو معدن مین مقرر کیا تو اُنکی مزدوری اور کان سے جو کہ حاصل ہو سب مستاجر
کا ہے مع البحر - یہ اُسوقت کہ معدن مذکور جنگل یا زمین خراجی و عشری مین پائی ہو - ولو وجد فی دارہ معدنا
اور اگر اپنے خاص گھر مین معدن پائی - فلیس فیہ شی - تو اسمین کچھ حق نہین ہے - ف - یعنی سب پانے والے کی
ہے اور پانچوان حصہ نہ لیا جائیگا - عند ابی حنیفۃ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - وقالا فیہ الخمس لاطلاق
ما رویناہ - اور صاحبین نے کہا کہ گھر کی کان مین بھی پانچوان حصہ واجب ہے بوجہ اطلاق اس حدیث کے جو ہم نے
روایت کی - ف - یعنی حدیث وفی الرکاز الخمس - مطلق ہے کہ کوئی رکاز اور کہین پائی جاوے خواہ گھر مین یا اور
جگہ تو اسمین خمس واجب ہے - ولہ انہ من اجزاء الارض - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ معدن تو اجزاے زمین سے
ہے یعنی مرکب فیہا - زمین مین مرکب ہے - ف - کوئی علحدہ دفینہ کے طور پر رکھی نہین ہے - ولا مؤنۃ فی سائر
الاجزاء - اور کوئی بار خرچہ کا باقی سب اجزاء پر نہین - ف - حتی کہ گھر کی زمین پر کچھ حق واجب نہین - فکذا فی
ہذا الجزء - تو اِس جزو معدنی پر بھی کوئی بار خرچہ کا نہو گا - لان الجزء لا یخالف الجملۃ - کیونکہ جزء اپنے کل سے
مخالف نہین ہوتا ہے - بخلاف الکنز - برخلاف دفینہ کے - ف - کہ وہ اگرچہ گھر مین ملے خمس واجب ہوتا ہے
لانہ غیر مرکب فیہا - کیونکہ دفینہ تو زمین مین مرکب نہین ہے - ف - بلکہ زمین کے اندر موضوع یعنی بطور ودیعت
رکھا ہوا ہے - وان وجد فی ارضہ - اور اگر اِسنے معدن کو اپنی زمین مین پایا - ف - یعنی مملوکہ خاص جو مثلاً
امام سے خاص اپنا مال دیکر خریدے - فعن ابی حنیفۃ فیہ روایتان - تو امام ابو حنیفہ سے اسمین دو روایتین ہین
ف - روایۃ الاصل مین واجب نہین مثل گھر کے اور روایت جامع صغیر مین واجب ہے - فوجہ الفرق علی
احدہما وہو روایۃ الجامع الصغیر ان الدار ملکت خالیۃ عن المؤن دون الارض - پس وجہ فرق
درمیان زمین و گھر کے دونون روایتون مین ایک روایت پر اور وہ روایت جامع صغیر ہی یہ ہے کہ گھر تو مملوک ہوا
اِس حالت سے کہ بار خرچہ سے خالی ہے نہ زمین - ف - کیونکہ زمین مملوکہ پر جیسی ہو بار خرچہ رہیگا اگرچہ خریدے
ولہذا وجب العشر والخراج فی الارض دون الدار - اسی واسطے عشر یا خراج فقط زمین پر واجب ہوتا
ہے نہ گھر پر - فکذا ہذہ المؤنۃ - پس یون ہی یہ خرچہ بھی - ف - یعنی معدنی پانچوان حصہ بھی زمین پر ہوگا نہ گھر
پر - پھر واضح ہو کہ رکاز مین سے ایک قسم یعنی معدن کا یہ بیان ہوا - رہا بیان قسم دوم یعنی دفینہ کا تو فرمایا -
وان وجد رکازا ای کنزا - اور اگر اسنے رکاز پائی یعنی دفینہ پایا - ف - کیونکہ رکاز تو معدن کو بھی شامل ہے
پس بیان معدن کے بعد رکاز سے یہی مراد کہ اُسنے دفینہ پایا تو - وجب فیہ الخمس - اسمین خمس واجب ہے عندہم
یہ بالاتفاق امام و صاحبین کا قول ہے - لما رویناہ - بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے - ف - یعنی
فی الرکاز الخمس - پھر اختلاف اماموں مین باقی چار پانچوین حصون مین ہے کہ کس کے واسطے ہونگے - شرح الطحاوی
واسم الرکاز یطلق علی الکنز لمعنی الرکز - اور لفظ رکاز کا اطلاق دفینہ پر بوجہ معنی رکز کے ہے - وہو الاثبات
اور معنی رکز کے ثابت کر دینا - ف - پس اگر اللہ تعالی جل شانہ کی قدرت ایجاد نے ثابت کر دیا ہو تو وہ معدن
ہے اور اگر بطریق فعل مخلوق کے ثابت کر دیا ہو تو وہ دفینہ ہے - بالجملہ دفینہ خواہ جنگل بیٹر مین یا زمین عشری یا خراجی

ہن یا گھر مین کہین پایا جاوے بالاتفاق اسمین پانچوان حصہ واجب ہی بشرطیکہ بحکم غنیمت ہو چنانچہ تفصیل فرمائی۔ **قولہ۔ ثم ان کان علی ضرب اہل الاسلام کالمکتوب علیہ کلمۃ الشہادۃ فہو بمنزلۃ اللقطۃ وقد عرف حکمہا فی موضعہا**۔ پھر اگر یہ دفینہ اہل الاسلام کے ضرب پر ہو جیسے اسپر کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہو تو یہ مال بمنزلہ لقطہ کے ہی اور لقطہ کا حکم اپنی جگہ مین بیان ہوا ہی۔ ف۔ یعنی آیندہ کتاب اللقطہ مین انشاء اللہ تعالی آویگا خلاصہ یہ کہ اس صورت مین یہ مال غنیمت نہین بلکہ کسی مسلمان کی ملک ہی جسکو پانے والے نے پڑے مال کی طرح لیا تو اسکے ساتھ پڑے مال کی طرح برتاو ہوگا۔ **وان کان علی ضرب اہل الجاہلیۃ کالمنقوش علیہ الصنم**۔ اور اگر اہل الجاہلیہ یعنی کفر کی ضرب پر ہو جیسے اسپر بت کی تصویر ہو۔ ف۔ یا نصرانی صلیب کی صورت ہو۔ **ففیہ الخمس علی کل حال لما بینا**۔ تو اسمین پانچوان حصہ ہر حال پر ہی بدلیل مذکورہ بالا۔ ف۔ یعنی خمس رکاز اور غنیمت جسپر غازیون کا حکمی قبضہ اور پانے والے کا حقیقی قبضہ متحقق ہوا اور ہر حال سے یہ مراد کہ کسی زمین مین پاوے اور سوائے حربی کے کوئی پاوے۔ پس پانچوان حصہ واجب ہونے مین خلاف نہین رہا یہ کہ باقی کس کو ملیگا تو فرمایا۔ **ثم ان وجدہ فی ارض مباحۃ**۔ پھر اگر اسکو مباح زمین مین پایا۔ ف۔ جیسے پہاڑون کے غار یا جنگل یا بیہڑ مین۔ **فاربعۃ اخماسہ للواجد**۔ تو چار پانچوین حصے پانیوالے کے واسطے ہین۔ **لانہ تم الاحراز منہ اذ لا علم بہ للغانمین فیختص ہو بہ**۔ کیونکہ اپنے حرز مین کرنے کا پورا ہونا اُسی شخص سے ہوا کیونکہ فتح کرنے والے غازیون کو اسکا علم بھی نہ تھا پس یہی شخص اس دفینہ کے ساتھ اختصاص پاویگا۔ ف۔ یعنی مختص اسی کا ہوگا واضح ہو کہ جب غازیون نے کفرستان کے شہر پر فتح پائی اور مال غنیمت اکٹھا کیا تو اسکی ملک جب پوری ہوگی کہ احراز پورا ہو جاوے جیسا کہ انشاء اللہ تعالے مفصل آویگا اور مسئلہ مذکورہ مین دار الاسلام ہو جانے کے بعد لیکن ظاہر تو پانے والے کا حقیقی قبضہ وحفظ ہی لہذا کہا کہ غازیون کو تو اسکا علم بھی نہ تھا تو حرز مین لانا کیونکر ہوتا۔ **وان وجدہ فی ارض مملوکۃ فکذا الحکم عند ابی یوسف لان الاستحقاق بتمام الحیازۃ وہو منہ**۔ اور اگر اسنے مملوکہ زمین مین پایا یعنی وہ زمین اپنی یا غیر کے مملوکہ خاص ہی تو بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہی کیونکہ استحقاق تو پورے طور پر اپنی حیز مین لانے کے ساتھ ہی اور یہ اُسی شخص سے پایا گیا۔ ف۔ تو یہی چار پانچوین کا مستحق ٹھہرا۔ **وعند ابی حنیفۃ ومحمد ہو للمختط لہ**۔ اور ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک باقی اُس شخص کا جسکے لیے اختطاط کیا گیا۔ **وہو الذی ملکہ الامام ہذہ البقعۃ اول الفتح**۔ اور مختط لہ وہ شخص جسکو امام نے ابتداے فتح مین اس قطعہ زمین کا مالک کر دیا۔ ف۔ اور اسکے حدود پر خط کر دیا پس باقی کا حقدار یہی مختط لہ مسلمان یا اُسکے وارث ہین اگرچہ کئی پشت نیچے ہون۔ **لانہ سبقت یدہ الیہ**۔ کیونکہ مختط لہ کا ہاتھ اسپر سابق ہو چکا۔ **وہی ید الخصوص**۔ اور یہ قبضہ خصوص قبضہ ہی۔ ف۔ یعنی قبضہ حکمی بطور خاص ہی **فیملک بہ ما فی الباطن وان کانت علی الظاہر**۔ پس اس قبضہ خصوص کی جہت سے اس چیز کا مالک ہوگا جو باطن زمین مین ہی اگرچہ اسکا قبضہ ظاہر پر ہی۔ ف۔ بخلاف غازیون کے قبضہ حکمی کے کہ انکا قبضہ حکمی عام تھا پس غازی یا اُنکے ورثہ مالک نہوئے اور مختط لہ بوجہ خاص قبضہ حکمی کے مرکوز کا بھی مالک ہو گیا۔ **کمن اصطاد سمکۃ فی بطنہا درۃ**۔ جیسے کسی نے مچھلی شکار کی جسکے پیٹ مین موتی ہی۔ ف۔ تو وہ مچھلی کا مع موتی کے مالک ہو جائیگا خواہ موتی چھیدا ہوا ہو یا نہو یہی ظاہر الروایہ ہی۔ مع۔ اگر مختط لہ یا اُسکے وارثون نے یہ زمین فروخت کر دی ہو تو بھی اِس دفینہ کے مالک مختط لہ یا ورثہ ہونگے۔ نہ مشتری۔ **ثم بالبیع لم یخرج عن ملکہ**۔ پھر بوجہ فروخت کرنے

اِس زمین کے یہ دفینہ اسکے ملک سے خارج نہین ہوا - ف - کیونکہ بیع مین وہ چیز داخل ہوجاتی ہی جو زمین مین
مرکب ہو جیسے کان یا اُسکے تابع ہو جیسے درخت وغیرہ اور جو علٰحدہ ہو جیسے کُتا ہوا درخت رکھا ہو وہ داخل نہین تو یہ
دفینہ بھی اِس قطعہ زمین کے بیع مین داخل نہوگا - لانہ مودع فیہا بخلاف المعدن لانہ من اجزائہا
فینتقل الی المشتری - کیونکہ دفینہ تو زمین مین ودیعت رکھا ہی برخلاف کان کے کہ وہ اجزاء زمین سے ہی تو معدن
بجانب مشتری منتقل ہوجایگی - ف - یہ اُسوقت کہ خاص مختط لہ یا اُسکے ورثہ معلوم ہون - وان لم یعرف فی المختط لہ یعرف
الی اقصی مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا - اور اگر مختط لہ نہ پہچانا جاوے تو باقی دفینہ صرف کیا جاوے انتہاے مالک کیجانب
جو اسلام مین پہچانا جاوے بنابر اسکے جو متاخرین مشائخ نے کہا ہی - ف - یعنی ابتداے فتح اسلام کے بعد فلان
شخص اِسکا مالک معلوم ہوا لیکن یہ معلوم نہین کہ وہ مختط لہ ہی یا اُسنے مختط لہ سے یہ قطعہ بطور خرید وغیرہ پایا ہی پھر جو حال
اعلی طبقہ مین انتہا پر جو مالک معلوم ہو اُسکو ملیگا - مع - یا اِسکے وارثون کو اگر ہون - البدائع - ورنہ بیت المال مین
رکھا جاوے - محیط السرخسی - ذمی مختط لہ کو کچھ نہین ملیگا - العنایہ ج - یہ سب اُسوقت کہ جو بالفعل مالک ہی
وہ مدعی نہو اور اگر اِسنے کہا کہ اِسکو مین نے رکھا ہی تو بالاتفاق اُسی کا قول قبول ہوگا - ع - بالجملہ جب علامت سے
دفینہ اسلامی معلوم ہو تو وہ بمنزلہ لقطہ ہی اور اگر دفینہ کفر معلوم ہو تو وہ رکاز اور اِسمین پانچوان حصہ ہی اور باقی مین وجہ
مذکور اختلاف ہی - ولو اشتبہ الضرب یجعل جاہلیا فی ظاہر المذہب - اور اگر اِسکی ضرب مشتبہ ہو یعنی
اِسپر شبہہ پڑے کہ اسلامی ہی یا کفری ہی تو ظاہر المذہب مین وہ کفری قرار دیجائیگی - ف - یہی حق ہی - ف -
لانہ الاصل - کیونکہ اِسکا کفری ہونا یہی اصل ہی - وقیل یجعل اسلامیا فی زماننا - اور کہا گیا کہ وہ ہمارے
زمانہ مین اسلامی قرار دی جاوے - لتقادم العہد - کیونکہ عہد بہت قدیم ہوچکا - ف - تو ظاہر اوہ کافرون
کا دفینہ نہین ہی - ع - نہین بلکہ اب تک نکلتا ہی تو حق وہی ظاہر المذہب ہی - مف - ومن دخل دار الحرب
بامان فوجد فی دار بعضہم رکازا - اور جو شخص کہ دار الکفر مین امان لیکر داخل ہوا پھر وہان کسی حربی کے مکان
مین رکاز پائی - ف - خواہ معدن یا دفینہ - فع - ردہ علیہم - تو اِس رکاز کو مالکان مکان کو واپس دے
تحرزا عن الغدر لان ما فی الدار فی ید صاحبہا خصوصا - غدر و بدعہدی سے احتراز کرنے کے واسطے
کیونکہ گھر مین جو چیز ہی وہ خصوصاً مالک مکان کے قبضہ مین ہی - ف - یعنی اسپر مالک مکان کا قبضہ حکمی بطور
خاص ہی - تو اِسکو لے لینا بدعہدی ہی - پھر اگر اِسنے مالک مکان کو نہ دی بلکہ نکال لایا تو مالک ہوا مگر حلال نہین
پھر اگر بیع کر دی تو بیع ہوگئی مگر مشتری کو بھی حلال نہین - شرح الطحاوی - بس اِسکی راہ یہی کہ صدقہ کر دے - الجز
یہ تو جب حربی مین سے گھر مین پائی ہو - وان وجدہ فی الصحراء - اور اگر اِسنے رکاز دار الحرب کے صحرا مین
پائی - ف - یعنی ایسی زمین مین جسکا خصوص مالک کوئی نہین ہی - المحیط - فہو لہ - تو یہ رکاز اِسی پانیوالے
کی ہی - لانہ لیس فی ید احد علی الخصوص - کیونکہ یہ رکاز کسی کے خصوص قبضہ مین نہین ہی - ف - یعنی قبضہ
حقیقی تو گھر کی صورت مین بھی نہ تھا لیکن قبضہ حکمی تو گھر کی صورت مین خصوص قبضہ حکمی موجود تھا اور صحرا کی صورت
مین خصوص قبضہ حکمی نہین ہی - فلا یعد غدرا - تو یہ غدر نہین شمار ہوگا - ف - یعنی شرعاً غدر نہین ہی - رہا یہ
وہم کہ صحرا پر انکا عموم قبضہ حکمی موجود ہی تو یہ وہم اِسوجہ سے صحیح نہین کہ دار الحرب و دار العدل نہین ہے کہ
راس العدل توحید الٰہی عز و جل ہی وہی وہان نداردتو دار الکفر درحقیقت دار القہر ہی تو انکا قبضہ حکمی بطور
عموم کچھ چیز نہین ہی - کذا قیل م - بس اگر پانے والا اِسکو نکال لایا تو بطور حلال مالک ہوا - ولا شئی فیہ - اور اِسمین

کچھ حق نہین۔ ف۔ نہ خمس اور نہ کوئی اور۔ م۔ لانہ بمنزلۃ المتلصص غیر مجاہد۔ کیونکہ یہ شخص بمنزلہ متلصص
غیر مجاہد کے ہے۔ ف۔ یعنی چور جو خفیہ مال لیجاتا ہے اور متلصص جسنے لص کی مشابہت کی۔ واضح ہو کہ جب مسلمان
کا کوئی گروہ جسکو یہ قوت ہے کہ اپنی حفاظت کرسکے وہ امام سے اجازت لیکر دار الحرب مین داخل ہوا تو یہ گروہ
غازیون کا جو کچھ چھین لاوے غنیمت ہے اور اگر دو چار آدمی بدون اجازت امام کے بطور چورون کے داخل
ہوکر اموال نکال لائے تو یہ غازی نہین اور نہ اموال غنیمت کہ پانچوان حصہ واجب ہو مگر انکو حلال ہے اسیطرح
یہ شخص جو امان لیکر گیا تھا اور صحرا سے رکاز نکال لایا بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے پس جیسے متلصص کے مال
مین پانچوان حصہ نہین اسی طرح اُس شخص کے رکاز مین کچھ نہین ہے۔ م۔ اگر یہ شخص بغیر امان لیے داخل ہوا ہو تو
حربی کے گھر یا صحرا جہان سے رکاز لاوے سب اُسی کے بغیر خمس ہے۔ محیط السرخسی۔ اور سب اسکو حلال ہے
اور اگر نکال لانے پر قابو نہ پاوے تو اسطرح تلف کردے کہ حربی لوگ نہ پاوین جس سے انکو ظلم پر قوت حاصل
ہو۔ م۔ ولیس فی الفیروزج الذی یوجد فی الجبال خمس۔ جو فیروزے کہ پہاڑون مین پائے جاوین
انمین پانچوان حصہ نہین ہے۔ ف۔ پھر جب پانے والے نے انکو تجارت مین لگایا تو زکوۃ التجارۃ واجب
ہوگی ورنہ نہین۔ م۔ اگر کافرون کے خزینہ یا دفینہ یا گودام مین فیروزے یا موتی یا پارہ وغیرہ ملے اور مغلوب
کرکے لیے گئے تو انمین بالاتفاق پانچوان حصہ ہے۔ پس جو فیروزہ یا لعل یا سرمہ وغیرہ پہاڑون مین پیدائشی ملین
انمین خمس نہین۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام لاخمس فی الحجر۔ کیونکہ حدیث مین ہے کہ پتھر مین پانچوان حصہ
نہین ہے۔ ف۔ یہ الفاظ تو غریب ہین اور ابن عدی نے لازکوۃ فی الحجر۔ مگر اسناد ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ
نے عکرمہ رح تابعی کا قول اسی معنی مین روایت کیا۔ والبسط فی العینی وغیرہ۔ م۔ وفی الزیبق الخمس۔ اور
زیبق یعنی معدنی پارہ مین پانچوان حصہ ہے۔ فی قول ابی حنیفۃ آخرا وہو قول محمد۔ ابو حنیفہ رح کے آخر قول
مین اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ خلافا لابی یوسف۔ بخلاف قول ابو یوسف کے۔ ف۔ کہ اسمین کچھ
واجب نہین۔ اور یہی ابو حنیفہ رح کا پہلا قول تھا۔ مع۔ ولا خمس فی اللؤلؤ والعنبر۔ اور خمس نہین موتی اور
عنبر مین۔ ف۔ اور عنبر نبات بحری ہے۔ ف۔ یا مچھلی کے قسم ہے۔ ع۔ بالجملہ موتی وعنبر مین جبکہ سمندر سے
حاصل ہون خمس نہین۔ عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ نزدیک امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے۔ ف۔ دلیل یہ کہ امام
شافعی وابو عبید نے روایت کی کہ حدثنا ابن ابی مریم عن داؤد بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دینار یحدث
عن ابن عباس قال لیس فی العنبر خمس۔ یعنی ابن عباس رض نے کہا کہ عنبر مین پانچوان حصہ نہین ہے۔ ابو عبید
نے اسکے مانند جابر رض سے روایت کیا۔ مف۔ وقال ابو یوسف فیہما وفی کل حلیۃ تخرج من البحر
خمس۔ اور ابو یوسف رح نے موتی وعنبر مین اور ہر زیور مین جو سمندر سے نکلے کہا کہ خمس واجب ہے۔ ف۔
سمندر سے زیور نکلنا بدین معنی کہ انکا زیور بطور ہار وغیرہ بناکر پہنتے ہین۔ کما فی قولہ تعالے حلیۃ تلبسونہا الآیۃ۔ لان
عمر رض اخذ الخمس من العنبر۔ کیونکہ حضرت عمر رض نے عنبر سے پانچوان حصہ لیا تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابو عبید
نے باسناد ضعیف روایت کیا لہذا ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح نہین ہوا بلکہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے
عمر بن عبد العزیز سے البتہ عنبر مین خمس لینا صحیح روایت کیا۔ اور یہی قول حسن بصری وزہری کا ہے۔ مف۔ ولہما
ان قعر البحر لم یرد علیہ القہر فلا یکون الماخوذ منہ غنیمۃ وان کان ذہبا او فضۃ۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد
کی دلیل یہ ہے کہ سمندر کے قعر پر قہر وارد نہین ہوا یعنی قعر سمندر مثل کفار کے مغلوب ومقہور نہین کیا گیا تو جو کچھ

قعر البحر سے گھسکر لیا جاوے وہ مال غنیمت نہوگا اگرچہ وہ سونا و چاندی ہو۔ ف۔ اور جب غنیمت نہوا تو اسمین خمس بھی واجب نہوا۔ علاوہ برین پانی مین یا جو اس سے پیدا ہو تو خمس نہین تو عنبر و موتی مین بھی نہوا سوا اثر عن عمر فیما دسرہ البحر۔ اور حضرت عمر رض سے جو مروی ہی ایسی صورت مین ہی کہ سمندر نے اسکو کنارے اُگل دیا ہو ف۔ یعنی جب سمندر کے موج نے کنارے عنبر بہا دیا تو جسنے پایا اسمین پانچوان حصہ واجب ہی۔ وبہ نقول۔ اور اسکے موافق تو ہم بھی کہتے ہین۔ ف۔ واضح ہو کہ تنقیح اسانید سے معلوم ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ رح و محمد رح بقول جابر و ابن عباس رضی اللہ عنہما ہی اور مذہب ابو یوسف رح بقول تابعین یعنی حسن بصری و عمر بن عبد العزیز و زہری اور سوا اسکے اس باب مین کوئی نص نہین ہی تو ہمارے نزدیک قول صحابی مقدم و حجت ہی م۔ مچھلی مین کچھ واجب نہین۔ قاضیخان الخلاصہ۔ متاع وجد رکازا۔ متاع بطور رکاز پائی گئی۔ ف۔ یعنی سوا سونا و چاندی کے ہتھیار و آلات و اثاث البیت وغیرہ دفینہ نکلے۔ فہو للذی وجد۔ تو یہ متاع دفینہ اسکے واسطے جس نے پائی۔ وفیہ الخمس۔ اور اسمین پانچوان حصہ فقیرون کا ہی۔ معناہ وجد فی ارض لا مالک لہا لانہ غنیمۃ بمنزلۃ الذہب والفضۃ۔ اسکے معنی یہ ہین کہ متاع مذکور ایسی زمین مین پائی گئی کہ اسکا کوئی مالک خاص نہین ہی کیونکہ یہ متاع بھی بمنزلہ سونے و چاندی کے مال غنیمت ہی۔ ف۔ تو خمس واجب ہوا۔ واللہ تعالے اعلم (فرع) کان و دفینہ پانے والے پر جس صورت مین خمس واجب ہوا تو اُسکو اختیار ہی کہ خمس کو جو حق تعالی ہی اپنی ذات پر اور اپنے اصول پر و اپنے فروع پر اور اجنبی پر صرف کر دے بشرطیکہ یہ لوگ محتاج ہون۔ البدر۔ اور اصول سے مراد وہ لوگ جنسے یہ شخص پیدا ہوا جیسے والدین و اجداد۔ اور فروع سے مراد وہ لوگ جو اس شخص سے پیدا ہوئے جیسے اولاد اور پوتے ناتی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ خمس ہر قلیل و کثیر مین ہی کوئی قید نصاب وغیرہ کی نہین ہی۔ اگر وہ بیت المال مین رکھا جاوے تو یہ غنائم کے خزانہ مین رہیگا م۔

باب زکوٰۃ الزروع والثمار

باب کھیتون و پھلون کی زکوٰۃ مین۔ بعض علماء نے کہا کہ اسکو زکوٰۃ کہنا صاحبین کے قول پر ہی کیونکہ وہی اسمین مقدار نصاب شرط کرتے ہین۔ یہ قول کچھ نہین ہی اسواسطے کہ کھیتون و پھلون سے جو لیا جاتا ہی وہ زکوٰۃ ہی کے مصارف مین صرف ہوتا ہی تو اُسکی زکوٰۃ ہونے مین شک نہین۔ اور ماحصل زکوٰۃ تو پاک کرنا پس اموال کے ہر قسم مین اسکے شرائط جداگانہ ہین۔ م مصف۔ یہ زکوٰۃ بھی فرض ہی اور اسکا سبب زمین کی ٹھرا و بذریعہ حقیقی پیداوار وحاصلات کے ہی بخلاف خراج کے کہ خراج تو پیداوار کا قابو ہونے پر بھی لازم ہوگا حتی کہ اگر زمین کی کاشت ممکن تھی مگر اسنے نہ کی تو خراج لازم ہی لیکن یہ زکوٰۃ تو جب ہی ہوگی کہ پیداوار حقیقۃً حاصل ہو حتی کہ اگر کھیتی آسمانی آفت سے ضائع ہوئی تو یہ زکوٰۃ واجب نہوگی۔ اسکا رکن تملیک ہی یعنی مالک کرنا حتی کہ مانند زکوٰۃ کے اسکو بھی مردہ کے کفن یا مسجد کی مرمت مین صرف کرنا جائز نہین ہی۔ شرط ادا سے وہی جو باب الزکوٰۃ مین گذری۔ شرط الوجوب دو قسم ہین قسم اول اہلیت پس ۱۔ بالاخلاف مسلمان ہی پر واجب ہی۔ ۲۔ اسکا فرض ہونا جانتا ہو۔ رہا عاقل و بالغ ہونا شرط نہین حتی کہ طفل و مجنون کی زمین پر وجوب ہوگا کیونکہ یہ تو زمین پر بار ہی لہذا امام المسلمین اسکو جبراً لے سکتا ہی۔ یون ہی جب کہ وہ مر گیا اور خرمن کا اناج قائم ہی تو اس سے لے لیا جائیگا بخلاف زکوٰۃ کے اور یون ہی زمین کا مالک ہونا بھی اسمین شرط نہین ہی حتی کہ وقفی اراضی مین اور غلام ماذون و مکاتب کی اراضی مین واجب ہی۔ قسم دوم ۱۔ زمین عشری ہو

حتی کہ خراجی زمین کی پیداوار مین سے یہ زکوٰۃ نہین ہے - ۲ - پیداوار وحاصلات کا وجود ہو یعنی حقیقۃً موجود ہو - ۳ - پیداوار
بھی وہ چیز ہو جسکی زراعت سے زمین کی ثمر حاصل مقصود ہوتی ہے یعنی مثلاً گیندرے کے درخت نہون بلکہ اناج وغیرہ
جو پیداوار کہلاتی ہے - الیسر - قال ابو حنیفۃ - کہا امام ابو حنیفہ نے - ف - یہی قول عمر بن عبد العزیز وابراہیم نخعی
ومجاہد کا و مذہب احمد وحماد و زفر کا ہے - مع - فی قلیل ما اخرجتہ الارض وکثیرہ العشر - جس چیز کو زمین نکالے
خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اسمین عشر ہے - ف - یعنی دسوان حصہ - پیداوار اس قسم کی ہو جس سے استنماء مقصود ہوتا ہے
جیسے گیہون وجو وباجرا وجوار وجنوار وچانول واقسام اناج وساگ وترکاریان وریاحین وگلاب وغیرہ کے
پھول ورطاب ونیشکر یعنی گنا وپونڈا وزیرہ وخربزہ وکھیرا وککڑی وبینگن وکسم وآسکے مانند چیزین خواہ
باقی رہنے والی ہون یا نہون - القاضیخان وجیسے کتان وتخم کتان - شرح المجمع - اور جیسے اخروٹ وبادام وکمون
ودھنیا - المضمرات - رائی اور ایسے ہی پہاڑ وجنگل کے ان درختون مین جنکے امام المسلمین نے حفاظت کی ہے - اتیہ
سوا سقی سیحا - خواہ یہ آب جاری سے سینچی گئی ہو - او سقتہ السماء - یا اسکو بارش ابر نے سینچا ہو - ف
اور اعتبار سال مین سے اکثر ایام کا ہے - الخزانۃ پس اگر چند روز اسنے کنوئین سے سینچا اور زیادہ پانے اسکو دریا و
نہر سے یا بارش سے ملا تو اسمین عشر ہوگا - م - الا القصب والحطب والحشیش - سوائے نرکل وایندھن کی
لکڑی وگھاس کے - ف - کہ ان چیزون مین کچھ نہین ہے اور یون ہی بید مجنون وجھاؤ مین نہین کیونکہ ایسے زمین
کی پیداوار حاصلات مقصود نہین ہوتی ہے بلکہ یہ چیزین زمین کو خراب کرتی ہین حتی کہ اگر ان درختون کی پالو و گھاس
و نرکل و شاخین یا درخت چنار وصنوبر وغیرہ ہون جنکو کاٹ کر فروخت کرتا ہے تو اسمین عشر واجب ہوگا - محیط السرخسی
اور یون ہی عشر واجب نہین ان چیزون مین جو زمین کے تابع ہین جیسے نخل وشجر وگوند وقطران البحر اور ایسے بیجون
مین نہین جو سوائے زراعت یا دوا کے اور کام کے نہین جیسے تخم خربزہ وتخم خیارین ونانخواہ وکلونجی - المضمرات - اور یون ہی عشر
نہین ہے - قنب وصنوبر ودرخت پنبہ ودرخت بینگن مین اور کندر وکیلہ وانجیر مین - الخزانہ - اور اگر کسی کے گھر مین درخت پھلدار
ہو تو عشر نہین ہے - شرح المجمع لابن ملک - جنگلی درختون کا میوہ جمع کرے تو اسمین بھی کچھ نہین ہے - م - بالجملہ ہر قلیل وکثیر مین اگرچہ باقی
رہنے والی نہو بقول ابو حنیفہ عشر واجب ہے - وقالا لا یجب العشر الا فیما لہ ثمرۃ باقیۃ اذا بلغ خمسۃ اوسق - اور صاحبین نے
کہا کہ عشر نہین مگر انھین مین جنکے پھل وپیداوار باقی رہتے ہین جبکہ پانچ وسق پہونچ جاوین - والوسق ستون صاعا بصاع
النبی صلعم - اور ایک وسق ساٹھ صاع کا حضرت صلعم کے صاع سے ہوتا ہے - ف - اور ہر صاع چار من شرعی پس پانچ وسق کے
ایک ہزار دو سو من شرعی ہوے - معف - من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے - م - اور اگر پیداوار دو قسم ہو
ہر ایک پانچ وسق سے کم ہے تو باہم ملائی نہ جاوین اور اگر ایک قسم کی عمدہ وناکارہ ہون تو جمع کیجاوین اور نوع
واحد وہ کہ جسکا باہم بڑھتی سے بیچنا نہین جائز ہے - معف - جیسے عمدہ گیہون سیر بھر کے عوض سوا سیر ناکارہ
گیہون خریدنا نہین جائز ہے کیونکہ سود ہے جیسا کہ بیوع کے باب الربو مین انشاء اللہ تعالے آویگا - م - ولیس
فی الخضراوات عندہما عشر - اور سبزیون مین صاحبین کے نزدیک عشر نہین ہے - ف - سبزیون سے مراد
مانند ساگ وترکاریان وکھیرے ککڑی وخربزہ تربوز وبینگن وریاحین وگلاب وغیرہ کے پھول ومانند اسکے
چیزین ہین اور امام رح کے نزدیک ان سب مین عشر واجب ہے - معف - انجیر وپستہ مین صاحبین کے نزدیک
علی الصحیح واجب ہے - اور کمون وکرویہ ورائی مین واجب ہے - مع - فالخلاف فی موضعین - پس اختلاف
امام وصاحبین مین دو جگہ ہے - اول - فی اشتراط النصاب - نصاب شرط کرنے مین - ف - یعنی امام کے

نزدیک کوئی مقدار خاص شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک پانچ وسق ہونا شرط ہے۔ دوم۔ فی اشتراط البقاء
بقاء شرط کرنے میں۔ ف۔ چنانچہ امام کے نزدیک شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ثمر باقیہ شرط ہے۔ م۔ ثمر
باقیہ وہ ہے کہ جو سال بھر بغیر معالجہ باقی رہے برخلاف اسکے جسمیں علاج کی ضرورت ہو جیسے انگور بغیر ترکیب کے
نہیں رہ سکتا اور جیسے مصر میں گرمی کا خربزہ۔ مف۔ اور جیسے کابل کا سردہ۔ اور مراد علاج و ترکیب سے یہ کہ معمولی
نگہداشت سے زائد اسمیں حاجت ہو جیسے ہندوستان میں کابل کے انگور کی پٹاریاں بنا کر آتی ہیں پھر بھی وہ
سال بھر نہیں رہتا۔ بخلاف گیہوں وغیرہ کے۔ م۔ لھما فی الاول قولہ علیہ السلام۔ صاحبین کی دلیل شرط
اول یعنی نصاب میں یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ۔ یعنی پانچ وسق
سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ ف۔ یہ بخاری کی حدیث طویل میں ہے اور مسلم کی حدیث میں بھی ہے بایں لفظ۔ لیس
فی حب ولا تمر صدقۃ حتی تبلغ خمسۃ اوسق۔ یعنی کسی دانہ و چھوہارے میں صدقہ نہیں یہانتک کہ پانچ وسق ہو پہنچے۔
دوسری روایت میں بجائے چھوہارے کے ثمر یعنی پھل ہے۔ اور ابوداؤد کی روایت میں وسق ساٹھ مختوم یعنی گون
ہے اور ابن ماجہ کی روایت میں ساٹھ صاع ہے۔ مفع۔ پھر یہ دلیل جب تمام ہو کہ اس سے زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ زکوٰۃ
پیداوار ہو۔ پھر صاحبین کی دلیل قیاسی یہ کہ۔ لانہ صدقۃ فیشترط فیہ النصاب لتحقق الغناء۔ اسوجہ سے کہ
یہ بھی صدقہ ہے تو اسمیں بھی نصاب شرط ہوگا واسطے توانگری موجود ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ فقیروں کو صدقہ دینا
توانگر پر ہے لہذا زکوٰۃ کی جگہوں صرف ہوتا اور کافر پر واجب نہیں ہوتا۔ مع۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ما اخرجت
الارض ففیہ العشر۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل قولہ علیہ السلام جو کچھ زمین نے نکالا تو اسمیں دسواں حصہ ہے۔ من
غیر فصل۔ یہ قول بدون تفصیل ہے۔ ف۔ کہ پانچ وسق ہو ورنہ نہیں۔ م۔ پھر حدیث الخدری رضی اللہ عنہ
میں مرفوعاً ہے کہ فیما سقت الانہار والغیم العشر وفیما سقی بالسانیۃ نصف العشر۔ یعنی عشر اسمیں جسکو دریا و نہروں
اور ابر نے سیراب کیا اور آدھا عشر اسمیں جو سانیہ سے سینچا گیا۔ رواہ مسلم اور یہی معنی صحیح بخاری کے حدیث ابن عمر رض
میں ہیں۔ عمر بن عبدالعزیز و مجاہد و ابراہیم نخعی سے عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے آثار روایت کیے کہ ہر قلیل
و کثیر میں جسکو زمین نے اُگایا عشر واجب ہے حتی کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ ساگ کے دس گٹھوں میں ایک گٹھا ہے۔ مفت
اور ابن ماجہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے حکم فرمایا کہ بارش و نہر کے سینچے ہوئے سے عشر اور
چرسوں و ڈول سے سینچے ہوئے سے نصف العشر لوں۔ ت۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ حدیث عام ہے اور
حدیث وسق خاص ہے پس شافعی رح تو مطلقاً خاص کو مقدم کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک جب ناسخ و منسوخ معلوم
نہ ہو اور تعارض واقع ہو تو ترجیح و توفیق دیجاوے۔ اور یہی اصل صحیح ہے اور اسکو صاحبین مانتے ہیں تو انپر حجت تمام ہے
کیونکہ بمقتضائے عام ہر قلیل و کثیر پر عمل کرنا احتیاطاً واجب ہے اور پانچ وسق کی حدیث کو تاویل سے موافق کرنا ممکن
مف۔ وتاویل ما رویاہ زکوٰۃ التجارۃ۔ اور صاحبین کی حدیث پانچ وسق کی تاویل یہ کہ وہ زکوٰۃ التجارۃ میں
ہے۔ لانہم کانوا یتبایعون بالاوساق وقیمۃ الوسق اربعون درہما۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ
میں لوگ وسق کے حساب سے خرید فروخت کرتے اور ایک وسق چھوہارے کی قیمت چالیس درم تھی۔ ف۔
تو پانچ وسق کے دو سو درم ہو گئے۔ بلکہ کہا گیا کہ لفظ صدقہ بھی اسی کو مشعر ہے کیونکہ پیداوار میں معروف عشر ہے۔ مف۔
اور صاحبین کی دلیل قیاسی کہ توانگری کے لیے نصاب ضرور ہے یہاں جاری نہیں ہوتا۔ ولا معتبر بالمالک فیہ
اور اسمیں تو مالک ہی کا اعتبار نہیں۔ ف۔ حتی کہ زمین وقفی اور زمین غلام ماذون و طفل وغیرہ کی پیداوار بھی

یہ عشر لازم ہے۔ فکیف بصفتہ وہو الغناء۔ تو پھر مالک کی صفت یعنی تونگری کا اعتبار کہاں سے ہوگا۔ ف۔ جب کہ اسکی ذات ہی شرط نہیں ہے۔ بالجملہ شرائط زکوٰۃ کا قیاس یہاں سب وجوہ سے بالاتفاق جاری نہیں ہے۔ ولہذا لایشترط الحول۔ اور اسی وجہ سے اس عشر میں سال پلٹنا بالاتفاق شرط نہیں۔ لانہ للاستنماء وہو کلہ نماء۔ کیونکہ سال پلٹنا تو نمو حاصل کرنے کے لیے تھا اور یہ تو کل ہی نمو ہے۔ ف۔ یعنی زمین سے جو پیداوار ہے اور مقصود ہوتی وہ یہی تو ہے جو اناج یا پھل حاصل ہوئے۔ پس ظاہر ہوا کہ مذہب ابوحنیفہ رح اصح بلا غبار ہے حتی کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء محققین نے اسکا اقرار کیا ہے۔ شیخ ابوبکر بن العربی نے کہا کہ اس مسئلہ میں جسقدر مذاہب ہیں سب میں مذہب ابوحنیفہ رح از راہ دلیل اقوی ہے اور مساکین کے حق میں احوط اور شکرانہ نعمت کے حق میں اولی ہے اور عموم قرآن و حدیث اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ مع۔ ولہما فی الثانی۔ اور صاحبین کی دلیل شرط ثانی یعنی پیداوار باقی رہنے والی ہو۔ قولہ علیہ السلام۔ یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے کہ لیس فی الخضراوات صدقۃ۔ خضراوات میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ ف۔ چونکہ خضراوات میں یہی علت تھی کہ باقی رہنے کے قابل نہیں ہیں تو جو چیز باقی رہنے کے قابل نہو اسمیں صدقہ نہیں ہے۔ والزکوٰۃ غیر منفی فتعین العشر اور زکوٰۃ کی نفی نہیں تو عشر ہی متعین ہوا۔ ف۔ یعنی حدیث میں احتمال ہے کہ صدقہ زکوٰۃ نہیں یا صدقہ عشر نہیں مگر بالاتفاق صدقہ زکوٰۃ تو ہے پس یہی رہ گیا کہ حدیث سے عشر نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث مذکور ترمذی و حاکم وغیرہ نے روایت کی مگر ترمذی نے تصریح کر دی کہ اسکی اسناد صحیح نہیں اور نہ اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح ہوا۔ ابن الہمام نے کہا کہ بہتر اسمیں دارقطنی کی حدیث مرسل ہے جو موسیٰ بن طلحہ تابعی نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ خضراوات سے کچھ صدقہ لیا جاوے۔ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے ولیکن اسکے معنی آگے بیان ہونگے۔ مف۔ ولہ ما رویناہ۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کر دی ف۔ بدین معنی کہ زمین جو کچھ نکالے اسمیں عشر ہے۔ پس یہ عام احوط وارجح ہے۔ ومرویہما محمول علی صدقۃ یاخذہا العاشر۔ اور صاحبین کی مروی حدیث خضراوات تو وہ ایسے صدقہ پر محمول ہے جس کو عاشر لیتا ہے۔ ف۔ چنانچہ مرسل روایت میں اشارہ ہے کہ نہ لیا جاوے فرمایا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خضراوات لیکر جب عاشر پر گذر ہو تو عاشر اسمیں سے صدقہ نہ لے۔ وبہ یاخذ ابوحنیفۃ فیہ۔ اور اسمیں ابوحنیفہ بھی اسی حدیث سے تمسک کرتے ہیں۔ ف۔ اسوجہ سے کہ عاشر کے پاس فقراء نہیں تو عشر ضائع ہو جائیگا حتی کہ اگر اپنے کارپردازوں کے صرف کے لیے لے تو روا ہے۔ بالجملہ حدیث مرسل سے یہ نہیں نکلا کہ مالکان خضراوات خود بھی فقراء کو نہ دیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یاایہا الذین امنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔ تو زمین کی پیداوار سے جو حاصل ہو اسمیں سے صدقہ کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ خواہ وہ باقی رہنے والی چیز ہو یا نہو۔ عاشر البتہ ایسی چیز لیکر نہ رکھے جو بگڑ جاوے اور جب مالکان خود فقراء شہر کو دیدیں تو اسکا باقی نہ رہنا کیا مضر ہوگا جب کہ وے اسکو کھا جاویں۔ مع۔ ولان الارض قد تستنمی بما لایبقی۔ اور اس دلیل سے کہ زمین سے کبھی نماء ایسی چیز سے حاصل کیا جاتا ہے جو باقی رہنے والی نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ خربزہ وغیرہ کاشت کرکے زمین سے نماء و نفع حاصل کیا جاتا ہے تو غیر باقی چیزوں سے زمین کو نماء ہوا۔ والسبب ہی الارض النامیۃ۔ اور سبب اس زکوٰۃ کا یہی زمین نامیہ ہے ف۔ تو جب زمین میں غیر باقیہ پیداوار ہو تو عشر واجب ہوگا۔ ولہذا یجب فیہا الخراج۔ اور اسی جہت سے اسمیں خراج واجب ہوتا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ ہم نے گھاس و نرکل وغیرہ کا استثناء کیا تو اسکی تفصیل یہ کہ

اما الحطب والقصب والحشیش لا تستنبت فی الجنان عادۃ - درخت جو ایندھن ہوتے ہیں اور نرکل گھاس
تو عادت کی راہ سے یہ چیزیں باغوں میں نہیں اُگائی جاتی ہیں - بل تنفی عنہا - بلکہ باغوں کو اِنسے پاک کرتے ہیں فـ
تو جس زمین میں یہ چیزیں اُگیں وہ ارض نامیہ نہوئی - حتی لو اتخذہا مقصبۃ - حتی کہ اگر مالک نے خود زمین کو نرکل
کا کھیت - او مشجرۃ - یا ایندھن کے درختوں کا باغ - او منبتا للحشیش - یا گھاس اُگانے کا تختہ بنا لیا - یجب
فیہا العشر - تو انمیں عشر واجب ہوگا - فـ اِس سے ظاہر ہوا کہ جو چراگاہیں محفوظ رکھی جاتی ہیں تاکہ اُنسے
حاصلات ہو انمیں عشر واجب ہی اور ظاہر یہ کہ قیمت سے ادا کریگا مگر میں نے صریح نہیں دیکھا - م - والمراد بالمذکور
القصب الفارسی - اور نرکل مذکور سے مراد فارسی نرکل ہی - فـ جس سے قلم بناتے وچھتوں میں ڈالتے
ہیں - اما قصب السکر - رہا قصب السکر یعنی نیشکر جسکو ہندی میں گنا و پونڈا بولتے ہیں - وقصب الذریرۃ
اور قصب الذریرہ - فـ جو ہندوستان میں معروف ہی - ففیہما العشر - تو ان دونوں قصب میں عشر
واجب ہی - لانہ یقصد بہما استغلال الارض - کیونکہ اِنسے زمین کا غلہ یعنی حاصلات مقصود ہوتی ہی بخلاف
السعف والتبن - برخلاف خرما کے شاخوں اور بھوسے کے - لان المقصود الحب والثمر دونہما - کیونکہ
اصلی مقصود تو دانہ وچھوہارا ہی نہ بھوسا و شاخیں - فـ پس چونکہ شاخیں و بھوسا مقصود نہیں تو انمیں عشر نہیں
اگرچہ بھوسا مفید کام میں آتا ہی اور شاخوں وکھجور کے پتوں سے پنکھا وچٹائی وغیرہ کا کام لیا جاتا ہی - مترجم کہتا ہی
کہ جس زمین میں جوار اِس غرض سے بوئی گئی کہ بیلوں کا چارہ ہو تو بقیاس مقصبہ وغیرہ کے عشر ہونا چاہیے -
پھر میں نے فتح القدیر میں دیکھا کہ اگر دانہ بندھنے سے پہلے کاٹ لیا تو بھی عشر واجب کیونکہ بھوسا مقصود ہوگیا
فافہم - واللہ تعالیٰ اعلم - م - یہ عشر اُسوقت کہ بارش یا نہر و دریا کے پانی سے سینچی گئی ہو یا عشری ہو - کما فی حدیث
البخاری - قال وما سقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ - اور جو سینچے گئے بذریعہ غرب یا دالیہ یا سانیہ کے - ففیہ
نصف العشر علی القولین - تو اسمیں نصف العشر ہی دونوں قول پر - فـ یعنی نصف عشر میں اتفاق
ہی مگر یہ نصف عشر امام رح کے نزدیک مطلقاً اور صاحبین کے نزدیک ثمرہ باقیہ کے پانچ وسق سے ہی - غرب چرس
دالیہ چرخ جسپر بہت سے ڈول باندھتے اور بیل اُسکو چرخ دیتا ہی - سانیہ اونٹنی جسکے ذریعہ سے سینچتے ہیں - اور
اور دالیہ ڈھینکلی کو بھی کہتے ہیں - میں کہتا ہوں کہ اُلیچ کر سینچنا بھی اسی میں داخل ہی - بالجملہ بارش و اُسکے مانند
دریا کی سینچ کے سوائے صورتوں میں نصف العشر رکھا جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث مرفوع میں ہی - لان المؤنۃ
تکثر فیہ - کیونکہ اِس سینچ میں خرچہ کثیر ہوجاتا ہی - ف - تو نصف رہا - وتقل فیما یسقی بالسماء او سیحا - اور
جسمیں کہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچ ہو خرچہ کم پڑتا ہی - فـ تو پورا عشر تھا - وان سقی سیحا وبدالیۃ
اور اگر دریا کے پانی سے اور دالیہ کے ذریعہ سے دونوں طرح سینچے گئے - فالمعتبر اکثر السنۃ - تو سال کے
اکثر کا اعتبار ہی - فـ حتی کہ اگر سال میں زیادہ مہینہ آب دریا سے سینچ ہوئی تو عشر ہوگا اور اگر زیادہ مہینہ تک
دالیہ سے ہو تو نصف العشر ہوگا - کما ہو فی السائمۃ - جیسا کہ چرائی کے جانوروں میں بھی معتبر ہی - فـ جبکہ
بامد حکم بھی کملایا ہو - پھر صاحبین نے جب کہ عشر کے واسطے پانچ وسق ہونا شرط کیا حالانکہ بہت چیزیں ہیں کہ انکا
معمول وسق پر نہیں ہی تو بیان فرمایا کہ اسمیں صاحبین نے باہم اختلاف کیا ہی - وقال ابو یوسف فیما لا
یوسق - اور ابو یوسف نے ایسی چیزوں میں جنکا معمول وسق سے نہیں ہی - کالزعفران - جیسے زعفران - فـ
کہ گونوں سے نہیں بلکہ سیروں سے ہی - والقطن - اور روئی - فـ کہ وہ گٹھوں وغیرہ سے ہی - یجب فیہ

العشر اذا بلغت قیمتہ خمسۃ اوسق من ادنی ما یوسق - تو مانند زعفران و روئی میں عشر واجب ہوگا جبکہ
اسکی قیمت کمتر درجہ کی وسقی چیز سے پانچ وسق پہونچ جاوے - کالذرۃ فی زماننا - جیسے ہمارے زمانہ میں جوار
ہے - ف - ذرہ بالضم جوار - مغث - حاصل یہ کہ کمتر درجہ کی چیز جو وسق سے معمول ہو اسکے پانچ وسق کی قیمت
کو اس زعفران وغیرہ کی قیمت پہونچے تو اسمیں عشر واجب ہوگا - لانہ لا یمکن التقدیر الشرعی فیہ - کیونکہ غیر وسقی
میں شرعی نصاب کا اندازہ کرنا ممکن نہیں ہے - فاعتبرت قیمتہ کما فی عروض التجارۃ - تو اسکی قیمت کا اعتبار
کیا گیا جیسے اسباب تجارت میں - ف - کہ دوسو درم یا بیس مثقال طلاء سے اندازہ نہیں ہو سکتا لہذا بحساب
قیمت ہے - وقال محمد یجب العشر اذا بلغ الخارج خمسۃ اعداد من اعلی ما یقدر بہ نوعہ - اور امام محمد نے کہا
کہ غیر وسقی چیز میں اس نوع کی چیز جس وجہوں پر اندازہ ہوتی ہے انمیں اعلی وجہ کے اندازہ پر پانچ عدد پہونچ جاوے
تو عشر واجب ہوگا - ف - مثلاً روئی یا اسکی نوع کی چیز میں چھوٹے اندازہ سے بڑے تک یوں ہے کہ ایک اوقیہ
قطن ہے ایک رطل ہے ایک من ہے ایک ذرع یعنی گٹھا ہے ایک حمل یعنی ایک بار شتر ہے پس ان پانچ میں سے کمتر اوقیہ
ہے اور اعلی اندازہ حمل بالکسر ہے - فاعتبر فی القطن خمسۃ احمال - پس امام محمد نے روئی میں پانچ حمل اعتبار کیے
کل حمل ثلث مائۃ من - ہر بار تین سو من شرعی - ف - یعنی عراقی میں جیسا کہ ابوبکر الرازی الجصاص نے
بیان فرمایا - اور من شرعی قریب آدہ سیر کے ہوتا ہے اور چھ سو رطل ہوے - بالجملہ روئی میں جب پانچ حمل ہوا اور ہر حمل ۶۰۰
رطل تو عشر واجب ہوگا - وفی الزعفران خمسۃ امناء - اور زعفران میں پانچ من اعتبار کیے - ف - یعنی
جب دس رطل زعفران ہو تو ایک رطل واجب ہے - کیونکہ زعفران کے لیے جو اندازہ ہیں انمیں من سب سے
اعلی ہے تو جب اس اعلی اندازہ پر پانچ عدد پہونچے تو عشر واجب ہے جیسے چھوہارے وغیرہ میں وسق اعلی اندازہ
تھا جب پانچ وسق ہو تو عشر ہے - لان التقدیر بالوسق کان لاعتبار انہ اعلی ما یقدر بہ - کیونکہ (حدیث
میں) وسق کا اندازہ اسی اعتبار سے تھا کہ یہی سب سے اعلی اندازہ ہے جس سے اندازہ کیا جاتا ہے - ف -
یعنی کیلی چیزوں میں وسق کا کیل سب سے اعلی تھا تو معلوم ہوا کہ ہر نوع میں جو سب سے اعلی اندازہ ہو وہی معتبر
ہے - واضح ہو کہ بعض چیزیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کیلی تھیں یعنی پیمانہ سے بکتی تھیں اور اب وزنی
ہو گئیں اور برعکس بھی ہوا اور پیمانوں میں بھی تفاوت کثیر واقع ہوا اور تمام بحث اسمیں بیوع کے باب الربوا میں انشاء
اللہ تعالی آویگی اور چونکہ فتوی امام ابوحنیفہ رح کے قول پر ہے کہ ہر قلیل وکثیر میں عشر ہے تو زیادہ تحقیق قول صاحبین بیکار رہی -
م - رہا بیان وقت ادائے عشر مذکور - پس تو وقت اسکا وقت خروج زراعت وظہور ثمر ہے نزدیک امام رح - البحر - پس
امام لے لیگا جب پھل ظاہر ہو کر کسی کام کے ہو جاویں اور آفت سے محفوظ ہو جاویں - النہر - و - اگر پیشگی عشر دیا پس
اگر قبل زراعت کرنے کے ہو تو جائز نہیں اور اگر بونے کے بعد اُگنے سے پہلے ہو تو بھی اظہر یہ کہ نہیں جائز ہے اور اگر
بعد اُگنے کے ہو تو جائز ہے - پھلوں کا پیشگی عشر اگر بعد ظہور ہے تو جائز اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے یہی ظاہر الروایۃ
ہے شرح الطحاوی - اور اگر تمام پیداوار وحاصلات خود تلف ہوئی تو عشر ساقط ہوا اور اگر کوئی حصہ تلف ہوا تو بقدر اسکے
ساقط ہوا اور اگر مالک نے تلف کر دی تو عشر اسکے ذمہ قرضہ ہوا کہ ادا کرے اور اگر دوسرے نے تلف کی تو اس سے
ضمان لیکر ادا کرے - البحر - اشارہ ہے کہ اگر ضمان اسکو معاف کر دے تو عشر اپنے پاس سے ادا کرے - م - اگر مالک
مرا تو حاصلات سے لے لیا جاوے مگر جب کہ اسکو تلف کر چکا و بغیر وصیت مر گیا ہو - البحر - وفی العسل العشر
اذا اخذ من ارض العشر - اور شہد میں عشر ہے جبکہ وہ زمین عشری سے حاصل کیا گیا ہو - ف - یعنی

موم ملا ہو اجس طرح حاصل ہوا اگر وہ زمین خراجی سے ملا تو کچھ نہین اور اگر عشری سے ملا تو اسمین عشر واجب ہے اسمین خلاف نہین مگر امام رح کے نزدیک ہر قلیل وکثیر مین ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک بقیمت بوجہ مذکور اور امام محمد رح کے نزدیک پانچ فرق مین دسوان حصہ ہے۔ فرق کا بیان پانی کی طہارت ونجاست مین بحث قلتین مین گذرا ہے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ ف۔ اور مالک نے کہ شہد مین۔ لا یجب۔ کچھ واجب نہین۔ لانہ متولد من الحیوان فاشبہ الابریسم۔ کیونکہ شہد تو مکھی جانور سے پیدا ہوتا ہے تو ابریشم کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ کہ وہ بھی ریشم کے کیڑون سے پیدا ہوتا ہے اور بالاتفاق ابریسم بسین مہملہ یعنی ریشم مین کچھ نہین ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام فی العسل العشر۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عسل مین عشر ہے۔ ف۔ باین الفاظ تو روایت عقیلی مگر ضعیف ہے اور صحیح روایت مع تحقیق آگے آتی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ بالجملہ جب حدیث مین عشر لینا ثابت ہوا تو قیاس مردود ہے علاوہ برین قیاس مذکور صحیح نہین ہے۔ ولان النحل یتناول من الانوار والثمار۔ اور اسلیے کہ شہد کی مکھی تو شگوفہ وغنچہ اور پھلون سے تناول کرتی ہے۔ ف۔ اسطرح کہ سونڈ کے مانند اسکے دم اور منہ کی طرف سے کھانے کے آلات ہین اور وہ چھوٹی تھیلیون مین مثل تھنون کے دودھ کے پیدا ہوتا ہے نہ آنکہ وہ گوہ ہے جیسا کہ عوام گمان کرتے ہین۔ کما فی کتب الحیوان۔ پس جب اسنے شگوفہ وپھلون سے لطیف اجزاء کھائے۔ وفیہا العشر۔ اور ان شگوفہ وپھلون مین عشر واجب ہے۔ فکذا ما یتولد منہا۔ تو جو چیز ان شگوفہ وپھلون سے پیدا ہو اسمین بھی عشر لازم ہے۔ ف۔ کیونکہ اصل تو ثمار وحاصلات ہے پس زمین ودرخت سے اناج وپھل وشگوفہ ہین اور شگوفہ وپھل سے شہد ہے تو ریشم کے کیڑون پر قیاس نہوگا چنانچہ بیان کیا۔ بقولہ بخلاف دود القز۔ برخلاف ریشم کے کیڑون کے۔ لانہ یتناول الاوراق۔ کیونکہ یہ کیڑے تو پتیان کھاتے ہین۔ ف۔ یعنی شہتوت کی پتیان۔ ولا عشر فیہا۔ اور ان پتیون مین عشر نہین۔ ف۔ تو جو انسے پیدا ہو یعنی ریشم اسمین بھی نہین ہے۔ ثم عند ابی حنیفۃ یجب فیہ العشر قل او کثر لانہ لا یعتبر النصاب۔ پھر امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک شہد مین عشر واجب ہے خواہ مقدار قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ امام رح نصاب کا اعتبار نہین کرتے ہین۔ وعن ابی یوسف۔ اور امام ابو یوسف سے۔ ف۔ ظاہر الروایۃ مین یہ کہ۔ انہ یعتبر فیہ قیمۃ خمسۃ اوسق کما ہو اصلہ۔ ابو یوسف عسل مین پانچ وسق کی قیمت ہونا معتبر رکھتے ہین جیسے کہ انکے نزدیک اصل قرار پائی ہے۔ ف۔ ہر ایسی چیز مین جو وسق کے پیمانہ سے معمول نہو۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے۔ ف۔ نوادر مین یہ کہ۔ انہ لا شیٔ فیہ حتی یبلغ عشر قرب۔ شہد مین کچھ نہین یہانتک کہ دس مشکیزہ پہونچے۔ ف۔ تب ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔ لحدیث بنی شبابۃ۔ بدلیل حدیث بنو شبابہ کے۔ ف۔ ش ب اب۔ انہم کانوا یؤدون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک۔ کہ بنو شبابہ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسکا عشر ادا کرتے تھے۔ ف۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر ع۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے۔ ف۔ املاء کی روایت مین یہ کہ۔ خمسۃ امناء۔ پانچ من۔ ف۔ یعنی قریب ڈھائی سیر کے ہو تو عشر واجب ہے۔ وعن محمد خمسۃ افراق۔ اور امام محمد سے پانچ فرق۔ ف۔ اسکا نصاب مروی ہے۔ کل فرق ستۃ وثلثون رطلا لانہ اقصی ما یقدر بہ۔ ہر ایک فرق ٣٦۔ رطل ہے کیونکہ فرق ہی اعلیٰ ان پیمانون کا ہے جس سے شہد کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ وکذلک قصب السکر۔ اور یون ہی نیشکر یعنی گنے کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی ٣٦۔ رطل مین عشر واجب ہے۔ بالجملہ حاصل مسئلہ یہ کہ عسل مین امام ابو حنیفہ وصاحبین کے نزدیک بالاتفاق عشر واجب ہے لیکن اختلاف

یہ کہ امام رح کے نزدیک ہر قلیل وکثیر مین وابو یوسف کے نزدیک پانچ وسق کی قیمت مین اور ثالث رح کے نزدیک ایک سو اسی رطل مین - امام مالک وشافعی کے نزدیک عسل مین عشر نہین ہی - ہماری دلیل یہ ہی کہ سلیمان بن موسیٰ نے ابو سیارہ المتعی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مین نے کہا یا رسول اللہ میرے یہان نحل ہین (یعنی شہد کی مکھیان میری زمین مین ہین جنسے مجھے شہد حاصل ہوتا ہی) فرمایا کہ عشور ادا کر - مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے واسطے انکی حمایت فرما دیجیے پس آپ نے حمایت کر دی - رواہ ابن ماجہ - معنی حمایت کے یہ کہ وادی کو ابو سیارہ رضہ کے لیے محفوظ کر دیا کہ کوئی دوسرا اسکو نہ لے سکے سم - وقد رواہ احمد وابو داؤد والطیالسی وابو یعلی رحمہم اللہ تعالیٰ اسکی اسناد صحیح ہی جیساکہ بیہقی وغیرہ نے تصریح کی لیکن منقطع ہی جیساکہ ترمذی رح نے بخاری رح سے نقل کیا کہ حدیث مرسل ہی کیونکہ سلیمان بن موسیٰ رح نے کسی صحابی کو نہین پایا - مین کہتا ہون کہ ابو سیارۃ المتعی نسبت بنو متعان کی طرف ہی جیساکہ روایت ابو داؤد مین مصرح ہی باین لفظ کہ جاء ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلعم بعشور نحل لہ وسالہ ان یحمی لہ وادیا یقال لہ سلبۃ فحماہ لہ فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ - یعنی بنو متعان مین سے ایک شخص ہلال رضی اللہ عنہ اپنے نحل کے عشور لیکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ سے درخواست کی کہ آپ اسکے واسطے سلبہ نام وادی کو محفوظ کر دین پس آپ نے اسکے لیے محفوظ کر دیا پھر جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوے الخ - باقی روایت آتی ہی - محتمل ہی کہ ہلال رضہ وہی ابو سیارہ ہون لیکن ابن حجر رح نے نہین لکھا اگرچہ یہی ظاہر ہی - پھر استدلال یہ کہ ابو سیارہ رضہ کو بلفظ امر یون حکم دیا کہ ادّ العشور یعنی عشور ادا کر - اور اصول مین سمجھ چکا کہ اصل امر واسطے وجوب کے ہی مگر جب کہ کوئی قرینہ استحباب کی طرف پھیرے - پس امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہان کوئی مانع نہین تو عشر واجب ہی اور مطلقاً کوئی نصاب شرط نہین حتی کہ عشور بلفظ جمع فرمایا گویا ہر ایک چھتے مین سے دسوان حصہ دے اگرچہ سب چھتون کو ملاکر اسکا دسوان بھی وہی ہوا لیکن تنبیہ یہ کہ کسی چھتے کا دسوان کافی نہین ہی - اگر کہو کہ حمایت چاہی اسکے عوض ہی جواب یہ کہ اول ادائے عشور کا حکم دیا بعد اسکے حمایت کی درخواست ہی اور ابو داؤد ونسائی کی حدیث ہلال متعی رضہ مین مصرح ہی کہ پہلے عشور لائے تھے پھر وادی سلبہ کی حمایت چاہی تھی بلکہ عشور تو اپنی مملوکہ زمین کی مکھیون کا بغیر شرط حمایت لائے پھر غیر مملوک وادی کا بھی عشر ادا کرنا بشرط حمایت قبول کیا - پھر مرسل ہونا حدیث کا کچھ مضر نہین جب کہ ہمارے نزدیک حجت ہی اور اگر دوسری احادیث متصل سے معاضد و باہم قوت ہو جاوے تو مطلقاً حجت ہوگی - اسکا بیان یہ کہ ابو ہریرہ رضہ سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل الیمن کو لکھا کہ شہد والون سے عشور لیے جاوین - رواہ عبد الرزاق والبیہقی اور اسکی اسناد متصل ہی - ابن الہمام وعینی نے لکھا کہ اسمین کوئی علت نہین سوائے اسکے کہ عبد اللہ بن محرر مین کلام ہی چنانچہ ابن حبان نے کہا کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کے بہتر بندون مین سے تھا مگر بغیر جانے جھوٹ بول جاتا اور بے سمجھے احادیث کو لوٹ پوٹ کر جاتا - ابن الہمام نے کہا کہ اسکا نتیجہ یہ کہ وہ اکثر غلطی کھاتا تھا - مین کہتا ہون کہ غور تو اس خاص حدیث مین ہی اور جب حدیث مرسل ابو سیارہ متعی اور حدیث متصل ہلال متعی مین عشور لینا ثبوت ہوا تو ظاہر ہی کہ عبد اللہ بن محرر رح نے نہ غلطی کی اور نہ قلب کیا - بلکہ ابن ماجہ نے باسناد متصل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عسل سے عشر لیا - پس ثبوت ہوا کہ ادائے عشور کا حکم کیا اور ثبوت ہوا کہ عشور وصول کیے پس وجوب سے پھیرنے کی کیا وجہ ہوگی - کہا گیا کہ ہان دو وجہ ہین اول حدیث سعد بن ابی ذباب رضہ جسکو شافعی نے روایت کیا اور اسمین مذکور ہی کہ جب سعد بن ابی ذباب رضہ مسلمان ہوکر اپنی قوم

سکے پاس کہ وہ بھی مسلمان ہوگئے تھے واپس آئے تو اُنسے کہا کہ اے قوم عسل کی زکوٰۃ دو کیونکہ ایسے مال مین بہتری نہین جسکی زکوٰۃ نہ دیجاوے تب قوم نے کہا کہ تم کسقدر دیکھتے ہو۔ کہا کہ دسوان حصہ۔ پس سعد رضہ دسوان حصہ لیکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لائے۔ حضرت عمر رضہ نے اسکو فروخت کر کے مسلمانون کے صدقات مین داخل کردیا وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابو حاتم الرازی رح نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ شافعی رح نے کہا کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشر کا حکم نہ کیا بلکہ سعد رضہ کی قوم نے کار خیر کے طور پر سعد رضہ کی راے سے اتفاق کر کے دیدیا۔ شیخ ابن الہمام رح جواب دیا کہ راے بمعنی علم موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے جب کہ اصلی وجوب تھا یا مقدار مین اجتہاد ہو ورنہ مشہور نقل نہوا۔ مف۔ مین کہتا ہون بلکہ احادیث متذکرہ بالا سے عشور مصرح ہے پس راے تو موافق حکم حضرت صلعم ظاہر ہے اِس سے عدول کیون ہوگا۔ اور حق میرے نزدیک یہ ہے کہ معنی حدیث بنظر سیاق اِسکو مقتضی ہین کہ سعد بن ابی ذباب رضی اللہ عنہ نے قوم کے عسل سے اُسوقت عشر لیا کہ زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین قوم کے پاس عسل نہو یا ملحوظ نہوا تو اِس سے کچھ ثبوت نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم نہین کیا جب کہ سعد رضہ کا فعل بزمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جیسا کہ صریح سیاق ہے وجہ دوم واسطے استحباب کے یہ بیان ہوئی کہ ابو داؤد کی حدیث ہلال متعی رضی اللہ عنہ مین ہے کہ پھر جب عمر رضہ خلیفہ ہوگئے تو سفیان رح نے حضرت عمر رضہ کو اِس بارہ مین لکھکر درخواست کی الخ وکذا رواہ النسائی اور معنی یہ کہ اُنھون نے عشر دینے سے انکار کیا تھا چنانچہ طبرانی رح نے کہا کہ حدثنا اسمعیل بن الحسن الخفاف المصری حدثنا احمد بن صالح حدثنا ابن وہب انا اسامۃ بن زید عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال ان بنی سیارۃ الخ۔ دارقطنی نے کہا کہ صحیح بنی شبابہ ہے۔ یعنی بنو شبابہ جو قبیلہ فہم سے ایک بطن ہے یہ لوگ اپنے نحل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عسل کا عشر دیتے کہ ہر دس مشکیزہ مین ایک مشکیزہ دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکے دو وادی کی حمایت کرتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوے تو وہان سفیان بن عبد اللہ الثقفی کو عامل مقرر کیا (سفیان بن وہب۔ ف ابو داؤد و نسائی) پس بنو شبابہ نے انکار کیا کہ سفیان کو کچھ دین اور کہنے لگے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے پس سفیان رح نے حضرت خلیفہ عمر رضہ کو عرضی بھیجی تو حضرت عمر رضہ نے لکھا کہ نحل تو ذباب غیث ہے اِسکو اللہ تعالے اپنے بندون مین سے جسکی طرف چاہتا ہے روان کرتا ہے بطور رزق کے پس اگر وہ لوگ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے تجھے ادا کرین تو انکی وادیون کی حمایت کر ورنہ نحل و لوگون کے درمیان تخلیہ کردے (یعنی جو چاہے نکال لے جاوے) پس ان لوگون نے جو کچھ حضرت صلعم کو ادا کرتے تھے وہ ادا کرنا منظور کر لیا اور سفیان نے اُنکے وادیون کی حفاظت رکھی۔ ابو داؤد و نسائی کی روایت مین وادی سلبہ کا نام مصرح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ اِس سے ادا سے عشور کو مستحب سمجھنا بوجہ معنی حدیث مین خطا کرنے کے پیدا ہوا اور حق معنی یہ ہین کہ بنو متعان نے اپنی زمینون کے نحل کا عشر ادا کیا اور سواے اِسکے وادی سلبہ کی حفاظت اپنے نام لی اور یون ہی بنو شبابہ نے سواے اپنے نحل کے جو اِنکے وادی مین تھے دوسری دو وادی کی حفاظت چاہی پس زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ مین ان لوگون نے سواے عشور اپنے نحل وادی کے دیگر وادیون محفوظہ کے عشر سے انکار کیا اور چونکہ لوگون مین سے کوئی ان وادیون سے بوجہ حفاظت کے تعرض نہ کرتا تھا بلکہ صرف یہی لوگ بنو متعان و بنو شبابہ نکالا کرتے تھے تو ان لوگون نے چاہا کہ اپنے نحل کے عشر کے سوا اُسکے علاوہ دیگر وادیون کا عسل بطور مباح کے جمع کرین اور مباح مین سے عشر نہ دین پھر جب حضرت خلیفہ برحق

امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مباح میں ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اگر یہ لوگ عشر دینا منظور کریں اور امام حاکم حمایت کرے تو اسمیں عشر ہے ورنہ ہر شخص مجاز ہے کچھ ان لوگوں کی خصوصیت نہیں ہے ہذا ہو التحقیق واللہ تعالے اعلم۔ م ف ع۔ وما یوجد فی الجبال من العسل والثمار ففیہ العشر۔ اور پہاڑوں میں جو شہد و پھلوں سے پایا جاوے تو اسمیں عشر واجب ہے۔ ف۔ یہ روایت امام محمد رح نے کتاب الزکوٰۃ میں ذکر کی اور یہ روایت اسد بن عمرو شاگرد ابی حنیفہ رح ہے ع۔ اور فتاوی میں ظہیریہ سے اس مسئلہ میں قید لگائی کہ جمع کرے چنانچہ کہا کہ جو درخت کسی کے مملوک خاص نہیں ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں میں پائے جاتے ہیں آنکے پھلوں سے جو کچھ جمع کرے تو انمیں عشر واجب ہے۔ ح۔ وعن ابی یوسف انہ لایجب لانعدام السبب وہی الارض النامیۃ۔ اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ ان پھلوں میں عشر واجب نہیں ہوتا کیونکہ سبب ندارد ہے۔ اور سبب زمین نامیہ ہے۔ ف۔ یعنی پیدا کرنے والی زمین اس عشر واجب ہونے کا سبب ہے اور وہ یہاں ندارد ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یوں کہنا بہتر تھا کہ زمین مملوک اسکا سبب ہے۔ انتہی میں کہتا ہوں کہ خالی زمین کی ملکیت موجب عشر نہیں ہوتی بلکہ حقیقی پیداوار چاہیے اور وہ زمین مزروعہ سے ہوتی ہے۔ پھر قول ابو یوسف رح میں نظر ہے کیونکہ مدار عشر کا حقیقی پیداوار حاصل ہونے پر ہے حتی کہ اگر زمین مزروعہ موجود ہو اور پیداوار حاصل نہو تو عشر ندارد ہے م۔ وجہ الظاہر ان المقصود حاصل وہو الخارج۔ اور ظاہر الروایۃ یعنی عشر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو مقصود ہے وہ حاصل ہے یعنی پیداوار حاصل ہے۔ ف۔ تو جب پیداوار موجود ہوئی تو اسمیں سے عشر واجب ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ظہیریہ میں جو جمع کرنے کی قید ہے وہ خود مصنف کی عبارت میں بھی لی گئی اسطرح کہ قولہ ما یوجد۔ بمعنی ما یوخذ بخا معجمہ ہے یا یہی اصل لفظ ہو یعنی پہاڑوں کے درختوں سے جو پھل حاصل کیے جاویں انمیں عشر واجب ہے۔ پھر اگر امام انکی حمایت کرے تو مانند عسل خوشابہ کے عشر واجب ہوگا مگر آنکہ وہ بیت المال کے واسطے حفاظت کرے۔ فافہم۔ م۔ (فروع) اگر اپنی زمین عشری کسی کو اجارہ پر دی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک موجر یعنی مالک زمین پر عشر واجب ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک مستاجر پر واجب ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کسی مسلمان کو عاریت دی جسنے زراعت کی تو امام ابو حنیفہ وصاحبین رح کے نزدیک مستعیر پر عشر واجب ہے اور اگر کافر کو عاریت دی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک معیر پر عشر ہے اور صاحبین رح کے نزدیک مستعیر کافر پر ہے لیکن امام محمد رح کے نزدیک ایک ہی عشر ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک دو عشر واجب ہیں۔ محیط السرخسی۔ اور بٹائی پر دینے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک زمین کے مالک و کاشتکار دونوں پر حصہ رسد ہوگا اور امام ابو حنیفہ رح کے قول پر مالک زمین پر واجب ہے لیکن اپنے حصہ میں عین پیداوار میں ہے اور کاشتکار کے حصہ میں مالک پر قرضہ ہے۔ البحر الرائق۔ میں کہتا ہوں کہ بٹائی میں جب کاشتکار مشترک ہو تو اسکے حصہ میں صاحبین کا اختلاف مذکور جاری ہونا چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔

قال وکل شئ اخرجتہ الارض مما فیہ العشر لایحتسب فیہ اجر العمال ونفقۃ البقر۔ امام محمد رح نے جامع صغیر میں کہا کہ زمین نے جو ایسی پیداوار نکالی جسمیں عشر واجب ہوتا ہے (یا نصف العشر واجب ہوتا ہے۔ مف) تو پیداوار میں سے کام کرنے والوں کی اجرت و بیلوں کا دانہ چارہ نہیں محسوب کیا جائیگا۔ لان النبی علیہ السلام حکم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنۃ فلامعنی لرفعہا۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلعم نے بلحاظ مختلف خرچہ کے مختلف واجبات کا حکم دیا ہے تو خرچہ محسوب کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں۔ ف۔ چنانچہ سابق

حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ وحدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ عند الترمذی وحدیث معاذ رضی عند ابن ماجہ اسپر دلالت
کرتی ہے۔ ت ا ن۔ حاصل یہ کہ خرچہ نکال لینے سے آسمانی وغیرہ مین تفاوت نہین رہتا حالانکہ تفاوت منصوص
ہے۔ بیان یہ کہ اگر آسمانی بارش سے پیداوار ہوئی اور وہ فرض کرو کہ (۲۰) قفیز ہے تو دہائی دو قفیز واجب ہوئی
اور اگر بیلون وغیرہ سے خرچہ اُٹھا کر سینچے تو پیداوار مین نصف عشر کا ایک ہی قفیز ہوا جب کہ اسی قدر پیداوار
ہو پس اگر خرچہ نکال لیا جاوے تو کچھ وجہ نہین کہ اول بغیر خرچہ کے پیداوار مین دو قفیز ہو اور اسمین بغیر خرچہ
کے ایک ہو لہذا لازم ہے کہ خرچہ محسوب کرنے سے پہلے نصف عشر لیا جاوے اور اگر عشر ہو تو عشر لیا جاوے۔
م ع۔ قال تغلبی لہ ارض عشر فعلیہ العشر مضاعفا عرف ذلک باجماع الصحابۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین
امام محمد رح نے کہا کہ ایک تغلبی کی زمین عشری ہے تو اسپر دو چند عشر واجب ہوگا۔ یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کے
اجماع سے ثابت ہوئی ہے۔ ف۔ اسکے معنی یہ ہین کہ ایک عشری زمین تغلبی کی تھی یا اسکو ایک تغلبی نے خرید
کیا تو اسپر خرچہ دو چند واجب ہوگا کیونکہ اسپر دو چند کے حساب سے خراج مقرر ہوا ہے۔ وعن محمد رح ان فیما
اشتراہ التغلبی من المسلم عشرا واحدا لان الوظیفۃ عندہ لا تتغیر بتغیر المالک۔ اور امام محمد رح سے
روایت آئی کہ تغلبی نے مسلمان سے جو زمین عشری خریدی اسپر ایک ہی عشر واجب ہے اسواسطے کہ مالک کے بدلنے سے
امام محمد رح کے نزدیک جو وظیفہ بندھ گیا وہ تبدیل نہین ہوتا ہے۔ فان اشتراہا منہ ذمی فہی علی حالہا عندہم
لجواز التضعیف علیہ فی الجملۃ کما اذا مر علی العاشر۔ پھر اگر تغلبی سے یہ زمین کسی دوسرے ذمی نے جو تغلبی
نہین ہے خریدی تو یہ وظیفہ اسپر بھی بالاتفاق واجب رہیگا کیونکہ ذمی پر فی الجملہ دو چند کا وجوب ہوتا ہے جیسے عاشر
کے ناکہ پر گذرنے مین ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر عاشر پر گذر ہوا تو مسلمان سے دو چند ذمی سے لیا جاتا ہے تو معلوم
ہوا کہ ذمی اس لائق ہے کہ بعض اوقات اس سے دو چند لیا جاوے تو جب اسنے تغلبی سے یہ زمین خریدی
تو بھی دو چند واجب رہیگا۔ وکذا اذا اشتراہا منہ مسلم او اسلم التغلبی عند ابی حنیفۃ رح سواء کان
التضعیف اصلیا او حادثا۔ اور اسی طرح اگر تغلبی سے اس زمین کو مسلمان نے خرید کیا یا تغلبی مسلمان ہوگیا
تو بھی ابو حنیفہ رح کے نزدیک وظیفہ دو چند رہیگا خواہ یہ امر اصلی ہو یا حادث ہو۔ ف۔ یعنی خواہ اسطرح
ہو کہ تغلبی نے اپنے باپ سے میراث پائی کہ اصلی اسپر دو چند عشر تھا یا مثلاً تغلبی نے مسلمان سے خریدی کہ اسپر
دو چند عشر بندھ گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا یا یہ زمین کسی مسلمان نے خریدی تو بھی وظیفہ دو چند رہیگا۔ لان التضعیف
صار وظیفۃ لہا۔ کیونکہ یہی دو چند عشر ہی اس زمین کا وظیفہ ہوگیا ہے۔ فتنتقل الی المسلم بما فیہا کالخراج پس
یہ زمین مع اپنے بار محصول کے منتقل ہوگی جیسے خراج۔ ف۔ یعنی اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی
تو یہ زمین مع خراج کے مسلمان کے پاس منتقل ہوتی ہے حتی کہ اس سے اس زمین کا محصول اسی قدر بطور عشر
لیا جائیگا جیسے ذمی سے بطور خراج لیا جاتا تھا۔ وقال ابو یوسف یعود الی عشر واحد لزوال الداعی
الی التضعیف۔ اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ اب دو چند منسوخ ہو کر فقط ایک ہی عشر کی جانب عود کریگی
اسواسطے کہ دو چند کی جانب جو امر باعث تھا (یعنی کفر تغلبی وذمی) وہ جاتا رہا۔ ف۔ تو تغلبی مسلمان ہو جاوے
یا مسلمان خریدے بہر حال اسپر ایک عشر رہ جائیگا۔ وقال فی الکتاب وہو قول محمد رح فیما صح عنہ۔ اور
کتاب مین کہا کہ صحیح روایت مین امام محمد رح سے بھی یہی قول ثابت ہوا ہے۔ ف۔ حاشیہ مین ہے کہ کتاب سے
مبسوط مراد ہے۔ وعلی ہذا صاحبین رح کے نزدیک یہ حکم ہوا کہ جب تغلبی یا ذمی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے

تو اسکا وظیفہ گھٹ کر ایک عشر رہ جائیگا۔ قال رح اختلفت النسخ فی بیان قولہ۔ شیخ مصنف رح نے کہا کہ امام محمد رح
کے قول بیان کرنے مین نسخ مختلفہ ہین۔ والاصح انہ مع ابی حنیفۃ رح فی بقاء التضعیف۔ اور اصح یہ کہ دوچند
وظیفہ باقی رہنے مین امام محمد رح کا قول امام ابوحنیفہ رح کے ساتھ ہے۔ ف۔ یعنی امام محمد رح کے نزدیک بھی دوچند
باقی رہتا ہے اور وجہ یہ کہ امام محمد رح کے نزدیک اگر تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو تو ایک ہی عشر باقی رہتا تھا
لہذا فرمایا کہ۔ الا ان قولہ لایتاتی الا فی الاصلی۔ مگر بات یہ ہے کہ امام محمد کا قول نہین واقع ہو سکتا مگر اسی
تضعیف مین جو اصلی ہے۔ ف۔ نہ اس تضعیف مین جو حادث ہو جاوے۔ لان التضعیف الحادث
لا یتحقق عندہ لعدم تغیر الوظیفہ۔ کیونکہ تضعیف جو حادث ہو وہ امام محمد کے نزدیک متحقق نہین ہو سکتی کیونکہ
وظیفہ متغیر نہین ہوتا۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ مع۔ توضیح مقام یہ کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب اصل یہ ٹھہری
کہ زمین پر لگان تین حال پر ہے مسلمان پر عشر یا نصف عشر بحق صدقہ اور تغلبی پر دوچند بطور خراج اور ذمی پر خراج
پس جو لگان موظف یعنی بند حکم جاری ہوا اور اسی کو وظیفہ کہا گیا ہے تو یہ وظیفہ پھر مالک کے بدلنے سے نہین بدلتا
تو ضرور ہوا کہ تغلبی کی زمین اگر مسلمان نے خریدی یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو دوچند جو اس زمین کا وظیفہ تھا بحال
خود رہیگا اور اگر مسلمان کی زمین تغلبی نے خریدی تو اسکا وظیفہ بھی بحال سابق ایک عشر رہیگا اور دوچند نہین ہو گا
تو تضعیف جدید نہین متحقق ہو سکتی اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک تغلبی خرید ار پر دوچند ہو جائیگا کیونکہ بالاجماع
بنو تغلب پر دوچند ہے بغیر تفصیل قدیم و جدید کے پس یہ تضعیف جدید ہوئی پھر اگر مسلمان نے خریدی یا وہ تغلبی
خرید ار خود مسلمان ہو گیا تو یہ تضعیف جدید مثل قدیم اصلی کے بحال خود رہیگی اور امام ابویوسف رح کے نزدیک
متغیر ہو کر عشر رہجائیگی اور امام محمد رح کے نزدیک بھی عشر رہیگی مگر جب کہ تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو کیونکہ
وظیفہ عشر تھا وہ متغیر نہ ہوا اور اگر تغلبی خود مسلمان ہوا یا مسلمان نے تغلبی سے خریدی تو بحال خود تضعیف یعنی
یعنی دوچند وظیفہ رہیگا۔ م۔ ولو کانت الارض لمسلم۔ اور اگر زمین کسی مسلمان کی ہو۔ باعہا من نصرانی
اسنے کسی نصرانی (یا یہودی وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کر دی۔ یرید بہ ذمیا غیر تغلبی۔ نصرانی سے مراد کوئی ذمی
سوائے تغلبی کے ہے۔ ف۔ بنو تغلب بھی عرب نصرانی تھے۔ حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنی زمین قدیمی عشری
کو سوائے تغلبی کے کسی ذمی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ وقبضہا۔ اور مشتری ذمی نے زمین مبیعہ پر
اپنا قبضہ کر لیا۔ ف۔ اور امام ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک مالک بدلنے سے تغیر ہوتا ہے اور امام محمد کے
نزدیک نہین ہوتا ہے پھر شیخین کے نزدیک یہان تغیر مین اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ فعلیہ الخراج عند ابی حنیفۃ رح
لانہ الیق بحال الکافر۔ تو اس ذمی مشتری پر خراج لازم ہے یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ خراج ہی کافر
کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔ وعند ابی یوسف علیہ العشر مضاعفا۔ اور ابویوسف کے نزدیک اسپر
عشر دونا لازم ہوگا۔ ویصرف مصارف الخراج۔ اور یہ دونا عشر مصارف خراج مین صرف ہوگا۔ ف۔
اگرچہ نام اسکا عشر دوچند ہے اور عشر کے مصارف وہ ہین جو زکوۃ کے مصارف ہین لیکن یہ دوچند عشر درحقیقت
خراج ہے۔ اور چونکہ یہان تغیر کرنا لازم آیا تو جہانتک آسان تغیر ہو وہی اختیار کرنا چاہیے تو ہمنے اس ذمی پر
دونا عشر کر دیا۔ اعتبارا بالتغلبی وہذا اہون من التبدیل۔ بقیاس تغلبی کے اور یہ تبدیل سے آسان ہے
ف۔ یعنی خراج کی دو صورتین شرع مین ہین ایک تو صورت و معنی دونون طرح۔ اور دوسرے خالی معنی
مین نہ صورت مین جیسے تغلبی پر دونا عشر کہ وہ بنام عشر ہے مگر حقیقت مین خراج ہے تو ہم نے بھی خراج اس خریدار

ذمی پر بدلا کیونکہ عشر کو بالکل بدل کر اول صورت کا خراج کرنے سے یہ آسان ہے۔م۔ وعند محمد ہی عشریۃ علی حالہا۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ زمین بحال خود عشری ہے۔ لانہ صار مؤنۃ لہا فلا تتبدل۔ کیونکہ عشر اس زمین کا بار مقرر ہو گیا تو اب تبدیل نہوگا۔ ف۔ اگرچہ کافر کے قبضہ میں ہو جاوے۔ کالخراج۔ جیسے خراج۔ ف۔ کہ وہ کافر کی زمین پر تھا پھر مسلمان کے پاس بھی اس زمین پر خراج ہی رہتا ہے بالاتفاق نہیں بدلتا۔ بالجملہ اسی قیاس پر عشر نہیں بدلا لیکن کچھ شک نہیں کہ مسلمان کے پاس عشر میں ایک معنی عبادت کے ہیں اور وہ کافر سے متحقق نہیں تو اسکا مصرف کیونکر ہوگا۔ بیان فرمایا کہ۔ ثم فی روایۃ۔ پھر امام محمد سے ایک روایت میں۔ یصرف مصارف الصدقات۔ یہ عشر بھی زکوٰۃ کے مصارف میں صرف ہو۔ وفی روایۃ مصارف الخراج۔ اور دوسری روایت میں خراج کے مصارف میں صرف ہو۔ ف۔ پھر جو زمین مسلم نے کسی ذمی کے ہاتھ بیچی تھی اگر اس ذمی کے پاس نہ رہ سکی خواہ بذریعہ شفعہ کے یا بیع ہی پھیر لی گئی۔ تو فرمایا۔ فان اخذہا منہ مسلم۔ پھر اگر لے لیا اس زمین کو ذمی سے مسلم نے۔ ف۔ یعنی جسکو مسلم نے ذمی کے ہاتھ بیچا تھا اسکو ذمی سے کسی مسلم نے لیا۔ بالشفعۃ۔ بذریعہ شفعہ کے۔ ف۔ حتی کہ گویا بیع مذکور اس مسلمان شفیع کے ہاتھ ہوئی۔ او ردت علی البائع لفساد البیع۔ یا وہ زمین بائع کو پھیر دی گئی بوجہ بیع فاسد ہونے کے۔ ف۔ یعنی ابتدائی بیع جو مسلم نے ذمی کے ہاتھ کی تھی وہ کسی وجہ سے فاسد تھی اور بیع فاسد میں مبیع پھر جانا چاہیے تو پھر وہ زمین مسلمان بائع کو پھر گئی۔ غرض کہ دونوں صورتوں میں ذمی کے پاس نہ رہی بلکہ ایک مسلمان کے پاس ہو گئی۔ فہی عشریۃ کما کانت۔ تو وہ زمین عشری رہیگی جیسے تھی۔ اما الاول فلتحول الصفقۃ الی الشفیع کانہ اشتراہا من المسلم۔ دلیل وجہ اول (جب کہ ذمی سے مسلم نے شفعہ میں لے لی) یہ کہ صفقہ بیع تحویل پا کر شفیع کی طرف گیا گویا اس زمین کو مسلمان نے بائع مسلمان سے خرید کیا۔ ف۔ صفقہ ایکبار کا ایجاب و قبول یعنی وہی پہلی بیع ہی شفیع کے لیے ہو گئی بخلاف اسکے اگر شفعہ میں نہ لیتا بلکہ ذمی سے دوسرے صفقہ بیع کے ساتھ خریدتا تو یہ ہوتا کہ پھر ذمی سے مسلمان نے خریدی اور اسکا حکم دیگر ہے۔ واما الثانی۔ اور رہی وجہ دوم۔ ف۔ جبکہ بیع بوجہ فساد کے پھر گئی تو عشری رہنے کی دلیل یہ کہ۔ بالرد والفسخ بحکم الفساد جعل البیع کان لم یکن۔ فساد کی جہت سے واپسی و بیع ٹوٹ جانے میں وہ بیع گویا کالعدم شمار کی گئی۔ ف۔ گویا واقع ہی نہوئی تھی کیونکہ بیع فاسد توڑی جانے کے لائق ہے نہ پورے ہونے کے۔ ولان حق المسلم لم ینقطع بہذا الشراء لکونہ مستحق الرد۔ اور اس وجہ سے کہ مسلمان بائع کا حق اس خرید کی وجہ سے منقطع نہوا کیونکہ یہ خرید تو واپس ہونے کی سزاوار ہے۔ ف۔ تو ابھی عشری رہیگا۔ ہاں اگر واپس نہوئی اور ابھی قبضہ ہو چکا تو ذمی پر لگان ٹھہریگا۔ قال واذا کانت لمسلم دار خطۃ۔ امام محمد رح نے کہا کہ اگر کسی مسلمان کے لیے دار خطہ ہو۔ ف۔ یعنی امام نے وقت فتح کے اس مسلمان کو یہ مقام بطور ملک کے مخطط کر دیا ہو۔ اور معلوم ہے کہ گھر خواہ مسلمان کا ہو یا ذمی کا ہو اسپر کچھ لگان نہیں ہے۔ فجعلہا بستانا۔ پھر مسلم نے اس خطہ کو باغ بنا لیا۔ ف۔ ورنہ بغیر اسکے اسپر کچھ نہیں اگرچہ اسکے درختوں سے پیداوار ہو۔ ع۔ پھر جب اسکو بستان بنایا جسمیں پھل پھول ترکاریاں وغیرہ پیدا ہوتی ہیں۔ فعلیہ العشر۔ تو اسپر عشر واجب ہوگا۔ معناہ اذا سقاہ بماء العشر۔ اسکے معنی یہ کہ جب اسکو عشری پانی سے سینچا ہو۔ ف۔ تب عشر رہیگا۔ اما اذا کانت تسقی بماء الخراج ففیہا الخراج۔ اور اگر اس بستان کو خراجی پانی سے سینچتا ہو تو اسمیں خراج لازم ہوگا۔ لان المؤنۃ فی مثل ہذا تدور مع الماء۔ کیونکہ بار خرچہ تو ایسی وجہ میں پانی کے

ساتھ دائر ہے۔ ف۔ یعنی جس قسم کا پانی ہو اسی قسم کا خرچہ خواہ عشر یا نصف العشر یا خراج لازم ہوگا۔ واضح ہو کہ عشری پانی وہ ہے جو عشری زمین کے کنوئین یا اسکے قدرتی چشمہ کا ہو اور یونہی بارش کا اور بڑے دریاؤں کا پانی عشری ہے۔ المحیط۔ بادشاہان عجم وغیرہ کی کھودی نہروں کا اور خراجی زمین کے کنوئین وچشمہ کا پانی سب خراجی ہیں۔ ولیس علی المجوسی فی دارہ شیٔ۔ اور مجوسی پر اسکے گھر کی بابت کچھ لگان نہیں۔ ف۔ جیسے ہر قسم کے ذمی مانند ہنود و نصاریٰ و یہود پر مانند مسلمان کے کچھ نہیں ہے۔ لان عمر رضہ جعل المساکن عفوا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسکنوں کو عفو کر دیا ہے۔ ف۔ جیسا کہ ابو عبید رح کی کتاب الاموال میں بلا اسناد مذکور ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ رح نے ذکر کیا کہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضہ کو خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے انکی عورتوں سے نکاح و انکا ذبیحہ کھانے کے۔ جب حضرت عمر رضہ نے سنا تو انکے اراضی کی پیمایش کرا کے ہر زمین پر اسکی برداشت کے لائق جزیہ مقرر کیا اور انکے گھروں کو اور جو درخت کہ گھروں میں ہوں سب کو عفو کیا۔ اس سے ثبوت ہوا کہ جب مجوسیوں سے یہ برتاؤ ہے تو اہل الکتاب سے بدرجۂ اولیٰ یہی برتاؤ ہوگا۔ مع۔ وان جعلها بستانا فعلیہ الخراج۔ اور اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان کر دیا تو اسپر خراج واجب ہے۔ ف۔ اور یہی حکم یہودی و نصرانی کا ہے۔ وان سقاها بماء العشر۔ اگرچہ یہ ذمی اس بستان کو عشری پانی سے سینچے۔ ف۔ یعنی مجوسی یا اہل کتاب کے حق میں پانی کا اعتبار نہوگا بلکہ اب خراجی یا عشری کسی سے سینچتا ہو بہر حال اسپر خراج ہی واجب ہوگا۔ لتعذر ایجاب العشر اذ فیہ معنی القربۃ فتعین الخراج وہو عقوبۃ یلیق بحالہ۔ کیونکہ عشر واجب کرنا متعذر رہی کیونکہ عشر میں ایک معنی قربت وطاعت کے ہیں (جو کافر سے ممکن نہیں) تو خراج ہی متعین ہوا اور خراج ایک سزا ہے جو ذمی کافر کے حال کو لائق ہے۔ ف۔ اور صاحبین سے اسمیں صریح روایت نہیں۔ وعلی قیاس قولهما یجب العشر فی الماء العشری۔ اور صاحبین کے قول یعنی اصل پر قیاس کرکے یہ نکلا کہ عشری پانی سے سینچتے ہیں عشر واجب ہوگا۔ الا ان عند محمد عشر واحد وعند ابی یوسف عشران۔ مگر اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک ایک عشر ہے اور ابو یوسف کے نزدیک دو عشر ہیں۔ وقد مر الوجہ۔ اور اسکی وجہ گذر چکی۔ ف۔ یعنی امام محمد رح کے نزدیک جو وظیفہ مقرر ہو گیا وہ بدلتا نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک خراج سے دو چند عشر آسان ہے جو کبھی کافر کے ذمہ ہوتا ہے تو یہی رکھا جائیگا۔ م۔ ثم الماء۔ پھر پانی۔ ف۔ دو قسم ہے ایک عشری۔ دوم خراجی۔ العشری ماء السماء۔ عشری تو آسمانی پانی۔ ف۔ یعنی بارش کا پانی جو زمین عشری میں جمع ہو۔ ع۔ والابار والعیون۔ اور پانی کنوؤں وچشموں کا۔ ف۔ جو عشری زمین میں ہوں۔ محیط میں ہے کہ جو کنواں یا چشمہ زمین عشری میں ہو اسکا پانی زمین کے تابع ہو کر عشری ہوگا اور جو خراجی زمین میں ہو وہ خراجی ہوگا۔ مع۔ واضح ہو کہ بہت کنوئین مسلمانوں نے دار الکفر فتح کر لینے کے بعد بنائے ہیں پس جو کنواں نظر آوے یا تو مسلمانوں کا بنایا ہوا معلوم ہے یا اسکی حالت سے آگاہی بطور تحقیق شرعی نہیں ہے تو واجب ہوا کہ ہم جس کنوئین کو دیکھیں یہی حکم کریں کہ وہ اسلامی ہے۔ مت۔ تو ہر کنوئین وچشمہ کا پانی عشری ہوا۔ والبحار التی لا تدخل تحت ولایۃ احد۔ اور پانی ان بحار کا جو کسی کی ولایت میں داخل نہیں ہیں۔ ف۔ بحار جمع بحر سمندر و اسکے مانند۔ حاصل یہ کہ جن بحار پر کسی کا قبضہ نہیں انکا پانی بھی عشری ہے۔ والماء الخراجی الانہار التی شقها الاعاجم۔ اور آب خراجی وہ نہریں ہیں جنکو عجمیوں نے کھودا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ خراجی مال سے کھودی گئی ہیں۔ جیسے نہر یزدگرد

اور نہر مرو اور نہر ملک وغیرہ تو اُنکا پانی خراجی ہوا پس پانی کی وجہ سے وہ زمین جو انسے سینچی جاوے خراجی ہوگئی
مبسوط فخر الاسلام – مع – اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان نہین بنایا مگر اُسمین درخت میوہ دار ہین تو اُسمین کچھ نہین
المبسوط – اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے – قاضیخان – مع – اور اس اجماع کو ابو عبید رح نے کتاب الاموال
مین نقل کیا ہے – مف – واضح ہو کہ اراضی عشری چھ ہین اول تمام عرب – دوم وہ ملک جسکے لوگ اپنی خوشی سے
مسلمان ہوگئے – سوم وہ ملک جو فتح کر کے مجاہدین مین تقسیم ہوگیا – چہارم وہ خراب جو عشری پانی سے سینچکر قابل
زراعت کی گئی – پنجم وہ خراجی زمین جسکا پانی منقطع ہو کر عشری پانی سے سیراب ہوئی – ششم مسلمان نے اپنے
گھر کو بستان بنا کر عشری پانی سے سیراب کیا – اراضی خراجی آٹھ ہین – اول جو ملک جہاد سے فتح کر کے وہین کے
لوگون کے پاس بعوض خراج کے چھوڑا گیا جیسے سواد عراق و مصر – دوم جس موات کو کافر نے بحکم امام قابل زراعت
کیا ہو یا وہ مسلمانون کی طرف ہو کر لڑا یا کوئی مدد کی پس امام نے اسکو بطور خیر خواہی کے انعام دی – سوم ذمی نے
اپنے گھر کو بستان بنایا اگرچہ عشری پانی سے سیراب کرے – چہارم کسی قوم نے خراج پر صلح کی – پنجم – جو زمین کہ
آب خراجی سے سیراب کی گئی – ششم کافر سے مسلمان نے خریدی – ہفتم عشری زمین خراجی پانی سے سینچی گئی –
ہشتم – مسلمان نے اپنے گھر کو بستان کر کے خراجی پانی سے سیراب کیا – مع – دماء جیحون و سیحون – اور پانی دریا
جیحون و سیحون کا – ف – جو ترکستان مین ہین – و دجلۃ والفرات – اور پانی دریاے دجلہ و فرات کا – ف
جو سلطنت روم مین واقع ہین پس اُنکا پانی – عشری عند محمد لانہ لا یحمیہا احد کالبحار – امام محمد کے نزدیک
عشری ہے کیونکہ سمندر وغیرہ کی طرح اُنکا کوئی محافظ نہین ہے – ف – اور اِنپر کسی کا قبضہ نہین ہوتا – وخراجی عند
ابی یوسف لانہا یتخذ علیہا القناطیر من السفن وہذا ید علیہا – اور امام ابو یوسف کے نزدیک خراجی ہے کیونکہ ان
دریاون پر کشتیون کے پل بنائے جاتے ہین اور یہ فعل ان دریاؤن پر ایک طرح کا قبضہ ہے – ف – حاصل یہ کہ جیسے
خاص نہرون پر استحقاق و قبضہ ہوتا ہے وہ ان دریاؤن مین امام محمد رح کے نزدیک نہین پس عشری ہے اور ابو یوسف کے
نزدیک بذریعہ پل وغیرہ کے قابو ہوتا ہے تو خراجی ہے – اقول یہی اختلاف روے زمین کے دوسرے دریاون مین ہونا
چاہیے جیسے ہندوستان مین گنگا جمنا وغیرہ مین – م – امام احمد نے کہا کہ حدثنا عبد الرزاق عن ہمام عن ابی صالح
عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیحان وجیحان والنیل والفرات کل من انہار
الجنۃ – یعنی سیحون و جیحون و نیل و فرات ہر ایک جنت کے دریاؤن سے ہے – مع – مترجم کہتا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے
اور معنی یہ کہ ظاہر مین یہ دریا روے زمین پر ہین اور باطن انکا جنت مین ہے اور صحیح مین نیل و فرات کا ذکر حدیث
معراج مین ہے اور تحقیق الاسرار تفسیر مترجم مین مبسوط مذکور ہے – واللہ تعالی اعلم – م – پھر چونکہ بید اوار اراضی کے عشر
وغیرہ مین شرط بلوغ وغیرہ یعنی اوصاف اہلیت تصرف کے مشروط نہین ہین لہذا بیان فرمایا – وفی ارض الصبی والمراۃ
التغلبیین ما فی ارض الرجل – اور تغلبی طفل و عورت کی زمین پر وہ پڑیگا جو مرد تغلبی کی زمین پر ہے – یعنی
العشر المضاعف فی العشریۃ – یعنی زمین عشری مین دوچند عشر – والخراج الواحد فی الخراجیۃ – اور زمین خراجی
مین ایک خراج – ف – پس خراج دوچند نہو گا – لان الصلح قد جری علی تضعیف الصدقۃ دون المؤنۃ المحضۃ
کیونکہ صلح تو جاری ہوئی صدقہ کے دوچند پر بدون مؤنت محضہ کے – ف – یعنی تغلبی قوم سے صلح اس شرط پر ہوئی
کہ اُنسے دوچند اُسکا لیا جاوے جو مسلمانون سے لیا جاوے اور مسلمانون سے جو لیا جاتا ہے اُسمین معنی صدقہ و عبادت
کے ہین اور وہ عشر ہے تو عشر کا دوچند تغلبی سے لیا جائیگا – اور خراج محض تاوان ہے جسمین کوئی معنی عبادت کے نہین

تو نہ وہ مسلمان سے لیا جاوے اور نہ تغلبی پر اسکا دوچند ہو۔ ہاں اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی ہو تو
اس زمین پر جو خراج بندھا تھا وہ مسلمان کو دینا پڑیگا اسی طرح تغلبی نے اگر ایسی زمین خریدی ہو تو اُسپر بھی ایک خراج
ہوگا تو معلوم ہوا کہ تغلبی سے خراج دوچند نہوگا۔ ثم علی الصبی والمرأۃ اذا کانا من المسلمین العشر۔ پھر طفل و
عورت جب کہ مسلمانوں سے ہوں تو اُنپر عشر واجب ہے۔ فیضعف ذلک اذا کانا منھم۔ تو عشر دوچند ہوگا جبکہ
طفل و عورت ان تغلبیوں سے ہوں۔ ف۔ لہذا تغلبی طفل و عورت کی زمین پر عشر دوچند اور خراج واحد واجب
ہوا۔ ولیس فی عین القیر والنفط فی ارض العشر شئی۔ اور چشمۂ قیر اور چشمۂ نفط میں جب کہ زمین عشری میں ظاہر
ہوں کچھ واجب نہیں۔ ف۔ قیر ق ی ر۔ اسکو قار اور زفت بھی کہتے ہیں بدبودار تیل معروف ہے۔ نفط۔ ن ف
ط۔ بھی ایک قسم کا تیل جو پانی کی سطح پر چھایا ہوتا ہے جیسے مٹی کا تیل ہے۔ مع م۔ اسی طرح نمک کی جھیل میں بھی کچھ واجب
نہیں۔ المبسوط۔ لانہ لیس من انزال الارض۔ کیونکہ قیر و نفط کوئی بھی زمین کے انزال سے نہیں۔ ف۔
انزال جمع نزل بمعنی پیداوار نباتی۔ اور ظاہر ہے کہ زمین پر اسکی پیداوار نباتی کے اندر عشر کا حق ہے۔ وانما ہو عین
فوارۃ کعین الماء۔ اور قیر اور نفط تو جوش کرکے نکلنے والا چشمہ ہے جیسے پانی کا چشمہ۔ وعلیہ فی ارض الخراج
خراج۔ اور آدمی پر خراجی زمین میں خراج ہے۔ ف۔ یعنی چشمۂ قیر و نفط جب کہ خراجی زمین میں ہوں تو میں چشمہ
ناپ کر چھوڑ دیا جائیگا اور اسکے گرد جو زمین ہے اُسکی بابت خراج واجب ہوگا۔ ع ت۔ وہذا اذا کان حریمھا
صالحا للزراعۃ۔ اور یہ حکم اُسوقت ہے کہ چشمہ مذکور کا گرد قابل زراعت ہو۔ ف۔ اگرچہ مالک نے اسکی
زراعت نہ کی ہو۔ لان الخراج یتعلق بالتمکن من الزراعۃ۔ کیونکہ خراج تو زراعت پر قابو ہونے سے
متعلق ہوجاتا ہے۔ ف۔ اور قابل زراعت پر قابو حاصل ہے بخلاف اسکے جب اسکے گرد اگر دبھی قیر و نفط کا یا
نمک کا اثر ایسا پہونچا ہو کہ قابل زراعت نہیں ہے تو خراج بھی واجب نہوگا جیسے شورہ زمین پر خراج نہیں ہے
مغ۔ (فروع) کسی مالک زمین پر عشر و خراج دونوں جمع نہونگے۔ دلیل اول یہ کہ ابوحنیفہ رح نے حماد عن
ابراہیم عن علقمہ عن عبد اللہ بن مسعود رضہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لایجمع علی مسلم
عشر و خراج فی ارض۔ یعنی کسی مسلمان پر ایک زمین میں عشر و خراج جمع نہ کیا جائیگا۔ دلیل دوم اجماع الصحابہ رضہ
ہے کہ اُنھوں نے کبھی جمع نہیں کیا۔ الفتح۔ طعام پیداوار میں سے کچھ نہ کھاوے یہانتک کہ عشر ادا کرے
الظہیریہ۔ اگر عشر جدا کر دیا تو باقی کھانا حلال ہے۔ امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ جو پھل خود کھائے یا دوسروں
کو کھلائے تو اُسکے عشر کا ضامن ہے۔ محیط السرخسی۔ امام کو اختیار ہے کہ خراج کے لیے قید خانہ میں محبوس
کرے۔ جس نے کئی برس خراج نہ دیا تو گذشتہ خراج امام رح کے نزدیک نہ لیا جائیگا۔ قاضیخان۔ قابو
ہوا مگر زراعت نہ کی تو عشر ساقط مگر خراج لازم رہیگا۔ کھیتی پکنے سے پہلے فروخت کر دی تو عشر مشتری
پر اور بعد پکنے کے بائع پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک عشر مستاجر پر ہے اور حاوی میں کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں
بیت المال میں جس شخص کا حق ہو اگر اُسنے اپنے حق پر قابو پایا تو دیانت کی راہ سے اُسکو لینا جائز ہے۔
ودیعت رکھنے والا مرگیا اور کوئی وارث نہیں تو جسکے پاس ودیعت ہے اُسکو روا ہے کہ اپنی ذات پر یا غیر پر
خرچ کرے جب کہ قابل صرف ہو۔ خراج چھوڑ دینا جائز ہے اور عشر نہیں۔ مد۔

باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لایجوز

باب ان لوگوں کے بیان میں جنکو صدقات جائز ہیں اور جن کو نہیں جائز ہیں زکوٰۃ کا سبب و نصاب سے

انواع وقدر واجب زکوۃ کے متعلقات بیان کر کے جہان یہ مال صرف کیا جاوے اسکو شروع کیا۔ تاج الشریعۃ
اور حدیث مین ہے کہ زکوۃ مسلمانون کو تونگرون سے لیجائیگی اور انھین کے فقیرون مین بانٹ دیجائیگی مگر اسمین سے
آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کچھ نہین جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زکوۃ کا مصرف فقراء و محتاجین ہین
م۔ **الاصل فیہ قولہ تعالے انما الصدقات للفقراء الآیۃ۔** اصل اسمین قولہ تعالی انما الصدقات للفقراء
والمساکین والعاملین علیہا والمؤلفۃ قلوبہم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل فریضۃ من اللہ
واللہ عزیز حکیم۔ یعنی صدقات تو منحصر ہین واسطے فقیرون ومسکینون اور ان عاملون کے جو صدقات پر مقرر
ہین اور ان لوگون کے لیے جنکے دل ملائے جاوین اور رقاب یعنی گردنین آزاد کرانے مین اور غارمین کے
لیے اور اللہ تعالے کی راہ مین اور مسافر کے لیے یعنی صدقات ان آٹھ اقسام کے لیے منحصر ہین درحالیکہ
یہ اللہ تعالی کی طرف سے فریضہ ہے اور اللہ تعالی سب پر غالب اور بڑی حکمت والا ہے۔ حاصل یہ کہ صدقات
انھین آٹھ اقسام مذکورہ کے لیے ہین غیرون کے لیے نہین ہین۔ پس جو قسم انمین سے موجود ہو وہ مصرف
ہوگی اور جو نہو وہ نہین۔ م ع ف۔ **فہذہ ثمانیۃ اصناف۔** پس یہ آٹھ اقسام ہین۔ ف۔ جو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک مین موجود تھے۔ **وقد سقط منہا المؤلفۃ قلوبہم۔** اور اب حالت یہ کہ انمین سے
مؤلفۃ قلوبہم ساقط ہو گئے۔ ف۔ یعنی ایسے لوگ جنکو تالیف قلوب کے طور پر دیا جاتا تھا وے ساقط ہو گئے
لان اللہ تعالے اعز الاسلام واغنی عنہم۔ کیونکہ اللہ تعالے نے اسلام کو غالب کر دیا اور ایسے لوگون سے
بے پروا کر دیا۔ ف۔ اور مؤلفۃ قلوبہم تین قسم تھے۔ اول قوم کفار تھے جنکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسواسطے
عطا کرتے تھے کہ انکے دلون کو اس حقیر مایہ دنیاوی سے اسلام کی طرف لاوین۔ قسم دوم۔ وہ کفار جنکو اسواسطے دیتے
کہ مسلمانون سے انکا شر و فساد دور رہے۔ قسم سوم وہ لوگ جو اسلام لائے مگر انکا اعتقاد کمزور تھا تو انکو اسواسطے
عطا کرتے کہ ثابت قدم رہین۔ پھر کافرون کو دینا بطور جہاد تھا کیونکہ جہاد کبھی شمشیر وسنان سے ہے اور کبھی لطف
واحسان سے۔ بالجملہ تالیف قلوب کے واسطے دینا منصوص ہے۔ طبرانی رح نے یحیی بن ابی کثیر رح تابعی سے روایت
کی کہ المؤلفۃ قلوبہم مین ابو سفیان صخر بن حرب اموی اور حارث بن ہشام مخزومی وعبد الرحمن بن یربوع مخزومی
اور سہیل بن عمرو العامری وحویطب بن عبد العزی عامری۔ اور عبد العزی اسدی وحکیم بن حزام اسدی اور
ابو سفیان بن الحارث بن عبد المطلب ہاشمی اور عیینہ بن حصن الفزاری واقرع بن حابس تمیمی اور مالک بن عوف
نصری وعباس بن مرداس السلمی اور علاء بن حارثہ ثقفی اور صفوان بن امیہ جمحی ہین۔ صحیح مسلم مین صفوان بن امیہ نے
کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھے سب سے زیادہ دشمن لگتے تھے پھر آپ برابر مجھے عطا کرتے رہے یہانتک کہ مجھے
سب سے زیادہ محبوب ہو گئے۔ ابن ابی شیبہ رح نے شعبی تابعی رح سے روایت کی کہ مؤلفۃ قلوبہم حضرت صلعم کے
عہد مین تھے پھر جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو منقطع ہو گئے۔ طبرانی رح نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ
سے روایت کی عیینہ بن حصن فزاری واقرع بن حابس تمیمی دونون حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی زمین
کے واسطے معافی لینے آئے پس حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمان لکھدیا پھر دونون حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے
پاس گواہی کو لائے تو آپ نے وہ فرمان چاک کر دیا اور کہا کہ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمکو اسواسطے دیتے
کہ اسلام کی طرف تمہارے دلون کی تالیف فرماوین اور اب اللہ تعالے نے اسلام کو غالب کر دیا اور تم سے بے پروا
کر دیا پس اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہو تو بہتر ورنہ ہمارے تمہارے درمیان تلوار فیصلہ ہے۔ وہ دونون پھر کر

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ آپ خلیفہ ہین یا عمر رضی اللہ عنہ ہین آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ وہ خلیفہ ہے۔ اسوقت سے مولفۃ قلوبہم کا حق منقطع ہوا اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے کسی نے اسپر انکار نہین کیا حالانکہ اس سے فتنہ و فساد کا اور بعضون کے مرتد ہوجانے اور آتش قتال بھڑکنے کا خوف تھا لیکن سب صحابہ متفق رہے۔ مع۔ وعلی ذلک انعقد الاجماع۔ اور اسی پر اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم منعقد ہوگیا۔ ف۔ یعنی اجماع سکوتی ثبوت ہوا۔ اور یہ مسئلہ اس قبیل سے ہے کہ علت ختم ہونے سے حکم ختم ہوا یعنی مولفہ قلوبہم کو دینا بوجہ کمی اہل اسلام کے تھا تو اسی وقت تک رہا جب تک کمی رہے پھر جب اذا جاء نصر اللہ والفتح ورایت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا الخ سورہ نازل ہوا اور لوگ دین اسلام مین فوج فوج داخل ہوئے تو اسلام قوی ہوگیا اور صحیح بخاری مین ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سورہ کی تفسیر مین صحابہ رضی اللہ عنہم کا امتحان لیا اور ابن عباس بچہ تھے یہ بولنے مین ہیبت کھاتے تھے آخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیار کے ساتھ فرمایا کہ کہو تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریف کی خبر ہے۔ اسکو پسند فرمایا۔ توضیح یہ کہ حضرت صلعم کو اسی وقت تک اس دنیا مین رکھا کہ اسلام پھیل جاوے اور کلمہ الٰہی بلند ہو پس فوج فوج داخل ہونے پر اسلام قوی ہوگیا اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب پاک صلعم کو اپنے جوار قرب القرب مین اٹھا لیا۔ جب اسلام قوی ہوگیا تو مولفۃ قلوبہم کی حاجت نہین رہی پس صدقات آنکے واسطے نہین رہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا۔ فلیفہم۔ پس اب باقی سات اقسام یہ ہین فقیر و مسکین و عامل و فک الرقاب و غارمین و فی سبیل اللہ و ابن السبیل ہم۔ اول فقیر۔ والفقیر من لہ ادنی شیء۔ فقیر وہ شخص کہ جسکے پاس کمتر چیز ہو۔ ف۔ یعنی تو انگری جو نصاب زکوۃ پر ہے اس سے کم موجود ہو۔ پس اسکو سوال کرنا حلال نہین ہے۔ دوم مسکین۔ والمسکین من لاشیء لہ۔ اور مسکین وہ شخص کہ جسکے واسطے کچھ نہو۔ ف۔ تو اسکو اپنے یومیہ روزینہ یا ستر ڈھانکنے کی قدر کپڑے کا سوال کرنا حلال ہے۔ وہذا مروی عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ قول امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہ قول حضرت ابن عباس و جابر بن زید و مجاہد و عکرمہ و زہری و حسن بصری و مالک رح اور ابو اسحق شاگرد شافعی اور ثعلب و اخفش و ابو عبیدہ و یونس و ابن السکیت و ابن قتیبہ کا ہے اور نہایہ مین کہا کہ جمیع اہل اللغۃ کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ک۔ وقد قیل علی العکس۔ اور اسکے برعکس بھی کہا گیا۔ ف۔ یعنی فقیر جسکے پاس کچھ نہو اور مسکین جسکے پاس کچھ ہو۔ یہی قول امام شافعی و طحاوی و اصمعی و ابن الانباری کا ہے۔ ع۔ ولکل وجہ۔ اور ہر قول کے واسطے ایک وجہ موجود ہے۔ ف۔ دلیل قول دوم قولہ تعالیٰ۔ اما السفینۃ فکانت لمساکین یعملون فی البحر۔ یعنی خضر علیہ السلام نے جس کشتی کو عیبدار کر دیا تھا وہ مسکینون کی تھی جو سمندر مین کام کیا کرتے تھے اسمین کشتی کے مالکون کو مسکین کہا۔ جواب یہ بطور ترحم و شفقت ہے۔ دلیل قول اول۔ قولہ تعالیٰ او مسکینا ذا متربۃ یعنی مسکین جو خاک آلودہ ہے یعنی بھوک سے اپنا پیٹ زمین پر لگائے ہے۔ اور حدیث صحیح مین ہے کہ مسکین وہ نہین جسکو ایک یا دو لقمہ یا ایک یا دو چھوہارے پھیر دین بلکہ مسکین وہ ہے کہ پہچانا نہ جاوے تاکہ اسکو کچھ دیا جاوے اور نہ وہ کھڑا ہو کر لوگون سے مانگتا ہے۔ وقال تعالیٰ للفقراء الذین احصروا فی سبیل اللہ الآیہ۔ اس آیت مین انکو ایسا فقیر کہا کہ سوال نہ کرنے سے جاہل انکو تو انگر خیال کرتا ہے۔ اور یہ بات ممکن نہین جب تک ظاہر حال اچھا نہو تو معلوم ہوا کہ فقیر کے پاس کچھ ہوتا ہے۔ یہ جمہور کی دلیل ہے۔ مع۔ ثم ہما صنفان او صنف واحد ستذکرہ فی کتاب الوصایا انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر فقیر و مسکین دو صنف ہین یا ایک ہی قسم ہے ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ

کتاب الوصایا مین ذکر کرینگے۔ ف۔ یعنی اِس مقام پر تو دونون مین سے ہر ایک مصرف زکوٰۃ ہے چاہیے قسم
واحد ہون یا دو ہون اور ثمرہ اختلاف باب وصیت مین ظاہر ہوگا حتی کہ اگر کسی نے اپنی تہائی کی زید و فقراء و مساکین
کے واسطے وصیت کی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک فقراء و مساکین دو صنف ہین پس تہائی کے تین حصہ کرکے ایک حصہ
زید کو اور ایک حصہ فقرار کو اور ایک حصہ مساکین کو دیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک آدھا زید کو اور آدھا
ان دونون کو بنابرین کہ دونون صنف واحد ہین۔ فخر الاسلام نے کہا کہ قول ابو حنیفہ صحیح ہے۔ منع۔ (فروع) زکوٰۃ
دینا ایسے شخص کو روا ہے جسکو سوال کرنا حلال نہین جب کہ وہ فقیر ہو یعنی مالک نصاب نہو یا نصاب نامی نہو جب کہ
حاجت مین مستغرق ہو پس اگر کسی کے پاس بہت سے نصاب غیر نامیہ ہون یعنی سواے سونا چاندی و تجارت کے
ہون اور وہ حاجت مین مستغرق ہون تو بھی وہ شخص فقیر ہے۔ یہین سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ عالم کے لیے جائز ہے اگرچہ
اِسکے پاس ہزارون کی کتابین ہون جب کہ پڑھانے یا صحیح کرنے مین مکرر نسخون وغیرہ کا محتاج ہو اور اگر یہ کتابین
کسی جاہل کی ملک ہون تو اُسکو زکوٰۃ حلال نہین اگرچہ اُسکے پاس نصاب نامی نہو۔ یہی حال حرفہ کے آلات کا ہے
جب کہ صاحب حرفہ کے یا غیر صاحب حرفہ کی ملک ہون۔ حاصل یہ کہ نصاب تین طرح پر ہین۔ اول وہ نصاب کہ مالک
پر زکوٰۃ واجب کرتا ہے اور وہ نصاب نامی ہے خواہ پیدایش کی راہ سے نامی ہو جیسے سونا چاندی اور خواہ مہیا کرنے
سے جیسے اسباب تجارت ہے مگر شرط یہ کہ قرضہ سے سالم ہو۔ پس اِس نصاب کا مالک زکوٰۃ دے اور اِسکو زکوٰۃ
لینا حلال نہین ہے۔ دوم وہ نصاب کہ موجب زکوٰۃ نہین یعنی جسمین دونون باتون مذکورہ سے کوئی بات نہو پس
وہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مالک کی حاجت مین مستغرق ہو تو مالک کو زکوٰۃ لینا حلال ہے۔ دوسرے یہ کہ حاجت مین
مستغرق نہو تو اِسکو زکوٰۃ لینا حلال نہین مثلاً کسی کے پاس اثاث البیت اِسقدر ہے کہ جسکی قیمت نصاب ہے اور
وہ سب کے استعمال کا محتاج نہین یا غلام یا گھوڑا یا گھر ہے جنکی سواری یا خدمت یا سکونت کا محتاج نہین تو اِسکو زکوٰۃ
لینا حلال نہین۔ اور اگر ان چیزون کی طرف اِسکو اصلی احتیاج ہو تو اُسکو زکوٰۃ لینا حلال مگر سوال کرنا حرام ہے۔ قسم
سوم وہ نصاب جس سے سوال کرنا حرام ہوتا ہے اور وہ ایک روز کا روزینہ ہے پس زکوٰۃ لینا جائز مگر سوال کرنا حرام
ہے پھر بعض مشائخ کے نزدیک اگر ایک روز کا روزینہ نہین مگر اُسکو کمائی کرنے کی قدرت ہے تو بھی اُسکو سوال کرنا
حرام ہے اور اِسمین اختلاف ہے۔ معت۔ عالم فقیر کو زکوٰۃ و صدقہ دینا جاہل کو دینے سے افضل ہے۔ الزاہدی۔ سیوم
عامل۔ وہ شخص تونگر یا محتاج جسکو امام المسلمین نے صدقات و عشر وصول کرنے پر مقرر کیا ہو۔ الکافی۔ والعامل
یدفع الامام الیہ ان عمل بقدر عملہ۔ اور عامل کو امام دیدیگا اگر اِسنے کام کیا ہو بقدر اِسکے عمل کے۔ ف۔
حتی کہ اگر مالکان مال خود لاکر امام کو دے گئے تو عامل مستحق نہوگا اور اگر بعض صدقات کو عامل نے وصول کیا تو اُسی
مین سے اُسکو ملیگا۔ فیعطیہ مایسعہ واعوانہ۔ پس عامل کو امام اِسقدر دیگا جو عامل و اُسکے مددگارون کو کفایت
کرے۔ ف۔ اور اِنکے عیال کو بھی مگر اندازہ مدت کا اُنکے جانے و آنے تک کا زمانہ ہے۔ المفید۔ اور اِسکی وجہ
یہ کہ عامل و اُسکے ساتھیون نے اپنے آپ کو مسلمانون کے کام کے لیے فارغ کر دیا تو رزق کے مستحق ٹھہرے
اور یہ بطریق اجارہ نہین ہے کیونکہ اجارہ مین تو کام و مدت و اجرت سب معلوم ہونا چاہیے۔ پھر عامل کے ساتھی
لوگون مین سے ایک عریف ہے جو عامل کو اہل الصدقات بتلادے جیسے قبیلہ کا نقیب ہوتا ہے۔ دوم قاسم یعنی
بٹائی کرنے والا اور سوم کاتب جو لکھتا جاوے۔ کما ذکرہ النووی رح۔ اور امام المسلمین و قاضی کو زکوٰۃ مین سے
نہین ملیگا بوجہ اہل الصدقہ کہ اپنی زکوٰۃ خود امام کو دے گیا اُسمین سے عامل کو نہین ملیگا۔ اگر عامل کا قدر کفایت اِسقدر

ہو کہ جو مال وصول کر لایا ہو سب کو مستغرق کرتا ہو تو نصف سے زیادہ نہیں دیا جائیگا۔ کما فی جوامع الفقہ۔ اور اگر یہ مال عامل کے پاس تلف ہو گیا تو دینے والوں کی زکوٰۃ ادا ہو گئی لیکن عامل کا حق ساقط ہو گیا۔ المبسوط مع۔ عامل نے چاہا کہ اپنے مددگاروں کا اور اپنا حق قبل واجب ہونے کے دیدے تو اسکو مال میں سے لینا جائز ہو اور نہ دینا افضل ہو۔ الخلاصہ۔ پھر عامل و اُسکے مددگاروں کو جو قدر کفایت دیگا اسمیں درجہ اوسط کی کفایت دے۔ غیر مقدر بالثمن۔ درحالیکہ اسکا اندازہ آٹھویں حصہ کے ساتھ نہیں ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اسمیں امام شافعی رح نے خلاف کیا ہو۔ ف۔ کہ شافعی رح کے نزدیک آٹھ قسم مصارف میں ہر ایک کا آٹھواں حصہ ہو تو عامل کا بھی آٹھواں ہوا۔ لیکن المولفۃ قلوبہم چونکہ بالاجماع ساقط ہو چکے ہیں تو سات میں سے ہر ایک کا ساتواں حصہ ہو۔ اور ہمارے نزدیک یہ تقدیر کچھ نہیں ہو۔ لان استحقاقہ بطریق الکفایۃ۔ کیونکہ عامل کا استحقاق تو بطریق کفایت ہو۔ ف۔ نہ بطور اجرت کیونکہ اجارہ صحیح نہیں اور کسی معاوضہ میں مال زکوٰۃ دینا بھی صحیح نہیں۔ اور نہ بطور فقر و محتاجی کیونکہ عامل کا تونگر ہونا بھی جائز ہو۔ ولہذا یاخذو ان کان غنیا۔ اور اسی جہت سے عامل اسکو لیگا اگرچہ وہ تونگر ہو۔ الا ان فیہ شبہۃ الصدقۃ فلا یاخذہا العامل الہاشمی تنزیہاً لقرابۃ الرسول علیہ السلام عن شبہۃ الوسخ۔ لیکن اس مال میں صدقہ کا شبہہ ہو (جو عامل نے پایا) تو ایسے صدقہ کو ہاشمی عامل نہ لیگا واسطے پاک رکھنے قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے میل کچیل کے شبہہ سے۔ ف۔ اسی واسطے ہاشمی کو عامل ہونے سے حدیث میں ممانعت وارد ہو۔ مف۔ بالجملہ ہاشمی کو حلال نہونا بوجہ کرامت قرابت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ والغنی لا یوازیہ فی استحقاق الکرامۃ۔ اور تونگر یعنی غیر ہاشمی استحقاق کرامت میں ہاشمی کا مقابل نہیں ہو سکتا۔ فلم تعتبر الشبہۃ فی حقہ۔ تو غنی کے حق میں شبہہ صدقہ کا اعتبار نہوا۔ ف۔ جو ہاشمی مکرم کے حق میں معتبر تھا۔ حاصل مقام یہ کہ عامل نے اللہ تعالیٰ کے واسطے کام کیا تو جو کچھ اُسکو بطور کفایت دیا گیا اگرچہ کام کے بعد دیا گیا ہو ضرور اسمیں صدقہ کا شبہہ ہو پس عامل غیر ہاشمی میں سے فقیر و غنی دونوں کو حلال ہو اور شبہہ کیونکہ نص قرآنی میں عامل کو فقراء پر عطف فرمایا تو صدقہ جیسے فقراء کے لیے ہوا عامل کے لیے بھی ہوا اگرچہ تونگر ہو اور اگر عامل ہاشمی ہو خواہ فقیر ہو یا تونگر ہو تو اُسکو حلال نہیں کیونکہ حدیث میں ہو کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل سے ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ واسطے آل محمد کے۔ رواہ مسلم۔ اور حدیث میں ہو کہ ہم اہل البیت ہیں ہمارے واسطے صدقہ حلال نہیں ہو۔ رواہ البخاری۔ پھر ہاشمی اولاد ہاشم ہیں یعنی علی و عباس و جعفر و حارث بن عبد المطلب اور انکی اولاد۔ اور یہی قول مالک اور صحیح قول شافعی ہو اور وہ بنو المطلب پر بھی حرام کہتے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اہل یمن کے صدقات وصول کرنے کو بھیجا تو یہ تصریح نہیں کہ صدقات میں سے انکو دیا اور ہاشمی عامل کو صدقات کے سوائے دوسرے مال سے رزق دینا جائز ہو۔ کما فی الخلاصہ۔ طالب العلم کو زکوٰۃ لینا جائز ہو جب کہ دین روشن کرنیکے لیے تحصیل میں مشغول ہو۔ الواقعات۔ ت د۔ چہارم۔ وفی الرقاب۔ یعنی فک الرقاب میں۔ ف۔ رقاب جمع رقبہ یعنی گردن۔ پس مال زکوٰۃ گردنیں چھڑانے و آزاد کرانے میں صرف کیا جاوے اور اسکی دو صورتیں ممکن ہیں اول یہ کہ غلاموں کو خرید کر آزاد کر دیا جاوے لیکن یہ صورت نہیں لی اور دوم اختیار کی یعنی۔ ان یعان المکاتبون منہا فی فک رقابہم۔ یہ کہ مکاتبوں کی اعانت کیجاوے مال زکوٰۃ سے اپنی گردنوں آزاد کراتے ہیں۔ وہو المنقول۔ اور یہی تفسیر منقول ہو۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ وفی الرقاب۔ کی تفسیر

یہی منقول ہے کہ مکاتبون کی مدد کیجاوے جیسا کہ مترجم نے تفسیر مین ابن کثیر و ابن جریر وغیرہ سے بسوط نقل کیا ہے
پھر واضح ہو کہ قولہ تعالیٰ فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا و اتوہم من مال اللہ الآیہ مین مکاتب کرنے پر ترغیب دی اور
مکاتب وہ غلام جسکے مولی نے لکھایا کہا کہ جب تجھے اسقدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہے پس مولی نے موافق ارشاد
الٰہی عزوجل اسکو مکاتب کیا اور امام نے تمام مسلمانون کی طرف سے اُنکے اموال زکوٰۃ سے اسکی ادائے کتابت مین
مدد کی بالجملہ فی الرقاب یہی کہ مکاتبون کی اعانت مین دیا جاوے۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد اور اکثر علماء رح کا ہے
اور براء بن عازب رض سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل بتلایئے
کہ جنت سے قریب اور دوزخ سے دور کرے فرمایا کہ بردہ آزاد کر اور گردن چھڑا دے۔ اُسنے عرض کیا کہ کیا یہ دونون
ایک نہین ہین فرمایا کہ نہین بلکہ آزاد کرنا یہ کہ تنہا اسکو آزاد کر اور گردن چھڑانا یہ کہ اُسکے ثمن مین تو بھی مدد کرے رواہ احمد
و ابن حبان والحاکم مع صحت۔ تونگر مکاتب کو دینا بھی جائز ہے اگرچہ جانتا ہو۔ الخلاصہ والمحیط۔ واضح ہو کہ غلام جو
مال پاوے درحقیقت ملک مولی ہے اور مکاتب بھی غلام ہے لیکن مولی کا احسان ہے کہ اُسکی کمائی اُسی کی ٹھہرائی پھر اگر
مکاتب اپنا بدل کتابت ادا نہ کرسکے تو قاضی اسکو پھر مملوک کر دیگا اور جو کچھ مال اُسکے پاس ہے سب اُسکے مالک کا ہے
م۔ اگر تونگر کے مکاتب کو زکوٰۃ دی گئی پھر وہ عاجز ہوگیا تو مولی کو یہ مال لینا حلال ہے ع۔ ہاشمی کے مکاتب کو زکوٰۃ دینا
نہین جائز کیونکہ ایک وجہ سے یہ مال مولی کی ملک مین دیا گیا اور شبہہ ایسی صورت مین بمنزلہ حقیقت کے ہے محیط السرخسی
مصرف پنجم الغارمین جمع غارم۔ والغارم من لزمہ دین ولا یملک نصابا فاضلا عن دینہ۔ اور غارم وہ شخص
کہ جسپر قرضہ ہو اور اپنے قرضہ سے فاضل کسی نصاب کا مالک نہو۔ ف۔ یعنی مال بقدر قرضہ ہو یا اُسکا قرضہ لوگون
پر ہو جسکو وصول نہ کرسکتا ہو اور اسکے سواے نصاب نہو۔ الذخیرہ ع ف۔ عورت فقیرہ کا مہر اُسکے شوہر تونگر پر ہے
کہ مانگے تو وہ دیدے تو ایسی عورت کو دینا جائز نہین ورنہ جائز ہے۔ ف۔ فقیر کو دینے سے قرضدار کو دینا بہتر ہے
المضمرات الظہیریہ ہ د۔ وقال الشافعی من تحمل غرامۃ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ غارم وہ ہے جو برداشت کرے
غرامت۔ ف۔ یعنی اپنا مالی خسارہ و نقصان۔ فی اصلاح ذات البین۔ اصلاح ذات البین۔ ف۔
یعنی مسلمانون کے باہمی اختلاف و پھوٹ کی اصلاح کرنے مین۔ تاج الشریعہ۔ واطفاء النائرۃ۔ اور بجھانے مین
عداوت کی آگ کی جو بھڑک اُٹھی۔ بین القبیلتین۔ دو قبیلہ کے درمیان۔ ف۔ پس اُس شخص نے اپنا
مال خرچ کرکے یا اپنی کمائی چھوڑ کر ان دونون گروہون کی پھوٹ دور کرنے مین اللہ تعالیٰ کے واسطے کوشش
کی یہانتک کہ دونون مین اتفاق و محبت ہوگئی مگر یہ بیچارہ مالی خسارہ مین پڑ گیا تو امام المسلمین تمام مسلمانون کے
مال زکوٰۃ سے اس مرد نیک کو دیوے۔ ہم کہتے ہین کہ ہان ایسے شخص کو بھی دیا جاوے مگر غارم وہی جسپر قرضہ چڑھا
ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اکثر جہال رسم نکاح وغیرہ کی شادی مین حد شرعی سے زائد اسراف کرتے بلکہ اکثر رسوم غمی مین خلاف
شرع کھانا وغیرہ کرنے مین قرضدار ہو جاتے ہین ایسے لوگ تمام مسلمانون کی طرف سے مستحق نہونگے مگر جبکہ توبہ کرین
واللہ تعالیٰ اعلم۔ مصرف ششم۔ وفی سبیل اللہ۔ اور راہ الٰہی مین۔ ف۔ اسمین اقوال ہین از انجملہ یہ کہ فی
سبیل اللہ سے مراد تمام وجوہ قربت کے ہین یعنی ہر ایسا کام جس سے قرب الٰہی حاصل ہو۔ کما فی البدائع ع۔ اور
معروف مذہب مین یہ جو مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ۔ منقطع الغزاۃ عند ابی یوسف۔ غازیون کا منقطع ابویوسف
کے نزدیک۔ ف۔ یعنی ابویوسف کے نزدیک فی سبیل اللہ سے مراد غازیون مین سے جو اپنے مال سے منقطع
ہو یا فقیر و محتاج ہے اور یہی قول ابوحنیفہ و شافعی رح کا ہے۔ السروجی والملکی وابن المنذر و خزانۃ الاکمل۔ مع۔

اور یہی قول صحیح ہے۔ المضمرات ۔ لانہ المتفاہم عند الاطلاق ۔ کیونکہ مطلق فی سبیل اللہ کہنے کی صورت مین بھی مفہوم
تبادر ہوتا ہے ۔ ف ۔ گویا یہی حقیقت شرعیہ ہوگیا ہے تو حاصل یہ کہ آیت مین فی سبیل اللہ سے مراد غازیون مین سے
فقیر ہین کہ انکو زکوۃ مین سے دیا جاوے ۔ وعند محمد منقطع الحاج ۔ اور امام محمد رح کے نزدیک حاجیون مین کا منقطع
ف ۔ یعنی جو حج مین مال سے منقطع ہو یا کسی وجہ سے وہ محتاج ہو ۔ یہی امام احمد کا قول و مختار بخاری رح ہے ع الملک
اور ابن المنذر نے قول محمد رح مثل ابو حنیفہ نقل کیا ۔ مؤید اسکے وہ جو امام اسبیجابی رح نے لکھا کہ مراد اہل جہاد ہین اور
کچھ اختلاف بیان نہین کیا ۔ اور وبری مین ہے کہ فی سبیل اللہ ایسے حاجی و غازی جو اپنے اموال سے دور پڑ گئے ہون
السروجی مع ۔ شاید فقراء غازیون مین اتفاق ہے اور امام محمد رح کے نزدیک منقطع حاجی بھی شامل ہین مم ۔ لما روی
ان رجلا جعل بعیرا لہ فی سبیل اللہ فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحمل علیہ الحاج ۔ کیونکہ
روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ فی سبیل اللہ کر دیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو ارشاد فرمایا
کہ اسپر حاجیون کو سوار کرے ۔ ف ۔ چنانچہ ابو داؤد کی حدیث مین ہے کہ ابو معقل کو ارشاد کیا کہ اپنا اونٹ جو تنے
سبیل اللہ کر چکا ہے اس عورت ام معقل کو حج مین سوار جانے کو دیدے کہ یہ بھی فی سبیل اللہ ہے ۔ وقد رواہ احمد وکذا روی
فی حدیث النسائی والحاکم والبزار والطبرانی ۔ اور بخاری کی حدیث صحیح مین ہے کہ ہم لوگون کو حج کے واسطے حضرت صلعم نے
زکوۃ کے اونٹون پر سوار کر دیا ۔ اور نیز صحیح مین ہے کہ خالد رض نے اپنے درع کو فی سبیل اللہ وقف کیا ہے ۔ اس سے ظاہر
ہے کہ فی سبیل اللہ یعنی جہاد مین زرہ وغیرہ وقف کی ہے ۔ مع ۔ مخفی نہین کہ حدیث ام معقل مین شاید عام معنی رکھے ہون م
وہ جمیع وجوہ تقرب کو شامل ہین حالانکہ مسجد بنانے وغیرہ مین بالاتفاق مال زکوۃ صرف نہوگا اور یہان بحث یہ کہ آیت
مین فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے ۔ پھر واضح ہو کہ فقراء عام ہین اور غازی فقیر یا حاجی فقیر خاص ہو گیا ۔ اور بھی واضح
ہو کہ حاجی جبکہ فقیر ہو ۔ پس اگر وہ سبیل اللہ مین داخل نہو تو بھی اسکو فقیر یا ابن السبیل کے معنی مین بالاتفاق مال
ملیگا ۔ معت ۔ ہان فرق یہ ہوگا کہ اسوقت اسکو حاجت سے زیادہ لینا روا نہین ہے اور فقیر کو جسقدر ملے سب لینا
جائز ہے ۔ م ۔ ولا یصرف الی اغنیاء الغزاۃ عندنا ۔ اور ہمارے نزدیک تونگر غازیون پر زکوۃ صرف نہ کیجائیگی
ف ۔ خلافاً للشافعی ع ۔ لان المصرف ہو الفقراء ۔ کیونکہ جو زکوۃ کا مصرف ہے وہ فقراء مین منحصر ہے ۔ ف ۔
پس تونگر غازی مصرف نہین ہے لیکن عامل اس سے مستثنی ہے کیونکہ عامل کو قدر کفایت دیا جائیگا اگرچہ وہ تونگر ہو ۔
م ۔ مع ۔ مصرف ہفتم ۔ وابن السبیل ۔ یعنی ساتوان مصرف ابن السبیل ہے ۔ من کان لہ مال فی وطنہ ۔ ابن السبیل
وہ شخص کہ جسکا مال اسکے وطن مین ہو ۔ ف ۔ حتی کہ وہ درحقیقت تونگر ہے ۔ وہو فی مکان آخر لا شیء لہ فیہ ۔
حالانکہ بالفعل وہ ایسے مقام دیگر مین ہے کہ اسکے ملک مین یہان کچھ نہین ہے ۔ ف ۔ پس اس راہ سے وہ فقیر ہے پس
اسکو زکوۃ سے قدر حاجت سے زیادہ لینا حلال نہین ۔ اسی کے ساتھ لاحق ہوا وہ شخص کہ وطن مین ہو مگر مال پر قابو نہو
ع ۔ مثلاً مال میعادی ہو یا مدیون غائب یا مفلس یا منکر ہو اگرچہ گواہ موجود ہون علی الاصح ۔ د ۔ کیونکہ اعتبار تو محتاجی
کا ہے ۔ پھر مال وصول ہونے تک اگر اسکے پاس زکوۃ کے مال سے کچھ بچ رہا تو اسکو صدقہ کرنا واجب نہین ہے ۔ اتبیین
ع ۔ ابن السبیل کو صدقہ لینے سے قرضہ لینا بہتر ہے ۔ الظہیریہ ۔ یعنی جب کہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا م ۔ واضح ہو کہ
عطاء بن یسار نے ابو سعید خدری رض سے مرفوع روایت کی کہ کسی تونگر کو صدقہ حلال نہین سوائے پانچ کے ایک غازی
فی سبیل اللہ کو ۔ دوم اسکو جو صدقات پر عامل ہو ۔ سوم غارم کو ۔ چہارم اس شخص کو جس نے صدقہ کی چیز اپنے مال
سے خریدی ۔ پنجم وہ کہ مسکین کو جو صدقہ ملا ہو اسنے اس تونگر کو ہدیہ دیدیا ۔ رواہ ابو داؤد ۔ یہ روایت دلالت

کرتی ہے کہ غازی تونگر کو زکوٰۃ جائز ہے۔ اور غارم وہ کہ اصلاح ذات البین مین اسکا مالی خسارہ ہوا ہو اگرچہ وہ تونگر ہو۔
علماے حنفیہ نے جواب مین تکلف کیا کہ مراد غنی سے وہ ہے جو کمائی پر قدرت رکھتا ہو۔ وفیہ نظر۔ اور بعض نے کہا
کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین مین ہے کہ فترد فی فقرائہم۔ یعنی اُنکے تونگرون سے زکوٰۃ لیکر اُنکے فقیرون مین واپس
کیجائیگی۔ اس سے ظاہر ہے کہ مصرف فقرا ہین تو اسکے معارضہ مین ضعیف ابو داؤد مقبول نہوگی۔ اسمین بھی نظر
یہ ہے کہ عامل تونگر بالاتفاق پاویگا اور جیسے وہ مسلمانون کے کام مین لگا ہے اسیطرح غارم وغازی بھی ہے۔ اور شاید
تحقیق یہ ہو کہ آیت مین غارم بمعنی مدیون ہے اور غارم بمعنی مصلح بین القبیلتین جب غرم وخسارہ اُٹھا وے اور امام المسلمین
مال زکوٰۃ سے اسکو دیدے تو عامل کے ساتھ الحاق کرکے اُسکو روا ہے لیکن کلام عنقریب آویگا اور غازی تونگر شاید کہ
راہ مین محتاج ہو یا سرحدی حفاظت مین عامل کے ساتھ لاحق ہو۔ ورنہ مخفی نہین کہ غازی تونگرون کے مصرف سے
شاید کچھ نہین بچیگا جو لنجے اپاہج فقیرون کو پہونچے مگر بقول شافعی رح جب کہ صرف ساتوین حصہ مین سب غازی رکھے
جاوین اور یہ مقام غور ہے کہ جس سے ایک مجتہد کے سب فروع نہ لینے مین مشکل لاحق ہوتی ہے۔ فافہم م۔ **قال فہذہ**
مصنف نے کہا کہ پس یہ ساتون مذکورہ بالا۔ **جہات الزکوٰۃ** ۔ مصارف زکوٰۃ کی راہین ہین۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ
کا صرف کرنا فقط انھین جہات مین ہوگا انسے تجاوز نہین ہوسکتا۔ **فللمالک ان یدفع الی کل واحد منہم**
پس مالک مال کو اختیار حاصل ہے کہ قدر زکوٰۃ کو ان اقسام مین سے ہر ایک کو دیدے۔ ف۔ یعنی قدر زکوٰۃ
کے برابر یا کم وبیش ٹکڑے کرکے ہر صنف کو ایک ٹکڑا دیدے۔ **ولہ ان یقتصر علی صنف واحد** ۔ اور اسکو
اختیار ہے کہ ایک ہی صنف پر اقتصار کرے۔ ف۔ حتی کہ جو مقدار زکوٰۃ ہے اُسکو مثلاً فقراء کے قسم یا اور کسی
قسم واحد پر تقسیم کردے۔ م۔ بلکہ چاہے کسی قسم کے ایک ہی شخص کو دیدے۔ ف۔ بلکہ ایک ہی شخص کو دیدینا
افضل ہے جب تک کہ قدر مذکور ایک نصاب کامل نہو۔ الزاہدی۔ اور اگر نصاب بھی ہو اور جسکو دیتا ہے وہ قرضدار
ہو کہ قرضہ ادا کرکے اُسکے پاس نصاب سے کم بچیگا تو بھی یہی حکم ہے۔ یون ہی اگر عیالدار ہو کہ تقسیم کرنے مین ہر ایک
کو نصاب سے کم پہونچیگا تو بھی یہی حکم ہے۔ القاضیخان۔ **وقال الشافعی لایجوز الا ان یصرف الی ثلثۃ من کل**
صنف ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ نہین جائز ہے مگر یہ کہ صرف کیجاوے تین فرد پر ہر قسم سے۔ ف۔ یعنی
سات اصناف مذکورہ مین سے ہر صنف کے تین افراد پر صرف کرے حتی کہ تین فقیرون وتین مسکینون وتین مکاتبون
وعلی ہذا باقیون کو دے اور یہ نہین جائز کہ ایک ہی شخص یا ایک ہی صنف کو تقسیم کردے۔ **لان الاضافۃ بحرف اللام**
للاستحقاق ۔ کیونکہ حرف لام سے اضافت تو استحقاق کے واسطے ہوتی ہے۔ ف۔ اور آیت کریمہ مین بھی اضافت
ہے یعنی قولہ تعالے انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ۔ پس للفقراء کے معنی یہ ہوے کہ فقراء ان صدقات کے مستحق
ہین اور صیغۂ جمع کے کمتر تین افراد ہونا ضرور ہین۔ اس دلیل مین کئی وجہ سے کلام ہے ازانجملہ یہ کہ استحقاق ملکیت یہان
ممکن نہین ورنہ جمیع فقراء مثلاً جو شمار سے باہر ہین سب کی ملکیت اس مال مین ثبوت ہو جاوے اور پھر روا نہ ہوگا
کہ انھین سے صرف تین کو غیرون کا حق دیدیا جاوے۔ ازانجملہ امام نووی رح نے جو علماے شافعیہ سے ہین کہا کہ اگر
صنف فقراء مین مثلاً تین سے زائد ہون تو اُنکی ملک ثبوت نہوگی اور تین کی ملک بھی اُنکے وارثون کو منتقل نہین ہوتی
تو یہ ملک نہین ورنہ منتقل ہونا ضرور تھا تو ملک واستحقاق کے معنی نہین ہوسکتے۔ اور ازانجملہ فی الرقاب اور فی
سبیل اللہ مین لام نہین بلکہ فے ہے مگر مجازاً بمعنی لام لینے سے بھی یہان ملک واستحقاق کے معنی بالبداہتہ باطل
ہین۔ اسکے سوا مفاسد بہت ہین جا ہو عینی وغیرہ مین دیکھو۔ **ولنا ان الاضافۃ لبیان انہم مصارف**

لا لاثبات الاستحقاق - اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت مذکورہ (جو بذریعۂ لام کے ہے) واسطے بیان اس امر کے
ہے کہ یہی اصناف مصارف زکوٰۃ ہین یعنی جہان زکوٰۃ صرف کیجاویگی نہ واسطے استحقاق ثابت کرنے کے - ف -
یعنی لام واسطے اختصاص کے ہے اور کلمہ انما واسطے حصر کے تو آیت مین بیان اس امر کا ہے کہ صدقات کا اختصاص انہین
اصناف مین ہے غیرون مین تجاوز نہین ہے - اور لام کے یہ معنی نہین کہ ان لوگون کا حق ہے - وہذا لما عرف ان الزکوٰۃ
حق اللہ تعالیٰ - اور یہ اسلیے کہ معلوم ہو چکا کہ زکوٰۃ حق اللہ تعالیٰ ہے - وبعلۃ الفقر صاروا مصارف - اور
بوجہ محتاجی کے یہ اصناف مذکورہ اسکے مصارف ٹھہرے - ف - یعنی انہین زکوٰۃ صرف ہو - پس جو کوئی محتاج
ہو اسکو قدر واجب دینے سے زکوٰۃ کی بندگی ہو جائیگی خواہ سب اصناف کے محتاج ہون یا ایک قسم یا ایک شخص
ہو - فلا یبالی باختلاف جہاتہ - تو محتاجی کے جہات مختلف ہونے کی طرف التفات نہ کیا جائیگا - ف - یعنی
محتاجی ہونا ادا ے زکوٰۃ کو کافی ہے خواہ محتاجی بجہت فقر ہو یا مسکینی یا غرامت یا مسافرت وغیرہ پس ان سب جہات
کا لحاظ کچھ شرط نہ ہوا - والذی ذہبنا الیہ مروی عن عمر وابن عباس - اور یہ مذہب جسپر ہم گئے ہین حضرت
عمر وابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے - ف - ابن جریر رح نے حضرت عمر رض سے اس آیت مین روایت
کی کہ ان اصناف مین سے جس صنف کو دیدے ادا ہو گی - اور اسی کے مانند ابن عباس سے روایت کی - واضح ہو کہ
بیت المال مین چار قسم کے اموال جمع ہوتے ہین - اول چرائی جانورون کی زکوٰۃ اور پیداوار کا عشر اور جو مسلمان
تاجرون سے راہ کا عاشر وصول کرتا ہے - قسم دوم وہ پانچوان حصہ جو جہاد کی غنیمت یا معدن ورکاز سے وصول ہوا
ان دونون قسمون کا مال انہین اصناف مین صرف ہوگا جنکو حق عز وجل نے قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین
الآیہ - مین بیان فرمایا ہے - ہان غنیمت مین سے ذوی القربیٰ کا حصہ ہمارے نزدیک ساقط ہے اور شافعی رح کے نزدیک
ثابت ہے - قسم سوم اموال خراج وجزیہ اور بنو تغلب کا مصالحہ اور جو مال کہ عاشر نے ذمی وحربی تاجرون سے وصول
کیا - یہ اموال دریاؤن پر پل بنانے وسڑکین ونہرین ورباطات وسرائین بنانے مین اور عدالت کے حاکمون
کوتوال وغیرہ ومدارس کے معلمون واہل لشکر کی تنخواہون مین صرف ہوگا - قسم چہارم وہ مال جو میت کے ورثہ
سے بچ رہا یا وہ لاوارث مرا تو یہ مال فقیر مردون کے کفن اور لاوارث بچون کی کفالت اور کمائی سے عاجزون کی
دستگیری مین اور شفاخانہ جاری کرنے واسی قسم کے کامون مین صرف ہوگا پس سلاطین پر واجب ہے کہ ان اموال
کو انہین مصارف مین صرف کرین اور خود قسم سوم سے صرف اسقدر لین جو انکو مع وزراء ومددگارون کی کفایت
کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو ظالم مفسد قرار پاوینگے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک جوابدہ ہونگے شرح مختصر الطحاوی
للاسبیجابی رح - مع - ولا یجوز ان یدفع الزکوٰۃ الی ذمی - اور جائز نہین ہے کہ زکوٰۃ کسی ذمی کو دیجاوے - ف - قلت
ذمی وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا ہندو وغیرہ جو اسلام کی حکومت مین مطیع ہو کر رہتا ہے اور ہم اسکی جان ومال کی حفاظت
کے ذمہ دار ہین - واضح ہو کہ صدقات تین قسم ہین اول فریضہ یعنی زکوٰۃ - دوم واجبہ مانند نذر وکفارات وصدقۃ
الفطر - سوم مستحبہ جو سوا اسے مذکورہ ہین - پھر اگر ذمی محتاج ہو تو امام وغیرہ کو یہ اختیار نہین کہ صدقہ زکوٰۃ مین سے
اسکو دے - لقولہ علیہ السلام لمعاذ رض خذہا من اغنیائہم وردہا فی فقرائہم - بدلیل آنکہ معاذ رضی اللہ عنہ
فرمایا تھا کہ زکوٰۃ کو انکے تونگرون سے لے اور انکے فقیرون مین پھیر دے - ف - صحاح الستہ مین یون ہے کہ تو
انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے انپر انکے اموال مین صدقہ فرض فرمایا ہے جو انکے تونگرون سے لیا جائیگا اور انکے فقیرون
مین پھیر دیا جائیگا - حاصل یہ کہ مسلمانون سے لیکر انہین کے فقراء مین تقسیم کر دیا جائیگا - ابن المنذر رح نے نقل کیا

کہ اسی پر اجماع ہے۔ مع۔ ویدفع الیہ ماسوی ذلک من الصدقۃ۔ اور ذمی کو سوائے زکوٰۃ کے ہر صدقہ دینا جائز
ہے۔ ف۔ خواہ واجبہ ہو یا مستحبہ ہو۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ ف۔ اور مالک نے کہ۔ لایدفع۔ نہیں
دے۔ وہو روایۃ عن ابی یوسف رح۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسف رح سے ہے۔ اعتبارا بالزکوٰۃ۔ بر قیاس
زکوٰۃ کے۔ ف۔ یعنی جیسے زکوٰۃ دینا ذمی کو بالاتفاق نہیں جائز ہے اسی قیاس پر دیگر صدقات بھی نہیں جائز ہیں
اور ابو یوسف رح سے اصح روایت یہ ہے کہ ذمی کو زکوٰۃ و صدقہ واجبہ دینا نہیں جائز ہے اور صدقہ نفل دینا روا ہے۔ مع۔
بالجملہ ذمی کو زکوٰۃ بالاتفاق منع اور صدقہ نفل بالاتفاق روا اور صدقہ واجبہ مثل نذر و فطر و کفارات میں اصح روایت
ابو یوسف سے منع اور امام ابو حنیفہ و محمد سے جواز مگر فقراء مسلمین کو دینا بہتر ہے۔ شرح الطحاوی۔ ولنا قولہ علیہ السلام
تصدقوا علی اہل الادیان کلہا۔ ہماری دلیل جواز یہ حدیث ہے کہ سب دین والوں کو صدقہ دو۔ ف۔ رواہ
ابن ابی شیبۃ عن جریر بن عبد الحمید عن اشعث عن جعفر عن سعید بن جبیر مرسلا فی قولہ تعالی ما تنفقوا من خیر یوف
الیکم۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علی اہل الادیان۔ وروی نحوہ عن محمد بن الحنفیہ۔ اور حربی
محارب اور حربی مستامن تو انکو دینا بالاجماع نہیں جائز ہے اور اللہ تعالے نے فرمایا انما ینہاکم اللہ عن الذین قاتلوکم
الآیہ۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ پھر صدقہ زکوٰۃ بھی دینا جائز ہوگا جواب دیا کہ۔ لولا حدیث معاذ لقلنا بالجواز
فی الزکوٰۃ۔ اگر معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہوتی تو ہم ذمی کو زکوٰۃ دینا جائز ہونے کے قائل ہوتے۔ ف۔
اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اسکو ائمہ نے قبول کیا ہے۔ بلکہ زکوٰۃ کے عدم جواز پر اجماع وارد ہے۔ فافہم۔
واضح ہو کہ سراج سے ہندیہ میں لایا کہ حربی مستامن کو نفل صدقہ دینا جائز ہے اور اسی پر زیلعی نے تبیین میں جزم
کیا لیکن کلام ابن الہمام و عینی و نقل البحر عن الغایۃ متفق ہیں کہ نہیں جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہونا چاہیے۔ اور ذمی
کے مسئلہ میں ابو یوسف رح کے قول پر فتوی ہے۔ کما فی الحاوی۔ اور ذمی کو عشر دینا بھی نہیں جائز ہے۔ ت۔ ولا یبنی
بہا مسجد۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مسجد نہیں بنائی جاوے۔ ف۔ یعنی اس سے مسجد بنانا نہیں جائز اور نہ پل و سقایہ
بنانا اور نہ کنوئیں و نہریں کھودنا اور نہ حج و جہاد وغیرہ میں صرف کرنا۔ مع۔ ولا یکفن بہا میت۔ اور نہ مال زکوٰۃ سے
کسی میت کو کفن دیا جاوے۔ ف۔ کہ یہ بھی جائز نہیں۔ لانعدام التملیک وہو الرکن۔ کیونکہ اسمیں مالک
کرنا منعدم ہے حالانکہ مالک کرنا زکوٰۃ کا رکن ہے۔ ف۔ کیونکہ زکوٰۃ وہ فعل ہے کہ نصاب موجب میں سے اپنے وقت
پر جو مقدار اس نصاب میں ہو اسکا کسی فقیر کو مالک کردے۔ یہ اس بنا پر کہ زکوٰۃ نام فعل کا ہے اور ابن الہمام رح نے
کہا کہ اسوجہ سے کہ اللہ تعالی نے زکوٰۃ کو صدقہ فرمایا یعنی بقولہ انما الصدقات للفقراء الخ۔ اور صدقہ کی حقیقت یہ کہ فقیر
کو مال کا مالک کردے۔ پس عمارت بنانے میں یہ تملیک نہونا ظاہر ہے اور میت کو کفن دینے میں بھی کیونکہ میت اس
لائق نہیں کہ اسکو مالک کرے بلکہ کفن دینا میت کو یا اسکے وارثوں کو مالک کرنا بھی نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ ہے کہ اگر
درندہ نے میت کو قبر سے نکال لیا اور گم کر دیا تو کفن جسنے دیا تھا اسی کو واپس ہوگا نہ وارثان میت کو۔ مع۔
ولا یقضی بہا دین میت۔ اور مال زکوٰۃ سے کسی میت کا قرضہ بھی ادا نہ کیا جائیگا۔ ف۔ ہمارے اور ائمہ ثلثہ
کے نزدیک بالاجماع کیونکہ تملیک یہاں بھی نہیں۔ لان قضاء دین الغیر لایقتضی التملیک منہ۔ کیونکہ غیر کا قرضہ
ادا کرنا اسکی ملک میں دینے کو مقتضی نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر آدمی نے غیر کا قرضہ ادا کیا تو ادا ہو جائیگا مگر یہ لازم
نہیں کہ مال پہلے قرضدار کی ملک ہوکر قرضخواہ کو ادا ہو کیونکہ یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید نے بکر قرضدار کی طرف سے
خالد قرضخواہ کو قرضہ دیدیا پھر بکر و خالد نے زید سے سچا اقرار کر دیا کہ ہمارے درمیان کچھ قرضہ نہ تھا تو زید مختار ہے کہ خالد سے

اپنا مال واپس کرلے - اس سے ظاہر ہوا کہ اگر پہلے وہ قرضدار کی ملک ہوکر ادا ہوتا تو واپس لینے کا اختیار بکر کو ہوتا نہ زید کو - تو معلوم ہوا کہ قرضدار کی تملیک نہیں لازم ہے - لاسیما فی المیت - خصوصاً میت کی صورت مین - ف - میت کی تملیک کچھ نہین ہوسکتی کیونکہ وہ قابل تملیک ہی نہین رہا - ابن الہمام رح نے کہا کہ غیر کا قرضہ ادا کرنے مین غیر کی تملیک اسوقت لازم نہین ہوتی کہ جب غیر نے حکم نہ دیا ہو - اور اگر غیر نے حکم دیا یعنی زندہ قرضدار نے دوسرے سے کہا کہ میرا قرضہ ادا کردے تو قرضخواہ پہلے اس مال کو قرضدار کی نیابت مین قرضدار کے لیے قبضہ کرکے پھر اپنے قرضہ کی وصولی مین قابض ٹھہریگا - اور غایۃ البیان مین محیط و مفید سے لایا کہ اگر زکوٰۃ کے مال سے کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ اسکے حکم سے ادا کیا تو جائز ہے یعنی جب کہ قرضدار مذکور فقیر محتاج ہو - فتاوی قاضیخان مین بھی ظاہرا اسی کے موافق ہے لیکن ہدایہ و خلاصہ مین عدم جواز از جانب میت ہے چنانچہ خلاصہ مین ہے کہ اگر ادائے زکوٰۃ کی نیت سے مسجد بنائی یا حج یا عتق کیا یا کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ بدون اجازت زندہ کے ادا کیا تو جائز نہین ہے - پس اجازت مین زندہ کی قید لگانا بیان ہے کہ مردہ مین اجازت یا بے اجازت کسی طرح جواز نہین ہے - اسکی وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ جواز کیواسطے ضرور تھا کہ قرضدار کی ملکیت مین دینا متحقق ہوجاوے اور مردہ کی اجازت اسی صورت سے ہوسکتی ہے کہ مرنے کے قریب اسنے محتاجی مین تونگر کو زکوٰۃ سے اپنے قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا پھر مرگیا اور تونگر نے ادا کیا پس میت کے حکم دینے کے وقت ادا نہین کیا ورنہ زندہ کا ادائے قرض ہوتا اور جب بعد مرنے کے ادا کیا تو اسوقت مردہ قابل تملیک نہ تھا حتی کہ قرضخواہ کا قبضہ اسکی نیابت مین ہوتا - اگر کہا جاوے کہ مردہ بعد موت کے اپنی ضروریات تجہیز تکفین کے قدر مالک رہتا ہے تو اس قرضہ کی ضرورت مین بھی مالک ہونے کے قابل کیون نہو - جواب یہ کہ زندگی و قابلیت مین جس مال کا مالک ہوچکا تھا اسمین سے بقدر تجہیز تکفین کا مالک رہیگا اور بعد موت کے نئی ملکیت حاصل کرنے کے قابل نہین رہا اب ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ مسئلہ واپسی زید مین جب کہ بکر و خالد نے قرضہ نہونے کا اقرار کیا ہے قرضدار کی تملیک ہوچکی جب کہ ادائی اس قرضدار فقیر کے حکم سے ہو غایت یہ کہ قرضخواہ کا ذاتی قبضہ مٹ گیا لیکن اس سے بکر کے لیے نیابت کا قبضہ صحیح رہنا چاہیے واللہ تعالی اعلم - مسئلہ - زید نے اپنی موجودہ نصاب کی زکوٰۃ دینی چاہی پس فقیر کو حکم دیا کہ میرا قرضہ جو فلان پر ہے وصول کرلے اور نیت کی کہ زید کے پاس جو مال عین موجود ہے اسکی زکوٰۃ مین وصول کرلے تو جائز ہے - اگر زید نے قرضدار مذکور کو جو محتاج ہے اپنا قرضہ سب یا تھوڑا بہ نیت زکوٰۃ صدقہ دیا تو یہ اسی مال قرضہ کی زکوٰۃ سے جائز ہے اور دوسرے مال مین کی زکوٰۃ یا کسی دوسرے پر قرضہ کی زکوٰۃ سے نہین جائز ہے - الفتح - ولا تشتری بھا رقبۃ تعتق - اور مال زکوٰۃ سے کوئی بردہ خرید کر آزاد نہ کیا جائیگا - ف - یعنی اس کام مین یہ مال صرف کرنا ہمارے نزدیک نہین جائز ہے - خلافاً لمالک حیث ذہب الیہ فی تاویل قولہ تعالی وفی الرقاب - برخلاف امام مالک رح کے چنانچہ قولہ تعالی وفی الرقاب کی تاویل مین مالک رح اسطرف گئے ہین - ف - یعنی فی الرقاب کے یہ معنی لیتے ہین کہ مال زکوٰۃ سے مملوک بردون کو خرید کر آزاد کیا جاوے - بخاری رح نے یہ تاویل ابن عباس سے روایت کی - ہمارے نزدیک فی الرقاب آزادی رقاب مین مکاتبون کی اعانت ہے - اور یہی جمہور کا قول ہے اور مملوکون کو خرید کر آزاد کرنے مین زکوٰۃ کا مال صرف کرنا زکوٰۃ نہین ہوتا تو نہین جائز - ولنا ان الاعتاق اسقاط الملک - اور ہماری دلیل یہ کہ اعتاق یعنی آزاد کرنا تو ملک کو ساقط کرنا ہوتا ہے - ف - پس مملوک محتاج کی گردن سے اپنی ملکیت دور کردے - ولیس تملیک - اور یہ تملیک نہین - ف - حالانکہ زکوٰۃ کا رکن تو تملیک ہے - پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی اگر کہو کہ جب آزاد کیا تو اسکو اسکے اپنے اختیار کا مالک کردیا - جواب ہان مگر مال زکوٰۃ کا مالک نہین کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی

چونکہ مکاتب کو اس مال کا مالک کر دیا جو کہ دیکر اُسنے اپنی آزادی حاصل کی لہذا زکوٰۃ ادا ہوتی ہے - م - ولا تدفع الی غنی -
اور زکوٰۃ کسی تونگر کو نہ دیجائیگی - ف - تونگر وہ کہ نصاب کا مالک ہو خواہ مال نامی ہو یا نہو اگرچہ ایک مہینہ کے طعام
سے زائد اسقدر اناج موجود ہو جو دو سو درم کا ہوتا ہے (یا بیس مثقال کا) - المحیط و الجوامع - اور یہی قول جمہور مشائخ و مختار صدر شہید ہے - الذخیرہ
لقوله علیه السلام لاتحل الصدقة لغنی ولا لذی مرة سوی - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حلال ہے صدقہ
یعنی زکوٰۃ کسی غنی کو اور نہ صاحب قوت تندرست کو - ف - رواہ ابو داؤد والترمذی عن ابن عمرو مرفوعاً ترمذی
نے کہا کہ حدیث حسن ہے - اور شک نہیں کہ اسناد حسن ہے اور راوی متکلم فیہ کی ابن معین و ابن حبان نے توثیق
کی - اور اس حدیث کے طرق کثیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع وارد ہیں جنہیں عینی وغیرہ نے طول
دیا - اور اسناد کی راہ سے سب سے بہتر سند وہ جو نسائی و ابو داؤد نے عبید اللہ بن عدی بن الخیار رضی اللہ عنہ
سے روایت کی کہ مجھے دو مردوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اُسوقت
کہ آپ صدقہ تقسیم فرماتے تھے پس دونوں نے سوال کیا دونوں کہتے ہیں کہ آپ نے نظر مبارک اُٹھا کر ہم دونوں کو
دیکھکر نگاہ نیچی کر لی پس آپ نے ہم دونوں کو تندرست توانا دیکھکر فرمایا کہ اگر تم چاہو تو میں تم دونوں کو دیدوں
اور حال یہ کہ اس صدقہ میں کسی غنی کا حق نہیں اور نہ قوی کمائی کرنے والے کا - تنقیح میں کہا کہ حدیث صحیح ہے - امام احمد
نے کہا کہ کیا اچھی اسکی اسناد جید ہے - مف - یونہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جسکو ابن حبان نے صحیح میں و
نسائی و ابن ماجہ و بزار رح نے روایت کیا ہے - م ت - اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مرویہ صحاح الستہ کہ اُسکے فقراء
میں پھیری جائیگی - اسکے ساتھ حدیث مذکورہ بالا ملانے سے صاف معلوم ہوا کہ تونگر کو غازی ہو یا اصلاح کرنیوالا
غارم ہو زکوٰۃ میں استحقاق نہیں ہے - مف - وهو باطلاقه حجة علی الشافعی فی غنی الغزاة - اور یہ حدیث
اپنے اطلاق کے ساتھ شافعی پر تونگر غازیوں میں حجت ہے - ف - یعنی امام شافعی تجویز کرتے ہیں کہ غازیوں
تونگر کو زکوٰۃ روا ہے جب کہ غازیوں کے دفتر میں اُسکے نام کا وظیفہ نہو اور اُسنے مال غنیمت سے نہ پایا ہو - لیکن انپر
یہ حدیث حجت ہے کہ اسمیں لاتحل لغنی - نکرہ تحت نفی واقع ہونے سے عام ہوا تو کسی غنی کو حلال نہ رہا اور غنی مطلق
ہے کسی قسم کا ہو اُسکو حلال نہ رہا - وكذا حديث معاذ رضه علی ما رويناه - اور یونہی حدیث معاذ رضہ انپر حجت جیسا کہ
ہم اوپر روایت کر چکے - ف - کیونکہ اسمیں فقراء میں تقسیم کرنا ثبوت ہے اور اغنیاء سے تو لینا چاہیے نہ دینا
ابن الجوزی رح نے زعم کیا کہ حدیث معاذ رضہ میں سات اصناف مصارف سے صرف ایک قسم فقراء مذکور ہے
ابن الہمام نے کہا کہ یہ زعم کچھ صحیح نہیں ہے کیونکہ وہاں تو بیان ہے جنسے زکوٰۃ لیجاوے اور جنکو دیجاویگی پس جو غنی
ہونے کی صفت رکھتا اُس سے لیکر جو فقر و محتاجی کی صفت رکھتا ہو اُسکو دیجانی بتلائی گئی - پس اگر تونگر کو بھی دیجانے
تو ہنوز علم نہوا حالانکہ حدیث میں ہے - فاعلمهم ان الله افترض الخ یعنی انکو آگاہ کر کہ الخ - بلکہ میں کہتا ہوں کہ ایک قسم کے
تونگر وہ ہوسے کہ اُنسے زکوٰۃ لیجاوے اور اُنکو دی بھی جاوے حالانکہ ان لوگوں کو بھی معلوم ہوا کہ اغنیاء سے صرف
لیجائیگی لہذا ابن الہمام نے محال ٹھہرایا کہ وقت ضرورت کے بیان نہو بلکہ ایسا بیان جس سے انکو جہل مرکب ہو جاوے
کہ جو نفس الواقع ہو اس سے برخلاف سمجھ رکھیں - اگر کہا جاوے کہ حدیث ابو داؤد و ابن ماجہ بروایت ابو سعید رضہ
میں پانچ تونگروں کو صدقہ حلال ہونا مذکور ہے ۱ - عامل - ۲ - جسنے مال سے صدقہ کی چیز خریدی - ۳ - غارم - ۴ - غازی
فی سبیل اللہ - ۵ - جسکو فقیر نے صدقہ کی چیز بطور ہدیہ دیدی - چنانچہ سابق میں ذکر ہو چکی - ابن الہمام نے کہا کہ
اول تو اس حدیث کے ثبوت میں کلام ہے - دوم اگر ثبوت ہو تو حدیث معاذ رضہ کی برابری نہیں کر سکتی - سوم - اگر

برابر ہو تو بھی حدیث معاذ رضہ کو ترجیح ہوگی کہ جس سے عدم الجواز نکلتا ہے اور اس سے جواز۔ حالانکہ ناجائز کو ترجیح ہوا کرتی
ہے باوجودیکہ امام شافعی نے غازی تونگر کو موافق ظاہر کے نہیں رکھا بلکہ جب ہی کہ دیوان میں نام نہو اور اسنے غنیمت سے
پایا نہو حالانکہ اس حدیث میں تو کوئی قید مذکور نہیں ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ حدیث ابوسعید رضہ جس سے امام
شافعی رح نے استدلال کیا ہے کچھ زکوٰۃ کے مصارف میں نص نہیں ہے یعنی حدیث کا مقصود یہ نہیں ہے کہ مال زکوٰۃ جہاں
جہاں صرف کیا جائیگا انہیں پانچ قسم کے تونگر بھی ہیں کیونکہ انہیں ایک خریدار صدقہ اور دوم جسکو فقیر نے ہدیہ دیا ہو داخل
ہیں بلکہ یہ حدیث تو صرف بیان اس امر کا ہے کہ صدقہ کی چیز بعض وجوہ میں تونگر کو حلال ہو جاتی ہے۔ یہ بیان اسواسطے
کہ حضرت عمر رضہ نے جو گھوڑا صدقہ کر دیا تھا اسکو مال دیکر خریدنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا کہ اپنے
صدقہ میں عود مت کر۔ کما فی البخاری۔ اور حدیث معاذ رضہ اور حدیث لاتحل الصدقۃ لغنی الخ۔ دونوں مصارف
زکوٰۃ کے واسطے نص ہیں اور بالاجماع جو حدیث کہ اسی مطلب کے واسطے ہو وہ اسمیں مقدم ہوگی ایسی حدیث پر
جو اس مطلب کے لیے نہیں ہے مگر اس سے ہمکو یہ مطلب ظاہر ہوتا ہے کیونکہ شاید ہمارا قصور ہے پس حدیث ابوسعید رضہ
میں مفصل یہ بیان نہیں کہ پانچوں اغنیاء میں سے غارم و غازی کو کس طرح مال زکوٰۃ وصول ہوا۔ کیونکہ کبھی تونگر کو
ایسی حالت پیش ہوتی ہے کہ بغیر سوال کے اسکو صدقہ ملنا جائز ہو جاتا ہے جیسے ابن السبیل ہے پس اگر ایک شخص تونگر
دوسرے دو گروہ میں صلح کرانے آیا اور اسمیں اپنا مال سب صرف کر دیا حتی کہ اسوقت محتاج ہے تو اسکو ابن السبیل کے
الحاق میں حلال ہو گیا اور یوں ہی غازی کہ گھر میں تونگر ہے مگر اسوقت وایسی میں محتاج تو اسکو روا ہے۔ کما اشار الیہ
الامام ابوبکر الرازی الجصاص رح۔ م۔ ولا یدفع المزکی زکوٰۃ مالہ۔ اور زکوٰۃ دینے والا نہ دیوے یعنی عمداً نہ دیوے
اپنے مال کی زکوٰۃ کو۔ ف۔ ایسے کسی شخص کو جسکے ساتھ قرابت ولادت رکھتا ہے یعنی نہ دیوے۔ الی ابیہ وجدہ
اپنے باپ کو اور دادا و نانا کو۔ وان علا۔ اگرچہ دادا و نانا اونچے درجہ کا ہو۔ ف۔ یعنی پردادا و پرنانا
اور انسے اوپر درجہ کا ہو۔ پس جائز نہیں عمداً زکوٰۃ دینا اپنے باپ و ماں کو اور نہ باپ کی جانب کے اجداد یعنی
دادا و پردادا وغیرہ وجدات یعنی دادی و پردادی وغیرہ کو اور نہ ماں کی جانب کے اجداد یعنی نانا و پرنانا وغیرہ
وجدات یعنی نانی و پرنانی وغیرہ کو جنسے اس زکوٰۃ نکالنے والے کی پیدایش ہے۔ ولا الی ولدہ۔ اور نہ دیوے
اپنے فرزند۔ وولد ولدہ۔ اور فرزند کے فرزند کو۔ وان سفل۔ اگرچہ فرزند نیچے درجہ کا ہو۔ ف۔ یعنی جو
اس سے پیدا ہوا ہو بیٹا و پوتا اور پوتے کا بیٹا و پوتا و پوتا کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو۔ م۔ اور اگرچہ وہ مزکی کے نطفہ
سے بطور زنا پیدا ہوا ہو یا حلال جورو سے ہو مگر اسنے انکار کیا تھا کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے حتی کہ قاضی نے
بعد لعان کے اسکی جورو کو الگ کیا ہو اور یہ فرزند اپنے ماں کی طرف منسوب ہوا ہو۔ م ع۔ غرضکہ اصول کو نہ دے
جنسے خود پیدا ہوا اور فروع کو نہ دے جو اس سے پیدا ہوئے ہیں۔ لان منافع الاملاک بینہم متصلۃ فلا یتحقق
التملیک علی الکمال۔ کیونکہ املاک کے منافع زکوٰۃ نکالنے والے و ان لوگوں میں باہم متصل ہیں تو تملیک
پورے طور پر متحقق نہو گی۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ تملیک رکن زکوٰۃ ہے۔ رہے باقی قرابات سوائے اصول و
فروع کے تو انکو زکوٰۃ دینا جائز جب کہ محتاج ہوں بلکہ اسمیں صدقہ اور صلہ رحم دو باتوں کا ثواب ہو گیا جیسا کہ حدیث
میں ہے مانند بھائیوں و بہنوں و چچا و پھوپھی و ماموں و خالہ وغیرہ کے۔ اگر انہیں سے کوئی اسکی پرورش میں ہو
یعنی یہی اسکو نفقہ دیتا ہو اور قاضی نے اسپر اسکا نفقہ فرض نہیں کیا ہے اس حالت میں اسنے بجائے نفقہ کے زکوٰۃ
اس شخص کو دی جسکو نفقہ دیتا ہے تو زکوٰۃ ادا ہو گئی اور اگر قاضی نے اسپر نفقہ فرض کر دیا ہو تو ادا نہو گی مگر جب کہ اسکی

نفقہ میں محسوب نہ کرے - مف - ولا الی امرأتہ - اور نہ دیوے اپنی جورو کو - للاشتراک فی المنافع عادۃ -
بوجہ مشترک ہونے منافع کے از راہ عادت - ف - یعنی عادت جاری ہے کہ جورو اور شوہر ایک دوسرے کے
مال و متاع سے نفع حاصل کرتے تو جو مال جورو کو زکوٰۃ میں دیا اس سے خود نفع اٹھائیگا پس صدقہ کا کمال نہ رہا۔ اور
اللہ تعالیٰ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ وجدک عائلا فاغنی یعنی تجھے حاجتمندی سے مستغنی کر دیا - اسکی تفسیر میں
کہا گیا کہ یعنی حضرت ام المومنین خدیجۃ الکبریٰ کے مال کے ساتھ تونگر کر دیا - اس سے ظاہر ہوا کہ بی بی کے مال سے
خاوند تونگر ہوتا ہے یعنی باعتبار حصول راحت و منفعت کے - وعلی ہذا برعکس اسکے لہذا فرمایا کہ - ولا تدفع المرأۃ
الی زوجہا عند ابی حنیفۃ لما ذکرنا - اور عورت بھی اپنی زکوٰۃ اپنے شوہر کو نہ دے - یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک
ہے بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے - ف - یعنی اشتراک منافع - اور یہی قول مالک و احمد کا ہے - وقالا تدفع الیہ -
اور صاحبین نے کہا کہ عورت اپنے خاوند کو دے - ف - اور یہی قول شافعی رح ہے - لقولہ علیہ السلام لک اجران
اجر الصدقۃ واجر الصلۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تو دو ثواب پاویگی ثواب صدقہ اور ثواب صلہ
قالہ لامرأۃ ابن مسعود وقد سالتہ عن التصدق علیہ - یہ کلام آپ نے عبد اللہ بن مسعود رض کی بی بی کو فرمایا تھا
درحالیکہ اسنے ابن مسعود رض کو صدقہ دینے کو آپ سے پوچھا تھا - قلنا ہو محمول علی النافلۃ - ہم کہتے ہیں کہ یہ فرمان
صدقہ نافلہ پر محمول ہے - ف - یعنی سوائے زکوٰۃ کے نفل صدقہ میں عورت اپنے شوہر محتاج کو دیکر دو چند ثواب
لے - بلکہ یہی ظاہر حدیث ہے چنانچہ صحیحین و نسائی میں عبد اللہ بن مسعود رض کی بی بی حضرت زینب رض سے روایت
ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے جماعت عورات تم صدقہ دو اگرچہ تمھارے زیوروں سے
ہو - زینب نے بیان کیا کہ پھر میں لوٹ کر عبد اللہ بن مسعود رض کے پاس آئی اور میں نے کہا کہ تم خفیف ملکیت
کے آدمی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو صدقہ کا ارشاد فرمایا ہے پس تم جاکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے دریافت کر لو اگر مجھے یہ کافی ہو ورنہ میں تم لوگوں کے سوائے غیروں کو دوں - (بزار رح کی روایت میں ہے کہ
عبد اللہ بن مسعود رض نے زینب کو کہا تھا کہ تجھے اپنا صدقہ اپنی اولاد کو جو پہلے خاوند سے ہے اور مجھکو دینا بہتر ہے)
پس ابن مسعود رض نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہی جاکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر پس میں روانہ ہو کر دروازہ
پر آئی تو میں نے انصار کی ایک عورت پائی کہ اسکا بھی یہی مطلب تھا جو میرا مطلب تھا - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر ایک مہابت القا ہوئی تھی (یعنی اللہ تعالیٰ نے آپ کی شان ایسی فرمائی تھی کہ لوگ عورت و مرد آپ کے حضور
میں بات کرتے ہوئے تھراتے و ہیبت کھاتے تھے) پس استنے میں بلال رضی اللہ عنہ باہر آیا تو میں نے کہا کہ تو رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور میں جاکر عرض کر کہ دروازہ پر دو عورتیں یہ عرض کرتی ہیں کہ کیا ان دونوں کی طرف سے
انکا صدقہ دینا اپنے شوہروں اور اپنے یتیم بچوں کو کافی ہے اور یہ کچھ نہیں کہنا کہ ہم دونوں کون ہیں پس بلال رض نے
جاکر حضور اقدس میں عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دونوں کون ہیں بلال رض نے عرض
کیا کہ ایک عورت انصار یہ ہے اور ایک زینب ہے - آپ نے فرمایا کہ زینبوں میں سے کون سی زینب ہے - عرض کیا
کہ عبد اللہ بن مسعود رض کی بی بی ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کو دو ثواب ہیں ثواب
قرابت و ثواب صدقہ - بزار رح کی روایت میں ہے کہ زینب رض سے فرمایا کہ ابن مسعود رض نے سچ کہا اور تیرا شوہر اور تیری
اولاد تیرے صدقہ کی زیادہ حقدار ہیں - مترجم کہتا ہے کہ شاید اول روایت میں جب یہ جواب ملا کہ اسکو دو ثواب ہیں
ثواب قرابت و ثواب صدقہ - تو زینب رض کو کھٹکا ہوا ہوگا کہ قرابت تو صرف اولاد سے ہے نہ عبد اللہ بن مسعود رض سے

لہذا بکر بالمشافہہ عرض کیا اور تسکین ہو گئی - ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس حدیث مین صدقہ کے واسطے تحریض و وعظ کرنا
دلیل صدقہ نفل ہی اور مین کہتا ہون کہ زیور کی زکوٰۃ مراد نہین کیونکہ بخاریؒ رح کی روایت مین نفس زیور مین سے صدقہ
نا لنا بیان زینب رضہ سے صحیح تو مقصود صدقہ نفل ہی واللہ تعالیٰ اعلم - بالجملہ اگر نفل صدقہ عورت اپنے شوہر و اولاد
کو درصورت انکی محتاجی کے دیدے تو بالاتفاق جائز ہی - کلام زکوٰۃ و واجبات مین ہی - م - ولا یدفع الی مدبرہ
اور زکوٰۃ دینے والا نہ دیوے اپنے مدبر کو - ف - یعنی جس مملوک کو کہا ہو کہ تو میرے بعد آزاد ہی خواہ مطلقاً یا مقید
پس وہ ابھی مملوک رہیگا تو عمداً نہ دے - ومکاتبہ - اور نہ اپنے مکاتب کو دے - ف - بلکہ غیر لوگ اسکو
دینگے - وام ولدہ - اور نہ اپنے ام ولد کو دے - ف - یعنی جس باندی کو مالک اپنے تحت مین لایا اور اس سے
بچہ ہوا تو وہ اس راہ سے مانند آزادہ کے ہی کہ اب وہ فروخت نہین ہو سکتی اور بعد وفات خاوند کے آزاد ہی لیکن
خاوند کی ہنوز مملوک ہی - چنانچہ اسی وجہ سے اسکے ساتھ وطی کر سکتا ہی پس خاوند اپنی زکوٰۃ اسکو بھی نہ دے جیسے مدبر
و مکاتب کو نہ دے - لفقدان التملیک - کیونکہ تملیک ان سب مین مفقود ہی - ف - یعنی غیر کو مالک کر دینا نہین
پایا گیا - اذ کسب المملوک لسیدہ - کیونکہ مملوک کی کمائی اسکے مالک کی ہوتی ہی - ف - رہا مکاتب پس اسکے
واسطے مالک نے بطور احسان کے یہ لکھدیا کہ جو کما دے اپنے قبضہ مین لاوے حتی کہ جب مجھے اسقدر دیدے تو آزاد
ہو جاوے حتی کہ اگر مکاتب سب ادا نہ کر سکا و عاجز ہو گیا تو مثل سابق کے سادہ غلام ہو گیا اور جو کچھ اسکے پاس ہی
سب مالک لے لیگا - ولہ حق فی کسب مکاتبہ - اور مالک کا اپنے مکاتب کی کمائی مین حق ہی - فلم یتم التملیک -
پس تملیک غیر پوری نہوئی - ف - تو زکوٰۃ بھی ادا نہ ہوئی - اگر غیر کے مدبر کو درحالیکہ وہ محتاج ہی زکوٰۃ دے تو جائز
اور غیر کے مکاتب کو دینا مطلقاً جائز بلکہ منصوص ہی - ولا الی عبد قد اعتق بعضہ - اور زکوٰۃ نہ دے ایسے غلام کو جسکا
کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہی - ف - اسکی صورت یہ کہ زید و بکر مین ایک غلام مشترک تھا اور زید تنگدست ہی پھر اسنے اس
غلام مین سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو بکر کو بوجہ تنگدستی زید کے یہی اختیار رہا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا غلام سے کمائی
کرا کر اپنے حصہ کی قیمت وصول کرے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام بالکل آزاد ہو گیا مگر اسکے ذمہ بکر کے واسطے
اسکے حصہ کی قیمت ادا کرنی واجب ہی - جب یہ معلوم ہو چکا تو مسئلہ یہ ہی کہ اگر بکر اس حالت مین اس غلام کو اپنے مال
کی زکوٰۃ دے تو کیا حکم ہی تو اسمین دو قول ہین ایک یہ کہ نہین جائز ہی - عند ابی حنیفۃ رح لانہ بمنزلۃ المکاتب عندہ -
یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہی کیونکہ امام کے نزدیک یہ غلام بمنزلہ مکاتب کے ہی - ف - حتی کہ جب تک بکر کے حصہ کا
مال ادا نہ کرے تب تک وہ آزاد نہوگا - وقالا یدفع الیہ - اور صاحبین نے کہا کہ اس غلام کو زکوٰۃ دیدے - ف -
یعنی مثلاً بکر اسکو اپنے مال کی زکوٰۃ دے تو ادا ہو جائیگی - لانہ حر مدیون عندہما - کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد
قرضدار ہی - ف - اور بکر کا غلام نہین رہا - علی ہذا اگر بکر نے اسکو اپنی زکوٰۃ دی پھر اسنے یہی مال اپنے ذمہ کے قرضہ
مین بکر کو دیا تو جائز ہی - ولا یدفع الی مملوک غنی - اور زکوٰۃ نہ دے کسی تونگر کے مملوک کو - ف - یعنی سوائے
مکاتب کے کوئی مملوک خواہ مدبر ہو یا ام ولد ہو یا قن یعنی محض غلام ہو - لان الملک واقع لمولاہ - کیونکہ ملک تو
اس مملوک کے آقا کی واقع ہوگی - ف - اور آقا تونگر یعنی مالک قدر نصاب ہی پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی بخلاف مکاتب
کے کہ مکاتب خود مالک ہو کر اپنے مولی کو ادا کریگا اگرچہ مولی تونگر ہو - ولا الی ولد غنی اذا کان صغیرا - اور زکوٰۃ نہ دے
کسی تونگر کے فرزند کو بشرطیکہ وہ فرزند ابھی نابالغ ہو - لانہ یعد غنیا بمال ابیہ - کیونکہ یہ نابالغ اپنے باپ کے
مال سے غنی شمار ہوتا ہی - ف - خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اور خواہ باپ کی پرورش مین ہو یا نہ علی الصحیح فرق نہین ہی

بخلاف ما اذا کان کبیرا فقیرا۔ برخلاف اسکے جب کہ غنی کا فرزند بالغ فقیر ہو۔ ف۔ تو بالغ فقیر کو دینا روا ہی اگرچہ اسکا باپ تونگر ہی۔ لانہ لایعد غنیا بیسار ابیہ وان کانت نفقتہ علیہ۔ کیونکہ بالغ فرزند بوجہ تونگری پدر کے تونگر نہین شمار ہوتا اگرچہ اسکا نفقہ اسکے باپ پر ہو۔ ف۔ مثلاً اندھا یا لنجا ہو حتی کہ قاضی اسکا نفقہ اسکے تونگر باپ پر لازم کریگا۔ مگر چونکہ درحقیقت وہ خود فقیر ہی تو اسکو زکوۃ دینا جائز اور عدم جواز صرف غنی کے صغیر بچہ مین ہی۔ وبخلاف امرأۃ الغنی لانہا ان کانت فقیرۃ لاتعد غنیۃ بیسار زوجہا۔ وبرخلاف تونگر کی جورو کے کیونکہ اگر جورو خود فقیرہ ہو تو شوہر کی تونگری سے تونگر شمار نہین ہوتی ہی۔ ف۔ ہان شوہر پر اسکا نان نفقہ البتہ واجب ہی۔ وبقدر النفقۃ لاتصیر موسرۃ۔ اور نفقہ کی مقدار سے وہ عورت غنیہ نہوجائیگی۔ ف۔ پس جب بذات خود فقیرہ رہی تو اسکو زکوۃ دیدینا جائز ہی۔ غنی کی دختر فقیرہ بالغہ کو زکوۃ دینا بالاتفاق جائز ہی۔ التحفہ۔ مع۔ آدمی نے اپنے داماد فقیر کو زکوۃ دی تو جائز ہی۔ م۔ ولاتدفع الی بنی ہاشم۔ اور زکوۃ نہ دے بنوہاشم کو۔ ف۔ پس پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگون کو فریضہ زکوۃ کا حکم دیا جسمین سے آپکے اہل قرابت کو کچھ بھی مباح نہین ہی۔ لقولہ علیہ السلام یا بنی ہاشم ان اللہ تعالےٰ حرم علیکم غسالۃ الناس واوساخہم وعوضکم منہا بخمس الخمس۔ بدلیل حدیث کہ اے بنوہاشم اللہ تعالےٰ نے تم پر حرام کردیا لوگون کا دھوون وانکے میل کچیل کو اور اسکے عوض دیا تم کو پانچوین کا پانچوان۔ ف۔ یعنی مال غنیمت کے پانچ حصون مین سے چار تو غازیون مین تقسیم ہونگے اور ایک حصہ باقی اسکے پھر پانچ حصہ کرکے ایک حصہ بنوہاشم کو اور باقی دیگر مصارف ہین۔ پھر کافی الاستدلال بحدیث صحیح یہ کہ آپ نے فرمایا کہ یہ صدقات تو لوگون کے میل کچیل ہین اور یہ حلال نہین واسطے محمد کے اور نہ آل محمد کے۔ کما فی صحیح مسلم اور حسن بن علی کرم اللہ وجہہ نے صدقات کے چھوہارون مین سے ایک چھوہارا منہ مین ڈال لیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کخ کخ تھوک دے کیا تجھے نہین معلوم ہوا کہ ہم صدقہ نہین کھاتے ہین۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے اہل البیت تمکو صدقات مین سے کچھ حلال نہین ہی یہ تو ہاتھون کا دھوون ہی اور خمس الخمس مین تمہارے واسطے قدر کفایت ہی۔ رواہ الطبرانی۔ لیکن اسمین صرف اہل البیت کو حکم ہی اور بنوہاشم کا لفظ نہین پایا گیا جو عبارت مصنف مین ہی۔ ایضاح مین ہی کہ ائمہ اربعہ نے اجماع کیا کہ بنوہاشم پر صدقات واجبہ سب حرام ہین۔ مع۔ بخلاف التطوع۔ برخلاف صدقہ نفل کے۔ ف۔ کہ وہ بنوہاشم کے لیے حلال ہین۔ اور وقف بھی جائز ہین الذخیرہ۔ اسی طرح مبسوط مین بھی مطلقاً لکھا کہ صدقات نفل واوقاف کا صرف کرنا بنوہاشم پر جائز ہی لیکن شرح مختصر الکرخی والمفید مین کہا کہ اوقاف جب ہی جائز ہین کہ وقف مین بنوہاشم پر صرف کرنا بیان ہوا ہو اور مختصر کرخی مین ہی کہ اگر فقراء پر وقف کیا تو بنوہاشم پر نہین جائز کیونکہ وہ تونگرون کے حکم مین ہین۔ مع۔ اور حق صحیح وہ جو ذخیرہ ومبسوط مین ہی۔ کما فی الفتح۔ بالجملہ صدقہ فریضہ یعنی زکوۃ اور صدقہ واجبہ مانند فطر وکفارات ونذر کے بنوہاشم کو نہین جائز ہین اور صدقہ نفل جائز ہین۔ لان المال ہہنا کالماء۔ کیونکہ مال اس مقام پر مانند پانی کے ہی۔ ف۔ جیسا کہ حدیث مین دھوون کے لفظ اور میل کچیل سے اشارہ موجود ہی اور پانی کا یہ حال کہ جب اس سے فرض یا واجب غسل یا وضوء کیا جاوے تو پانی میلا گندہ ہوجاتا ہی تو مال بھی ایسا ہی ہوا کہ۔ یتدنس باسقاط الفرض۔ میل گھلا ہوا ہوجائیگا فرض ساقط ہونے سے۔ ف۔

یعنی آدمی نے اپنا فرض یا واجب اتارنے کو جو مال دیا وہ اسکا میل کچیل سمیٹ لایا اگرچہ ناقص حواس اسکو ادراک
نہ کرین - پس بنو ہاشم کو یہ گندہ مال بوجہ انکی طہارت کے نہین جائز ہے - اما التطوع بمنزلۃ التبرد بالماء - ر
رہا صدقہ نفل تو وہ ٹھنڈک کے لیے مستعمل پانی کے مانند ہے - ف - حتی کہ جس شخص کو غسل و وضو دونون موجود
ہین پھر ٹھنڈک کے لیے اپنے پانی کے تغار مین اپنا منہ و ہاتھ و پانون ڈبوئے تو وہ پانی پاک و مطہر رہا حتی کہ اس سے
وضو کرنا جائز ہے اسی طرح نفل صدقہ کا مال بھی پاک نیا وہ بنو ہاشم کو روا ہے - بالجملہ صدقہ نفل انکو بالاجماع جائز
ہے - اب رہا یہ کلام کہ حدیث مین خمس الخمس کے ذریعہ سے فقراے بنو ہاشم پر کفایت فرمائی تھی اور بعد وفات
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خمس جاتا رہا تو اب کیا حکم ہے پس شرح الآثار مین ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ بنو ہاشم
کو کل قسم کے صدقات دینے مین کچھ مضائقہ نہین کیونکہ حرمت تو بعوض خمس الخمس تھی اور جب وہ ساقط ہو گیا
تو آنکے لیے زکوٰۃ وغیرہ حلال ہو گئی اور طحاوی نے کہا کہ ہم اسی قول کو لیتے ہین - مع - بلکہ اس زمانہ مین یہان
فقیہ مفتی کو اسی پر فتوی دینا احق ہے اگرچہ اول ظاہر الروایۃ ہو - م - پھر بنو ہاشم کون لوگ رکھے گئے ہین
تو فرمایا - ہم آل علی - وہ اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ بن ابی طالب - ف - خواہ بطن مطہرہ حضرت
سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا ہون یا دوسرے ازواج کے بطن سے ہون اور بنو ہاشم مین خود حضرت علی رضہ
بھی داخل ہین - وآل عباس - اور اولاد عباس بن عبد المطلب - ف - مع عباس رضہ کے - وآل جعفر
اور اولاد جعفر بن ابی طالب - ف - مع جعفر رضہ کے - وآل عقیل - اور اولاد عقیل بن ابی طالب - وآل الحارث
بن عبد المطلب - اور اولاد حارث بن عبد المطلب - ف - پس ان سب کی نسل مین جو کوئی ہو وہ بنو ہاشم
مین ہے - وموالیھم - اور ان لوگون کے موالی بھی - ف - یعنی غلام آزاد کیے ہوے تو بغیر آزاد کیے ہوے
بدرجہ اولی - اما ھؤلاء - پس خود یہ لوگ ہاشمی ہین - فلانھم ینسبون الی ہاشم بن عبد مناف - اسلیے
کہ یہ لوگ منسوب بجانب ہاشم بن عبد مناف ہین - ونسبۃ القبیلۃ الیہ - اور قبیلہ کی نسبت بجانب ہاشم
ہے - ف - یعنی ہاشمی کہلاتا ہے - واما موالیھم - اور رہے آنکے موالی بھی ہاشمی ہین - فلما روی - تو بوجہ
اس کے جو حدیث روایت کی گئی کہ - ان مولی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے ایک مولی تھے - ف - جنکا نام ابو رافع تھا اور حضرت نے بنو مخزوم کے ایک شخص کو صدقات پر عامل کیا
اسنے ابو رافع سے کہا کہ میرے ساتھ چل تاکہ تجھکو بھی صدقات مین سے حاصل ہو تو ابو رافع نے کہا کہ نہین جبتک
کہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نہ کر لون - پس - سالہ أتحل لی الصدقۃ - ابو رافع نے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا مجھے صدقہ حلال ہے - ف - اور صحاح مین صرف یہی مذکور ہے کہ ابو رافع نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا - ظاہرا یہی پوچھا کہ مین مخزومی یعنی ارقم بن ابی الارقم کے ساتھ اس غرض
سے جاؤن - فقال لا انت مولانا - آپ نے فرمایا کہ نہین تو ہمارا مولی ہے - ف - اور صحاح کی روایت مین
فقال مولی القوم من انفسھم وانا لا تحل لنا الصدقۃ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولی
اسی قوم کا آدمی ہوتا ہے اور ہم لوگون کو صدقہ حلال نہین ہے - رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی واحمد والحاکم و
قال الترمذی حدیث حسن صحیح - نع - الحاصل بنو ہاشم کے موالی کو بھی مثل بنو ہاشم کے صدقہ حلال نہین ہے اور
اور بنو ہاشم کی تفصیل اولاد علی وعباس وجعفر وعقیل وحارث کے ساتھ اسواسطے ذکر کی کہ بعض بنو ہاشم کو
نص قرآن نے خارج کر دیا اور وہ اولاد ابو لہب ہے حتی کہ ابو لہب کی اولاد سے جو مسلمان ہو جاوے اسکو صدقہ

حلال ہے جیسا کہ شیخ ابو نصر واسبیجابی رح نے بیان کیا جیسے سوائے بنو ہاشم کے بنو المطلب کو بھی ہمارے نزدیک
حلال ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اگر کہا جاوے کہ پھر اسی طرح قرشی کے آزاد کیے ہوئے کافر پر جزیہ نہونا چاہیے جیسے
قرشی پر جزیہ نہیں کیونکہ قوم کا مولیٰ تو اسی قوم میں سے ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ صدقہ میں تو بنو ہاشم کے موالی میں
نص حدیث وارد ہے اور وہ خلاف قیاس ہے تو اپنی جگہ سے متعدی نہوگی بلکہ صرف صدقہ ہی تک رہیگی۔ بخلاف
ما اذا اعتق القرشی عبدا نصرانیا۔ برخلاف اسکے جب کسی قرشی نے اپنا نصرانی غلام آزاد کر دیا۔ حیث
توخذ منہ الجزیۃ۔ چنانچہ اس غلام آزاد شدہ سے بوجہ کفر کے جزیہ لیا جائیگا۔ ف۔ اگرچہ قرشی پر جزیہ نہیں
ویعتبر حال المعتق لانہ القیاس۔ اور آزاد کیے ہوئے کا حال معتبر ہوگا کیونکہ قیاس یہی ہے۔ ف۔ اور بنوہاشم
کے آزاد کیے ہوئے میں ہم نے آزاد کرنے والے کا حال اعتبار کیا اور آزاد شدہ کو آزاد کرنے والے سے لاحق کیا
والالحاق بالمولی بالنص۔ اور آزاد کرنے والے سے لاحق کرنا بوجہ نص حدیث کے ہے۔ ف۔ اور یہ
حدیث ایسے معنی میں وارد ہے کہ جسمیں قیاس کچھ کام نہیں کرتا تو لامحالہ نص جہاں وارد ہوئی وہیں تک رکھی جائیگی۔
وقد خص الصدقۃ۔ اور حال یہ کہ نص نے صدقہ کو خاص کیا۔ ف۔ یعنی فقط صدقہ کے باب میں وارد ہے تو
اسکے سوائے جزیہ وغیرہ میں حکم متعدی نہوگا۔ قال ابو حنیفۃ ومحمد اذا دفع الزکوٰۃ الی رجل یظنہ فقیرا۔ امام
ابو حنیفہ ومحمد نے کہا کہ اگر مزکی نے اپنی زکوٰۃ ایک آدمی کو دیدی حالانکہ وہ اسکو فقیر گمان کرتا ہے۔ ف۔ یعنی
ایسا فقیر جسکو زکوٰۃ دینی جائز ہے۔ ثم بان انہ غنی او ہاشمی او کافر۔ پھر کھلا کہ وہ آدمی غنی ہے یا ہاشمی ہے یا کافر ہے۔
ف۔ یعنی ذمی کافر ہے نہ حربی جو امان لیکر آیا ہو کیونکہ اسمیں بالاتفاق اعادہ ہے۔ التحفہ۔ او دفع فی ظلمۃ فبان
انہ ابوہ او ابنہ۔ یا مزکی نے اندھیرے میں زکوٰۃ دی پھر کھلا کہ جسکو دی وہ اسکا باپ ہے یا اسکا بیٹا ہے۔ ف۔
بالجملہ مزکی نے ایک آدمی کو زکوٰۃ کا مصرف گمان کر کے زکوٰۃ دیدی حالانکہ عمداً اسکو زکوٰۃ دینا روا نہیں تھا۔ فلا اعادۃ
علیہ۔ تو مزکی پر دوبارہ زکوٰۃ دینا لازم نہیں رہا۔ وقال ابو یوسف علیہ الاعادۃ۔ اور ابو یوسف نے کہا
کہ مزکی پر اعادہ زکوٰۃ واجب ہے۔ ف۔ یہی ایک روایت ابو حنیفہ رح سے اور قول سفیان ثوری وشافعی ہے۔ س ع۔
لظہور خطائہ بیقین۔ بوجہ ظاہر ہونے خطا کے بالیقین۔ وامکان الوقوف علی ہذہ الاشیاء۔ اور بوجہ
آگاہی ممکن ہونے کے ان چیزوں پر۔ ف۔ یعنی ایسے واقعہ میں مزکی کو اپنا خطا کرنا یقیناً معلوم ہو گیا تو یقین ہو گیا
کہ زکوٰۃ کے جو معنی ہیں کہ مال معلوم کا خالصاً لله کسی ایسے مسلمان کو جسمیں فقر یا مسکینی یا سفر میں محتاجی وغیرہ ہو
یا صاحب احتیاج ہوں مالک کرنا یہ معنی پائے نہیں گئے۔ وصار کالاوانی والثیاب۔ اور یہ معاملہ مثل ظروف
و کپڑوں کے ہو گیا۔ ف۔ یعنی پانی کے ظروف بعض نجس وبعض پاک ہیں اور تعیین معلوم نہیں پس اگر نجس زیادہ
یا برابر ہوں تو تیمم کر کے نماز پڑھے اور اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے تحری کرے جس برتن پر پاک ہونے کی
تحری واقع ہو اس سے وضو کر کے نماز پڑھے پھر اگر اسکے بعد بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ یہ نجس تھا جس سے
وضو کیا تو وضو اعادہ کرے۔ یوں ہی پاک و نجس کپڑے مختلط ہو گئے اور شناخت نہیں ہو سکتی تو ستر ڈھکنے
کے واسطے بہر صورت تحری کر کے پاک لے خواہ معلوم ہو کہ نجس زیادہ یا کم یا برابر ہیں اور یہاں بھی اگر پیچھے بالیقین
ظاہر ہو جاوے کہ جسپر تحری واقع ہوئی وہ نجس تھا تو اعادہ کرے۔ ع ک۔ اسی قیاس پر جب غالب گمان سے
کسی کو زکوٰۃ دی پھر کھل گیا کہ وہ غنی وغیرہ مصرف نہ تھا تو زکوٰۃ اعادہ کریگا ولیکن جو دے چکا واپس نہ لیگا
اور جس نے لیا اگر اسکو حال کھل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک

اسکو حلال ہی اور بعض کے نزدیک نہین - مفع - اور امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک تو زکوٰۃ ادا ہوگئی - ولہما حدیث معن
بن یزید - اور ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل اس مسئلہ مین حدیث معن بن یزید ہی - ف - جسکو بخاری وغیرہ نے روایت
کیا اور اسمین مذکور ہی کہ میرے باپ یزید نے کچھ اشرفیان نکالین کہ انکو صدقہ کرے پس انکو مسجد مین ایک شخص
کے پاس رکھدیا پس مین ان اشرفیون کو لیکر چلا آیا تو میرے باپ نے فرمایا کہ واللہ مین نے تیری نیت نہین کی
تھی پس ہم نے یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین پیش کیا - فانہ علیہ السلام قال فیہ - تو آپ نے
اس معاملہ مین فرمایا کہ - یا یزید لک ما نویت ویا معن لک ما اخذت - ای یزید تیرے واسطے وہ ثواب ہی
جو تو نے نیت کی اور ای معن تیرے واسطے یہ اشرفیان ہین جو تو نے لے لین - ف - اس حدیث مین یزید
رضی اللہ عنہ کو اعادہ کا اور معن کو واپسی کا حکم نہین دیا - وقد دفع الیہ وکیل ابیہ صدقتہ - حالانکہ معن کو اسکے
باپ کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا - ف - وکیل کا دینا اگرچہ روایت مین صریح نہین بلکہ معن رضو اشرفیون
کو لیکر چلے آتے لیکن ظاہر یہی کہ جسکے پاس رکھی تھین اُسی سے لائے ورنہ غصب یا سرقہ ہوجاتا - پھر اس
استدلال پر وارد ہوتا ہی کہ اول تو یہ ایک واقعہ ہی - دوم محتمل کہ یہ صدقہ نفل ہو - جواب دیا گیا کہ قولہ ما نویت
بلکہ موصول عام ہی تو ہر نیت کے صدقہ مین جواز ہوا - ولان الوقوف علی ہذہ الاشیاء بالاجتہاد
دون القطع - اور طرفین کی دلیل جواز یہ بھی ہی کہ ان چیزون پر واقف ہونا بذریعۂ اجتہاد کے ہی نہ بالقطع - ف
کیونکہ اسمین حرج شدید ہی کہ قطعی طور پر کسی کی محتاجی معلوم کیجاوے - فیبنی الامر فیہا علی ما یقع عندہ - تو بناے
کار ان چیزون مین اسی اجتہاد پر ہوگی جو اسکے نزدیک واقع ہو - ف - حتی کہ اگر اسکے نزدیک یہ اجتہاد واقع
ہوا کہ یہ شخص فقیر ہی تو اسکو زکوٰۃ دینے سے حکم کی فرمانبرداری ہوگئی - کما اذا اشتبہت علیہ القبلۃ - جیسے
اس صورت مین کہ مصلی پر قبلہ مشتبہ ہوجاوے - ف - تو چونکہ بناے کار اسمین اجتہاد پر ہی نہ بالقطع تو جدھر
تحری واقع ہوگئی اسطرف نماز ادا ہوجائیگی اگرچہ پیچھے معلوم ہو کہ اسنے ٹھیک جہت نہین پائی - اسی طرح زکوٰۃ
ادا ہوگئی اگرچہ کھلا کہ اُسکی راے مین چوک ہوئی اور جسکو مال دیا وہ حقیقۃً محتاج یا مصرف نہ تھا - مترجم کہتا ہی
کہ امام مصنف کی تقریر سے معلوم ہوا کہ اصل اختلاف اسی بنا پر ہی کہ جن اصناف فقرا پر صرف چاہیے تو حکم کا تعلق
ان اقسام کی حقیقت پر ہی یا مزکی کے گمان پر ہی تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک گمان غالب پر ہی کیونکہ حقیقت
کا جاننا ایک تو متعذر اور دوم حرج شدید ہی حتی کہ فقیر کی خانہ تلاشی لینے اور پھر اسکے پڑوسیون سے دریافت کرنے
پر قطعاً اُسکا محتاج فقیر ہونا معلوم ہو سکتا ہی اور یہ شرعاً مدفوع کیا گیا تو حکم زکوٰۃ کا مدار مزکی کے اجتہاد وغالب گمان
پر رکھا گیا ہی - جیسے مسئلہ قبلہ مین ہی - امام ابو یوسف کے نزدیک حقیقت پر مدار ہی یعنی درحقیقت وہ اقسام
محتاجون سے کسی قسم کا محتاج ہو کیونکہ انپر واقف ہونا ممکن ہی جیسے وضو مین درحقیقت پاک پانی ہونے پر
اور لباس مین پاک کپڑا ہونے پر مدار ہی اور مراد وقوف سے اور حقیقت سے علم الٰہی نہین بلکہ انسانی واقفیت جن
وجوہ سے ہوتی ہی مُنسے درحقیقت پاک ہونا ومحتاج ہونا اداے زکوٰۃ مین لازم ہی - اور ثمرہ اختلاف اسوقت ظاہر
ہوگا کہ مثلاً پانی سے وضو کیا پھر بالقطع ظاہر ہوا کہ یہ نجس تھا تو اعادہ واجب ہی بخلاف مسئلہ قبلہ کے کہ وہان تعلق
بحقیقت نہین تو نماز ہوجائیگی - بنظر تحقیق ظاہر ہوتا ہی کہ اصل مین کچھ اختلاف نہین اور بناے کار حقیقی محتاجی پر
سب کے نزدیک ہی اور اسی اصل پر امام ابوحنیفہ رح سے اعادہ کی روایت ہی لیکن استحساناً امام رح کے نزدیک
زکوٰۃ مین اعادہ واجب نہین کیونکہ اسمین حرج عارض ہی اسلئے کہ ممکن ہی کہ پھر اعادہ مین اسکے مال پر قدر قرض سے

تزائد نوبت پہونچیگی اور یہ شرح مین مسموع نہین ہی اور یہ تحقیق نفیس ہی کہ سواے اس ترجمہ کے شروح مین نہین ملیگی
واللہ تعالے اعلم - م - وعن ابی حنیفۃ فی غیر الغنی - اور امام ابو حنیفہ سے سواے غنی کی صورت کے - ف -
یعنی جب کہ ظاہر ہو کہ ہاشمی یا ذمی یا بیٹا یا باپ ہی - انہ لا یجزیہ - مروی ہوا کہ نہین جائز ہی - ف - مین کہتا ہون
کہ یہ اصل کے قیاس پر ہی کہ مدار حکم حقیقی مصرف پر ہی - اور یہ روایت نوادر ہی - والظاہر ہو الاول - اور
ظاہر الروایۃ تو وہی اول ہی - ف - یعنی سب صورتون مین زکوٰۃ ادا ہو گئی جب کہ اُسنے غالب گمان مین مصرف
جانکر دی - وہذا اذا تحری ودفع وفی اکبر رائہ انہ مصرف - یہ حکم تو اُسوقت تھا کہ اُسنے دل تحری کی اور مال
دیا اس حالت مین کہ اُسکے غالب گمان مین یہی تھا کہ یہ شخص زکوٰۃ صرف کرنے کا محل ہی - باقی رہین اُسکے خلاف
دو صورتین - تو فرمایا - اما اذا شک ولم یتحر - رہا جب کہ اِسنے شک کیا اور تحری نہ کی - ف - یعنی شک ہوا
کہ مصرف ہی یا نہین اور اُسوقت چاہیے تھا کہ دل سے تحری کرتا مگر نہ کیا - او تحری فدفع وفی اکبر رائہ انہ لیس
بمصرف لا یجزیہ - یا اِسنے تحری کی یعنی غالب گمان ہوا کہ مصرف ہی پھر مال دیا ایسی حالت مین کہ اُسکے غالب
گمان مین وہ مصرف نہ تھا یعنی دینے سے پہلے تحری اول بدل گئی تھی تو دونون مین سے کسی صورت مین زکوٰۃ ادا
نہ ہوگی - الا اذا علم انہ فقیر - مگر جب کہ پیچھے اسکو کھل جاوے کہ یہ شخص فقیر تھا - ف - یعنی جسوقت اِسنے
مال دیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی کیونکہ اِسنے اپنے اجتہاد مین مصرف نہ جانا پھر دیا تو فرمانبرداری کی نیت نہ ہوئی - لیکن
اگر اِسکے بعد کھل گیا کہ وہ شخص درحقیقت فقیر تھا یعنی مصرف تھا تو اب زکوٰۃ ادا ہو گئی کیونکہ معلوم ہو گیا کہ اسکا
گمان غلط تھا اور اِسنے ادائے زکوٰۃ کی نیت کی تھی اور مال اپنے موقع پر پہونچ گیا اور زکوٰۃ ادا ہو گئی - ہو الصحیح
یہی قول صحیح ہی - ف - اور بعض مشائخ نے عدم جواز سمجھا جیسے قبلہ مشتبہ تھا اور تحری اُسکی ایک جانب
ٹھہری مگر اُسنے دوسری طرف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ یہی جہت ٹھیک تھی تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین جائز
ہی اسی طرح زکوٰۃ بھی جائز نہو گی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ ٹھیک مصرف تھا - یہ سمجھ صحیح نہین کیونکہ قبلہ تو حقیقت مین
وہی جہت جس طرف تحری ٹھہری تو اس سے مخالفت کرنا گناہ کبیرہ حتی کہ ابو حنیفہ رح نے کہا کہ اِسپر کفر کا خوف
ہی اور زکوٰۃ ایسے شخص کو جو تحری مین مصرف نہ تھا دینا کچھ گناہ نہین غایت یہ کہ زکوٰۃ ادا نہو پھر جب معلوم
ہو گیا کہ وہ مصرف تھا تو ادا ہو گئی - کذا فی الفتح - بھید شاید یہ کہ مقصود زکوٰۃ وصول مال بفقرا ہی اور دینے والے
کو ثواب پس جب اِسنے نیت زکوٰۃ کی اور درحقیقت مال ایک فقیر کو پہونچ گیا تو مقصود پورا ہو گیا - م - ولو دفع
الی شخص - اور اگر زکوٰۃ ایک شخص کو دیدے - ف - یعنی انسانی صورت کو بدون شناخت کے -
ثم علم انہ عبدہ او مکاتبہ - پھر معلوم کیا کہ یہ شخص اِسکا غلام یا اِسکا مکاتب تھا - لا یجزیہ - تو اِسکی زکوٰۃ ہذا
ادا نہ ہوئی - ف - مکاتب بھی اِسکا غلام ہی مگر کمائی کا خود مختار ہی تو عبدہ یعنی غلام سے ایسا مملوک مراد ہی جسکی
کمائی مولی کی ملک ہی جیسے مدبر یا ام ولد یا قن یعنی محض مملوک - کما فی شرح الطحاوی ع - لانعدام التملیک
بوجہ تملیک معدوم ہونے کے - ف - یعنی مزکی نے محتاج کو مال کا مالک نہین کیا - لعدم اہلیۃ الملک
بوجہ نہونے لیاقت ملک کے - ف - یعنی غلام مین مالک ہونے کی لیاقت نہین حتی کہ اِسکی کمائی کا مالک
اِسکا مولی ہوتا ہی تو تملیک نہوئی - وہو الرکن علی ما مر - حالانکہ تملیک رکن ہی چنانچہ گذرا - ف - اور مکاتب
مین اگرچہ مالک ہونے کی لیاقت ہی کیونکہ مولی نے اِسکو اپنی کمائی کا خود مختار کر دیا لیکن اِسکے یہی معنی ہوے
کہ اصل مالک تو مولی ہوتا ہی پھر اِسنے احسان کرکے مکاتب کو خود مختار کیا لہذا مکاتب کے مال کا ایک جہت

مولی مالک ہی تو مکاتب مین عدم جواز کی وجہ یہ کہ تملیک ناقص ہوئی حالانکہ کامل تملیک رکن ہی ـ فافہم ـ م ـ ولا یجوز دفع الزکوٰۃ الی من یملک نصابا ـ اور نہین جائز ہی دینا زکوٰۃ ایسے شخص کو جو مالک ہو نصاب کا ـ ف ـ خواہ نصاب نامی ہو یا نہو ـ من ای مال کان ـ چاہیے کسی مال سے ہو ـ ف ـ سونا چاندی یا جانور وغیرہ لان الغنی الشرعی مقدر بہ ـ کیونکہ تونگری شرعی اسی نصاب کے ساتھ اندازہ کی گئی ہی ـ ف ـ پس جسکے پاس یہ نصاب ہو وہ شرعًا تونگر ہی ـ والشرط ان یکون فاضلا عن الحاجۃ الاصلیۃ ـ اور شرط یہ کہ اصلی حاجت سے فاضل ہو ـ ف ـ اور نصاب کا نامی ہونا شرط نہین ـ وانما النماء شرط الوجوب ـ اور نامی ہونا تو زکوٰۃ واجب ہونے کی شرط ہی ـ ف ـ پس نامی نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہوگی لیکن وہ تونگر ہی کہ اسکو زکوٰۃ دینی جائز نہین ہی ـ حتی کہ اگر دو سو درم کی کتابین ہون جنکی حاجت مالک کو پڑھنے پڑھانے یا حفظ و تصحیح مین ہی تو اسکو زکوٰۃ دینا جائز ہی ـ القاضیخان ـ خواہ کتب فقہ و حدیث ہون یا صرف زبان عرب کے دیوان و کتب نحو صرف وغیرہ ہون ـ محیط السرخسی ـ اگر دوکانین و مکانات کرایہ پر چلانے کی بقیمت تین ہزار درم وغیرہ ہون مگر انکی آمدنی اسکو مع عیال کے کافی نہین تو امام محمد کے قول مین اسکو زکوٰۃ دینا جائز ہی یون ہی جب زمین اسقدر قیمت کی ہو اور آمدنی مع عیال کافی نہو تو محمد بن مقاتل کے نزدیک اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہی اور اگر متاع و جواہر ہون تو نہین جائز ہی ـ اسکا میعادی قرضہ دوسرے پر ہی اور فی الحال محتاج نفقہ ہوا تو میعاد تک کے لیے زکوٰۃ سے لینا جائز ہی اور اگر قرضہ مین میعاد نہو پس اگر قرضدار تنگدست ہو تو بھی اصح قول مین اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہی کیونکہ بمنزلہ ابن السبیل کے ہی ـ اور اگر قرضدار تونگر و مقر ہو یا منکر پر گواہ عادل ہون تو نہین جائز ـ اور اگر عادل نہون تو اسکو قاضی پاس لیجاوے اور قسم لے جب وہ قسم بھی کھاجاوے تو اب اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہی ـ القاضیخان ـ مکان ہو جسمین رہتا ہی تو اسکو صدقہ حلال اگرچہ تمام گھر مین نہ رہتا ہو ـ الزاہدی ـ ہزار درم مال و ہزار درم اسپر قرضہ اور دس ہزار کا مکان و خادم و اثاث البیت ہی تو بھی اسکو صدقہ لینا جائز ہی ـ المبسوط ـ پس عدم جواز اسکو جو دو سو درم یا اسقدر متاع یا کسی نصاب سے اصلی حاجت سے زائد کا مالک ہو ـ ویجوز دفعہا الی من یملک اقل من ذلک ـ اور زکوٰۃ دینا ایسے شخص کو جائز جو اس سے کم کا مالک ہو ـ ف ـ یعنی قدر نصاب فاضل سے کم اسکے پاس فاضل ہو اگرچہ کمی بہت کم ہو ـ امام احمد و ثوری و اسحق وغیرہ کے نزدیک نہین جائز ہی بدلیل حدیث کہ جس نے لوگون سے سوال کیا و حالیکہ اسکے پاس اسقدر ہی جو اسکو مستغنی کرے تو قیامت مین اس شکل سے آویگا کہ اسکا سوال اسکے چہرہ پر خموش یا خدوش یا کدوح ہوگا ـ رواہ الترمذی وغیرہ و حسنہ الترمذی ـ جواب یہ کہ اول تو اسکی اسناد مین حکیم بن جبیر راوی ضعیف ہی لہذا اس روایت کو یحیی بن معین و نسائی و دارقطنی وغیرہم نے ضعیف کہا ـ دوم اسمین سوال کی حرمت منصوص ہی اور ہم بھی کہتے ہین کہ جو شخص ایک روز کے نفقہ سے مستغنی ہو اسکو سوال حرام ہی اور بیان کلام یہ کہ اگر اسکو زکوٰۃ دیجاوے تو جائز ہی ـ وان کان صحیحا مکتسبا ـ اگرچہ وہ شخص تندرست کمانے والا ہو ـ ف ـ خلافا للشافعی رح ـ لانہ فقیر ـ یعنی جواز اسوجہ سے کہ یہ شخص فقیر ہی ـ ف ـ غنی نہین ہی ـ والفقراء ہم المصارف ـ اور فقیر ہی لوگ زکوٰۃ کے مصارف ہین ـ ف ـ کسی قسم کے محتاج ہون ـ ولان حقیقۃ الحاجۃ لا یوقف علیہا ـ اور اسوجہ سے کہ حقیقت احتیاج پر توقف نہین ہو سکتا ـ ف ـ حتی کہ اگر حکم کا مدار اسپر ہوتا کہ جو حقیقت مین احتیاج رکھتا ہو اسکو دینے سے زکوٰۃ ادا ہوگی تو حقیقت احتیاج ... [illegible] ... دلیلہا ـ تو دوران کیا گیا حکم اسکی

دلیل ہے - ف - یعنی حکم کا مدار اسپر ہوا کہ جبین حاجتمندی کی دلیل ہو اسکو دیدو - وہو فقد النصاب - اور دلیل
محتاجی کی مفقود ہونا نصاب کا - ف - کیونکہ جسکے پاس نصاب ہے اسکو شرع نے غنی ٹھہرایا تو جسکے پاس نصاب مفقود
ہے وہ محتاج ہوا اور رہا یہ کہ اسکو حقیقت مین احتیاج ہے یا بوجہ زہد کے نہین ہے تو اسکو اللہ تعالی جانتا ہے - طالب علم جب
علم مین مشغول ہوا اور کمائی چھوڑی اور اسکو نفع حاصل ہونے کی امید ہے تو اسکو زکوٰۃ حلال ہے - مع ت - ویکرہ ان یدفع
الی واحد مائتی درہم فصاعدا - اور مکروہ ہے کہ ایک شخص کو دوسو درم یا زیادہ دیدے - ف - جبکہ وہ قرضدار
نہو یا عیالدار نہو کہ بعد ادائے قرض و تقسیم عیال کے دوسو درم سے کم پڑتے ہین - المبسوط مع - وان دفع جاز -
اور اگر دیدیے تو جائز ہے - ف - یعنی زکوٰۃ ادا ہوگئی - وقال زفر رح لایجوز لان الغناء - اور زفر رح نے کہا
کہ جائز نہین کیونکہ غنی ہونا - ف - یعنی جس شخص کو دوسو درم دیے جاتے ہین اسکا غنی ہونا - قارن الاداء -
مقارن و متصل ادا کے واقع ہوا - فحصل الاداء الی الغنی - تو ادائے زکوٰۃ تونگر کو پایا گیا - ف - اور یہ جائز نہین
ولنا ان الغناء حکم الاداء - اور ہماری حجت یہ کہ غنی ہوجانا تو ادا کا حکم ہے - ف - یعنی ادائے کرنے پر یہ
اثر مترتب ہوا کہ وہ فقیر تونگر ہوگیا - فیتعقبہ - تو غنی ہونا ادا کے پیچھے لگا ہوا ہوگا - ف - اور ساتھ ہی معا نہین
ہوسکتا تاکہ غنی کو دینا لازم آوے بلکہ دینے پر غنی ہونا لازم آیا پس دینا فقیر کو صحیح ہوگیا - لکنہ یکرہ لقرب الغنی
منہ - لیکن یہ مکروہ ہے بوجہ قریب ہونے تونگری کے ادا سے - ف - یعنی ادا کیا ایسی حالت مین کہ تونگری فقیر
سے قریب تھی - کمن صلی وبقربہ نجاستہ - جیسے کسی نے نماز پڑھی ایسی صورت سے کہ اسکے قرب مین نجاست ہے
ف - تو نماز جائز ہوتی ہے مگر کراہت ہے - ف - اس نظیر مین تنبیہ ہے کہ مال و دولت تونگری ایک قسم کی نجاست
ہے پھر بہت کمی بھی نہ چاہیے - قال وان یغنی بہا انسانا احب الی - امام محمد رح نے کہا کہ اور صدقہ کے ساتھ
کسی انسان کو مستغنی کردے تو یہ مجھے پسندیدہ نظر آتا ہے - ف - مستغنی کرنے سے غنی و تونگر کردینا مراد نہین
بلکہ - معناہ الاغناء عن السوال - اس کلام کا مقصود سوال سے مستغنی کرنا - ف - یعنی ایک یوم کا روزینہ
دینا - نہع - لان الاغناء مطلقا مکروہ - کیونکہ مطلقاً غنی یعنی مالک نصاب کردینا تو مکروہ ہے - ویکرہ نقل الزکوٰۃ
من بلد الی بلد - اور مکروہ ہے زکوٰۃ کا مال منتقل کرنا ایک شہر سے دوسرے شہر کو - ف - اور جو کرنا چاہیے
یہ ہے کہ - انما تفرق صدقۃ کل فریق فیہم - ہر فریق کا صدقہ انہین مین بانٹا جاوے - ف - اور یہی قول الشافعی
ہے - لما روینا من حدیث معاذ رض - بدلیل حدیث معاذ رض کے جو ہم روایت کرچکے - ف - یعنی قولہ تؤخذ
من اغنیائہم وترد الی فقرائہم - اس سے ظاہر ہے کہ انہین کے فقیرون مین تقسیم ہو - وفیہ رعایۃ حق الجوار - اور اسمین
حق جوار کی رعایت بھی حاصل ہے - ف - یعنی ہر فریق تونگرون کی زکوٰۃ جب انہین کے ہمسایہ فقیرون کو دیگئی
تو ایک ثواب ادائے زکوٰۃ کا اور دوم ثواب حق جوار کا تو یہی اہم ہے اور دوسرے شہر مین منتقل کرنا مکروہ ہے - الا
ان ینقلہا الانسان الی قرابتہ - مگر آنکہ آدمی اپنی زکوٰۃ کو اپنے اہل قرابت کی طرف منتقل کرے - ف - جو
محتاج اور دوسرے شہر مین ہین تو جوار کا حق چھوڑا اور قرابت کا حق دیا - او الی قوم ہم احوج من اہل بلدہ - یا ایسے
قوم کی طرف منتقل کرے جو اسکے شہر والے فقرا سے زیادہ محتاج ہین - ف - تو ان دونون صورتون مین کراہت
نہین - لما فیہ من الصلۃ - کیونکہ اسمین یا صلہ رحم ہے - ف - جبکہ اہل قرابت کی طرف منتقل کیا اور صلہ رحم بہ نسبت
حق جوار کے اشرف ہے - او زیادۃ دفع الحاجۃ - یا حاجت دور کرنے مین زیادتی ہے - ف - جبکہ زیادہ حاجتمند
کی طرف منتقل کیا - اور شریعت زکوٰۃ کا اصل مقصود فقیر کی حاجت دور کرنا ہے - م نہع - اور اگر پیشگی زکوٰۃ نکالے تو

منتقل کرنا مطلقاً مکروہ نہین - السراج ؂ - پھر جس صورت مین کراہت ہے وہ نفس زکوۃ مین نہین بلکہ عارضی وجہ ہے لہذا فرمایا - ولو نقل الی غیرہم اجزاہ - یعنی اگر اہل قرابت واحوج کے سواے دوسرون کی طرف منتقل کرکے لے گیا تو بھی زکوۃ ادا ہوگئی - ف - اسپر اہل العلم کا اتفاق ہے - وان کان مکروہا - اگرچہ یہ فعل مکروہ ہو - لان المصرف مطلق الفقراء بالنص واللہ اعلم - کیونکہ زکوۃ کا مصرف تو مطلق فقراء ہین بنص قرآن - ف - یعنی قولہ تعالی انما الصدقات للفقراء - مین کوئی خصوصیت جوار کے فقراء یا کسی جگہ کے فقراء کی نہین بلکہ مطلق لہذا جس فقیر کو پہونچا دے ادا ہوجائیگی - واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - عیدمین محتاج اقرباء کے لڑکون کو زکوۃ سے دیا یا فرزند وغیرہ کی خوشخبری سنانے والے کو تو جائز ہے بہن کو زکوۃ دے جسکا شوہر اسکا مہر بروقت طلب کے نہین دے سکتا یا نہین دیتا تو جائز ہے ورنہ نہین - ؂ د - ملحقات مین سے صدقۃ النذر ہے اور بعض احکام بیان کرنا اولی ہے واضح ہو کہ نذر کا ادا کرنا فرض ہے اگر کسی خاص درم یا روپیہ یا خاص فقیر کو دینے کی نذر کی تو خصوصیت لازم نہین حتی کہ اگر اسکے مثل دوسرے فقیر کو دیدیا تو نذر ادا ہوگئی اور اگر مثلاً چار من گیہون کے صدقہ کرنے کی نذر کی پھر انکی قیمت دیدی تو جائز ہے - جو چیز صدقہ دیدے اُسکو خود نہ خریدے - جو چیز مثلی نہین ہے مثلاً یہ بکری وگھوڑا تو عین ادا کرے پھر اگر تلف ہوجاوے تو قیمت دے - نذر کی کہ اگر مجھے مال ملے تو دوچند زکوۃ دون پھر ملا تو اسپر فقط قدر فریضہ واجب ہے نہ دوچند - اگر ایسا ہو تو میرے مال سے ہزار صدقہ ہین حالانکہ مال صرف سو ہین تو صحیح یہ کہ اسی قدر لازم ہین نہ زیادہ - میرا مال مساکین مین صدقہ ہے حالانکہ مال کچھ نہین تو لازم بھی کچھ نہین - تندرستی ہو تو سو صدقہ دونگا پھر ہوا تو ادا کرے پھر اگر اسوقت پچاس ہی ہون تو جب باقی پاوے پوری کرے - مجھپر ایک پیسہ صدقہ ہے جب مین کھاؤن تو ہر لقمہ پر ایک پیسہ واجب ہوگا - اور جب یون تو ہر سانس پر ایک پیسہ نہ ہر گھونٹ پر - فقراے مکہ معظمہ پر صدقہ کی نذر کی پھر غیرون کو دیدی تو جائز ہے جیسے کہ مین نماز یا روزہ کی نذر کی پھر وطن مین ادا کردی تو ہوگئی - باقی مسائل نذر اپنے مقام پر ہین - م

باب صدقۃ الفطر

باب صدقۃ الفطر کے بیان مین - یہ صدقہ اگرچہ عید الفطر کے روز نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے مگر صدقات زکوۃ کے تحت مین بیان کردیا - صدقہ وہ عطیہ کہ تقرب الٰہی کی امید پر دیا جاوے - صدقۃ الفطر لفظ عربی ہے مگر زمانہ اسلام سے پہلے نہ تھا پھر بقول ابوبکر بن العربی رح یہ نام حضرت شارع صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ملا - نووی رح نے کہا کہ فقہاء کی اصطلاح ہے گویا ماخوذ از فطرت بمعنی نفس وخلقت ہے - مع - کیونکہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن مترجم اسمین وقت فجر عید سے مناسبت ظاہر نہین ہوتی اور اگر فطر مقابل صوم ہوتا تو وقت موزون تھا بلکہ یہی اظہر ہے چنانچہ حدیث شریعت آتی ہے اگرچہ صغیر بچہ کی طرف سے ہونے کی حکمت ظاہر نہین ہوتی جسپر روزہ نہین - حالانکہ دقائق حکمت خود بیان سے باہر ہین - واللہ سبحانہ تعالی ہو العلیم الحکیم - م - وفی العینی صدقۃ الفطر شرع مین وہ صدقہ ہے جو بطور عبادت وصلہ کے از راہ ترحم دیا جاتا ہے اور ہبہ سے فرق یہ کہ ہبہ از راہ تکرم ہوتا ہے نہ ترحم - کما فی المحیط - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید سے دو روز پہلے خطبہ سناکر صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم کرتے - الشمنی - د - یہ ترحم تھا کہ عید کے روز سب لوگ رزق سے فارغ ہوکر باہم بخوشی ملین - م - صدقۃ الفطر کے متعلق چھ باتون مین کلام کرنا چاہیئے اول کیفیت یعنی واجب وغیرہ - دوم کمیت یعنی کسقدر - سوم شرط - چہارم سبب - پنجم رکن - ششم وقت وجوب ووقت

استحباب - پھر مخفی نہیں کہ رکن تو یہی کہ جسکو دینا چاہیے دیدے - اور سبب شریعت بروایت ابوداؤد و ابن ماجہ مین
ابن عباس رضہ سے منصوص ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زکوٰۃ الفطر روزہ رکھنے والے کے واسطے لغو
اور رفث سے پاک کرنے والی ہو اور مسکینون کے واسطے طعام ہو پس جس نے اسکو قبل نماز کے ادا کردیا تو وہ زکوٰۃ
مقبول ہو اور جس نے بعد نماز کے دی تو وہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہو - دارقطنی نے روایت کر کے کہا کہ اسکی اسناد
مین کوئی مجروح نہین ہو - مت - **قال صدقة الفطر واجبة على الحر المسلم اذا كان مالكا لمقدار النصاب فاضلا**
عن مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده - صدقۃ الفطر واجب ہو آزاد مسلمان پر جب کہ وہ مالک ہو بقدر
نصاب کا جو کہ فاضل ہو اسکے مسکن و کپڑون و اثاثہ و گھوڑے و ہتیار و خدمتی غلامون سے - ف - یعنی یہ چیزین
جو آدمی کی حاجت و ضرورت مین کار آمد ہوتی ہین ان سب سے یہ نصاب فاضل ہو خواہ نامی ہو یا نہو - خلاصہ یہ کہ
شرعی تونگر ہو جسکو زکوٰۃ لینا حلال نہین ہو - اور آزاد سے مملوک خارج ہوا اگرچہ مکاتب ہو اور مسلمان کہنے سے معلوم
ہوا کہ کافر کے ذمہ نہین ہو - پھر مسلمان غنی پر واجب ہو اگرچہ عورت ہو - پھر تنصیص کی کہ یہ صدقہ واجب ہو - اما وجوبہا
فلقوله عليه السلام فى خطبته ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من شعير - پس
اسکا واجب ہونا بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو اپنے خطبہ مین دو عید کے ایک یا دو روز پہلے فرمایا تھا (عبد الرزاق
بسند صحیح) ارشاد فرمایا کہ ادا کرو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو آدھا صاع گیہون یا ایک صاع جو - رواہ ثعلبة
بن صعير العدوى - اس خطبہ کو ثعلبہ بن صعیر عدوی رضی اللہ عنہ نے نقل کیا - ف - کہا گیا کہ عدوی منسوب
بجانب عدی شاعر ہو جو ثعلبہ کے اجداد مین سے ہو اور شیخ حمید الدین الضریر رح نے کہا کہ اصح عذری ع ذ منقوطہ
ری - ہو - مع - یہی صحیح ہو - مت - مین کہتا ہون کہ روایت اگرچہ عذری ہو لیکن عدوی بھی صحیح ہو کوئی وجہ غلط
ہونے کی موجود نہین - م - یہ حدیث ابوداؤد و عبد الرزاق و دارقطنی نے روایت کی - ف - وجہ استدلال یہ کہ
ادوا صیغۃ الامر واسطے وجوب کے ہو - اور شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ صدقہ فطر فرض ہو - بدلیل حدیث ابن عمر رض
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمائی زکوٰۃ فطر رمضان سے لوگون پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع
جو سے ہر آزاد و غلام پر مذکر ہو یا مونث ہو مسلمانون مین سے - رواہ البخاری و مسلم - اور دوسری روایت مین ابن
عمر رضہ نے کہا کہ پھر لوگون نے اسکے عدل مین نصف صاع گیہون سے کر دیے - حق یہ کہ کچھ اختلاف نہین اسواسطے
کہ بالاجماع جو شخص صدقہ فطر سے منکر ہو وہ کافر نہین حالانکہ فرض قطعی کا منکر بالاجماع کافر ہو تو فرض سے ان اماموں
کی یہی مراد جس کو ہم واجب کہتے ہین - و منجملہ دلائل وجوب کے حدیث ابن عباس رضہ ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ایک منادی کو حکم دیا جس نے بطن مکہ مین پکار دیا کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہو ہر مسلمان صغیر و کبیر آزاد و مملوک
پر الخ - رواہ الحاکم و صححہ - بالجملہ یہ احادیث ہین کہ بعض مین صیغۂ امر اور بعض مین لفظ فرض و بعض مین حق واجب
وارد ہو لیکن احادیث صحیحہ آحاد ہین - و بمثلہ تثبت الوجوب - اور اسکے مثل دلیل سے وجوب ثبوت ہوتا ہو
ف - نہ فرض قطعی - لعدم القطع - بوجہ عدم قطع کے - ف - کیونکہ آحاد اسانید سے بالاجماع قطعیت مین
شبہہ رہتا ہو - اور ذخیرہ مالکیہ مین ہو کہ امام مالک سے ایک روایت مین آیا کہ صدقۃ الفطر سنت ہو اور یہی بعض
متاخرین و ظاہریہ و غیرہ کا قول ہو بدلیل حدیث قیس بن عبادہ رضہ کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
صدقۃ الفطر کا حکم نزول زکوٰۃ سے پہلے دیا تھا پھر جب زکوٰۃ نازل ہوئی تو نہ ہمکو حکم دیا اور نہ منع کیا اور ہم صدقۃ الفطر
دیا کرتے ہین - رواہ النسائی و ابن ماجہ و الحاکم - جواب یہ کہ ایک فرض نازل ہونے سے دوسرا منسوخ ہونا مراد

نہین ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ یہ جواب تو کافی نہین کیونکہ زکوٰۃ نے احکام متعلقہ مال بہت فسخ کر دیے چنانچہ قولہ یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو ۔ الآیہ اور مانند اسکے بہت ہین اور صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ قیس رضی اللہ عنہ و انکی قوم کو کوئی جدید حکم نہین دیا لیکن ابن عباس کی حدیث حاکم اوپر گذری کہ بطن مکہ مین منادی کرائی کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہے حالانکہ یہ بعد نزول زکوٰۃ کے سال فتح مکہ مین ہوا پس ثابت ہوا کہ بعد نزول زکوٰۃ کے اسکا حکم دیا ہے۔ المترجم پھر یہ صدقہ واجب ہونے مین آزادی و اسلام و تونگری شرط ہے۔ **وشرط الحریۃ لیتحقق التملیک** - اور شرط آزادی کی اسواسطے کہ تملیک متحقق ہو۔ ف۔ اور غلام تو اپنی ذات کا مالک نہین پس مال کا کہان سے مالک ہوگا تو غلام پر یہ صدقہ واجب ہونے کے یہ معنی کہ آزاد غنی پر مثل اپنی ذات و عیال کے اپنے غلامون کا بھی واجب ہے۔ **والاسلام لیقع قربۃ** - اور شرط اسلام کی اسواسطے کہ صدقہ مذکور قربت طاعت ہو جاوے ف۔ کیونکہ صدقہ تو قربت ہے جو کافر سے متحقق نہین۔ **والیسار لقولہ علیہ السلام لا صدقۃ الا عن ظہر غنی** - اور شرط فراخدستی یعنی تونگری کی اسواسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ لا صدقۃ الخ یعنی نہین صدقہ مگر تونگر سے۔ ف۔ اور اوپر کا ہاتھ نیچے ہاتھ سے بہتر ہے اور شروع کر ایسے کے ساتھ جسکو تو اپنی پرورش مین رکھتا ہو۔ یہانتک ترجمہ تمام حدیث ہے جسکو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اسکو مختصر معلق ذکر کیا۔ اور اخیر جملہ کے یہ معنی کہ پہلے عیال کی پرورش کرے پھر وسعت ہو تو غیر کو دے کیونکہ موافق حکم الٰہی عیال کی پرورش مین واجبہ صدقہ کا ثواب ہے اور وہ نفل صدقہ سے افضل ہے۔ م۔ **وہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ یجب علی من یملک زیادۃ علی قوت یومہ لنفسہ وعیالہ** - اور یہ حدیث حجت ہے شافعی پر انکے اس قول مین کہ صدقہ فطر ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنے و عیال کے ایک روز کی قوت سے زیادہ کا مالک ہو۔ ف۔ اور وجہ حجت یہ کہ اسقدر سے وہ غنی نہوگا اور صدقہ غنی سے ہے۔ اگر کہا جاوے کہ غنی وہ کہ بے پروا ہو تو شاید یہ شخص اس روز کی قوت سے بے پروا ہو کر غنی ٹھہرے جواب یہ کہ محتاجی کی حقیقت پر وقوف ممکن نہین تو تونگری کا مدار صرف شرع کی دلیل پر ہوگا اور غنی سے زکوٰۃ لینے مین شرع نے نصاب پر مدار رکھا ہے۔ لہذا فرمایا۔ **وقدر الیسار بنصاب لتقدیر الغناء فی الشرع بہ فاضلا عما ذکر من الاشیاء** - اور اندازہ کیا گیا آسودگی و تونگری کا ہر قسم کے نصاب کے ساتھ کیونکہ شرع مین تونگری کا اندازہ اسی کے ساتھ ہے درحالیکہ یہ نصاب فاضل ہو اشیاے مذکورہ سے۔ ف۔ یعنی مسکن و کپڑے و اثاثہ و گھوڑا و ہتیار و خدمتی مملوک۔ یعنی ضروری حاجتون سے زائد ہو۔ **لانہا مستحقۃ بالحاجۃ الاصلیۃ** - کیونکہ یہ چیزین مذکورہ مستحق بحاجت اصلیہ ہین۔ ف۔ یعنی ایسی چیزین ہین کہ گویا انکو حاجت اصلیہ قرار دیا جاوے۔ **والمستحق بالحاجۃ الاصلیۃ کالمعدوم** - اور جو نصاب کہ مستحق بحاجت اصلیہ ہو وہ معدوم کے مانند ہے۔ ف۔ جیسے پانی اگر پینے ہی کے لائق ہو تو کالعدم شمار ہو کر تیمم جائز ہے لہذا جب ایسی چیزون و حاجات اصلیہ سے زائد ہو تو وہ اگر بقدر نصاب پہونچ گیا تو غناء کے مرتبہ پر ہے۔ **ولا یشترط فیہ النمو** - اور اس نصاب مین نمو شرط نہین ہے۔ ف۔ یعنی اگر نمو رہو خواہ خلقی جیسے سونا چاندی مین ہے یا ترکیبی مانند تجارت وغیرہ کے تو اسپر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی اور اگر نمو نہو تو تونگری مین مضر نہین۔ **ویتعلق بہذا النصاب حرمان الصدقۃ ووجوب الاضحیۃ والفطر** - اور ایسے نصاب کی وجہ سے صدقہ زکوٰۃ لینے سے محروم ہونا اور مالک پر قربانی و صدقہ فطر واجب ہونا متعلق ہوگا۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ ایسے تونگر پر صدقۃ الفطر اپنی نفس کی طرف سے اور اپنی صغیر اولاد کی ہر فرد اور اپنی خدمتی مملوکون مین ہر ایک کی طرف

سے نکالنا واجب ہے چنانچہ ہر ایک کو مع دلیل کتاب میں فرمایا کہ۔ یخرج ذلک عن نفسہ۔ نکالے اس صدقہ کو اپنی نفس کی طرف سے۔ لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی کل حر وعبد۔ ذکرا و انثی۔ من المسلمین۔ ف۔ ترجمہ یہ کہ بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ فرض کردیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر یعنی صدقہ پاک کرنیوالے کو جو رمضان کے فطر پر دیا جاتا ہے سب لوگوں پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع جو ہر آزاد و غلام پر خواہ مذکر ہو یا مونث ہو۔ ویخرج عن اولادہ الصغار۔ اور نکالے اپنی صغیر اولاد کی طرف سے۔ لان السبب رأس یمونہ ویلی علیہ۔ کیونکہ سبب الصدقہ تو ایسا راس ہے کہ آسکو روزینہ دینا اور اسپر متولی ہو۔ ف۔ راس کے سبب ہونے کی دلیل بیان کی۔ لانہا تضاف الیہ۔ کیونکہ صدقہ مذکور مضاف ہوتا ہے راس کی جانب۔ یقال زکوٰۃ الرأس کہا جاتا ہے زکوٰۃ الراس۔ ف۔ یعنی صدقۃ الفطر بھی کہتے ہیں اور اسی کو زکوٰۃ الراس بھی کہتے ہیں تو یہ زکوٰۃ مضاف جانب راس ہے۔ وہی امارۃ السببیۃ۔ اور یہ اضافت سبب ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ جس سے دلالت ہوئی کہ راس اسکا سبب ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر صدقۃ الفطر کہنے میں دلالت ہوگی کہ فطر اسکا سبب ہے۔ جواب دیا کہ۔ والاضافۃ الی الفطر باعتبار انہ وقتہا۔ اور فطر کی طرف اضافت باعتبار اسکے کہ فطر اس صدقہ کا وقت ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ فطر کی طرف اضافت تو بوجہ وقت فطر کے ظاہر ہوئی اور صدقۃ الراس یا زکوٰۃ الراس میں اور کوئی بات نہیں سوا اسکے کہ یہ اضافت بجانب سبب ہے یعنی چونکہ راس کے سبب یہ صدقہ واجب ہوا تو اسکو راس کی طرف مضاف کردیا۔ ولہذا تتعدد بتعدد الرأس مع اتحاد الیوم۔ اور اسی وجہ سے راس متعدد ہوجانے سے صدقہ مذکور متعدد ہوجاتا ہے باوجود یوم متحد ہونے کے۔ ف۔ یعنی وہی روز عید ہوتا ہے مگر کئی افراد ہوں تو کئی صدقات ہوجاتے ہیں تو یہی راس سبب ہوئے اور دن نہ ہوا ورنہ دن تو واحد تھا۔ پھر اگر وہم ہو کہ تونگر کا راس یعنی سر فقط ایک ہے تو زکوٰۃ الراس اسپر اپنے سر کی واجب ہوگی نہ اولاد و مملوکوں کی۔ اس وہم کو دفع کردیا کہ۔ والاصل فی الوجوب رأسہ۔ اور اصل وجوب صدقۃ الفطر میں تو خود تونگر کا راس ہے۔ ف۔ اور باعث اسمیں یہ کہ۔ وہو یمونہ ویلی علیہ۔ وہ یعنی تونگر اسکی مؤنت کرتا یعنی اپنے سر کو روزینہ دیتا اور اسپر متولی ہے۔ ف۔ کیونکہ اول آدمی اپنی نفس پر خرچ کرتا ہے اور یہ حدیث میں بھی آیا ہے کہ اول خود پھر عیال وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ باعث اسمیں روزینہ و ولایت ہے تو نکلا کہ جہاں یہ علت پائی جاوے وہ بھی سبب ہوجائیگا فیلحق بہ۔ تو لاحق کیا جائیگا راس تونگر کے ساتھ میں۔ ما ہو فی معناہ۔ ہر وہ جو اسکے معنی میں ہو۔ ف۔ یعنی ہر وہ راس جسکو یہ روزینہ دیتا ہو اور اسپر ولی ہو۔ کاولادہ الصغار۔ جیسے اسکے نابالغ اولاد۔ ف۔ لڑکے و لڑکیاں۔ لانہ یمونہم ویلی علیہم۔ کیونکہ یہ تونگر ہی انکو روزینہ دیتا اور انپر ولی ہے۔ ف۔ جیسے اپنی راس پر ہے۔ شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ مدار اس استدلال کا زکوٰۃ الراس کی لفظ پر ہے کہ جس سے ثابت ہوا کہ راس سبب ہے بوجہ مؤنت و ولایت کے تو اولاد وغیرہ کی راس بھی جنپر یہی ولی ہے سبب صدقہ ہونگے اور ان میں ہر راس کا صدقہ بھی یہی ادا کریگا۔ لیکن یہ ثابت کرنا پڑیگا کہ شارع علیہ السلام نے زکوٰۃ الراس کا لفظ فرمایا ہے حالانکہ یہ ثبوت دشوار ہے۔ پھر شیخ نے جو استدلال ذکر کیا یہ ہے کہ حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ میں عن کل حر وعبد صغیر او کبیر وارد ہے تو لفظ عن سے نکلا کہ ہر راس کی طرف سے یہ صدقہ ہے اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں علی کل حر وعبد الخ میں علی سے مراد یہی ہے کہ عن کل حر۔ کیونکہ غلام پر خود کوئی مالی عبادت اسوجہ سے نہیں ہوسکتی کہ وہ مال کا مالک نہیں ہے تو مقصود یہ کہ

مولی اسکی طرف سے نکالے پس حاصل یہ نکلا کہ صدقۃ الفطر آدمی پر اپنی اور ان لوگوں کی جہت سے یہ صدقہ واجب
ہوتا ہے اور شرح سے یہ بات معلوم کہ ان لوگوں میں سے ایسے شخص کی طرف سے واجب نہیں جو اسکی مونت وولایت
میں نہو حتی کہ غیروں اور غیر کے غلاموں کی طرف سے نہیں واجب - اور دارقطنی کی روایت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کے
آخر میں یہ لفظ بھی ہے - ممن تمونون - یعنی ہر آزاد و غلام مذکر و مونث میں سے انھیں کی طرف سے جو تمہارے مونث
میں ہیں - یعنی شرعی ولایت سے تم پر انکا نان نفقہ واجب ہے - اگر کسی صغیر بچہ کو بدون ولایت شرعیہ کے خالی اللہ تعالیٰ
کی تقرب کی امید پر پرورش کرتا ہے تو بالاجماع اسکی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہیں - مف - اگر وہم ہو کہ فعلی ہذا
اولاد بالغ جب محتاج ہو کہ اسکا نفقہ باپ تونگر پر ہو تو اسکی طرف سے نکالنا لازم ہوگا جواب نہیں کیونکہ ولایت
و مؤنت کا مجموعہ وتمامی مدار ہے چنانچہ آتا ہے - م - دادا کی پرورش میں اسکی صغیر پوتے پوتیاں ہیں تو ظاہر الروایۃ
میں انکی طرف سے واجب نہیں - باپ محتاج زندہ ہو یا نہو - قاضیخان - اور روایۃ الحسن میں واجب ہے یہی ارجح ہے
مف - ومما لیکہ - اور اپنی ممالیک کی طرف سے صدقہ نکالے - ف - اگرچہ مملوک مدبر یا ام ولد ہوں اور اگرچہ
کفار ہوں لیکن مکاتب نہوں - لقیام المؤنۃ والولایۃ - بوجہ قائم ہونے مونت وولایت کے - ف -
سروجی رح نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک ولایت تامہ اور مونت تامہ دونوں ملکر سبب ہے اور یہ دونوں باتیں صغیر
اولاد اور ممالیک میں موجود ہیں - وہذا - اور یہ حکم - ف - مملوکوں میں - اذا کانوا للخدمۃ - اسوقت کہ
ممالیک خدمت ہوں - ف - نہ ممالیک تجارت چنانچہ آویگا - اور یہ حکم اولاد میں جب کہ باپ ہی پر مدار
ہو - ولا مال للصغار - اور اولاد صغار کا خود کچھ مال نہو - ف - مثلاً انھوں نے اپنی نانی یا ماں وغیرہ کی
میراث پائی ہو چنانچہ فرمایا - فان کان لہم مال - پس اگر باپ کی اولاد صغار کا خود مال ہو - ف - جیسے
مذکور ہوا تو استحسان یہ کہ - یودی من مالہم عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - صدقہ ادا کیا جاوے انکے مال سے
نزدیک ابو حنیفہ و ابو یوسف کے - ف - اور انکی طرف سے جو متولی ہو یعنی باپ یا اسکا وصی یا دادا یا اس کا
وصی یا قاضی کا مقرر کیا ہوا وصی صدقہ نکال دے اور مجنون میں بھی یہی حکم اختلافی ہے - خلافاً لمحمد - بخلاف
قول امام محمد رح کے - ف - کہ انکے نزدیک صغیر پر کچھ واجب نہیں اور یہی قول زفر رح وشافعی واحمد واسحق کا
ہے کیونکہ یہ صدقہ عبادت ہے تو صغیر پر واجب نہوگا جیسے اسپر زکوٰۃ نہیں ہے - مع - اور طرفین کے نزدیک استحساناً
مال صغیر پر ہے - لان الشرع اجراہ مجری المؤنۃ - کیونکہ شرع نے اس صدقہ کے وجوب کو بجائے مؤنت کے
جاری کیا - ف - چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عمن تمونون - یعنی انکی طرف سے جنکی مونت
اٹھاتے ہو - فاشبہ النفقۃ - تو یہ مشابہ ہوگیا نفقہ کے ساتھ - ف - اور نفقہ صغار کا باپ پر اسوقت
کہ صغار کا خود مال نہو اور اگر ہو تو اسی کے مال سے اسکا نفقہ ہے - (فرع) اگر صغیر و مجنون کے مال سے نہ دیا گیا
تو جب مجنون کو افاقہ ہو یا صغیر بالغ ہو اسوقت خود ادا کرے اور ساقط نہوگا - ت د - ولا یودی عن زوجتہ
اور مرد تونگر نہیں ادا کریگا صدقہ فطر کو اپنی زوجہ کی طرف سے - ف - یعنی اسپر زوجہ کی طرف سے ادا کرنا
لازم نہیں - یہی قول ثوری وظاہریہ وابن المنذر مالکی وغیرہ کا ہے - لقصور فی الولایۃ والمونۃ - بوجہ قصور کے
ولایت ومؤنت میں - ف - یعنی شوہر کی ولایت اسپر پوری نہیں اور مؤنت بھی پوری نہیں - فانہ لا یلیہا
فی غیر حقوق النکاح - کیونکہ شوہر اس عورت پر ولایت نہیں رکھتا سوائے حقوق نکاح میں - ف - پس
شوہر کی ولایت زوجہ پر صرف حقوق نکاح میں ہوئی تو پوری ولایت ہر طرح نہوئی - ولا یمونہا فی غیر الرواتب

اور شوہر زوجہ کی مؤنت نہین اٹھاتا سوا اسے رواتب مین - ف یعنی جو امور کہ نان نفقہ وسکنی کی راتبہ ہین اُنکے سوا اسے مین اسکی مؤنت اٹھانا شوہر پر لازم نہین - کالمداواۃ - جیسے دوا کرنا - ف جب کہ زوجہ بیمار ہو بلکہ عورت پر اپنی مہر سے اپنا علاج کرنا لازم ہو تو معلوم ہوا کہ مؤنت بھی پوری لازم نہین اور معلوم ہوچکا کہ سبب تو پوری ولایت و پوری مونت ہو - ابن المنذر مالکی رح نے کہا کہ عورت جب تک منکوحہ نہوئی تو بالاجماع اسکا صدقہ اسی پر واجب ہو اور بعد نکاح کے امام مالک وشافعی وغیرہ نے اختلاف کیا کہ صدقہ اسکا شوہر پر ہو جاتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث مین یہ صدقہ ہر مذکر و مونث پر ثبوت ہوا اور اسکے خلاف کچھ ثبوت نہین تو عورت کے ذمہ سے بعد نکاح کے ساقط ہونا بغیر دلیل ہو تو ہمارے اصحاب مالکیہ کا یہ قول بے دلیل ہو مع - ولا عن اولادہ الکبار - اور نہ ادا کرے اپنی اولاد بالغ کی طرف سے - وان کانوا فی عیالہ اگرچہ بالغ اولاد اسکے عیال مین ہون - ف مثلاً محتاج لنجے اپاہج یا مجنون ہون کہ باپ ہی اُنکی پرورش کرتا ہو تو بھی باپ پر اُنکا صدقۃ الفطر لازم نہین - لانعدام الولایۃ - کیونکہ ولایت منعدم ہو - ف اسلیے کہ بالغ ہونے سے یہ خود اپنی آزادی ولایت رکھتے ہین - ولو ادی عنہم او عن زوجتہ بغیر امرہم اجزاہم استحساناً اور اگر مرد نے اپنی اولاد بالغین کی طرف سے یا اپنی زوجہ کی طرف سے ادا کردیا بغیر اُنکے حکم کے تو استحساناً اُنکی طرف سے ادا ہوگیا - ف اسی پر فتوی ہو - القاضیخان - لثبوت الاذن عادۃ - کیونکہ اجازت بطور عادت ثابت ہو - ف اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہو جیسے زکوٰۃ بغیر حکم جائز نہین ہو واضح ہو کہ ظاہر کلام یہ ہو کہ اولاد بالغین اُسکے عیال مین ہون یا نہون اُنکی طرف سے بے اجازت صدقہ جائز ہو ولیکن جامع الرموز مین محیط سے لایا کہ یہ اُسی وقت جائز ہو کہ یہ لوگ اُسکے عیال مین ہون - د - ہندیہ مین محیط سے نقل کیا کہ نہین جائز ہو کہ عیال کے سوا سے کسی کی طرف سے بدون اسکے حکم کے دیوے - فافہم - احداد و جدات و نوافل کی طرف سے نہ دے - التبیین اور نہ باپ ومان سے اگرچہ اُسکے عیال مین ہون - الجوہرہ - اور نہ اسپنے صغیر بھائی بہن سے اور نہ اپنی قرابت سے اگرچہ اُسکے عیال مین ہون - القاضیخان - ولا یخرج عن مکاتبہ - اور نہ نکالے اپنے مکاتب سے - لعدم الولایۃ - بوجہ ولایت نہونے کے - ف کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا خود مختار ہو - ولا المکاتب عن نفسہ - اور نہ مکاتب خود اپنی طرف سے نکالے - ف یہی قول جدید شافعی کا اور احمد وغیرہ کا ہی - لفقرہ - بوجہ فقیر ہونے مکاتب کے - ف کیونکہ وہ مال کتابت ادا کرنے کا محتاج ہو بلکہ اسکو بالکلیہ اپنی کمائی پر اختیار تصرف بھی نہین ہو - وفی المدبر - اور مدبر غلام یا باندی مین - و ام الولد - اور ام الولد باندی مین - ولایۃ المولی ثابتۃ - مولی کی ولایت پوری ثابت ہو - فیخرج عنہما تو مولی ان دونون کی طرف سے نکالیگا - ولا یخرج عن ممالیکہ للتجارۃ - اور ایسے مملوکون غلامون و باندیون کی طرف سے نہین نکالیگا جو تجارت کے واسطے ہین - ف کیونکہ اِنمین زکوٰۃ واجب ہو - خلافاً للشافعی فان عندہ وجوبہا علی العبد و وجوب الزکوٰۃ علی المولی فلا تنافیہ - بخلاف قول شافعی رح کے کہ اُنکے نزدیک ممالیک تجارت کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالے کیونکہ شافعی رح کے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر کا غلام پر ہو اور وجوب زکوٰۃ کا مولی پر ہوتا ہو تو صدقہ وزکوٰۃ مین باہم منافات نہین ہو - ف اشارہ کیا کہ یہ اختلاف ایک اصل پر مبنی ہو وہ یہ کہ صدقۃ الفطر امام شافعی رح کے نزدیک عود غلام پر واجب اور مولی اُسکی طرف سے ادا کرے پس خلاصہ تقریر یہ کہ ممالیک تجارت مین اُنکی زکوٰۃ مولی پر ہو اور صدقۃ الفطر عود ممالیک پر ہو

تو دونون قسم کی زکوٰۃ انمین جمع نہ ہوئی - لیکن مخفی نہین کہ انجام کار دونون قسم کا بوجھ مولی ہی کو برداشت کرنا پڑا - وعندنا وجوبہا علی المولی بسببہ - اور ہمارے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر مولی ہی پر بسبب اپنی مملوک کے ہوتا ہی کالزکوٰۃ جیسے زکوٰۃ مولی پر بسبب ان ممالیک تجارت کے ہی - ف - پس اگر تجارتی مملوک کے سبب سے صدقہ فطر ہو تو اسی مال کے سبب سے ایک زکوٰۃ اور دوم صدقۃ الفطر اُٹھانا پڑے - فیودی الی الثناء - پس یہ موذی ہو طرف مکرر کے - ف - حالانکہ ایک سال مین مکرر خرچہ شرعاً ممنوع ہی بدلیل قولہ علیہ السلام لاثنی فی الصدقۃ یعنی صدقہ ایک سال مین مکرر نہ لیا جائیگا - یہ عام ہی کہ کسی قسم کا صدقہ ہو - اور یہ ظاہر ہی کہ تجارتی ممالیک کچھ رکھنے کیواسطے عیال نہین کیے گئے بلکہ مانند نفیس اموال تجارت کے ہین - م ع - والعبد بین شریکین - جو غلام کہ دو شریکون مین ہو - ف - یا زیادہ شرکاء ہون جب کہ وہ تجارتی نہین بلکہ خدمتی ہی - المبسوط ع - لا فطرۃ علی واحد منہما - تو اسکا صدقۃ الفطر دونون شرکا مین سے کسی پر نہین ہی - لقصور الولایۃ والمونۃ فی کل واحد منہما - بوجہ ناقص ہونے ولایت و مؤنت کے ہر شریک کے حق مین - ف - اسمین مالک و شافعی و احمد کا خلاف ہی اُنکے نزدیک ہر ایک پر حصہ رسد ہی - م ع - وکذا العبید بین اثنین - اور یون ہی چند غلام کہ دو شریکون مین مشترک ہون عند ابی حنیفۃ رح - یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہی - ف - کہ ان غلامون مین سے کسی کا صدقہ فطر کسی شریک پر نہین ہی - جیسے ایک غلام مشترک مین بالاتفاق نہین - وقالا علی کل منہما ما یخصہ من الرؤس دون الاشقاص - اور صاحبین نے کہا کہ ہر شریک پر اسکا صدقہ ہوگا جو راسون مین سے اسکے واسطے خاص ہو نہ اشقاص مین سے - ف - اشقاص جمع شقص یعنی ٹکڑا و پارہ - اور معنی یہ کہ ہر شریک کے ٹکڑے ملاکر جتنی راس کامل ہو جاوین انکا صدقہ دے اور جو ٹکڑا رہے اُسکا نہین - مثال اسکی یہ کہ پانچ غلام مین دو شریک مساوی ہین پس ہر شریک کے حصہ مین پانچ نصف ہوئے تو اسکے دو غلام و نصف غلام ہین پس دو غلام کا ادا کرے اور نصف خارج ہی - العنایہ - بناء علی انہ لا یری قسمۃ الرقیق وہما یریانہا - یہ اختلاف اس بناء پر کہ ابوحنیفہ رح رقیق کا بٹوارہ نہین دیکھتے اور صاحبین اسکو جائز دیکھتے ہین - ف - یہ اصل تو مقرر ہی لیکن قول ابو یوسف یہان موافق ابوحنیفہ رح ہی چنانچہ مبسوط مین ہی کہ اگر دو شخصون مین چند مملوک خدمتی باہم مشترک ہون تو امام ابوحنیفہ کے قول پر دونون مین سے کسی پر صدقہ فطر واجب نہین اور امام محمد سے روایت ہو اکہ ہر ایک پر اسکے حصہ مین واجب ہوگا بشرطیکہ حصص ملکر کامل ہو جاوے اور قول ابو یوسف رح مضطرب ہی یعنی اُنسے مختلف روایتین وارد ہین اور اصح یہ کہ وہ ابوحنیفہ کے ساتھ ہین اور اُنکا عذر یہان یہ ہی کہ بٹوارہ کا مدار تو ملکیت پر ہی اور یہان کلام صدقہ مین ہی اسکا مدار تو ولایت پر ہی نہ ملکیت پر حتی کہ جسمین ملکیت نہین جیسے فرزند صغیر تو اسکا صدقہ واجب ہوتا ہی اور یہان جب ولایت کسی پر پوری نہین تو کسی کا صدقہ بھی واجب نہین ہی - العنایہ - وقیل ہو بالاجماع - اور کہا گیا کہ یہ حکم بالاجماع ہی - ف - کسی امام کے نزدیک صدقہ واجب نہین اگرچہ صاحبین غلامون کا بٹوارہ جائز جانتے ہین - لانہ لا یجتمع النصب قبل القسمۃ - کیونکہ بٹوارہ سے پہلے حصص یکجا نہین ہو سکتے ہین - فلم تتم الرقبۃ لکل واحد منہما - پس ہر شریک کے واسطے کوئی رقبہ پورا نہوگا - ف - تو کسی کا صدقہ واجب نہوگا - ویودی المسلم الفطرۃ عن عبدہ الکافر - اور مسلم اپنے غلام کافر کی طرف سے فطرہ ادا کریگا - لاطلاق ما رویناہ - بدلیل اطلاق اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے - ف - یعنی حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ ادوا عن کل حر و عبد - واقع ہی اور معنی یہ قرار پائے کہ تو نگر جسکی مؤنت کاملہ اور ولایت تامہ رکھتا ہو اُسکی طرف سے فطرہ دے خواہ یہ آزاد ہو جیسے اولاد صغار یا مملوک ہو - پھر مملوک مطلق ہی خواہ مسلمان ہو

یا کافر ہو بشرطیکہ خدمتی ہو بخلاف تجارتی کے کہ اول تو وہ واسطے مونت کے نہیں رکھا جاتا - دوم اسمیں دو صدقہ جمع ہوتے جاتے ہیں پس تجارتی خارج ہوکر باقی ہر قسم کے غلام میں حدیث علی الاطلاق رہی - م - ولقولہ علیہ السلام فی حدیث ابن عباس ادوا عن کل حر وعبد یہودی او نصرانی او مجوسی الحدیث - اور دلیل دوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث ابن عباس میں ہے کہ صدقہ فطر ادا کرو ہر آزاد سے اور غلام یہودی یا نصرانی یا مجوسی کی طرف سے آخر تک - ف - دارقطنی نے بدون لفظ مجوسی روایت کی اور اسکا راوی سلام الطویل سخت مجروح حتی کہ دجال کہا گیا اور ابن الجوزی نے اسکو موضوعات میں داخل کیا - ملع - ولان السبب قد تحقق والمولی من اہلہ - اور دلیل سوم یہ کہ صدقہ کا سبب (یعنی راس جو مؤنت وولایت میں ہو) بیشک متحقق ہوا اور مولی اس لائق ہے - ف - یعنی صدقہ دے اور ثواب پاوے اگرچہ غلام کافر اس لائق نہو پس مولی پر اس غلام کافر کی طرف سے واجب ہوا اور اسی کو ثواب ملا - ابن الہمام نے کہا کہ جب حدیث ابن عباس لائق حجت نہیں تو منجملہ تین دلائل کے دو باقی رہیں - اول وثالث - پس اول میں عبد کا لفظ مطلق ہے وہ غلام مسلم وغلام کافر دونوں کو شامل ہے - اگر کہا جاوے کہ صحیح میں قید من المسلمین کی مذکور ہے تو مطلق سے یہی مراد ٹھہرا - جواب یہ کہ ہمارے نزدیک مطلق الگ ومقید الگ رہتا ہے اور دونوں پر عمل ممکن ہے - مف - مترجم کہتا ہے کہ جب واقعہ ایک ہی ہو تو مطلق ومقید بھی واحد ہو جاتے ہیں - جواب یہ کہ سبب میں الگ رہتے ہیں فاللہ تعالی اعلم - م - وفیہ خلاف الشافعی - اور اس حکم میں شافعی کا خلاف ہے - ف - یہی قول مالک واحمد کا ہے - لان الوجوب عندہ علی العبد - کیونکہ وجوب اس صدقہ کا تو غلام پر ہوتا ہے - ف - جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور یہ صدقہ عبادت وتقرب ہے - وہو لیس من اہلہ - اور حال یہ کہ غلام کافر اس لائق نہیں ہے - ف - تو اسپر صدقہ واجب بھی نہوگا - ولو کان علی العکس - اور اگر مسئلہ برعکس ہو - ف - یعنی غلام مسلمان ہو اور اسکا مولی کافر ہو - فلا وجوب بالاتفاق - تو بالاتفاق صدقہ واجب نہوگا - ف - ہمارے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ابتداءً مولی پر وجوب ہوتا ہے جو یہاں کافر ہے اور امام شافعی کے نزدیک اسوجہ سے کہ ابتداءً وجوب اگرچہ غلام پر ہوا مگر خطاب ادا کرنے کا مولی کو ہے اور وہ کافر لائق خطاب نہیں ہے - مع - قال محمد ومن باع عبدا واحدہما بالخیار - امام محمد نے صغیر میں کہا کہ جس شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور دونوں میں سے ایک کو خیار ہے - ف - خواہ بائع کو یا مشتری کو اسطرح کہ بقول ابو حنیفہ رح تین روز کے اندر بیع پوری کرے یا توڑ دے یعنی جائز تین روز کا ہے - ففطرتہ علی من یصیر لہ - تو اس غلام کا فطرہ اسپر ہوگا جسکا وہ ہو جاوے - ف - شیخ الاسلام نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ - معناہ انہ اذا مر یوم الفطر والخیار باق - اسکے معنی یہ ہیں کہ فطر کا روز گذرا اور ابھی خیار باقی ہے - ف - تو معلوم نہیں کہ یہ غلام بائع کا رہا یا مشتری کا ہو گیا تو ابھی کوئی اسکا صدقہ نہ دیگا مگر ساقط نہوگا بلکہ بعد اسکے اگر بیع پوری ہو گئی تو مشتری ادا کرے اور اگر خیار والے نے توڑ دی تو بائع ادا کریگا - مترجم کہتا ہے کہ یہ غلام بھی خدمتی تھا جسکو بائع نے بیچا اور مشتری نے بھی اسی واسطے خریدا کیونکہ تجارتی غلام میں تو کسی پر صدقہ نہیں ہے فاحفظہ - وقال زفر رح - اور زفر رح نے کہا کہ - ف - یوم الفطر ہی کو اسکا صدقہ ہوگا - علی من لہ الخیار - اس شخص پر جسکے واسطے خیار ہے - ف - خواہ بائع ہو یا مشتری ہو - لان الولایۃ لہ - کیونکہ اسی کو ولایت حاصل ہے - ف - حتی کہ وہ اجازت دیدے تو پوری ہو جاوے اور توڑے تو ٹوٹ جاوے - وقال الشافعی علی من لہ الملک - اور شافعی رح نے کہا کہ اسکا صدقہ اسپر ہوگا جسکے لیے ملک حاصل ہے - ف - کیونکہ شافعی رح کے نزدیک خیار ہونے سے ملک ممنوع نہیں ہوتی تو مشتری کو ملک حاصل ہے - النہایۃ اور یوں ہی شروح جامع وقاضیخان

وغیرہ مین نقل مضطرب ہو اور صحیح مذہب شافعی وہ کہ عینی رح نے تتمہ وتعلیق الشافعیہ سے نقل کیا کہ جب زمانہ خیار مین
یوم الفطر آیا تو اسکا فطرہ اسپر جسکی ملک ہو بس اگر ہم کہین کہ بائع کی ملک تو اسی پر فطرہ اور اگر کہین کہ مشتری کی تو اسی پر
ہو اور اگر کہین کہ ابھی ملکیت متوقف ہو تو جسکا ہو جاوے - انتہی - حاصل یہ کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہو - لانہ
من وظائفہ - کیونکہ وجوب فطرہ تو ملک کے وظائف سے ہو - کالنفقۃ - جیسے نفقہ - ف - یعنی غلام کا نفقہ
اسپر جو اسکا مالک ہو - ولنا ان الملک موقوف لانہ لو رد لیعود الی ملک البائع ولو اجیز تثبت الملک
للمشتری من وقت العقد فیتوقف ما یبتنی علیہ - اور ہماری دلیل یہ کہ ملک ابھی متوقف ہو کیونکہ اگر بیع رد کی
گئی تو وہ بائع کی ملک مین پھر آویگا اور اگر اجازت دی گئی تو وقت عقد سے مشتری کی ملک ثابت ہو جاویگی پس
جو بات کہ ملک پر مبنی ہو وہ بھی متوقف رہیگی - ف - یعنی صدقۃ الفطر - مترجم کہتا ہو کہ یہ جواب تو شافعیہ کے
قول سے موافق ہو وہ بھی کہتے ہین کہ اگر ہم اسکے قائل ہون کہ ملک موقوف ہو تو فطرہ بھی موقوف رہیگا - غایت
یہ کہ مصنف رح نے اسکو قطعی کر دیا کہ ہم اسی کے قائل ہین - اور کلام شافعیہ تو یہ ہو کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہو - اسکا
جواب یہی کہ ولایت تامہ ومونت تامہ پر جو یہان بذریعہ ملک ہو اور ہم نے قطع کر لیا کہ ملک متوقف ہو - بخلاف
النفقۃ - بخلاف نفقہ کے - لانہا للحاجۃ الناجزۃ - کیونکہ نفقہ تو حاجت ناجزہ - ف - یعنی فی الحال
نازل حاجت کی جہت سے ہو - فلا تقبل التوقف - تو نفقہ کسی توقف کو قبول نہین کر سکتا - ف - بلکہ
وہ لامحالہ کسی پر فی الحال ہوگا - وزکوۃ التجارۃ علی ہذا الخلاف - اور تجارتی زکوۃ بھی اسی اختلاف پر
ہو - ف - مثلاً تجارتی غلام کو بشرط الخیار خریدا اور مدت خیار مین سال زکوۃ پورا ہو گیا تو ہمارے نزدیک
اسکی زکوۃ ابھی متوقف ہو آخر جسکا ہو جاوے اسی پر ہو اور شافعی رح کے نزدیک بھی جسکی ملک ہو خواہ بالفعل یا انجام کار مین

فصل فی مقدار الواجب ووقتہ - فصل قدر واجب اور وقت وجوب کے بیان مین - الفطرۃ نصف صاع
من بر او دقیق او سویق او زبیب - صدقۃ الفطر آدھا صاع گیہون یا اُسکے آٹے یا اُسکے ستو کا یا مونیز کا - ف
علی ہذا زبیب بمنزلہ گیہون کے ہو کہ اسکا نصف صاع جائز ہو - او صاع من تمر او شعیر - یا پورا صاع چھوہارے یا
جو کا - ف - اس سب مین ابو حنیفہ رح کے ساتھ صاحبین کا اتفاق ہو سوائے زبیب کے - وقالا الزبیب بمنزلۃ
الشعیر - اور صاحبین نے کہا کہ زبیب بمنزلہ جو کے ہو - ف - حتی کہ زبیب سے ایک صاع واجب ہو - وہو روایۃ
عن ابی حنیفۃ - اور یہ بھی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہو - ف - صدر الاسلام ابو الیسر نے کہا کہ یہی صحیح
ہو - مف - اور اسی پر فتوی دیا جائیگا - د - کیونکہ حدیث مین زبیب سے ایک صاع صاف منصوص ہو اور جو منصوص
مقدار ہو وہ کبھی کسی سبب سے کم نہین ہو سکتی ہو - مف - والاول روایۃ الجامع الصغیر - اور اول ﴿یعنی زبیب
سے نصف صاع﴾ روایت جامع صغیر ہو - ف - یہ اگرچہ ظاہر الروایۃ ہو لیکن اسپر فتوی نہین اور نہ اسکی تصحیح صریحی
ہو - م - وقال الشافعی من جمیع ذلک صاع لحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کنا نخرج
ذلک علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اور شافعی رح نے کہا کہ ان سب سے ایک صاع ہو بدلیل
حدیث ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ کے کہ فرمایا کہ ہم اسکو نکالتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین
ف - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین ہم نکالتے زکوۃ الفطر کو ہر صغیر وکبیر وآزاد ومملوک سے ایک
صاع طعام سے یا ایک صاع اقط یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع زبیب سے پس ہم اسکو برابر
نکالتے رہے یہانتک کہ ہمارے یہان آیا معاویہ رضی اللہ عنہ بقصد حج یا عمرہ کے پس منجملہ اسکے جو لوگون سے کلام کیا

منبر پر یہ ہے کہ کہا کہ مین دیکھتا ہون کہ شام کے گیہون سے دو مد برابری کرتے ہین ایک صاع چھوہارے کے ساتھ
پس لوگون نے اسکو اختیار کر لیا - ابو سعید رضنے کہا کہ مین تو ہمیشہ نکالے جاؤنگا جیسے مین نکالتا رہا ہون - رواہ الستہ
فی صحاحہم - اس حدیث مین طعام سے مراد گیہون ہے تو گیہون و آسکے آٹے و ستو سے ایک صاع واجب ہوا - ولنا
ما روینا - اور ہماری دلیل وہ جو ہم روایت کر چکے - ف - یعنی حدیث ثعلبہ رضہ - عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا
ابن جریج عن ابن شہاب عن عبد اللہ بن ثعلبۃ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل یوم الفطر
بیوم او یومین فقال ادوا صاعا من بر او قمح بین اثنین او صاعا من تمر او شعیر عن کل حر و عبد صغیر او کبیر - یعنی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے روز عید سے ایک یا دو روز پہلے لوگون کو خطبہ سنایا کہ ادا کرو ایک صاع گیہون یا قمح درمیان
دو آدمیون کے یا ایک صاع چھوہارا یا جو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو - اسناد صحیح - اور طعام کی خصوصیت
کچھ گیہون سے نہین چنانچہ بخاری نے ابو سعید رضہ سے روایت کی کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین طعام
سے ایک صاع نکالتے اور جب طعام پوچھا گیا تو کہا کہ ہمارا طعام اس وقت مین جو و زبیب و اقط و چھوہارا تھا - اور
حدیث اول مین جو ابو سعید رضہ نے کہا کہ لوگون نے اسکو لیا تو یہ عموم اجماع صحابہ و تابعین ہے - مع - وہو مذہب
جماعۃ من الصحابۃ - اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے - ف - از انجملہ عبد اللہ بن مسعود و جابر
و ابو ہریرہ و عبد اللہ بن الزبیر و ابن عباس و معاویہ و اسماء بنت الصدیق - ع - وفیہم الخلفاء الراشدون
رضوان اللہ علیہم اجمعین - اور انھین مین خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم ہین - ف - حضرت ابو بکر چنانچہ
عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن عاصم عن ابی قلابۃ رح عن ابی بکر الصدیق انہ اخرج زکوٰۃ الفطر مدین من حنطۃ - یعنی
حضرت ابو بکر نے صدقۃ الفطر دو مد گیہون یعنی نصف صاع نکالے - بیہقی نے کہا کہ منقطع ہے ابو قلابہ رح نے ابو بکر رضہ
کو نہین پایا - جواب ثقہ کا ارسال ہمارے نزدیک صحیح و حجت ہے اور یہی جمہور علماء کا اصول ہے - حضرت عمر بن الخطاب
چنانچہ عبد اللہ بن عمر نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین لوگ صدقۃ الفطر کو ایک صاع جو یا چھوہارے
یا سلت یا زبیب سے نکالتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گیہون بکثرت ہوگئے تو ان چیزون کی
ایک صاع کی جگہ گیہون کی نصف صاع کر دی - رواہ ابو داؤد والنسائی - مع - اس سے ظاہر ہوا کہ صحیحین کی
حدیث ابن عمر رضہ مین جو مذکور ہے کہ پھر لوگون نے ان چیزون کے عدل مین گیہون سے دو مد نکالنا اختیار کیا
مراد اس سے حضرت عمر رضہ و دیگر صحابہ رضہ کا فعل ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ ابو سعید رضہ نے جو اسکو معاویہ رضہ کیطرف
نسبت کیا تو بمعنی اجماع ہے کیونکہ اسپر صحابہ رضہ کا عموم طور پر اجماع نہ تھا اور معاویہ رضہ نے منبر پر کلام کیا اور اسکو
لوگون نے لیا تو اجماع متحقق ہو گیا - م - حضرت عثمان رضہ چنانچہ خطبہ مین فرمایا کہ زکوٰۃ الفطر تم لوگ گیہون سے دو مد
نکالو - رواہ الطحاوی - اور اسکی اسناد موصول ہے - کما اقرہ البیہقی - حضرت علی کرم اللہ وجہہ چنانچہ عبد الرزاق نے
بالاسناد نصف صاع گیہون و ایک صاع جو و چھوہارے روایت کیا - وما رواہ محمول علی الزیادۃ تطوعا -
اور جو شافعی رح نے روایت کیا یعنی حدیث ابو سعید رضہ تو محمول ہے زیادتی پر بطور نفل کے - ف - یعنی گیہون نصف
صاع واجب اور اسپر نصف صاع دیگر بطور نفل دیتے تھے - مترجم کہتا ہے کہ شاید ابو سعید رضہ کے اس مسئلہ مین اجتہاد
کی بدین معنی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین ایک صاع کا اخراج ہر ایسے طعام سے تھا جو اسوقت میسر تھا
پھر گیہون وغیرہ میسر آئے اور ابو سعید رضہ کو گیہون کے بارہ مین نص معلوم نہ تھی تو دیگر صحابہ رضہ نے غیر منصوص چیز
مین بنظر قیمت نصف صاع اختیار کیا اور ابو سعید رضہ نے اسمین بھی وہی صاع رکھا چنانچہ تامل سے یہ بات واضح ہے

پھر دیگر صحابہ رض نے خواہ بطور اجماع و استنباط کے نصف صاع کیا ہو یا انکو حدیث ثعلبہ رض مل گئی ہو کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے سواے اہل مدینہ کے بعض ایسے لوگون کو جنہین گیہون میسر آتے تھے گیہون سے نصف صاع
منصوص کر دیا تھا اور یہی معنی حدیث ثعلبہ رض مین ہین - اور علماے تابعین مین سے جم غفیر اسی مذہب پر ہی جنکے نام
عینی رح نے لکھے ہین - اور عنقریب ہم لا دینگے - اور یہان سے ظاہر ہوا کہ شیخ سندی رح نے جو دراہات اللبیب مین
نصف صاع حنطہ کا احداث بنام معاویہ رض لکھا ہی بغیر تحقیق بات ہی لہذا مناسب ہی کہ ہم شیخ ابن الہمام کی تحقیق کو
تلخیص بیان ترجمہ کر دین - واضح ہو کہ شیخ محقق نے اول تو گیہون سے ایک صاع کے دلائل کو مبسوط کیا پھر
جواب دیکر امر حق کی تحقیق کی پس حدیث اول حدیث ابو سعید خدری بروایت صحاح الستہ جس سے وجہ استدلال
یہ کہ ایک تو طعام سے تبادر گیہون دوسرے اسپر شعیر و تمر وغیرہ کا عطف تو صرف حنطہ رہگیا - سوم یہ کہ ابو سعید رض نے
گیہون سے نصف صاع نکالنے سے انکار کیا اور کہا کہ جب تک زندہ ہون ویسے ہی نکالے جاؤنگا جیسے انکا لنا
تھا تو معلوم ہوا کہ گیہون سے صاع نکالتے تھے - اور روایۃ الحاکم مین صاع من حنطہ واقع ہوا - حدیث دوم عیاض
بن عبد اللہ نے حدیث الفطرہ از ابو سعید رض روایت کی اور آخر مین ہی کہ ایک نے کہا کہ یا گیہون نصف صاع تو فرمایا
کہ یہ معاویہ کی تخریج ہی مین اسکو قبول نہین کرونگا اور نہ اسپر عمل کرونگا - رواہ الحاکم وصححہ - حدیث سوم ابن عمر رض نے
حدیث الفطرہ مین روایت کی او صاعاً من بر - یا ایک صاع گیہون سے - الخ - رواہ الحاکم وصححہ - حدیث چہارم - ایضاً
حدیث ابن عمر رض مین صاعاً من طعام - مع دیگر اشیاء کے مذکور ہی - رواہ الدارقطنی - حدیث پنجم ایضاً - حدیث ابن
عمر رض مین صاعاً من بر - یعنی ایک صاع گیہون اور کہا کہ پھر لوگون نے نصف صاع گیہون کو باقی چیزون کے صاع
سے برابر کر دیا - رواہ الطحاوی - حدیث ششم - حدیث ابن عباس مرفوعاً کہ ایک صاع طعام صدقۃ الفطر فرض کیا جو کوئی
گیہون ادا کرے اس سے قبول ہوگا اور جو کوئی جو ادا کرے اس سے قبول ہوگا - الخ - رواہ الدارقطنی - اسمین طعام
عام رکھا گیا یعنی گیہون و چھوہارا و جو وغیرہ سب طعام ہین - حدیث ہفتم از ابو ہریرہ مرفوعاً اسمین بھی ایک صاع
قمح ہی یا صاع تمر یا صاع شعیر - رواہ الحاکم - حدیث ہشتم حدیث عمرو بن عوف مرفوعاً تین صاع طعام ہی - رواہ الدارقطنی
حدیث نہم - از مالک بن اوس بن حدثان عن ابیہ مرفوعاً - بھی صاع تمام ہی اور کہا کہ ہمارا طعام اسوقت مین گیہون و چھوہارا
و اقط و زبیب تھا - رواہ الدارقطنی - حدیث دہم - حدیث علی رض مین صاع گیہون مذکور ہی - رواہ الحاکم - جواب ان
روایات کا یہ کہ حدیث دہم کی اسناد مین حارث اعور ہی جو قابل حجت نہین - حالانکہ دارقطنی و عبد الرزاق و طحاوی
کی روایات حضرت علی کرم اللہ وجہہ مین صریح نصف صاع گیہون مذکور ہی تو اس روایت حاکم سے استدلال نہین ہو سکتا
حدیث نہم کی اسناد مین عمر بن محمد بن صہبان راوی کو نسائی و ابو حاتم و دارقطنی نے کہا کہ متروک ہی اور ابن معین نے
کہا کہ کوڑی کا بھی نہین - امام احمد نے کہا کہ کچھ چیز نہین ہی - حدیث ہشتم مین کثیر بن عبد اللہ راوی بالاتفاق ضعیف
ہی حتی کہ شافعی رح نے کہا کہ کذب کا ایک ستون ہی - حدیث ہفتم مین اول تو محمد بن سیرین نے ابو ہریرہ رض سے
کچھ نہین سنا - دوم ابو حاتم الرازی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہی - حدیث ششم مین سفیان بن حسین راوی کو
دارقطنی نے کہا کہ اکثرون کے نزدیک ضعیف ہی - حدیث پنجم مین ابن شوذب کا کوئی متابع نہین بلکہ حماد بن زید
اور حماد بن سلمہ نے اسکے مخالف روایت کی تو حدیث منکر ہی علاوہ برین یہ راوی ایک صاع گیہون کو منصوص کہتا ہی
پھر روایت کرتا ہی کہ لوگون نے آدھے صاع گیہون کو باقیون کے ایک صاع سے برابر کیا - حالانکہ منصوص سے صحابہ رض
کیونکر عدول کر سکتے ہین - یہ اسکی خطا پر دلیل ظاہر ہی - کذا قال الامام الطحاوی - حدیث چہارم روایۃ الحاکم حدیث

ابن عمر رضؓ مین سعید بن عبد الرحمن مین اختلاف ہی لیکن حضرت یحیی و امام مسلم نے توثیق کی پھر بھی اسکی مراد نہین معلوم
ہوتی حالانکہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضؓ مین مرفوعاً وارد ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمایا صدقۃ الفطر
مذکر و مونث و آزاد و مملوک پر ایک صاع چھوہارا یا ایک صاع جو پھر لوگون نے اسکی برابری مین دو مد یعنی نصف
صاع گیہون کو کر لیا - اس حدیث صحیح مین صاف تصریح کر دی کہ قمح کے نصف صاع کو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے لوگون نے عدل کیا ہی - چنانچہ اسی بنا پر بیہقی و دارقطنی نے حدیث عمرو بن حزم کو رد کر دیا جو خود بیہقی و دارقطنی
نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو صدقۃ الفطر نصف صاع گیہون یا ایک صاع چھوہارے
کا حکم کیا - بیہقی و دارقطنی نے کہا کہ یہ روایت کیونکر صحیح ہوگی حالانکہ جماعت الائمہ نے ابن عمر رضؓ کی روایت کی
کہ نصف صاع گیہون کو ایک صاع چھوہارے وغیرہ سے برابر کرنا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوا
مترجم کہتا ہی کہ میرے نزدیک بیہقی و دارقطنی کا رد کرنا صرف اسی وجہ پر معقول نہین ہی جیسا کہ مین تحقیق کر چکا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگون کو جنکی وسعت مین گیہون تھے نصف صاع گیہون کا حکم کیا ہی اور یہ عموماً مخفی رہا
حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود نکالا جیسا کہ روایت ابو داؤد و نسائی سے گذرا مگر عام اشتہار نہ تھا پھر تعدیل
مجمع عام مین باتفاق معاویہ رضؓ واقع ہوئی حالانکہ حدیث ثعلبہ مین صریح مرفوعاً مذکور ہی جسکو عبد الرزاق نے باسناد
صحیح روایت کیا - پس کچھ بعید نہین کہ عمرو بن حزم کو حکم دیا ہو اور شاید کہ اہل یمن کے واسطے ہو - فافہم - واللہ تعالیٰ
اعلم - م - رہی حاکم کی روایت حدیث ابو سعید رضؓ جسمین ایک صاع گیہون مصرح ہی تو وہ ہرگز صحیح نہین ہی چنانچہ
ابو داؤد نے کہا کہ ابن علیہ سے ایک شخص اس حدیث مین ایک صاع گیہون - روایت کرتا ہی - وہ کچھ محفوظ نہین ہی
اور ایک راوی نے جسکا نام معاویہ بن ہشام ہی اسی روایت مین نصف صاع گیہون - روایت کرتا ہی - یہ بھی معاویہ
بن ہشام کا یا اس سے نیچے کسی راوی کا وہم ہی - انتہی - مترجم کہتا ہی کہ اگر وہم نہین مانتے ہو تو ایک صاع کا راوی
بہ نسبت معاویہ بن ہشام کے زیادہ ضعیف ہی تو لازم ہوگا کہ نصف صاع کی روایت اصح ہو - کما لا یخفی - م - اور ابن
خزیمہ رح نے فرمایا کہ گیہون کا ذکر اس روایت مین بالکل محفوظ نہین ہی اور مین نہین جانتا کہ یہ وہم کس راوی کو پیدا
ہوا بلکہ بیان کیا کہ یہ خبر ہی غیر محفوظ ہی - اب رہا بدون گیہون کے ذکر کے تو صریح ہی کہ یہ ہماری حجت ہی کیونکہ صاف
بیان ہی کہ لوگون نے معاویہ رضؓ سے موافقت کی اور لوگ اسوقت مین صحابہ و تابعین کے سوا کوئی نہین تھا
تو قطعاً معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صاع گیہون کا علم ہوتا تو وہ ہرگز خاموش
نہ ہوتا اور نہ وہ کبھی اس استنباط پر موافقت کرتا کیونکہ یہ تو نص کا معارضہ ہو جاتا - یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر فرض کرین
کہ ابو سعید رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین ایک صاع گیہون نکالتے تھے تو بالضرور
یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا پھر یا تو آپ کو آگاہ بھی نہ کیا گیا یا آگاہ تھے کہ بعضے لوگ بطور نفل
اسکو زیادہ کر کے نصف صاع گیہون کی جگہ ایک صاع دیتے ہین - یہ سب بھی اسوقت کہ مان لیا جاوے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین گیہون نکالتے تھے حالانکہ ظاہر تو یہ ہی کہ نہین نکالتے تھے چنانچہ ابن خزیمہ
نے اپنی صحیح مین روایت کیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مین صدقہ نہین تھا
سوا اسے چھوہارے و زبیب و جو کے اور اسوقت گیہون نہین تھا - اس حدیث مین یہ تو صریح ہی کہ گیہون سے
نہین نکالتے تھے کیونکہ گیہون نہین آتا تھا - اور خود حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری مین ہی کہ ہمارا
طعام اسوقت مین جو و زبیب و اقط و چھوہارے تھے - اس سے ظاہر ہی کہ اگر اسوقت گیہون ہوتا تو پہلے اسکو

بیان کرنے تاکہ معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح رد ہوتا۔ اس سے نکلا کہ اول حدیث جو ابو سعید رضہ سے گذری اسمین طعام سے
مراد وہ کھانا جو کہ زبیب واقط وجو وچھوہارے سب کو شامل ہے گویا یہ چارون اس طعام کا بیان تفسیری ہے اور گیہون
نہین مراد ہے بدلیل مذکورہ بالا کہ گیہون اُسوقت نہین تھا۔ پس مراد یہ ٹھہری کہ مین برابر ایک صاع ان طعامہا سے موجو
سے نکالتا تھا حتی کہ گیہون کی کثرت ہوئی تو مین اس سے بھی اسیقدر نکالتا رہونگا تحقیق یہ ٹھہری کہ ابو سعید رضہ کے نزدیک منصوص
طعامون مین ایک صاع ہے تو یہی صاع ان طعامون مین بھی جو منصوص نہین جیسے گیہون۔ اور مترجم کہتا ہے کہ تمام تحقیق سے یہ بھی نکلا کہ
گیہون کے بارہ مین نصف صاع کی نص نہ ہونا بھی مسلم نہین۔ بلکہ ابو سعید رضہ کو البتہ یہ نص نہین پہونچی کیونکہ اہل المدینہ وجہ
کا طعام اسوقت گیہون نہ تھا اور آخر عام طور پر معاویہ رضہ کے کلام سے ابو سعید رضہ نے نصف صاع گیہون کو جانا اور اتفاق سے کلام
معاویہ رضہ بطور اجتہاد کے واقع ہوا لہذا ابو سعید رضہ نے اسکو تسلیم نہ کیا بوجہ اپنے اجتہاد کے کہ مقدار صاع منصوص ہے اسمین کمی نہوگی
اگرچہ طعام بدلجاوے اور اس سے یہ لازم نہین کہ سوائے حضرت ابو سعید رضہ کے دوسرے صحابہ رضہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی طرف سے گیہون مین نصف صاع کی نص نہو بلکہ حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ و فعل حضرات خلفائے راشدین و حدیث عمرو
بن حزم وغیرہ صریح ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گیہون مین نصف صاع کا حکم دیا مگر یہ حکم مانند خلفائے راشدین
کے بعض صحابہ رضہ کو اور خصوص جنکو گیہون سے نکالنا میسر تھا معلوم رہا چنانچہ انھون نے روایات کردین۔م۔ اسی
قسم سے وہ حدیث کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک
منادی بھیجا جو مکہ کی گلیون مین پکارتا تھا کہ خبردار ہو کہ صدقۃ الفطر واجب ہے ہر مسلمان پر مذکر ہو یا مونث ہو آزاد
ہو یا غلام ہو صغیر ہو یا کبیر ہو گیہون سے نصف صاع اور اُسکے سوائے طعام سے ایک صاع۔ رواہ الترمذی وقال
حسن غریب۔ اور اسمین کچھ کلام نہین سوائے اسکے کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے نہین سنا۔ مگر ہمارے
وجمہور علماء کے نزدیک یہ حجت ہے جب کہ راوی ثقہ مشہور ہون جیسے یہان ہین اور شافعی رح کے نزدیک جب
دوسری روایت مرسل سے تقویت ہوجاوے تب مقبول ہے اور یہ بھی یہان موجود ہے چنانچہ دارقطنی نے مرسل اسکے
مانند روایت کی اور ابن الجوزی کا قول کہ علی بن صالح راوی کو علماء نے ضعیف کہا۔ اسکو صاحب التنقیح نے رد
کردیا کہ کسی نے ضعیف نہین کہا صرف ابو حاتم نے کہا کہ مجہول ہے اور دوسرون نے کہا کہ نہین بلکہ وہ شیخ معروف
عابد ثقہ ہے اسکی کنیت ابو الحسن ہے جس سے ثوری و معتمر وغیرہ نے روایت کی اور ابن حبان نے اسکو ثقات
مین لکھا ہے بلکہ اسکے سوائے ابو داؤد و نسائی نے حسن بصری سے روایت کی کہ ابن عباس نے آخر رمضان مین
بصرہ مین خطبہ پڑھا آخر بیانتک کہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کیا یہ ہر ایک صاع چھوہارے
یا جو سے یا نصف صاع گیہون سے الخ۔ اسکے راوی سب ثقہ مشہور ہین سوائے اسکے کہ حسن بصری نے ابن عباس رح
سے نہین سنا۔ پس یہ مرسل قوی ہے۔ بلکہ ابو داؤد نے مراسیل مین سعید بن المسیب سے مرفوع روایت کی کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر فرض کی دو مد گیہون یعنی نصف صاع۔ امام طحاوی رح نے کہا کہ حدثنا المزنی
حدثنا الشافعی عن یحیی بن حسان عن اللیث بن سعد عن عقیل بن خالد و عبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن
شہاب عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر مدین من حنطۃ۔ یعنی سعید بن المسیب
نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر دو مد گیہون فرض فرمائے۔ تنقیح التحقیق مین کہا کہ اسکی اسناد
تو مثل آفتاب کے صحیح روشن ہے اور مرسل ہونا کچھ مضر نہین کیونکہ سعید بن المسیب کی مرسلات تو حجت ہین۔ انتہی
اور یہ جو بیہقی وغیرہ نے کہا کہ نصف صاع گیہون کی تعدیل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیدا ہوئی لہذا یہ روایت

وہم ہو تو اسکا جواب یہ کہ معاویہ رض وغیرہ نے جو اجتہاد کے طور پر بیان کیا اس سے یہ گمان پیدا ہوا تھا لاکہ لازم
تو اسی قدر ہو کہ ان لوگوں کو آگاہی نہ ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود گیہوں سے نصف صاع مقرر فرمایا ہو
اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اسانید سے ہمکو نقل پہونچ گئی تو گمان کو دور کرنا اور اسکو قبول کرنا لازم
ہو اور یہ کوئی منفرد روایت نہیں بلکہ بہتوں نے اسکو نقل کیا - اور اسماء بنت الصدیق رض نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں زکوٰۃ الفطر دو مد گیہوں سے نکالتے تھے - رواہ احمد عن ابن المبارک عن ابن
لہیعۃ - اور شک نہیں کہ ابن لہیعہ اگر ثقہ نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ روایت متابعت کے لائق ضرور ہو خصوص
جب کہ امام ابن المبارک نے اس سے روایت کی - پھر شیخ ابن الہمام رح نے خلفاے راشدین رض سے
نصف صاع گیہوں کی روایات ذکر کیں جو ہم سابق میں لکھ چکے - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہو
اسکے راوی عبد العزیز بن ابی رواد میں ابن حبان نے کلام کیا لیکن یحیی بن معین و یحیی بن سعید القطان و
ابو حاتم وغیرہم نے اسکی توثیق کی - اور نصف صاع گیہوں کا قول عبد الرزاق نے مصنف میں عبد اللہ بن الزبیر
و ابن عباس و ابن مسعود و جابر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اور علماے تابعین میں سے مجاہد و طاوس و ابن المسیب
و عروۃ و سعید بن جبیر و ابو سلمۃ بن عبد الرحمن سے روایت کیا ہو اور امام طحاوی نے اسکو بہت بڑی جماعت
سے روایت کر کے کہا کہ ہم کو نہیں معلوم ہوا کہ صحابہ و تابعین میں سے کسی ایک سے بھی اسکے خلاف مروی ہوا ہو
انتہی - مترجم کہتا ہو کہ جب تجھے یہ بات متحقق ہو گئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نصف صاع گیہوں کا حکم
منصوص باسانید صحیحہ ثبوت ہوا ہو تو جس نے زعم کیا کہ یہ فقط معاویہ رضی اللہ عنہ کی راے ہو اسکا زعم صحیح
نہیں اور جس نے زبان درازی کی کہ یہ معاویہ رض کی بدعت ہو آسنے جھک مارا اور اسنے جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم
پر طعن کیا کیونکہ ان سب نے اتفاق کیا اور ہم یہ نہیں کہتے کہ انھوں نے معاویہ رض کے استنباط سے اتفاق کیا
بلکہ غالباً انکو معاویہ رض کا استنباط موافق نص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ہوا تو درحقیقت انھوں نے
اسوجہ سے انکار نہ کیا کہ اکثروں کے پاس نص کا علم تھا - فاحفظہ واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - پھر یہ معلوم ہو چکا
کہ امام رح کے نزدیک زبیب میں نصف صاع ہو اور صاحبین کے نزدیک ایک صاع اور اسی کو صحیح کہا گیا - ولہما
فی الزبیب انہ والتمر یتقاربان فی المقصود - اور صاحبین کی دلیل زبیب میں یہ کہ زبیب و چھوہارے
دونوں مقصود میں باہم متقارب ہیں - ف - تو قدر صاع میں یکساں - بلکہ صاحبین کی دلیل حدیث ابو سعید رض
وغیرہ جسمیں زبیب سے ایک صاع منصوص ہو پس کچھ حاجت اس قیاس کی نہیں ہو - ولہ انہ والبر یتقاربان
فی المعنی - اور امام رح کی دلیل یہ کہ زبیب اور گیہوں باہم متقارب ہیں معنی میں - لانہ یوکل کل واحد
منہما بجمیع اجزائہ - کیونکہ دونوں میں سے ہر چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کھائی جاتی ہو - ف - اور زبیب
و چھوہارے میں فرق ہو - ویلقی من التمر النواۃ - اور چھوہارے میں سے گٹھلی پھینک دی جاتی ہو - و
من الشعیر النخالۃ - اور جو میں سے بھوسی پھینک دی جاتی ہو - ف - پس زبیب کا اندازہ گیہوں کے ساتھ
نصف صاع ہونا چاہیے نہ چھوہارے و جو کے ساتھ ایک صاع - وبہذا ظہر التفاوت بین البر والتمر - اور
اسی تقریر سے گیہوں و چھوہارے میں تفاوت ظاہر ہو گیا - ف - اور حق یہ کہ اس بیان تفاوت سے کچھ
حاصل نہیں جب کہ ہر ایک میں نص موجود ہو لہذا صحیح روایت امام رح سے موافق بقول صاحبین ہو کیونکہ یہی اتباع
نص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہو اور اسی پر فتوی ہمیشہ ہوگا کہ کسی وجہ سے تغیر نہوگا - پھر زمین میں کہا کہ

دقیق اور سویق - یعنی ظاہر لفظ مین آٹا و ستو کو مطلق رکھا حالانکہ مطلقاً یہ حکم جاری نہین لہذا فرمایا - ومرادہ من
الدقیق والسویق ما یتخذ من البر - اور مراد دقیق و سویق سے وہ کہ جو گیہون سے لیا جاوے - ف
یعنی گیہون کا آٹا اور گیہون کے ستو سے نصف صاع واجب ہے - اما دقیق الشعیر کالشعیر - رہا جو کا آٹا تو مانند جو کے
ہے - ف - کہ جو کا آٹا بھی ایک صاع واجب ہے - بالجملہ آٹا و ستو بھی غیر منصوص ہے مانند جوار باجرہ چنے اور چانول
وغیرہ کے - صرف اسقدر فرق ہے کہ آٹا و ستو جب کہ گیہون یا جو کا ہو تو انکی اصل یعنی گیہون و جو مین نص وارد ہے - اور
چانول و جوار وغیرہ مین نص بھی وارد نہین ہے اور امام مصنف رحمہ نے کہا کہ - والاولی ان یراعی فیھما - اور
اولی یہ کہ رعایت رکھی جاوے ان دونون یعنی آٹے و ستو مین - القدر والقیمۃ احتیاطا - مقدار اور قیمت کی
از راہ احتیاط - ف - پس نصف صاع گیہون کی قیمت مثلاً دو آنہ ہین اور اسکا آٹا نصف صاع سے کم دو آنہ کا ہوگا
پس قیمت مین اگرچہ برابر ہین لیکن احتیاط یہی کہ مقدار مین بھی آٹا نصف صاع دیدے اگرچہ قیمت مین بڑھ جاوے
یا آٹا نہ دے اور نصف صاع گیہون دیدے بہرحال آٹے و ستو مین گیہون یا جو جسکا ہو اپنی اصل کی مقدار منصوص
کا بھی احتیاطاً لحاظ رکھے جیسے قیمت کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ آٹے یا ستو کی قیمت اپنی اصل کی قیمت سے کم نہ ہو
مثلاً شاید اتفاقاً نصف صاع ستو کی قیمت نصف صاع گیہون سے کم ہو تو پوری قیمت تک بڑھا دے کیونکہ جو چیزین
منصوص نہین ہین اُنمین قیمت کا لحاظ ہے - وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار - اگرچہ بعضے اخبار مین
آٹا بھی منصوص علیہ ہوا ہے - ف - اور یہ دارقطنی کی حدیث زید بن ثابت مین مرفوع وارد ہوا ہے لیکن اسکا راوی
سلیمان بن ارقم متروک ہے - چونکہ یہ متقرر ہو چکا کہ راوی کے ضعف سے یہ لازم نہین کہ اصل حدیث نہو لہذا احتیاط
ہے کہ آٹے مین نصف صاع مقدار بھی ملحوظ رہے اور چونکہ منصوص ہونا ثبوت کو نہین پہونچا تو قیمت کا بھی لحاظ رہے
مع - بلکہ مترجم کہتا ہے کہ سُلت مین نص وارد ہے اور یہ حدیث ابو داؤد و نسائی مین ابن عمر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین صدقہ فطر کو لوگ ایک صاع جو یا چھوہارے یا سلت یا زبیب سے نکالتے تھے - پھر
جب حضرت عمر رض کا زمانہ آیا اور گیہون بہت ہو گئے تو عمر رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گیہون بجاے ان چیزون
کے ایک صاع کے کر دیے - اسکی اسناد صحیح اور عبد العزیز بن ابی رواد ثقہ ہے جیسا کہ اوپر گذرا بلکہ نسائی نے حدیث
ابو سعید رض مین دقیق ایک صاع روایت کیا پس اسمین جو کی سلت سے ایک صاع منصوص ہے تو بعد ثبوت کے
اب واجب ہو گیا کہ مقدار مین ایک صاع سے کم نہو - فاحفظہ واللہ تعالے اعلم - م - ولم یبین ذلک فی الکتاب
اعتبارا للغالب - اور امام محمد رح نے کتاب جامع صغیر مین اس امر احتیاط کو بیان نہ کیا باعتبار غالب کے
ف - کیونکہ غالباً آٹا و ستو اپنی اصل سے کم قیمت نہو گا - مترجم کہتا ہے کہ محصل کلام مصنف اس مقام پر مجھے یون
ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ آٹا و ستو مین مقدار کے ساتھ قیمت بھی لحاظ رکھے لیکن مقدار تو گیہون کے آٹے
و ستو مین نصف صاع اور جو مین ایک صاع لامحالہ واجب ہے پھر یہ بھی احتیاط رکھے کہ قیمت مین بھی کم نہو - اور
لحاظ قیمت کی وجہ یہ کہ آٹا و ستو گویا غیر منصوص ہے اگرچہ بعض اخبار مین وارد ہے لیکن عامہ اخبار مین مذکور نہین لہذا
قیمت کا لحاظ بھی مانند غیر منصوص کے واجب ہے اور کتاب مین اسواسطے بیان نہ کیا کہ غالباً قیمت مین آٹا و ستو
اپنے اصل سے زائد ہوتا ہے اور برابر ہونا اتفاقی ہے تو کم نہین ہوتا - پس غیر منصوص کی رعایت قیمت خود ہو جاتی ہے
پھر گیہون یا جو کی سوکھی بالکل غیر منصوص ہے اور اسمین وزن کا لحاظ بوجہ آمیزش پانی کے نہین ہو سکتا لہذا فرمایا
والخبز یعتبر فیہ القیمۃ ہو الصحیح - اور روٹی خواہ جو کی ہو یا گیہون کی اسمین قیمت ہی معتبر ہے یہی قول صحیح ہے

ف۔ اور یہی حکم جوار باجرہ وچانول وغیرہ چیزون مین ہو جو منصوص نہین ہین یعنی قیمت معتبر ہوگی بدلیل تعدیل
کے جو حدیث ابن عمر وغیرہ مین ہے یعنی نصف صاع گیہون کو دوسری چیزون کے ایک صاع سے برابر کیا اور چونکہ
قیمت مثل معنوی ہے تو نصف صاع گیہون مثلاً جس قیمت کے ہون مثلاً دو آنہ کے ہین تو اسکا جسقدر باجرہ پڑتا ہو
ادا کردے پس غیر منصوص مین وزن ملحوظ نہین ہے بلکہ قیمت منصوص کے عوض جسقدر پڑے۔ فافہم۔ پھر ظاہر یہ
کہ چاہیے جس منصوص کی قیمت لگادے اور جو فقرا کو نافع ہو وہ بہتر ہے۔ م۔ ثم یعتبر نصف صاع من بر وزنا فیما یروی
عن ابی حنیفۃ وعن محمد انہ یعتبر کیلا۔ پھر گیہون سے نصف صاع ہونا از راہ وزن معتبر ہے اس قول مین جو امام
ابو حنیفہ سے روایت کیا جاتا ہے اور امام محمد سے مروی ہوا کہ نصف صاع از راہ پیمانہ کے معتبر ہے۔ ف۔ امام
ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ علماء نے جب صاع مین اختلاف کیا کہ وہ کئی رطل ہے تو سب نے اتفاق کیا کہ صاع بہرحال
وزن سے معتبر ہے پس گیہون سے نصف صاع یا دوسری چیزون سے ایک صاع براہ وزن معتبر ہوا۔ التبیین ف
ع۔ اور شاید قول محمد رح اس نظر سے کہ گیہون وغیرہ کیلی چیزین ہین تو اسی پر مدار ہوگا اور کتاب البیوع کے
باب الربو مین کلام آویگا۔ م۔ اور صاع معتبر وہ ہے کہ جسمین ایک ہزار چالیس درم مونگ یا مسور سماوے۔ ت۔
والدقیق اولی من البر۔ گیہون کا آٹا دینا گیہون دینے سے بہتر ہے۔ ف۔ کیونکہ بغیر تاخیر کے کام مین آویگا
والدراہم اولی من الدقیق فیما یروی عن ابی یوسف۔ اور گیہون کے آٹے سے درم دینا بہتر ہے اس
روایت مین جو ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ کیونکہ درمون سے باوجود سیری کے اور بھی کام نکل سکتے ہین
مثلاً فقیر کو گیہون سے پیٹ بھرنے سے اسمین زیادہ خوشی ہے کہ جوار باجرہ سے کم مقدار کھاوے اور جو پیسہ بچے
وہ اپنے بچون کے کام مین لاوے۔ وہو اختیار الفقیہ ابی جعفر لانہ ادفع للحاجۃ واعجل بہ۔ اور یہی
قول فقیہ ابو جعفر کا مختار ہے اسواسطے کہ درم تو بڑھکر حاجت روا کرنے والا اور جلد تر حاجت روا کرنے والا ہے۔
ف۔ لیکن فقیہ ابو اللیث نے فقیہ ابو جعفر کا قول یہ لکھا کہ گیہون دینا ہرحال مین بہتر کیونکہ اسمین موافقت
سنت واظہار شریعت ہے۔ الغایۃ ع۔ لیکن فقیہ سے یہ قول نادر ہے چنانچہ ابو اللیث نے اسکو نوادر مین لکھا ہے اور
مشہور قول وہ کہ جو مصنف رح نے لکھا۔ م۔ اور یہی مذہب ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ الجوہرہ والظہیریہ و
در۔ وعن ابی بکر الاعمش تفضیل الحنطۃ۔ اور فقیہ ابو بکر الاعمش سے گیہون کی فضیلت دینا مروی ہے۔ ف۔
یعنی فقیہ ابو بکر الاعمش نے قرار دیا کہ گیہون یا جو چیز کہ نص مین وارد ہے اسی کو نکالنا افضل ہے بہ نسبت گیہون کے
آٹے و درم کے۔ لانہ ابعد عن الخلاف۔ کیونکہ یہ اختلاف سے بہت دور بچا ہوا ہے۔ اذ فی الدقیق والقیمۃ
خلاف الشافعی۔ کیونکہ آٹا و قیمت جائز ہونے مین شافعی رح کا اختلاف ہے۔ ف۔ پس جوانکی طرف نظر
رکھنا بہتر ہے بہ نسبت دفع حاجت پر لحاظ رکھنے کے۔ لیکن معلوم ہوا کہ مذہب تو قول اول ہے۔ عینی مین ہے کہ محمد
بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو عین منصوص یا اسکا آٹا دینا افضل ہے اور جب قحط نہ ہو تو دراہم وغیرہ سے
قیمت دینا افضل ہے۔ جامع المحبوبی۔ جن اناجون کا حدیث مین بیان نہین آیا تو انسے صدقۃ الفطر سوائے
بقیمت ادا کرنے کے نہین جائز ہے۔ الجوہرہ۔ جس اناج کا ذکر منصوص ہے اسمین کھرا و ناکارہ برابر ہین۔ و۔ اگر چہارم
صاع نہایت عمدہ گیہون دیے جنکی قیمت نصف صاع گیہون کے برابر ہے یا نصف صاع بہت عمدہ جو جنکی قیمت
ایک صاع جو کے برابر ہے تو نہین جائز ہے بلکہ واجب ہے کہ باقی مقدار پوری کرے اور یون ہی ایک صاع جو کے
عوض چہارم صاع کھرے گیہون جائز نہین۔ محیط السرخسی۔ رہا بیان صاع کا۔ قال والصاع عند ابی حنیفۃ

ومحمد ثمانیۃ ارطال بالعراقی - فرمایا کہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے - ف - اور بالاجماع صاع چار مد ہے تو ہر مد دو رطل عراقی ہوا - م - اور رطل ۱۳۰ - درم ہے - ف - نووی رح نے کہا کہ اصح یہ کہ ۱۲۸ - ونصف درم ہے - مع - چونکہ مونگ ومسور کے مانند جسکا وزن وپیمانہ مختلف نہیں ہوتا جب اس سے یہ وزن شمار کرتے ہیں تو صاع باعتبار وزن ہو یا کیل ہو کچھ فرق نہوگا تو اوپر کا اختلاف امام محمد کے ساتھ مرتفع ہے - ف - اب خلاف یہ کہ صاع آٹھ رطل عراقی ہے عند الطرفین - وقال ابو یوسف خمسۃ ارطال وثلث رطل - اور ابو یوسف نے کہا کہ پانچ رطل وتہائی رطل ہے - وہو قول الشافعی - اور یہی قول شافعی ف - وقول مالک احمد ہے - لقولہ علیہ السلام صاعنا اصغر الصیعان - بدلیل اس روایت کے کہ ہمارا صاع سب صاعون سے چھوٹا ہے - ف - یہ حدیث تو معلوم نہیں ہوئی لیکن ابن حبان نے ابوہریرہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ہمارا صاع سب صاعون سے چھوٹا اور ہمارا مد سب مدون سے اکبر ہے تو آپ نے دعا فرمائی کہ اللہم بارک لنا فی صاعنا وبارک لنا فی قلیلنا وکثیرنا واجعل لنا مع البرکۃ برکتین - ابن حبان نے استدلال کیا کہ آپ نے جب ان لوگون کا صاع سب سے چھوٹا ہونے کو انکار نہ کیا تو معلوم ہوا کہ صاع المدینہ سب سے چھوٹا صاع ہے - ابن الہمام نے جواب دیا کہ ایسے موقع پر آپ کے انکار کی وجہ نہیں تھی تو سکوت سے یہ امر ثبوت نہوگا - ہان معتمد وہ ہے جو بیہقی نے روایت کی حسن بن الولید القرشی نے جو ثقہ ہے بیان کیا کہ ابو یوسف رح حج سے واپس ہوکر ہمارے یہان آئے اور کہا کہ مین چاہتا ہون کہ تم کو علم کا ایک دروازہ کھول دون جسنے مجھکو بڑی فکر مین ڈال دیا تھا پس مین نے اسکا تفحص کیا تو مدینہ منورہ آیا اور مین نے صاع کو دریافت کیا تو لوگون نے مجھے کہا کہ ہمارا یہ صاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے - مین نے پوچھا کہ آپ لوگون کے پاس اس مین کیا حجت ہے - انھون نے کہا کہ اچھا ہم کل اول وقت تمھارے پاس حجت لاوینگے - جب صبح ہوئی تو میرے پاس قریب پچاس کے بوڑھے آدمی آئے جو مہاجرین وانصار کی اولاد سے تھے ہر ایک کی چادر کے نیچے اسکا ایک صاع تھا اور ہر شخص اپنے باپ واہل خاندان سے اسناد کرتا تھا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے پس جب مین نے انکو دیکھا تو سب برابر تھے - پس جب مین نے اُسکو ناپ کر تولا تو پانچ رطل وایک تہائی رطل سے کچھ ہی کم نکلا جب مین نے یہ امر قوی دیکھا تو صاع کے بارہ مین ابوحنیفہ رح کا قول ترک کر دیا - روایت ہے کہ امام مالک نے ابو یوسف رح سے مناظرہ کیا اور یہی صاع پیش کیے جو یہ لوگ لائے تھے پس ابو یوسف نے رجوع کیا اور قول مالک رح پر اپنے اجتہاد سے جزم کیا - اسماء بنت الصدیق رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین لوگ زکوٰۃ الفطر اس مد سے نکالتے جس سے کیل کرتے اور سب اہل المدینہ یہی کرتے تھے - رواہ الحاکم وصححہ مغلع - ولنا ماروی انہ علیہ السلام کان یتوضا بالمد رطلین ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال - اور ہمارے یعنی ابوحنیفہ ومحمد رح کی دلیل وہ جو مروی ہوا کہ حضرت صلعم وضوء کرتے ایک مد دو رطل سے اور غسل کرتے ایک صاع آٹھ رطل سے - ف - اسی طرح تفسیر کے ساتھ دارقطنی نے انس رض سے تین طرق سے روایت کی اور بیہقی نے جملہ طرق کو ضعیف کہا اور صحیحین مین حدیث انس رض سے بدون ذکر رطل کے صحیح ہوا کہ وضوء کرتے ایک مد سے اور غسل کرتے ایک صاع سے - امام طحاوی نے اسطرح استدلال کیا کہ اپنی اسناد کے ساتھ مجاہد رح سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت ام المومنین عائشہ رض

کی خدمت مین حاضر ہوے پس بعض نے بعض سے پانی مانگا تو ٹرے برتن مین لایا گیا پس ام المومنین رضہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتنے پانی سے غسل کرتے تھے۔ مجاہد رح نے کہا کہ مین نے اسکو اندازہ کیا تو آٹھ یا نو یا دس رطل ہوگا۔ طحاوی رح نے کہا کہ مجاہد رح نے آٹھ مین شک نہین کیا بلکہ زیادہ مشکوک ہی۔ پھر جب آپ صاع سے غسل کرتے تو وہ یہی آٹھ رطل قدر ہوا۔ علاوہ ازین سنن مین انس رضہ سے صحیح ہوا کہ ایسے برتن سے وضو کرتے جسمین دو رطل پانی سماتا تو معلوم ہوا کہ مد کی مقدار دو رطل ہی اور نصف صاع یا دو مد کا بیان جو حدیث ابو سعید رضہ وغیرہ مین گذرا دلیل ہی کہ پورا صاع چار مد ہی تو آٹھ رطل ہوے۔ مع۔ وہکذا کان صاع عمر رضی اللہ عنہ۔ اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا یحیی بن آدم قال سمعت حسن بن صالح یقول صاع عمر ثمانیۃ ارطال۔ یعنی حسن بن صالح نے کہا کہ صاع عمر رضہ آٹھ رطل تھا۔ شریک راوی نے کہا کہ سات سے زائد اور آٹھ سے کچھ کم تھا۔ حدثنا وکیع عن علی بن صالح عن ابی اسحق عن موسی بن طلحۃ قال الحجاجی صاع عمر بن الخطاب۔ یعنی موسی بن طلحہ نے کہا کہ صاع حجاجی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہی۔ اور جو کہا گیا کہ حجاج ثقفی نے اسپر ایک قفیز بڑھائی تھی تو یہ غلط ہی ورنہ حجاج اسپر فخر نہ کرتا۔ الفتح۔ طحاوی نے موسی بن طلحہ و ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ ہم نے صاع کو اندازہ کیا تو اسکو حجاجی پایا حالانکہ صاع حجاجی آٹھ رطل بغدادی ہی۔ نخعی الامام نے کہا کہ حجاج نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع نکالا اور کمی کی وجہ سے اہل عراق پر فخر کیا کرتا اور اپنے خطبہ مین کہتا کہ ای اہل عراق ای اہل شقاق و نفاق اور ای قوم بد اخلاق کیا مین نے تمہارے واسطے صاع عمر رضی اللہ عنہ نہین نکالا۔ مراد یہ کہ تم پر چھوٹے صاع سے تخفیف کر دی ہی۔ مع۔ پھر یہ صاع باہمی معاملات کے صاعون سے چھوٹا کیونکر ٹھہرا تو جواب دیا کہ۔ وہو اصغر من الہاشمی وکانوا یستعملون الہاشمی۔ اور صاع بہ نسبت صاع ہاشمی کے کمتر ہی اور وہ لوگ ہاشمی صاع سے معاملہ آمد کرتے تھے۔ ف۔ اور ہاشمی صاع ۳۲ رطل ہوتا ہی تو بہت بڑا ہوا اور کہا گیا کہ امام ابو یوسف سے جن لوگون نے ملاقات کی وہ مجہول لوگ ہین۔ جواب دیا گیا کہ یہ بعید ہی اور کیونکر ابو یوسف ان لوگون پر اعتماد کرتے۔ بلکہ امام مالک نے اسپر اعتماد کیا۔ پھر چونکہ امام محمد نے واقعہ اختلاف ابو یوسف نہین نقل کیا تو اسمین دلیل ہی کہ یہ واقعہ ہی نہین واقع ہوا۔ کذا ذکر ابن الہمام رح۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ قوی احتمال بلا دلیل ہی اور واقعہ کی نقل باسناد صحیح موجود۔ کما رواہ البیہقی۔ ہان اقرب یہ ہی جو ینابیع مین ذکر کیا کہ درحقیقت امامون مین کچھ اختلاف نہین اسواسطے کہ ابو حنیفہ رح کے وقت مین ایک رطل ۲۰ استار تھا اور استار ساڑھے چھ درم ہی پس ایک صاع کے (۱۰۴۰) درم ہوے اور ابو یوسف رح نے ہر رطل ۳۰ استار ہی تو یہ بھی (۱۰۴۰) درم ہوے لیکن ینابیع مین کہا کہ صحیح یہ ہی کہ اختلاف فی الحقیقۃ ہی کیونکہ ہر ایک نے رطل عراقی اعتبار کیا ہی چنانچہ مبسوط مین امام ابو یوسف کے کتاب العشر والخراج سے عراقی کی تصریح ہی۔ کتاب الاسرار مین کہا کہ صاع پانچ رطل و تہائی بحساب ہر رطل ۳۰ استار کے یا صاع آٹھ رطل بحساب ہر رطل ۲۰ استار کے دونون برابر ہین۔ کما ذکرہ العینی۔ واضح ہو کہ بقول ابو حنیفہ رح ادا کرنا احوط ہی۔ اور قول ابو یوسف بنظر دلیل اظہر ہی واللہ تعالی اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ اول صدقۃ الفطر کی کیفیت اور پھر اس فصل مین مقدار واجب کا بیان ہو چکا۔ باقی وقت وجوب و وقت ادا چاہیے تو کتاب مین فرمایا۔ ووجوب الفطرۃ یتعلق بطلوع الفجر من یوم الفطر۔ اور فطرہ واجب ہونا متعلق ہوتا ہی روز فطر کے فجر طلوع ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول مالک رح یعنی جو آدمی اسوقت موجود ہی اسپر اسیوقت فطرہ واجب ہوا۔ وقال الشافعی بغروب الشمس فی الیوم الاخیر من رمضان اور شافعی رح نے کہا کہ (وجوب فطرہ متعلق ہوتا ہی) رمضان کے آخری روز کے آفتاب غروب ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول

احمد ہی چنانچہ جو کوئی اُسوقت موجود ہو اُسی پر فطرہ واجب ہوگیا - اور اختلاف کا ثمرہ کوئی مسلمان ہوجانے یا پیدا
ہونے یا مرنے مین ظاہر ہوگا - حتی ان من اسلم او ولد لیلۃ الفطر - حتی کہ جو کوئی اسلام لایا - یا پیدا ہوا
فطر کی رات مین - ف - بعد غروب آفتاب کے اور طلوع فجر ہونے تک باقی رہا - تجب فطرتہ عندنا -
تو اسکا فطرہ ہمارے نزدیک واجب ہوگا - ف - کیونکہ طلوع فجر کے وقت وہ لائق فطرہ موجود ہے - وعندہ
لاتجب - اور امام شافعی کے نزدیک نہین واجب ہوگا - ف - کیونکہ وقت غروب کے وہ موجود لائق
نہ تھا - وعلی عکسہ من مات فیہما من مما لیکہ او ولدہ - اور اسکے برعکس حکم ہے جو مرگیا اس رات مین
اسکے مملوکون یا فرزندون سے - ف - تو جب غروب کے وقت موجود تھا تو شافعی رح کے نزدیک فطرہ
واجب ہوچکا پھر مرا اور ہمارے نزدیک طلوع الفجر کے وقت موجود نہین تو فطرہ بھی واجب نہین ہے - لہ انہ یختص
بالفطر وہذا وقتہ - دلیل شافعی یہ کہ وجوب صدقہ مختص بفطر ہے اور فطر کا یہی وقت ہے - ف - جب آفتاب غروب
ہو کیونکہ اُسی وقت افطار کرتے ہین پھر صوم نہین - اور مختص بفطر ہونا لفظ صدقۃ الفطر کی اضافت سے لیا ہے - و
لنا ان الاضافۃ للاختصاص واختصاص الفطر بالیوم دون اللیل - اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت
واسطے اختصاص کے مسلم ہے اور اختصاص اس فطر کا دن کے ساتھ ہے نہ رات کے ساتھ - ف - حتی کہ رات
مین تو رمضان مین بھی فطر ہوتا ہے اور یہ تو صوم کے بجاے فطر ہے پس یہ دن سے مختص ہوگا اور شرع مین دن کا شمار
طلوع فجر سے ہے اور اگر ہم اس فطر کو غروب آفتاب کے وقت سے قرار دین تو اختصاص نہین رہیگا حالانکہ جو
فطر اختصاصی ہے اُسی وقت صدقہ کا وجوب ہے تو وہ طلوع الفجر روز عید ہے - اگر غروب کے وقت مسلمان موجود اور بعد
طلوع فجر کے موجود رہا یا مرگیا تو بالاتفاق اُسکا فطرہ واجب ہے - م ع - رہا جب فطرہ واجب ہوگیا تو اسکے ادا
کا وقت - پس اسمین دو قول ہین ایک یہ کہ عامۂ مشائخ کے نزدیک تمام عمر اسکا وقت ہے - کما فی البدائع - ع -
اگر بعد طلوع فجر کے مرگیا یا فقیر ہوگیا تو صدقہ اسپر واجب الادا ہے - الجوہرہ - یعنی مردہ کے ترکہ سے ادا کر دیا جاوے
اور فقیر کو جب کبھی میسر ہوا ادا کرے - مین کہتا ہون کہ اس معنی مین کہ یہ صدقہ بعد وجوب کے ساقط نہین ہوتا
تو تمام عمر وقت ہے کہ اسکو ادا کرے مگر شاید کہ یہ قضاء ہو چنانچہ فریضہ نماز کی قضاء ہونے پر تمام عمر مین جب میسر ہو
ادا کرے وہ ساقط نہوگی حالانکہ قضاء ہے پس صحیح قول دوم ہے کہ اصلی وقت نماز عید سے پہلے ہے چنانچہ حدیث
ابن عباس رض مین فرمایا کہ یہ صدقہ مقبولہ ہے اور جس نے نماز کے بعد اسکو ادا کیا تو یہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ
ہے - کما مر اول الباب اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا - یعنی بنا قبل نماز دیدینا واجب ہے - مگر مصنف نے
شاید بربناے قول عامہ مشائخ یون لکھا کہ - والمستحب ان یخرج الناس الفطرۃ یوم الفطر قبل الخروج
الی المصلی - اور مستحب ہے کہ روز فطر کو لوگ صدقۃ الفطر مصلی کی طرف جانے سے پہلے نکالین - ف - اور
صحیح یہ کہ واجب ہے بدلیل حدیث مزبور - لانہ علیہ السلام کان یخرج - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نکال دیا کرتے تھے - ف - صدقۃ الفطر - قبل ان یخرج - قبل اسکے کہ نکلین - ف - بجانب جبانہ
جہان نماز عید پڑھاتے تھے - یہ حدیث حاکم نے کتاب علوم الحدیث مین روایت کی - مفع - اور قولہ کان یخرج
استمراری ہے کہ ایسا کیا کرتے تھے تو یہ فعل مع حدیث مزبور کے دلیل وجوب ہے - ولان الامر بالاغناء
کی لایتشاغل الفقیر بالمسألۃ عن الصلوۃ وذلک بالتقدیم - اور اس دلیل سے کہ مستغنی کرنے کا
حکم اسی مقصد سے کہ فقیر گدائی کا سوال کرنے مین نماز سے غافل نہو جاوے اور یہ مقصد صدقہ کو پہلے دینے سے

حاصل ہے۔ ف۔ اور چونکہ حکم مذکور واسطے وجوب کے ہے تو فرمانبرداری کی موافقت بغیر عذر کے واجب بلکہ
حدیث الحاکم مین حکم موجود ہے۔ **فان قدموہا علی یوم الفطر جاز۔** پھر اگر لوگون نے صدقۃ الفطر کو روز عید
پر مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ **لانہ ادی بعد تقرر السبب فاشبہ التعجیل فی الزکوۃ۔** کیونکہ اسنے سبب متقرر
ہونے کے بعد ادا کیا ہے تو زکوۃ مین پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ یعنی جیسے زکوۃ مین سبب نصاب ہے
اسکے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہے اور صدقۃ الفطر مین سبب وہ راس ہین جو اسکی مؤنت وولایت مین
ہون تو انکے ہوتے ہوے پیشگی جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوۃ پر قیاس ہے
اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوۃ کا پیشگی جواز ہونا خلاف قیاس جائز ہے تو اسپر دوسرا قیاس نہین ہوسکتا
اور وجہ ظاہر ہے کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہین ہوا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدین معنی کہ جب وقت
طلوع فجر الفطر آوے تو واجب ہو جاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کر دی جاوے وہ بجاے اسکے
قائم ہوتا جو وقت وجوب کے لازم آویگی بالکل خلاف قیاس ہے تو اسمین سواے نص کے راہ نہین۔ اور نص
جیسے پیشگی زکوۃ مین وارد ہے ویسے ہی صدقۃ الفطر مین حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ درباب زکوۃ الفطر جسکے آخر
مین ہے کہ اصحاب اس صدقہ کو لوگ فطر سے ایک دو روز پہلے دیدیتے تھے اور یہ بات ایسی ہے کہ حضرت صلعم پر مخفی
نہین ہو سکتی تو ضرور ہوا کہ آپ کے حکم سے تھی پس یہی حکم بیان دلیل ہے۔ کما فی الفتح۔ اور مین کہتا ہون کہ صحیح
بخاری کی کتاب التفسیر مین حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ جنکو آپ نے صدقۃ الفطر کے طعام پر مقرر کیا تھا اور
جنیہ کا آیۃ الکرسی سکھلانا۔ یہ حدیث صریح ہے کہ لوگ ان صدقات کو ایک دو روز پہلے خود فقراء کو نہین بلکہ حفاظت
مین جمع کر دیتے حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو جانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے۔ پس
اسمین دلالت ہے کہ دینے والون کی طرف سے پہلے ادا ہو گیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے
کا صدقہ اسمین خلط کرنا جائز نہوتا حالانکہ جیسے ہارے مجموعہ ڈھیر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ اعلی
ہے اور یہان تو اگر فقراء کسی تحصیل کرنیوالے کو اپنی طرف سے وکیل کر دین تو اسکو ہر ایک سے صدقات لیکر
خلط کرنا جائز ہے اور اگر وکیل نہ کرین تو جائز نہین ہے بدلیل مسئلہ افتادی کہ عالم نے اگر فقراء کے واسطے لوگون
سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہوا دوسرے کے صدقہ سے خلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہو جائیگا اور جب
فقراء کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہوگا اور جن لوگون کے صدقات دیے تھے انکے اموال کا ضامن رہیگا
اور اگر انھون نے زکوۃ دی ہو تو انکی زکوۃ ادا نہوگی۔ پس واجب یہ ہے کہ فقراء اس عالم کو اجازت دیدین
کہ ہماری طرف سے وصول کرے پس فقراء کا وکیل ہو کر انکے مال کو وصول کرکے انھین کے اموال کو خلط کرنیوالا
ہوگا۔ المحیط۔ اور یون ہی اگر بائمر دنے فقراء کے لیے بدون انکے حکم کے سوال سے جمع و خلط کیا تو ضامن ہوگا
اور لوگون کے صدقات و زکوۃ ادا نہونگے پس واجب ہے کہ فقراء اسکو وکیل کر دین۔ کما فی المضمرات ۵۔ جب
یہ بات معلوم ہو گئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے جس نے پیشگی دیا اسنے درحقیقت فقراء کو ادا کیا اور وہ سب یکجا
جمع ہوتا تھا جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوہریرہ رض کو محافظ مقرر فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صحیح جائز ہوا اگرچہ
ظاہر الاستدلال لکثرہم واللہ تعالی اعلم فقط۔ پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہے تو اسمین دو قول ہین اول یہ کہ رمضان
کا مہینہ آجاوے پھر جب پیشگی دے جائز ہے فعلی ہذا قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوگی۔ یہی صحیح اور اسی پر
فتوی دیا جاوے۔ الجوہرہ والظہیریہ البحر۔ اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے

مطلقاً جائز ہے۔ اسی کو امام مصنف نے اختیار کیا اور فرمایا۔ ولا تفصیل بین مدۃ ومدۃ۔ اور کوئی تفصیل درمیان
ایک مدت و دوسری مدت کے نہین۔ ف۔ یعنی ظاہر مذہب مین یہ تفصیل نہین کہ ایک مہینہ تک تقدیم
جائز اور زیادہ نہین جائز ہے بلکہ مطلقاً پیشگی کا جواز ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور عامۂ متون
وشروح مین یہی مذکور اور مانند امام مصنف کے بہتون نے اسی کو صحیح کہا اور در الولوالجیہ مین لکھا کہ یہی ظاہر الروایۃ
ہے۔ النہر۔ پس یہی مذہب ٹھہرا۔ و۔ اور اسی پر فتوی رہیگا۔ م۔ وان اخروہا عن یوم الفطر۔ اور اگر لوگون
نے اس صدقہ کو روز فطر سے تاخیر کردیا۔ ف۔ بلکہ واجب تو نماز فطر سے پہلے ادا کرنا تھا اس سے تاخیر
کیا۔ لم تسقط۔ تو یہ صدقہ انکے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ وکان علیہم اخراجہا۔ اور صدقہ کو نکالنا انپر واجب
واجب رہیگا۔ ف۔ حتی کہ زندگی مین ادا کرین یا موت پر نکالنے کی وصیت کردے۔ بخلاف قربانی کے
کہ اگر ایام قربانی نکل جاوین تو ساقط ہوجاتی ہے وجہ فرق کو امام مصنف نے تبلایا۔ لان وجہ القربۃ فیہا
معقول۔ کیونکہ اس صدقہ مین وجہ قربت کی سمجھی جاتی ہے۔ ف۔ چنانچہ نصوص حدیث مین وارد ہوئی
ایک یہ کہ فقراء کو نماز کے لیے فکر قوت سے فارغ کرنا اور دوم یہ کہ روزہ والون سے جو لغو اور بیہودہ گوئی سرزد
ہوگئی ہو اسکو کفارہ ہونا۔ پس اگر فائدہ اول جاتا رہا تو دوسرا ہمیشہ موجود ہے۔ فلا یتقدر وقت الاداء
فیہا۔ تو اس صدقہ کے بارہ مین ادا کا کوئی وقت متقدر نہوگا۔ بخلاف الاضحیۃ۔ برخلاف قربانی کے۔ ف
کیونکہ اسمین ایک حلال جانور کو اللہ تعالی کے نام پر قربان کرنا قربت ہے اور قیاس اسکے بھید کو ادراک نہین
کرسکتا تو اسکا قربت ہونا ذی الحجہ کی دسوین گیارھوین بارھوین تک نصوص سے معلوم ہوا پس اسی وقت
تک رکھا جائیگا اور قیاس سے دوسرا زمانہ نہین رکھ سکتے۔ واللہ تعالی اعلم۔ پھر تاخیر کی صورت مین ایک قول
مین قضا نہین بلکہ جب ادا کرے ادا ہوگا حتی کہ اگر مرنے پر اسکے وارث نے اسکی طرف سے ادا کیا تو جائز
ہے یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور دوسرے قول مین ادا کا وقت تو نماز عید سے پہلے ہے اور تاخیر مین قضا ہوگا۔
اور اسی کو ابن الہمام نے تحریر مین اختیار کیا اور یہی حق ہے جیسا کہ حدیث مین منصوص ہے۔ والتمام فی الفتح۔
م۔ (فروع) جو بچہ پیٹ مین ہے اسکی طرف سے فطرہ واجب نہین۔ السراج۔ باپ پر صغیر بچہ کا فطرہ
اپنے مال سے ہوتا ہے جب کہ بچہ کا کچھ مال نہو مگر اس صورت مین اس بچہ کے مملوک کا نہین ہوتا۔ قاضیخان
مثلاً بچہ کو کسی نے غلام ہبہ کردیا۔ م۔ باپ نے صغیرہ دختر کو نکاح کرکے اسکے شوہر کے سپرد کردیا تو پھر باپ
پر اس دختر کا فطرہ نہین ہے۔ التاتارخانیہ۔ مملوک کا صدقۃ الفطر اسپر ہے جو مالک رقبہ ہو نہ مستعیر ومستاجر اور
ودیعت رکھنے والے پر۔ قاضیخان۔ ہر شخص پر اپنا فطرہ ایک ہی مسکین کو دینا واجب ہے حتی کہ اگر اسکو
ٹکڑے کرکے دو یا زیادہ مسکینون پر بانٹا تو نہین جائز ہے۔ التبیین۔ ولیکن در المختار مین لایا کہ اکثرون کے نزدیک
جائز ہے اور اسی پر ولوالجیہ وخانیہ وبدائع ومحیط مین جزم کیا اور اسی کو برہان مین صحیح کہا تو یہی مذہب ٹھہرا جیسے زکوٰۃ کی تفریق جائز
ہے اور حدیث مین فقیرون کو مستغنی کرنیکا حکم واسطے استحباب کے ہے۔ د۔ اور بقول ابن الہمام رح جبکہ نماز سے پہلے ادا کرنا واجب
ہے بنظر حدیث تو ایک مسکین کو مستغنی کرنا بھی واجب ہے بلکہ فتح القدیر مین جواز صرف کرخی کا قول لکھا اور کہا کہ سوا اسکے کرخی کے
اورون کے نزدیک نہین جائز ہے لہذا میرے نزدیک بنظر دلیل احوط یہی کہ ہر شخص ایک ہی مسکین کو دے کہ بلا خلاف جائز ہے۔ م۔ جیسے
جماعت ایک کو دے تو باتفاق جائز۔ الزیلعی۔ عورت نے اپنے گیہون اور شوہر کے گیہون بغیر اسکی اجازت کے ملا کر فقیر کو
دیے تو عورت کی طرف سے ادا ہوا اور شوہر سے نہین کیونکہ ایسی چیز کا خلط جس مین امتیاز نہ ہو سکے خلط

کرنے والے کی ہو جاتی ہے اور اسپر دوسرے کے لیے ضمان واجب ہوتی ہے یہی امام رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر شوہر نے اجازت دیدی تو ادا ہو گیا - الظہیریہ ع - اور اگر شوہر نے ایسا کیا تو بحر الرائق میں کہا کہ بمقتضائے مسئلہ مذکورہ سابق بغیر اجازت عورت کے جائز ہونا چاہیے - ف - جیسے زکوٰۃ یا صدقہ فطر یا کفارہ یا نذر باقی ہے وہ مرا تو ہمارے نزدیک جبراً اسکے ترکہ سے نہیں لیا جائیگا ہاں اسکے وارث احسان کرکے اسکا ذمہ پاک کریں تو اچھا ہے بشرطیکہ ایسے لوگ ہوں جنکو احسان کے طور پر دینے کی لیاقت ہے - اگر میت نے ادائے واجب کی وصیت کر دی ہو تو جائز اور اسکے تہائی مال سے پوری کیجاویگی - الجوہرہ - مرد نے اپنی اولاد و جورو کے صدقات فطر ادا کرنے کے واسطے ہر ایک کے گیہوں وزن کیے پھر ملا کر انکی نیت سے فقیر کو دیدیے تو سب سے ادا ہو گیا - الخلاصہ صدقہ فطر وصول کرنے کو امام کوئی ساعی نہیں بھیجیگا بلکہ لوگ خود ادا کریں کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا - البدائع ت و - اگر اپنی جورو کے غلام کو اپنا فطرہ دیا تو جائز ہے اگرچہ غلام کا نفقہ اسی عورت پر ہو - فتاوی الشہید - ت و - صدقۃ الفطر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں - الخلاصہ - منجملہ واجبات اسلام کے صدقۃ الفطر و قربانی و نماز وتر و خدمت والدین اور نفقہ ذوی الارحام ہیں - و -

کتاب الصوم

یہ کتاب صوم کے بیان میں ہے - کہا گیا کہ لفظ صیام اولی ہے کیونکہ اگر اللہ تعالی کے واسطے صوم مانا تو ایک یوم واجب ہو گا - الظہیریہ - اور حق یہ کہ الصوم کافی ہے - م - پھر بعد کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ و محمد رسول اللہ - کے تیسرا رکن اسلام ہے اور اسکے عجائب اسرار کے علاوہ ظاہری حکمت میں سے بقول شیخ ابن الہمام وغیرہ صفائے قلب اور ترحم و موافقت مساکین اور زہد و ترغیب آخرت وغیرہ اور نورانیت تن نور روحانیہ ہیں اور سب سے اعظم منافع میں سے رضوان الرب الرحمن تبارک و تعالی ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ الصوم لی وانا اجزی بہ - چونکہ خالصاً لوجہ اللہ تعالے کھانا پانی و تمام لذائذ و خواہش کو ترک کرتا ہے اور اس سے اہل الفکر جان لینگے کہ اللہ تعالی کے واسطے کسی خواہش کو ترک کرنا اگرچہ کسی وقت ہو بہت ہی احسن ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ من صام رمضان ایماناً واحتساباً غفر لہ ما تقدم من ذنبہ یعنی جس نے یقین کے ساتھ خالصۃ بوجہ اللہ تعالی رمضان کا روزہ رکھا اسکے گذرے گناہ بخشے گئے - اور فضائل بہت زیادہ ہیں اور مرد مومن کے واسطے ایک نص کافی ہے - کہا گیا کہ اسلام میں پہلا روزہ صوم عاشوراء ہوا اور کہا گیا بلکہ ہر ماہ کے تین روزے بدلیل آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو ہر مہینہ میں تین روز روزہ رکھنا شروع فرمایا - رواہ البیہقی - پھر دوسرے سال ہجرت میں غزوہ بدر سے پہلے اور تھوڑے شعبان میں فریضہ صیام رمضان نازل ہوا - پھر ابتدا میں آدمی مختار تھا چاہے روزہ رکھے یا اسکا فدیہ دیدے اگرچہ تندرست ہو پھر سوائے مسافر و مریض کے سب پر روزہ ختم کر دیا گیا پھر جو کوئی سو گیا اگرچہ افطار کے بعد کھایا نہو تو پھر نہیں کھاتا تھا حتی کہ اللہ تعالے نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مجاہدہ سے منور فرما کر عموماً تمام رات کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا یہانتک کہ صبح صادق طلوع کرے اور کلام آویگا - پھر لغت میں الصوم بمعنی امساک ہے خواہ کسی چیز سے ہو حتی کہ صام عن الکلام - بولتے ہیں اور شرع میں ابن الہمام نے کہا کہ باز رہنا جماع اور کسی چیز کو ایسی جگہ اندر پہونچانے سے جسکو باطن کا حکم ہو وقت فجر سے غروب تک نیت کے ساتھ - پھر صیام از راہ حکم کے سات اقسام ہیں فرض - واجب - مسنون - مندوب - نفل - مکروہ تنزیہی - مکروہ تحریمی - اور صوم رمضان کا

ادا کا وقت معین ہو اور قضا غیر معین جیسے کفارات - اور صوم واجب ہین بھی معین ہوجاتا ہو جیسے نذر معین اور غیر معین
بھی ہوتا ہو جیسے نذر مطلق - پھر صوم کے اسباب مختلف ہین چنانچہ صوم النذر کا سبب یہی نذر ہو صوم الکفارات
مین جس چیز کا کفارہ ہو مثلاً عمداً روزہ رمضان توڑا ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے اسی جرم کے سبب سے یا کسی مسلمان
کو چوک وخطا سے قتل کیا تو بسبب قتل کے دو ماہہ روزے کفارے کے واجب ہین - صیام رمضان کے قضاء
کا سبب تو وہی جو اداء کا سبب ہو اور اداء کے سبب مین کلام ہو پس قاضی امام ابوزید وفخر الاسلام وصدر الاسلام
کے نزدیک اداے رمضان کا سبب ہر روز کا وہ جزو جو شگرشے ہو سنے کے لائق نہین - کمافی الکشف کیونکہ سبب تو
متقدم ہونا چاہیے حالانکہ جب یہی وقت طلوع سے غروب تک سبب ہو تو سبب ومسبب دونون واحد ہوسے
جاتے ہین بخلاف نماز کے کہ اسمین وقت وسیع ہوتا ہو تو ظہر مین مثلاً وقت سبب بھی ہو اور اداء کا ظرف بھی علیحدہ
ہو لہذا صوم مین وقت ہوئی کہ اسمین سبب کچھ فاضل نہین پس بعض نے کہا کہ صوم الشہر - یا صوم رمضان مین یہی
مہینہ سبب کل روزون کا ہوگیا اور اسمین بھی بحث ہو - بعض نے کہا کہ ہر روز مین جس وقت سے روزہ شروع ہوتا
ہو تو شروع سے پہلے نہایت خفیف ایک جزو کہ پھر اسکا جزو نہو سکے وہ سبب اُس روز کے صوم کا ہو - یہی میرے
نزدیک حق ہو - الغایہ - اسی کو امام الہندی نے صحیح کہا ہو - النہر الفائق - لہذا اگر مجنون رمضان کی اگلی رات مین
یا درمیان ماہ کے کسی رات مین ہوش مین ہوگیا لیکن صبح طلوع سے پہلے پھر مجنون ہوگیا اور مہینہ گذرا تو امام حلوائی
نے کہا کہ اسپر قضاء نہین واجب اور یہی صحیح ہو - البحر - اور اسی پر فتوی ہو - المعراج - اور افاقہ تمام مرض مین معتبر ہو
نہ بعض کلام مین - الزاہدی - وسیاتی الکلام فیہ - پھر صیام رمضان و اُسکی قضاء وکفارات ظہار وقتل وقسم وجزاء
الصید والاذی یہ سب فرض بالآیۃ والاجماع ہین اور صیام نذر واجب ہین کیونکہ قولہ تعالے ولیوفوا نذورہم - حکم
وفاے نذر ہو لیکن عام مخصوص البعض سے واجب کا درجہ رہا اسی پر علماے حنفیہ کا کلام متفق ہو لیکن بدائع و
مجمع مین اسکو فرض کہا ہو اور یہ بوجہ اجماع کے اظہر ہو - مف - لیکن اول ہی اصح ہو - ت د - اور صوم عاشوراء
مع نوین کے مسنون ہو اور بغیر نوین کے مکروہ تنزیہی اور صیام عیدین وتشریق مکروہ تحریمی ہین اور صیام البیض و
صوم داؤد علیہ السلام ومانند اسکے جنمین کوئی فضیلت خاص ہو وہ مستحب ہین اور ماسواے اسکے نوافل ہین جنمین
کوئی کراہت نہو - صوم واجب ہونے کی شرط اسلام وبلوغ وعقل ہو - اداے صوم واجب ہونے کی شرط تندرستی
ومقیم ہونا - اداء صحیح ہونے کی شرط حیض ونفاس سے پاک ہونا اور نیت ہونا - مف الکافی والنہایہ - اور چاہیے
کہ ایک شرط یہ بھی زیادہ کی جاوے واجب ہونے کا علم ہو یا وہ شخص دار الاسلام مین موجود ہو - مف - اور
نیت یہ کہ دل سے جان لے کہ روزہ رکھیگا - الخلاصہ - اور زبان سے کہنا مسنون ہو - النہر - اور سحری کھانا بھی
نیت ہو جب کہ اسکے خلاف نیت نہو - کمافی السراج - پھر رمضان کے ہر روزہ کے واسطے ہمارے نزدیک نیت
ضرور ہو - القاضیخان - اور نیت متردد نہو مثلاً اگر کل دعوت ہوئی تو نہین ورنہ روزہ رکھیگا تو اس نیت پر روزہ
نہوگا اور اگر رمضان مین روزہ یا افطار کسی کی نیت نہو حالانکہ یہ جانتا ہو کہ رمضان ہو تو بقول اظہر وہ صائم نہ ہوگا - المحیط
اور اگر کہا انشاء اللہ تعالی کل روزہ رکھونگا تو صحیح قول پر نیت ہوگئی - الظہیریہ - ابتداے نیت کا وقت بعد غروب
آفتاب سے ہو حتی کہ اسوقت نیت کرلی پھر غافل رہا حتی کہ کل روزے سے گذرا تو جائز ہو اور قبل غروب کے
نہین جائز ہو - الخلاصہ ومحیط السرخسی - اگر روزہ کی حالت مین افطار کی نیت کی مگر افطار نہ کیا پھر دن گذر گیا
تو روزہ پورا ہوگیا - الایضاح ہ - رہا انتہاے وقت کب تک نیت ہوسکتی ہو تو اسکا بیان کتاب مین ہو چنانچہ

فرمایا - الصوم ضربان - شرعی روزہ دو قسم ہی - واجب - ایک قسم واجب - ف - خواہ اللہ تعالے کے
نص سے فرض یا واجب ثبوت ہوا ہو یا بندہ کے نذر کرنے سے واجب ہوا ہو ہر حال واجب ہی - ونفل - اور
دوم نفل - ف - یعنی جو واجب نہو پس یہ سنت ومندوب ونفل سب کو شامل ہی اور مکروہ تحریمی در حقیقت صوم
شرعی کی قسم نہین ہی - والواجب ضربان - پھر واجب دو قسم ہی - ف - معین وغیر معین - منہ ما یتعلق بزمان
بعینہ کصوم رمضان والنذر المعین - از انجملہ ایک وہ کہ متعلق بزمانہ معین ہو جیسے اداے روزہ رمضان اور
نذر معین - ف - مثلاً اللہ تعالی کے واسطے مجھپر اس ماہ کے اول جمعہ کا روزہ واجب ہی تو پہلا جمعہ متعین ہی - اور
اداے روزہ رمضان اسواسطے کہا کہ قضاء رمضان کا وقت معین نہین ہی - پس واجب معین کے بعض احکام شروع
کیے اور فرمایا - فیجوز بنیۃ من اللیل - پس جائز ہی صوم رمضان ونذر معین ایسی نیت کے ساتھ جو رات سے ہو
ف - جیسے کل اقسام کے روزے ایسی نیت سے جائز ہین مگر فرق یہ ہی جو آگے بیان فرمایا - وان لم ینوحتی
اصبح - اور اگر روزہ رمضان ونذر معین مین نیت نہ کی یہانتک کہ صبح ہو گئی - اجزتہ النیۃ ما بینہ وما بین الزوال
تو کافی ہی اسکو نیت کرنا صبح وزوال کے درمیان مین - ف - اور آگے آویگا کہ صبح سے بیچ چاشت تک جائز ہی
اور ظاہر یہ فرقہ کے نزدیک دن مین کسی وقت نیت کرے جائز ہی - وقال الشافعی لا یجزیہ - اور شافعی رح
کے نزدیک نہین کافی ہی - ف - جب تک کہ رات سے نیت نہ ہو - اور یہی قول احمد ہی - مگر نفل مین النبہ سے
نیت جائز ہی اور امام مالک کے نزدیک فرض ونفل سب مین رات سے نیت شرط ہی - پھر امام مصنف نے اول
کچھ تمہید ذکر کر کے پھر مسئلہ اختلافی مین دلائل بیان کیے - اعلم ان صوم رمضان فریضۃ - واضح ہو کہ صوم رمضان
فرض ہی - ف - اور صوم تو آدم علیہ السلام کے وقت اس امت تک برابر مفروض رہا ہی - لقولہ تعالے
کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم الآیہ - یعنی بدلیل قولہ تعالی جسکا ترجمہ یہ ہی کہ فرض کیے گئے
تم پر روزے جیسے فرض کیے گئے تھے ان لوگون پر جو تم سے پہلے تھے - ف - اور خطاب ان لوگون کو جو لائق
ہین بدلیل عقلی تو کافر ومجنون وطفل خارج ہوا اگرچہ تخصیص نہین ہی - وعلی فرضیتہ انعقد الاجماع - اور صوم
رمضان کے فرض ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہی - ف - چونکہ تنہا اجماع کافی فرضیت نہ تھا لہذا واو عطف سے
دونون کو ملا دیا یعنی آیت واجماع امت سے ثبوت ہوا کہ صوم رمضان فرض قطعی ہی - ولہذا یکفر جاحدہ - ولہذا
اسکے منکر کا اکفار کیا جاتا ہی - ف - یعنی اسکے کفر کا حکم دیا جاتا ہی جو فریضہ رمضان سے منکر ہو - والمنذور
واجب - اور صوم منذور واجب ہوتا ہی - لقولہ تعالی ولیوفوا نذورہم - بدلیل قولہ تعالی جسکا ترجمہ یہ کہ اور
وفا کرین اپنی نذرین - ف - اور آیت سے فرض ثبوت نہ ہوا کیونکہ بعضی نذرین بالاتفاق اس سے مخصوص ہین
جیسے عیادت مریض کی نذر کی یا ہر نماز کے لیے وضو کی نذر کی - یعنی ایسی نذر جسکے جنس سے شرع مین کوئی واجب
نہین ہی یا اگر ہو تو بذات خود مقصود نہو - ف ع - جیسے نذر کی کہ اگر ایسا ہو تو اپنا غلام زید کے ہاتھ فروخت کرونگا -
یہ کچھ نہین ہی اور انشاء اللہ تعالے آخر باب مین ایسے مسائل ملحق ہونگے - م - وسبب الاول الشہر - اور فریضہ
رمضان کا سبب شہر رمضان ہی - ولہذا یضاف الیہ - اور اسی وجہ سے صیام کو رمضان کی طرف اضافت کیا
جاتا ہی - ف - جیسی چیز اپنے سبب کی طرف مضاف ہوتی ہی - ویتکرر بتکررہ - اور مکرر ہو جاتا ہی صوم بوجہ مکرر
آنے مہینہ کے - ف - یعنی جب ماہ رمضان آیا تو روزہ پھر واجب ہو جاتا ہی تو اسی جہت سے کہ یہ وقت اس
روزہ کا سبب ہی جب آوے تو واجب ہو یہ بعض مشائخ کا قول ہی - وکل یوم سبب وجوب صومہ - اور

رمضان کا ہر روز اپنے صوم واجب ہونے کا سبب ہے۔ ف۔ یہ فخر الاسلام وغیرہ کا قول ہے اور امام مصنف نے دونون قول کو جمع کر دیا اور یہ اختیار کیا کہ جب ہی ماہ رمضان شروع ہوا تو تمام روزے واجب الذمہ ہو گئے پھر چونکہ دو روزے کے درمیان رات فاصل ہوتی ہے تو ہر روزہ کا ادا کرنا اپنے وقت پر ہے پس پہلا قول تو وجوب الادا ہونے مین بشرط قدرت وصحت ہے پھر روزہ کا رات تک تمام کرنا ہر روز کا وہی روز سبب صحۃ الادا ہے اور یہ قول قوی ہے۔ اور قول دوم اگرچہ صحیح کہا گیا یعنی ہر روز کا اول جزو اسقدر کہ جسمین صوم کا قصد ممکن ہو وہی سبب ہے تاہم یہ لازم ہوگا کہ یہ جزو خارج از صوم ہے اور کچھ فلسفی سی بات نظر آتی ہے اس سے تو یہی بہتر کہ وقت اپنی ذات سے سبب ہے اور بنظر صوم کے اسکا ظرف ہے۔ کیا یہ نہین دیکھتے کہ اسی دن کے اندر جو صوم کا ظرف ہے نماز فجر وظہر وعصر انکے اوقات سبب ہین جو حقیقت مین اسی ظرف کے جزو ہین مگر سبب واسطے نمازون کے اور ظرف واسطے صوم کے ہین تو ایک ہی چیز کا ظرف وسبب ہونا دو جہت سے کچھ مضر نہین ہے۔ یہ بحث متعلق باصول الفقہ ہے شاید بیان سمجھ مین آوے اور توضیح یہ ہے کہ (مامور بہ) جس وقت مین ادا کرنے کا حکم ہوتا ہے کبھی تو وہ وقت وسیع ہوتا ہے جیسے نمازین چنانچہ نماز ظہر چار رکعت فریضہ پڑھکر بہت وقت فاضل بچ جاتا ہے اور کبھی وہ وقت ضیق ہوتا ہے جیسے روزہ کہ دن مین ادا ہوتا ہے مگر شروع سے آخر تک مین حتی کہ بڑا دن ہو یا چھوٹا ہو پورا گھر جاتا ہے۔ پس نماز کے وقت کو ظرف کہتے ہین بوجہ وسعت کے اور صوم کے وقت کو معیار کہتے ہین جو برابر منطبق ہے۔ منجملہ مسائل کے جو اسپر متفرع ہوتے ہین یہ ہے کہ نماز مثلاً ظہر مین نیت ضرور ہے کیونکہ وقت ایسا وسیع ہے کہ چار چار رکعات بہت ہو سکتی ہین پس فرض وسنت ونفل وقضاء کے امتیاز کے لیے نیت ضرور ہے۔ رہا صوم جسمین وقت کچھ فاضل نہین بلکہ معیار ہے تو اسمین اسکی حاجت نہین مگر نفل وواجب وفرض کے لیے۔ پھر واضح ہو کہ نفس وجوب کا سبب تو اللہ تعالے عزوجل ہے اور سبب ظاہری وقت ہے جو اسکے قائم مقام واسطے پہچان کے کیا گیا ہے۔ اور وجوب الادا کا سبب حقیقی وہ حکم جس سے فعل نماز یا روزہ کا مطلوب ہے اور سبب ظاہری صیغۂ امر جو نص مین وارد ہے۔ پھر واضح ہو کہ سبب ہونا اور ظرف ہونا ظاہر مین ایک چیز مین جمع نہین ہوتے ہین کیونکہ ظرف وہ وقت جسمین فعل ادا ہوا اور سبب اس سے مقدم ہونا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ صوم کا ظرف تو تمام نہار شرعی ہے اور اگر یہی سبب ہو تو ظرف وسبب جمع ہوے جاتے ہین لہذا کہا گیا کہ تمام مہینہ سبب صوم ہے اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہین نہ راتین۔ پھر کہا گیا کہ ماہ کا جزو اول تمام روزون کا سبب ہے لیکن لازم ہے کہ پہلا روزہ اپنے سبب سے مقدم ہو۔ اور جواب یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا کہ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ جو تم مین سے ماہ مین حاضر ہو وہ روزہ رکھے۔ اور ماہ مین حاضر ہونا چاند دیکھنے کے بعد سے شروع ہے لہذا حدیث مین وارد ہے کہ صوموا لرویتہ۔ چاند دیکھنے کے وقت روزہ رکھو۔ راتین بطور عفو ہین۔ کہا گیا کہ ہر روز اپنے صوم کا علٰحدہ سبب ہے کیونکہ یہ عبادات متفرقہ ہین پھر وارد ہوتا ہے کہ یہی روز تو ظرف الصوم ہے تو جواب دیا گیا کہ اس روز کا نہایت ایک خفیف جزو جسکا جزو نہو سکے وہ سبب مقدم ہے اور باقی ظرف ہے اور اسی کو فخر الاسلام وغیرہ نے اختیار کیا اور لوگون نے صحیح کہا ہے اور امام مصنف نے دونون کو جمع کر دیا۔ پھر مخفی نہین کہ نیت صوم چاہیے کہ شروع صوم سے ملحق ہو لیکن بوجہ حرج کے اول سے جائز ہے اور یہ بھی مخفی نہین کہ جو روز کہ اپنے صوم کا ظرف ہے اسی کے اجزاء اپنی نمازون کی نظر سے سبب بھی ہوتے ہین تو مثلاً ظہر کی نماز کو اوسکے وقت مین ادا کیا تو اسکے اول ایک جزو سبب ہے اور یہ جزو بلحاظ صوم کے ظرف ہے تو یہ جزو ایک راہ سے سبب اور ایک راہ سے ظرف ہوا پس کیون نہین جائز ہے کہ تمام یوم بنظر اسکے کہ معرفت حکم الٰہی کا قائم مقام ہے سبب ادا ہے

صوم ہے اور بنظر اسکے کہ صوم اسی وقت مین ہوتا ہے تو ظرف ہے اور جزو لایتجزی لکالنے سے یہ بہتر ہے کیونکہ وہ جزو
لایتجزی صرف عقل مین ہے اور خارج مین کبھی پہچانا نہین گیا۔ علاوہ ازین جو شخص اُس روز مین حاضر ہوا وہ ماہ رمضان
مین حاضر ہوا تو سبب خود موجود بطور خاص ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ وسبب الثانی النذر۔ اور دوم کا
سبب یعنی صوم نذر معین کا سبب خود نذر ہے۔ والنیۃ من شرطہ۔ اور نیت روزہ کی شرط ہے۔ ف۔ اور
مین اسکی ماہیت ذکر کر چکا۔ وسنبینہ ونفسرہ ان شاء اللہ تعالےٰ۔ اور ہم اسکو بیان اور اسکی تفسیر کرینگے
ان شاء اللہ تعالیٰ۔ ف۔ جب یہ تمہید ختم ہو چکی تو مسئلہ کی طرف رجوع کیا یعنی روزہ رمضان ونذر معین دن
مین اول وقت کی نیت سے بھی جائز ہے اور شافعی رح کے نزدیک رات سے نیت ضرور ہے۔ وجہ قولہ فی الخلافیۃ۔
خلافی مسئلہ مین قول شافعی کی دلیل۔ قولہ علیہ السلام لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل۔ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے کہ لا صیام الخ یعنی صیام نہین اسکا جسنے رات سے صیام کی نیت نہ کی۔ ف۔
اِس حدیث کو بلفظ لمن لم ینو۔ ابن ابی حاتم نے روایت کیا اور اپنے باپ امام ابو حاتم سے نقل کیا کہ اشبہ یہ کہ
ام المومنین حفصہ کا قول ہے اور صرف عبد اللہ بن ابی بکر راوی نے اسکو مرفوع حدیث روایت کیا۔ اور ابو داؤد
و ترمذی نے بلفظ من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ۔ اور ابن ماجہ نے لا صیام لمن لم یفرضہ من اللیل۔ اور
نسائی نے دونون لفظ جمع کر دیے۔ ترمذی نے کہا کہ اصح یہ کہ ابن عمر رض کا قول ہے۔ نسائی نے کہا کہ صواب میرے
نزدیک وقف ہے اور مرفوع کرنا صحیح نہین۔ پھر مالک رح کے طریق سے حضرت عائشہ و حفصہ پر وقف کیا اور خود مالک
نے ابن عمر رض کا قول روایت کیا ہے۔ ابن الہمام نے جواب دیا کہ عبد اللہ بن ابی بکر راوی ثقہ ہے تو اسکا رفع کرنا قبول ہوگا
دارقطنی نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد مین سب راوی ثقہ ہین۔ عینی رح نے رد کر دیا کہ اسمین ایک تو یحییٰ بن ایوب
موجود جسکی وجہ سے نسائی نے اپنی اسناد کو ضعیف کیا۔ دوم عبد اللہ بن عباد غیر معروف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بہر صورت یہ
حدیث واحد ہے اگرچہ الفاظ مختلف ہون پس ابو داؤد و ترمذی کی روایت۔ لم یجمع۔ از تجمیع ہے اسکے معنی نیت کو ٹھیک جمع
کرنا یعنی تردد اور شک دور کرے چنانچہ مثلاً اگر کل دعوت ہو تو میرا روزہ نہین ورنہ روزہ ہے یا کل اگر رمضان کا دن
ہو تو میرا روزہ رمضان ہے ورنہ میرا روزہ نذر ہے۔ اور ماتند اسکے کہ یہ نیت متردد ٹھیک نہین ہے بدلیل روایت ابن ماجہ
کہ لم یفرضہ از فرض بمعنی قطع یعنی نیت کو قطعی کرے بدون تردد کے پس سیاق حدیث یعنی نص واسطے قطعیت نیت
کے ہے اور ہمارا کلام جب کہ کچھ نیت نہو اور بعد فجر کے قطعی نیت کر لے۔ ہان البتہ ظاہر حدیث یہ کہ رات سے ہو مگر وجہ
عدم سیاق کے یہ لفظ مقصود نہین ہے بلکہ مقصود صرف رفع تردد ہے اور من اللیل سے ظاہر یہ کہ رات سے ہو لیکن
دوسری نص صریح آویگی کہ بعد فجر کے بھی قطعی نیت صوم معین مین کارآمد ہے لہذا ہم نے اسی کو ترجیح دی جیسا کہ اصول
مین مصرح ہے۔ یہ تو مترجم کے نزدیک اس مقام کی تحقیق ہے اور شارحین نے بات کو محقق نہ کیا لیکن علامہ عینی نے اسکی
موقوف ہونے پر زور دیا ہے اور جواب اسکا ابن الہمام سے گذرا۔ بالجملہ ایک دلیل تو شافعی رح کی اس حدیث سے
دوم دلیل معنوی چنانچہ فرمایا۔ ولانہ لما فسد الجزء الاول۔ اور اس دلیل سے (رات سے نیت واجب) کہ جب
پہلا جزو صوم فاسد ہوا۔ لفقد النیۃ۔ بوجہ نہونے نیت کے۔ ف۔ حالانکہ اعمال بہ نیت ہوتے ہین۔ فسد
الثانی۔ تو جزو ثانی بھی فاسد ہوا۔ ف۔ جزو اول وہانتک کہ نیت نہ تھی اور جزو ثانی جہان سے نیت کی
حاصل آنکہ بغیر نیت کا حصہ بگڑا تو نیت والا بھی بگڑا۔ ضرورۃ انہ لایتجزی۔ بوجہ ضرورت اس امر کے کہ یہ صوم ٹکڑے
نہین ہوتا۔ ف۔ تاکہ ایک ٹکڑا صحیح رہے۔ اور ٹکڑے نہوتا صرف صوم واجب مین ہے۔ بخلاف النفل

برخلاف نفل کے - لانہ متجز عندہ - کیونکہ صوم نفل امام شافعی کے نزدیک ٹکڑے ہوتا ہے - ف - اور راجح قول پر
نہیں ہوتا - ذکرہ العینی - ابن الہمام رح نے کہا کہ شافعی کے واسطے حدیث عائشہ رض دلیل ہو سکتی ہے کہ حضرت صلعم
ایک روز تشریف لائے اور فرمایا کہ تمہارے پاس کچھ ہے ہم لوگوں نے عرض کیا کہ کچھ نہیں تو فرمایا کہ پھر تو میں اب صائم ہوں پھر ایک
روز تشریف لائے تو ہمنے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہمکو حلوا سے حبس ہدیہ آیا ہے فرمایا کہ اُسے لا حالانکہ میں نے تو روزہ سے صبح کی تھی پھر
کھایا - رواہ مسلم - میں کہتا ہوں کہ اس سے ٹکڑے ہونا کہاں نکلا صرف دن میں نیت کا جواز ہے - پھر مصنف رح نے فرض و نذر معین میں بعد
فجر کے بھی نیت جائز ہونے پر استدلال کیا بقولہ - ولنا قولہ علیہ السلام بعد ماشہد الاعرابی برویۃ الہلال - اور ہماری دلیل حضرت
صلعم کا قول جو اعرابی کے چاند دیکھنے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا - الا من اکل فلا یاکلن بقیۃ یومہ ومن لم یاکل فلیصم - آگاہ ہو جاؤ
کہ جسنے کچھ کھا لیا تو باقی دن پھر کچھ نہ کھاوے اور جسنے نہیں کھایا ہے تو وہ روزہ رکھے - ف - معلوم ہوا کہ بقیہ دن
مثل صائم کے رہنا واجب ہے اور معلوم ہوا کہ ایسے وقت سے روزہ کی نیت صحیح ہے - لیکن یہ حدیث نہیں ملی اور
ابن الجوزی رح نے تحقیق میں کہا کہ یہ معروف نہ ہوئی اور معروف یہی ہے کہ اعرابی نے جب چاند دیکھنے کی گواہی دی اور
آپ نے اس سے ایمان دریافت کر لیا تو حکم دیا کہ ندا کردی جاوے کہ کل روزہ رکھیں - اس سے ظاہر ہوا کہ یہ رات
کا واقعہ ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں مصرح ہے اور امام طحاوی رح نے استدلال کیا کہ حدیث سلمہ بن الاکوع رض میں
دربارہ صوم عاشوراء وارد ہے کہ اسلمی مرد کو حکم دیا کہ لوگوں میں پکار دے کہ جسنے کچھ کھا لیا ہو تو بقیہ دن پھر کچھ نہ کھاوے
اور جسنے نہیں کھایا وہ روزہ رکھے کہ آج روز عاشوراء ہے - رواہ البخاری ومسلم - قال المترجم بل ہو من ثلاثیات
البخاری حدثنا المکی بن ابراہیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع الحدیث - م - اسمیں دلیل ہے کہ جب کسی روز
میں روزہ معین ہو جسکی اُسنے رات سے نیت نہ کی تو اول وقت جائز ہے یعنی جب کہ روزہ توڑنے والی کوئی
چیز ابتک پائی نہیں گئی - ابن الجوزی رح نے رد کیا کہ صوم عاشوراء کچھ واجب نہ تھا کہ معین ہو بدلیل حدیث معاویہ رض کہ
میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سُنا کہ یہ یوم عاشوراء ہے اللہ تعالے نے اسکا روزہ ہم پر فرض نہیں کیا
پس جو چاہے کہ اُسکو روزے سے گذارے تو روزہ رکھے اور میں تو روزے سے ہوں - پس لوگوں نے روزہ
رکھا - رواہ البخاری ومسلم - جواب دیا گیا کہ معاویہ رض کا اسلام لانا بعد فتح مکہ ہے پس نویں سال یا اُسکے بعد سنا
ہوگا اور اسوقت عاشوراء منسوخ ہو چکا اور فریضہ رمضان نازل ہو چکا تھا اور عاشوراء کا وجوب تو رمضان سے
پہلے تھا چنانچہ حدیث عائشہ رض میں ہے کہ پھر جب آپ مدینہ آئے تو بھی عاشوراء کا روزہ رکھا اور اسمیں روزہ رکھنے کا
حکم دیا پھر جب فریضہ رمضان نازل ہوا تو فرمایا کہ جو چاہے عاشوراء رکھے اور جو چاہے چھوڑ دے - رواہ البخاری و
مسلم - یہ صریح ہے کہ عاشوراء قبل رمضان کے واجب تھا پھر منسوخ ہوا کہ اختیار دیدیا ورنہ بقیہ روز کے امساک کا حکم نہوتا
اور صوم کا حکم بصیغۂ امر ہے - اور جس حدیث سے شافعی رح نے رات سے نیت کا استدلال کیا ہے مصنف رح نے یہ جواب
دیا کہ - ما رواہ محمول علی نفی الفضیلۃ والکمال - اور جو شافعی نے روایت کی وہ محمول ہے فضیلت وکمال کے
نفی پر - ف - یعنی جب رات سے نیت نہو تو اسکا صیام نہیں - معنی یہ کہ اسکا صیام ہر صفت سے کامل وفاضل
نہیں رہا جیسے حدیث لا ایمان لمن لا عہد لہ - اسکا ایمان نہیں جسکا عہد پورا نہیں - حالانکہ بالاجماع بدعہد مومن ہے تو مراد یہ کہ
کامل نہیں - اور جیسے لا صلوۃ لجار المسجد الا فی المسجد - یعنی مسجد کے پڑوس والے کی نماز نہیں مگر مسجد ہی میں حالانکہ
بالاتفاق تنہا اسکی نماز ہو گئی تو معنی یہ کہ جیسے اسکو مسجد میں پڑھنی چاہیے تھی نہیں پڑھی اور اسکے نظائر بہت ہیں - او
معناہ لم ینو انہ صوم من اللیل - یا اسکے معنی یہ کہ اسنے رات سے یہ نیت نکی کہ وہ صوم ہے - ف - مراد یہ کہ

لم ینو کون الصوم من اللیل - یعنی نیت نہ کی ہونی صوم کی رات سے تو من اللیل متعلق دوسرے صیام سے ہے
نہ کہ لم ینو سے - الفتح - اِسکا تو حاصل نہین نکلتا بلکہ امام مصنف رح کے مراد تو ظاہر ایہ ہے کہ جسکی نیت رات سے صوم
کی نہ ہو وہ ابھی صائم نہ ہو جائیگا - تو سیاق حدیث یہ ہوا کہ اگر کسی نے صبح کو کچھ کھالیا اور اُسنے رات سے صائم ہونیکی
نیت نہ کی تھی تو وہ صائم کے مانند مجرم نہین پس حدیث مین اِسکا ذکر ہی نہین کہ بعد صبح کے نیت سے صائم ہوگا یا نہ ہوگا
فلیتامل فیہ فانہ دقیق - م - یہ تو دلیل نقلی تھی اِسکے ساتھ قیاس معنوی دن کی جواز نیت کا - و لانہ یوم صوم - اور
اِس دلیل سے کہ یہ روزہ کا دن ہے - ف - یعنی خواہ رمضان ہو یا نذر معین ہو وہ صوم کے لیے متعین ہے - فیتوقف
الامساک فی اولہ علی النیۃ المتاخرۃ المقترنۃ باکثرہ - پس متوقف ہوگا امساک اِس دن کے اول کا اِس
نیت پر جو امساک سے پچھڑے ہوے دن کے اکثر حصہ سے ملی ہوئی ہے - کالنفل - جیسے نفل مین - ف - چنانچہ
اگر کسی نے طلوع فجر سے امساک رکھا یعنی کھانے پینے وغیرہ روزے کی ضد چیزون سے باز رہا تو یہ امساک آیندہ
کی نیت پر موقوف ہے پس اگر اِسنے آیندہ روزے کی نیت کرلی اور ہنوز زیادہ حصہ دن کا باقی ہے تو کہا جائیگا کہ
ابتدار کا امساک بھی صوم ہے اور اگر آیندہ نیت افطار کی یا کچھ تھوڑا حصہ رہا تھا اُسوقت نیت صوم کی تو کہا جائیگا
کہ ابتدار کا امساک صوم نہین تھا - پس ابتدار کا امساک آیندہ کی نیت پر متوقف ہوتا ہے - و ہذا - اور یہ متوقف
ہونا - لان الصوم رکن واحد ممتد - اِسوجہ سے ہے کہ صوم یعنی امساک طعام وغیرہ سے باز رہنا ایک رکن
دراز کھنچا ہوا ہے - ف - وہ محتمل ہے کہ آدمی نے پیٹ کی خلش وغیرہ کی جہت سے کیا ہے یا خالص اللہ تعالے
کے واسطے بطور عبادت کیا ہے اور یہ حال بالضرور نیت سے معلوم ہوگا - والنیۃ لتعینہ للہ تعالے - اور نیت
اِس امساک کو اللہ تعالے کی عبادت کے لیے معین کرنیکے واسطے ہے - ف - پس اگر نیت خالص ہوئی تو یہ
دیکھا جاوے کہ دن کس قدر باقی ہے اگرچہ یہ دن صوم کے واسطے معین تھا لیکن آدمی کا فعل محتمل رہا کہ اُسنے
اِسمین صوم موجود کیا یا معدوم کیا - فترجح بالکثرۃ جہۃ الوجود - پس اکثر حصہ کے ساتھ جانب وجود کو ترجیح ہوگی
ف - یعنی جب کہ اکثر حصہ باقی تھا کہ اُسنے خالص عبادت کی نیت کرلی تو اکثر بمنزلہ کل کے ہے پس کل دن مین
صوم موجود کیا - اِس سے ظاہر ہوا کہ اگر برابر حصہ باقی ہو تو جانب صوم کو ترجیح نہوگی - پھر چونکہ طلوع فجر سے غروب
تک صوم یعنی امساک ایک ہی رکن دراز ہے تو یہ نہین ہوسکتا کہ بعض جزو عادت کا امساک ہو - اور بعض جزو
نیت سے عبادت صوم ہو بلکہ لامحالہ یا عادت ہوگا یا عبادت ہوگا پس اگر نیت عبادت آدھے یا زیادہ تک نہوئی
پھر قلیل باقی تھا اُسوقت ہوئی تو لازم آیا کہ آدھا بغیر نیت و آدھا مع نیت ہے یا اِس سے بھی کم مع نیت ہے پس
کوئی وجہ نہین کہ اِسکو عبادت ٹھہرانے کا پلہ بھاری ہو لہذا سب عادت ٹھہرا اور جب کہ اکثر حصہ مع نیت ہے تو
عبادت کا پلہ بوجہ کثرت کے بھاری ہے تو یہ امساک لامحالہ سب عبادت ہے پس ثابت ہوا کہ صوم معین مین اول
وقت مین نیت کافی ہوجاتی ہے اگرچہ شروع سے نہو - بخلاف الصلوۃ والحج - برخلاف نماز و حج کے - ف
کہ ان دونون مین ابتدار عقد سے یعنی جس وقت سے اِنکو شروع کرنے کا عقد باندھا ہے اُسی وقت سے نیت شرط ہے
اور اکثر حصہ مین کافی نہین - لانہما ارکان - کیونکہ نماز و حج دونون کے کئی کئی ارکان ہین - ف - ایک ہی رکن
ممتد نہین ہین تو اِنمین جو رکن بغیر نیت گذرا وہ قطعاً عادت ہوچکا اور بغیر اِس رکن کے نماز یا حج کا وجود نہ ہوگا
فیشترط قرانہا بالعقد علی ادائہا - پس شرط ہے متصل ہونا نیت کا اِس عقد کے ساتھ جو دونون کے ادا کرنے کا
باندھا ہے - ف - اور وہ نماز مین تکبیر تحریمہ اور حج مین احرام ہے - پھر اگر کہا جاوے کہ جب صوم مین رکن واحد

ہونے سے عقد کے بعد نیت کافی ہو تو قضاے رمضان مین بھی کافی ہونا چاہیے کہ وہ بھی رکن واحد ہو۔ جواب یہ کہ
خالی رکن واحد ہونا نہ تھا بلکہ رکن واحد ہونا اور اُس دن کا روزہ کے لیے متعین ہونا دونون باتون پر یہ حکم تھا۔
بخلاف القضاء۔ بخلاف قضاے رمضان کے۔ ف۔ کہ قضاء رکھنا تو فرض ہو مگر اسکے لیے دن معین نہین ہو
بلکہ وہ دن نفل روزہ کو متحمل ہو تو قضاء رمضان متعین نہوگا۔ لانہ یتوقف علی صوم ذلک الیوم وہو النفل
کیونکہ وہ امساک اُس دن کے روزہ پر موقوف ہو اور وہ نفل ہو۔ ف۔ یعنی شرع نے اُس روز کے صوم
کو اسپر کسی جہت سے لازم نہین کیا مگر آنکہ وہ نفل روزہ رکھے تو شروع سے وہ نفل ٹھہریگا پھر اُسکو قضاء نہین
ٹھہرا سکتے مگر اسی طرح کہ اُسکے نفل شروع ہونے سے پہلے قضاء کی نیت کرلے لہذا قضاے رمضان مین رات
سے نیت شرط ہو تاکہ وہ نفل شروع نہو جاوے۔ اور اداے رمضان یا نذر معین مین شرع نے وہ دن نفل سے
محفوظ کر دیا جب کہ اسپر اُس دن کا روزہ فرض کر دیا۔ اگر کہا جاوے کہ پھر جب یہ بات ہو تو چاہیے کہ اُس دن جس وقت
نیت کرکے جائز ہو جاوے۔ جواب یہ کہ نہین بلکہ جیسے رکن واحد ہونا اور دن کا معین ہونا ضرور ہو اسکے ساتھ
عادت سے عبادت کو ترجیح ہونا بھی ضرور ہو تو جب اکثر حصہ امساک کا بہ نیت عبادت ہوا تو اس رکن کا عبادت
ہونا مرجح ہوا۔ بخلاف ما بعد الزوال۔ بخلاف ما بعد زوال کے۔ ف۔ یعنی بعد زوال کے نیت کی کہ یہان
میرا عبادت ہو تو کیا ترجیح ہو کہ عبادت ہو بلکہ اکثر حصہ بے نیت ہونے سے عادت کو ترجیح ہو۔ لانہ لم یوجد اقترانہا
بالاکثر۔ کیونکہ نیت عبادت کا متصل ہونا اکثر حصہ سے نہین پایا گیا۔ فترجحت جنبۃ الفوات۔ تو عبادت فوت
ہونے کا پلہ بھاری ہو گیا۔ ثم قال فی المختصر۔ پھر جاننا چاہیے کہ قدوری نے مختصر مین کہا کہ۔ ما بینہ وبین الزوال
یعنی جائز ہو نیت کرنا شروع امساک سے زوال تک کے درمیان۔ ف۔ حالانکہ زوال تک نصف بغیر نیت
ہو گیا۔ وفی الجامع الصغیر قبل نصف النہار۔ اور جامع صغیر مین قبل نصف النہار مذکور ہی۔ ف۔ اور
نہار عرفی تو طلوع آفتاب سے شروع ہوتا ہو اور مراد نہار شرعی ہو جو طلوع فجر سے شروع ہوتا ہو۔ وہو الاصح۔ اور یہی
اصح ہو۔ ف۔ جو جامع صغیر مین ہو۔ لانہ لا بد من وجود النیۃ فی اکثر النہار۔ کیونکہ نیت عبادت کا ہونا اکثر
نہار مین ضرور ہو۔ ف۔ جو نصف سے زائد ہو۔ ونصفہ من وقت طلوع الفجر الی وقت الضحوۃ الکبری
لا وقت الزوال۔ اور نصف النہار الشرعی طلوع فجر سے بڑی روشنی تک ہو نہ وقت زوال تک۔ ف
یعنی نہار شرعی کا نصف اسوقت ہوتا ہو کہ چاشت کا آخری وقت ہو۔ فتشترط النیۃ قبلہا لیتحقق فی الاکثر
پس نیت اس سے پہلے موجود ہونا شرط ہو تاکہ اکثر نہار مین پائی جاوے۔ ف۔ ہمارے دیار مین پہر دن چڑھے
تک ہو۔ ولا فرق بین المسافر والمقیم۔ اور فرق نہین درمیان مسافر ومقیم کے۔ ف۔ یعنی دونون کے
لیے اول دن مین نیت کرلینا کافی ہو جائیگا۔ خلافا لزفر۔ برخلاف زفر رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک مسافر
مین یہ بات جائز نہین بلکہ رات سے نیت ہونا ضرور ہو۔ مبسوط مین ہو کہ اگر مسافر نے اول دن مین نیت کی حالانکہ
کسی شہر مین وارد ہوا اور ہنوز کچھ کھایا پیا نہین ہو تو ہمارے نزدیک اسکا یہ روزہ فرض سے جائز ہو ع۔ لانہ لا تفصیل
فیما ذکرنا من الدلیل۔ کیونکہ جو دلیل ہمنے ذکر کی اُسمین کوئی فرق درمیان مقیم ومسافر کے نہین نکلتا۔ ف
واضح ہو کہ مبسوط مین جو مسافر کی حالت بیان کی کہ کسی شہر مین وارد ہوا یہ کچھ ضروری نہین اسی واسطے امام مصنف نے
ذکر نہ کی اور ولوالجیہ وغیرہ مین مسافر ومریض مطلقاً مذکور ہین اس بنا پر کہ صوم رمضان تو مقیم ومسافر ومریض سب
پر متعین وقت ہو لیکن مریض ومسافر کو تاخیر کرنے کی اجازت دی گئی ہو پس جب مسافر یا مریض نے تاخیر نہ کی تو مثل

مقیم کے ہو گئی کہ انکا امساک ابتدائی نیت پر موقوف ہو گیا م ف ع - اور صحیح روایت مین زفر رح کے نزدیک
مقیم تندرست کے واسطے نیت ہی شرط نہین ہی - مالک ولیث وابن المبارک کے نزدیک ایک نیت اداے
رمضان کے تمام مہینہ کو کافی ہی ع - چونکہ ہمارے نزدیک ہر روزہ علٰحدہ ہی تو ہر روز نیت ضرور ہی - کما فی قاضیخان -
م - حاصل کلام اِسوقت تک یہ کہ واجب دو قسم ہی ایک معین جیسے رمضان ونذر معین جو کہ اول وقت دن مین نیت
کرنے سے ادا ہو جاتا ہی - وہذا الضرب - من الصوم - یتادی بمطلق النیۃ - اور یہ قسم صوم کی یعنی واجب معین
ادا ہو جاتی ہی مطلق نیت کے ساتھ - ف - مثلاً مین نے روزہ کی نیت کی - وبنیۃ النفل - اور نفل کی نیت
کے ساتھ - ف - مثلاً کل مین نے نفل روزہ کی نیت کی - وبنیۃ واجب اٰخر - اور دوسرے واجب کی نیت کے
ساتھ - ف - مثلاً کل رمضان کا دن ہی جسکا روزہ رکھنا اِسپر لازم ہی اور اِسنے نیت مین کفارہ وغیرہ کسی واجب کی
نیت کی تو فرض ہی ادا ہو گا - لیکن نذر معین مین ایسا نہین ہی مثلاً کل دوشنبہ نہم ماہ عید ہی اور اِسنے اُسی روز صوم
کی نذر کی تھی پھر رات مین اِسنے اسدن صوم کفارہ وغیرہ واجب کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہو گا پس کلام مصنف
کے یہ معنی ہین کہ اِس قسم کے صوم مین تین طرح تینون سے ادا ہونا پایا جاتا ہی اگرچہ اِس قسم کی ہر فرد مین نہو - جیسے کہا جاوے
کہ حیوان کی قسم انسان مین عالم وصناع وفقیر و توانگر ہونا پایا جاتا ہی حالانکہ ہر فرد مین یہ باتین جمع نہین ہین - وقال
الشافعی فی نیۃ النفل عابث - اور شافعی رح نے کہا کہ نفل کی نیت کرنے مین وہ شخص عبث کرنے والا ہی
ف - یعنی وہ صوم مفت فاقہ ہوا نہ فرض ہوا نہ نفل ہوا - کیونکہ فرض کی نیت ندارد اور نفل کا وقت ندارد تو کچھ
نہ ہوا م - وفی مطلقہا لہ قولان - اور مطلق نیت کرنے مین شافعی کے دو قول ہین - ف - یعنی مطلق صوم
کی نیت کی نہ فرض کہا اور نہ نفل - تو اِسمین دو قول ہین اور اِسکے مذہب مین اصح یہ قول ٹھہرا کہ فرض ادا نہ ہو گا اور
یہی امام مالک واحمد کا قول ہی - لانہ بنیۃ النفل معرض عن الفرض فلا یکون لہ الفرض - اِس جہت سے
کہ نفل کی نیت کرنے مین اِسنے فرض سے منہ موڑا تو فرض اِسکو نہین ملا - ف - اور نفل کا یہ وقت نہین کیونکہ رمضان
ہی تو نفل بھی نہ ہوا م - ولنا ان الفرض متعین فیہ - اور ہماری حجت یہ ہی کہ فرض اُسوقت مین متعین ہی - ف -
بدلیل حدیث کہ جب شعبان گذر جاوے تو کوئی صوم نہین سواے رمضان کے ع - یعنی شارع کی طرف سے
کسی صوم کا محل نہین سواے فریضہ رمضان کے - اور جب اِسنے مطلق صوم کی نیت کی تو صوم پایا گیا - فیصاب
باصل النیۃ - پس فرض حاصل ہو جائیگا اصل نیت کے ساتھ - ف - یعنی اسوقت مین جب صوم نیت عبادت
سے پایا گیا تو وہ فرض اپنے موقع سے مل گیا کیونکہ وہان اور کوئی صوم ہی نہین ہی - کالمتوحد فی الدار یصاب باسم
جنسہ - جیسے کسی مکان مین تنہا آدمی ہو تو اسم جنس سے پایا جاتا ہی - ف - تو آدمی کے نام سے وہی حاصل
ہو گا - یہ تو مطلق صوم کا بیان تھا - واذا نوی النفل - اور جب نیت کی صوم نفل کی - او واجبا آخر - یا کسی دوسرے
واجب کی - ف - مثلاً صوم کفارہ - تو اِسنے صوم کی نیت کے ساتھ مین نفل یا کفارہ زائد کیا - فقد نوی
اصل الصوم - پس بالضرور اِسنے اصل صوم کی نیت کی - وزیادۃ جہۃ - اور زیادت جہت کی نیت کی - ف -
یعنی نفل یا کفارہ کی - وقد لغت الجہۃ - اور حال یہ کہ جہت تو لغو ہو گئی - ف - کیونکہ یہ وقت اِس جہت کا
محل نہین رکھا گیا ہی تو نفل یا کفارہ بیکار کالعدم ہوا - فبقی الاصل وہو کاف - پس اصل صوم باقی رہا اور وہ
کافی ہی - ف - اِس سے وقت کا صوم یعنی فرض ادا ہو جاتا ہی - اگر کہا جاوے کہ مسافر و مریض کے لیے تو اسوقت مین
روزہ رکھنا حتمی نہین ہی جواب یہ کہ اِن دونون کے حق مین صاحبین و امام کا اختلاف ہی چنانچہ فرمایا - ولا فرق بین

المسافر والمقیم والصحیح والسقیم عند ابی یوسف ومحمد - اور صاحبین کے نزدیک مسافر و مقیم اور تندرست و
بیمار مین کچھ فرق نہین - ف‍ـــ حتی کہ رمضان مین مسافر و بیمار نے اگر مطلق صوم یا صوم نفل یا دوسرے واجب کی نیت
سے روزہ رکھا تو رمضان کا فرض ادا ہوگا - لان الرخصة کیلا تلزم المعذور مشقة - کیونکہ رخصت تاخیر صوم کی تو اس
غرض سے تھی کہ معذور کو مشقت لاحق نہو - ف‍ـــ یعنی مسافر یا مریض پر حرج نہو - فاذا تحملها التحق بغیر المعذور - پھر
جب اسنے مشقت کو اٹھا لیا یعنی روزہ رکھ لیا تو وہ غیر معذور کے ساتھ لاحق ہوگیا - ف‍ـــ اور غیر معذور کا ہر روزہ
کسی نیت سے ہو رمضان کا واقع ہوتا ہے تو معذور یعنی مریض و مسافر کا بھی رمضان سے واقع ہوگا - وعند ابی حنیفة
اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک - ف‍ـــ ان تینون مین تفصیل اور مختلف روایات ہین - چنانچہ فرمایا کہ - اذا
صام المریض والمسافر بنیة واجب آخر یقع عنه - جب مریض و مسافر نے دوسرے واجب کی نیت سے روزہ
رکھا تو دوسرے واجب سے واقع ہوگا - ف‍ـــ رمضان سے نہوگا - لانه شغل الوقت بالاهم لتحتمه فی الحال
وتخییره فی صوم رمضان الی ادراک العدة - کیونکہ اسنے وقت کو اہم کے ساتھ مشغول کر لیا بوجہ اسکے فی الحال
حتمی ہونے اور صوم رمضان مین عدت پانے تک اختیار ہونے کے - ف‍ـــ یعنی واجب دیگر تو اسپر فی الحال حتما
ادا کرنا واجب ہے اور رمضان مین بوجہ سفر یا مرض کے اجازت ہے کہ جب وقت اقامت یا تندرستی حاصل ہو اسوقت
قضاء کا شمار پورا کر دو تو فی الحال جو اہم تھا اُسنے ادا کر لیا اور واضح ہو کہ مریض مثل مسافر کے ہونا حسن بن زیاد نے
امام اعظم رح سے روایت کیا اور اسی کو امام مصنف و اکثر مشائخ ہمارا نے اختیار کیا ہے - کما فی الفتح - اور معنی یہ کہ امام
اعظم رح سے دونون روایتون مین سے یہی اصح ہے کہ مریض کا روزہ بھی دوسرے واجب سے واقع ہوگا جس کی
نیت کی ہے - رہا یہ کہ صاحبین و امام کے قول مین سے کون صحیح ہے تو کافی مین کہا کہ مریض کے بارہ مین صحیح یہ کہ اسکا
روزہ رکھنا فرض رمضان سے واقع ہوگا - م - وعنه فی نیة التطوع روایتان - اور امام ابوحنیفہ سے نفل کی نیت
کرنے مین دو روایتین ہین - ف‍ـــ ایک مین نفل ہوگا اور دوسرے مین فرض رمضان ہوگا - والفرق علی احدهما
اور فرق دونون مین ایک روایت پر - ف‍ـــ جسمین فرض رمضان واقع ہوگا یہ ہے کہ - انه ما صرف الوقت
الی الاهم - اسنے وقت کو اہم کی طرف صرف نہین کیا - ف‍ـــ کیونکہ نفل سے فرض رمضان ضرور ہے اور واجب
دیگر بین اہم مین صرف کیا تھا تو واجب دیگر سے واقع ہوا تھا - اور محیط السرخسی مین کہا کہ اصح یہی کہ نفل کی نیت سے فرض
رمضان واقع ہوگا - م پس معلوم ہوا کہ اسمین مطلقا قول صاحبین کی تصحیح ہوئی ہے اور ظاہر ہوا کہ در المختار کو اشتباہ ہوا
واللہ تعالی اعلم - م - (فروع) اگر کسی دن کی نذر معین کی ہو پھر اسدن کسی دوسرے واجب مثلا قضاے رمضان
یا کفارہ قسم کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا اور نذر مذکور کو قضاء کرے - السراج - اور یہی اصح ہے - البحر - اگر تعیینے
سواے رمضان کے دوسرے روزہ کی نیت کی اگرچہ وہ رمضان ہونے سے واقف نہو تو وہ رمضان سے واقع ہوگا
ت - جس صورت مین کہ اسنے دن بھر سے نیت کی تو یہ نیت کرے کہ آج مین ابتدا سے روزہ سے صائم ہون حتی کہ اگر
نیت کے وقت سے روزہ کی نیت کی تو صائم نہوگا - الجوہرہ والسراج - اگر رمضان کی رات مین اغماء یا جنون ہو اسکے
بعد فجر کے نصف النہار سے پہلے افاقہ ہو کر نیت کر لی تو روزہ ہوگیا - محیط السرخسی وغیرہ - واضح ہو کہ جس صورت
مین دن کی نیت بھی جائز ہے تو افضل یہ کہ رات ہی سے نیت کرے - الخلاصہ - اور فرض رمضان وغیرہ کو معین کرے
الاختیار - یہ تو واجب کے اس قسم کا بیان ہے کہ جسکا وقت معین ہو - والضرب الثانی - اور قسم دوم - ف‍ـــ
وہ واجب صوم کہ زمانہ معین سے متعلق نہو بلکہ - ما یثبت فی الذمة - جو آدمی کے ذمہ ثابت واجب ہو - ف‍ـــ

اور جن دونوں روزہ ہو سکتا ہے جبدن چاہے ادا کرے۔ کقضاء شہر رمضان۔ جیسے ماہ رمضان کی قضاء۔ وصوم
الکفارۃ۔ اور روزے کفارے کے۔ ف۔ اور یوں ہی وہ نذر جو مطلق ہو کسی دن کی خصوصیت نہ کی مثلاً کہا کہ
اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر چار روزے ہیں۔ السراج ع۔ فلا یجوز الا بنیۃ من اللیل۔ تو یہ قسم جائز نہیں مگر رات
سے نیت کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایسے صوم میں نیت کا شروع سے متصل ہونا ضرور ہے۔ الفاضیخان۔ اور چونکہ شروع
میں حرج ہے لہذا رات سے اجازت دی گئی ہے تو یہ نیت ضرور ہے۔ لانہ غیر متعین۔ کیونکہ یہ صوم غیر معین ہے۔ ف۔
یعنی کوئی وقت اُسکے واسطے متعین نہیں۔ فلا بد من التعیین من الابتداء۔ پس ضرور ہے معین کرنا ابتدا سے
ف۔ تاکہ ابتدائی حصہ صوم نفل نہو جاوے کہ پھر وہ منقلب ہو کر واجب نہو گا پس یہ روزہ نیت پر متوقف نہیں ہے
(فروع) اگر ایسے ملک میں یا ایسی جگہ ہو کہ اسپر رمضان مشتبہ ہوا تو تحری سے روزہ رکھے پھر اگر ظاہر ہوا کہ درحقیقت
جو وقت رمضان تھا اُس سے پہلے روزہ واقع ہوا تو کافی نہ ہوا کیونکہ وجوب سے پہلے ساقط نہیں ہو سکتا اور اگر
اُس سے پیچھے ظاہر ہوا تو رمضان ادا ہو گیا۔ ف۔ اور قضاء کی نیت شرط نہیں ہے یہی صحیح ہے کیونکہ اسکی نیت یہ تھی
کہ جو رمضان اسپر واجب ہے اُس سے روزہ رکھتا ہے۔ البدائع۔ اگر اسنے نیت میں دو مختلف روزوں کی نیت کی پس
اگر دونوں برابر ہوں اور کسی کو ترجیح نہو تو کوئی واقع نہو گا اور اگر کسی کو ترجیح ہو تو وہ ہو جائیگا۔ محیط السرخسی۔ چنانچہ
قضاے رمضان ونذر کی نیت کی تو استحساناً قضاے رمضان ہوگا اور اگر نذر معین ونفل کی نیت رات یا دن میں
کی یا نذر معین وکفارہ کی رات سے نیت کی تو بالاجماع نذر معین ہوگا۔ السراج۔ اور اگر صوم قضاء وکفارہ قسم کی نیت
کی تو کوئی نہو گا مگر نفل ہو جائیگا۔ المحیط۔ اور اگر بعد طلوع فجر کے قضاء کی نیت کی اور یہ صحیح نہیں ہے تو یہ صوم نفل ہو جائیگا
یعنی کہ اگر توڑے تو اسپر قضاء لازم ہوگی۔ الذخیرہ۔ واجب دونوں قسموں کا بیان ہو چکا اب نفل رہا۔ والنفل کلہ یجوز
بنیۃ قبل الزوال۔ اور صوم نفل سب طرح کا قبل زوال کے نیت سے جائز ہے۔ ف۔ اصح یہ کہ قبل نصف النہار
کے نیت سے جائز ہے۔ صرح بہ الزیلعی ۔ خلافا لمالک فانہ یتمسک باطلاق ما رویناہ۔ بخلاف قول مالک رح
کے کہ وہ تمسک کرتے ہیں اطلاق اس حدیث سے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی لاصیام لمن لم ینو الصیام من اللیل
تو اسمیں مطلق ہر صیام کے واسطے رات سے نیت شرط نکلتی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما کان اصبح غیر صائم
انی اذاً لصائم۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بعد انکہ آپ نے غیر صائم صبح کی تھی یہ کہ میں اب
صائم ہوں۔ ف۔ یہ حدیث بروایت مسلم وغیرہ صحیح ہے اور تمام اوپر گذری۔ لیکن شاید امام مالک کی طرف سے یہ تاویل
ہو کہ آپ نے صوم نفل کی نیت رات سے کی تھی اور متنفل کو توڑ دینا جائز ہے پس اُسوقت خبر دیدی کہ میں تو صائم ہوں
یعنی توڑنا واقع نہ ہوا۔ یہ تاویل بعید ہے مگر اولی یہ کہ عاشوراء کی حدیث معاویہ میں ہے کہ منادی کر دی کہ آج عاشوراء ہے جسکا
صوم ہم پر فرض نہیں ہوا تو جسکا جی چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے اور میں تو صائم ہوں پس لوگوں نے روزہ رکھ لیا
کما رواہ البخاری ومسلم۔ پس یہ ظاہر ہے کہ بعد فجر کے تھا کیونکہ آپ نے اپنا صائم ہونا بیان فرمایا م۔ ولان المشروع
خارج رمضان ہو النفل۔ اور اس دلیل سے کہ مشروع بعد رمضان کے صوم نفل ہے۔ ف۔ تو یہ دن صوم نفل
کے واسطے صالح مشروع ہے۔ فیتوقف الامساک فی اول الیوم علی صیرورتہ صوما بالنیۃ علی ما ذکرنا۔ تو امساک
اس دن کے اول میں اسکا صوم ہو جانا نیت پر موقوف ہے بنا بر آنکہ ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ تو جب اسنے نیت صوم کر لی تو
ابتدائی امساک بھی صوم ہو گیا کیونکہ وہ رکن واحد ہے بشرطیکہ نصف النہار سے مقدم ہو تاکہ اکثر متصل نیت عبادت
سے ہو جاوے۔ ولو نوی بعد الزوال لا یجوز۔ اور اگر اسنے بعد زوال کے نیت کی تو نفل نہیں جائز ہے۔ سوال

الشافعی یجوز ویصیر صائما من حین نوی اذ ہو متجز عندہ - اور شافعی نے کہا کہ جائز ہے اور وہ صائم ہو جائیگا اس وقت سے کہ اُس نے نیت کی کیونکہ صوم اُنکے نزدیک متجزی ہوتا ہے - ف - یعنی رکن مابعد طلوع فجر سے ساتھ ملک نہیں ہے لکونہ مبنیا علی النشاط - تجزی کا جواز اس وجہ سے کہ نفل تو خوشی خاطر پر مبنی ہے - ولعلہ ینشط بعد الزوال - اور شاید کہ آسکی خوشی خاطر بعد زوال کے ہو - الا ان من شرطہ الامساک فی اول النہار - مگر اتنی بات ہے کہ شرط یہ کہ اول روز سے امساک رہا ہو - ف - یعنی صوم کے مخالف کوئی حرکت نہ کی ہو تب بعد ظہر کا امساک مذکور نیت سے صوم ہو جائیگا - پس فرق یہ ہوا کہ اُنکے اِس قول مین صوم فقط نیت کے وقت سے آخر تک ہوگا اور ہمارے نزدیک اول سے آخر تک - اور اصح قول شافعیہ کے نزدیک بھی مثل ہمارے ہے - وعندنا یصیر صائما من اول النہار - اور ہمارے نزدیک وہ شخص شروع دن سے صائم ہو جائیگا - لانہ عبادۃ قہر النفس - کیونکہ یہ عبادت مغلوب کرنے نفس کی ہے - وہی انما یتحقق بامساک مقدر - اور یہ عبادت تو امساک مقدر سے حاصل ہوگی - فیعتبر قران النیۃ باکثرہ - پس اکثر دن سے نیت کا متصل ہونا معتبر ہوگا - ف - الحاصل اختلاف یہ کہ اُنکے نزدیک نیت اگر جزو اقل سے ملحق ہو تمام دن صوم ہوگا اور ہمارے نزدیک عبادت جب ہی ہونا چاہیے کہ عمل بہ نیت خالص ہو پس اگر کل سے متصل نہو تو اکثر حصہ سے ضرور متصل ہو کہ وہ بھی بمنزلہ کل کے ہے - قال وینبغی للناس اور فرمایا کہ لوگون کو چاہیے - ف - یعنی لوگون پر بطریق الکفایہ واجب ہے حتی کہ سب ترک کرین تو سب گنہگار ہین اور بعض کرین تو اُنکو ثواب اور دوسرے لوگ گناہ سے بچ گئے - ف الاختیار ۔ پس لوگون پر بکفایہ واجب ہے کہ - ان یلتمسوا الہلال فی الیوم التاسع والعشرین من شعبان - تلاش کرین چاند کو شعبان کی انتیسوین تاریخ - ف - اور مترجم کے نزدیک واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان فرض کیا گیا اور یہ اِس بات پر موقوف ہے کہ رمضان کا وقت معلوم کرین تو نص مقتضی ہوئی کہ وقت دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ امر واجب ادا کرنا جس بات پر موقوف ہو وہ بھی بالاقتضاء واجب ہو جاتی ہے پھر چونکہ حدیث صحیح مین ہے کہ مہینہ ۲۹ - کا ہوتا اور ۳۰ - کا ہوتا ہے تو ۲۹ - کو چاند تلاش کرنا واجب ہوا - اور اِس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بنظر واجب کفایہ جب بعض نے تلاش کر لیا تو کافی ہو لیکن یہ بعض اِسقدر ہون کہ جنکے قول پر لوگون کو شرعا یقین کرنا ممکن ہو - اور ۳۰ - شعبان کو تو ضرور چاند ہے کچھ تلاش کی حاجت نہین - یہ تلاش ۲۹ - کو واجب ہے - فان راوہ صاموا - پھر اگر ۲۹ - کو لوگون نے چاند دیکھ لیا تو روزہ رکھین - وان غم علیہم - اور اگر چاند انپر روندہ گیا - ف - بوجہ ابر یا گاڑھے غبار کے اِس جہت سے کچھ نظر نہ آیا - اگرچہ شک ہے کہ شاید نکلا ہو مگر حکم یہ ہے کہ - اکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما ثم صاموا - پورا کرین شمار شعبان کا تیس دن پھر روزہ شروع کرین - ف - اور شک کا اعتبار نہین - لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم صوموا لرؤیتہ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ روزہ رکھو وقت رویت ہلال کے - ف - یعنی ہلال رمضان کے - وافطروا لرؤیتہ - اور افطار کرو وقت رویت ہلال کے - ف - یعنی جو زمانہ فرضیت صوم کا نہین بلکہ افطار کا ہے اسمین داخل ہو وقت رویت ہلال شوال کے - فان غم علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما - پھر اگر تم پر روندہ جاوے ہلال تو پوری کرو گنتی شعبان کی ۳۰ - روز - ف - یہ حدیث صحیحین وغیرہ مین متفقین کلام سے وارد ہے اور یہ لفظ روایت ابو داؤد و ترمذی کے ہین اور بعض روایات مین لفظ شعبان نہین بلکہ صرف اِسی قدر کہ پوری کرو گنتی ۳۰ - روز کی یعنی روزہ رکھنے کے لیے شعبان کی گنتی اور افطار کے لیے رمضان کی گنتی پوری ۳۰ کرنے کا حکم ہے - اِس حدیث سے معلوم ہوا کہ ۲۹ - کا چاند بوجہ ابر وغیرہ کے مستور ہو تو شک پر روزہ نہین - ولان

الاصل بقاء الشہر - اور اِس دلیل سے کہ اصل ہر ماہ کا باقی ہونا - ف - یعنی مہینہ برابر چلا آتا تھا کہ اُسکا وجود بالیقین معلوم ہی - فلا ینتقل عنہ الا بدلیل - پس اِس سے منتقل نہوگا مگر بدلیل - ف - یعنی اِس مہینہ سے دوسرے مہینہ مین منتقل ہونے کے لیے دلیل چاہیے - ولم یوجد - اور دلیل پائی نہین گئی - ف - بلکہ شک ہوا تو شک سے یقین نہین ٹوٹیگا - (فروع) شعبان کا چاند بھی لوگون کو تلاش کرنا چاہیے تاکہ گنتی ۳۰ پوری کرسکین - السراج - بدلیل حدیث ابو ہریرہ کہ شعبان کا چاند واسطے رمضان کے محفوظ کرو - رواہ الترمذی - نجومیون کا قول یا جنتری بالاجماع معتبر نہین ہی - ع - یہی صحیح ہی - السراج - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کاہن یا منجم کے پاس آیا اور اُسکے قول کی تصدیق کی تو اُسنے جو محمد پر نازل کیا گیا اُس سے کفر کیا - ع - ولا یصومون یوم الشک الا تطوعا - اور شک کے روز روزہ نہ رکھین مگر بطور نفل کے - ف - واضح ہو کہ اگر ۲۹ شعبان کو مطلع صاف ہو تو اگلا دن یوم الشک نہین - المجتبیٰ - اگر صاف نہو تو اسگلے دن مین شک ہی کہ شاید یہ دن رمضان کا ہو - یا شعبان کا چاند نظر نہ آیا تھا بوجہ ابر کے تو جب اِسکی گنتی پر رمضان بوجہ ابر کے ہو تو شک ہوا کہ ۳۰ شعبان ہی یا اول رمضان - المبسوط - پس اِس یوم الشک مین روزہ نہین مگر نفل - لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصام الیوم الذی یشک فیہ انہ من رمضان الا تطوعا - بدلیل اِس حدیث کے کہ جس دن مین شک ہو کہ یہ رمضان کا ہی اُسمین روزہ نہ رکھا جاوے مگر بطور نفل - ف - یہ حدیث ہرگز نہین پائی گئی تو کوئی دلیل نہین کہ اِسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا جاوے - ہان عمار بن یاسر رضنے یوم الشک کے روزہ دار کو فرمایا کہ اِسنے حضرت صلعم کی نافرمانی کی - اِس سے ممانعت ظاہر ہوئی - وہذہ المسئلۃ علی وجوہ - اور یہ مسئلہ کئی صورتون پر ہی - احدہا ان ینوی صوم رمضان - ایک صورت یہ کہ اسدن روزہ رمضان کی نیت کرے - وہو مکروہ لما روینا ولانہ تشبہ باہل الکتاب لانہم زادوا فی عدۃ صومہم - اور یہ مکروہ ہی کیونکہ حدیث ہم نے روایت کردی اور اسیلئے کہ یہ یہود ونصاریٰ کے ساتھ مشابہت ہی کیونکہ ان لوگون نے اپنے روزے کی تعداد مین بڑھالیا تھا - ف - اور بات یہ ہوئی کہ یہودیون ونصرانیون نے اپنے علماء کے قول پر اسطرح مدار رکھا تھا کہ وہ جسطرح چاہے تغیر کردے چنانچہ اِس زمانہ تک یہ بات جاری ہی پس جب سخت گرمی مین روزے پڑے تو اُنکے پوپ نے جاڑے دن مین ہٹا دیے اور شمار بڑھا دیا - اور یہ ہمارے نزدیک کفر ہی - پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اُس دن روزہ اسی نیت سے رکھا - ثم ان ظہر ان الیوم من رمضان یجزیہ لانہ شہد الشہر وصامہ - پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن واقعی رمضان کا تھا تو اِسکو رمضان سے کافی ہوگیا یعنی قضاء واجب نہین رہی کیونکہ وہ شہر رمضان مین حاضر ہوا اور روزہ رکھ چکا ہی - ف - اور اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا کہ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ - الآیہ - وان ظہر انہ من شعبان کان تطوعا - اور اگر کھلا کہ یہ دن شعبان سے تھا تو روزہ نفل ہوجائیگا - ف - یعنی مع کراہت - وان افطر لم یقضہ - اور اگر اسنے یہ روزہ توڑ ڈالا تو اِسکی قضاء اِسپر واجب نہین - لانہ فی معنی المظنون - کیونکہ یہ تو مظنون کے معنی مین ہی - ف - مظنون وہ فعل جو اِس گمان پر شروع کیا کہ مجھپر ادا کرنا واجب ہی حالانکہ نہ تھا مثلاً نماز ظہر پڑھ چکا پھر یاد نہ رہا اور دوبارہ فرض شروع کردی پھر ظاہر ہوا کہ پڑھ چکا ہی پس اگر پڑھ لے تو نفل ہی اور اگر توڑ دے تو اِس فعل کی قضاء واجب نہین - اور یہان تو ہنوز یہ تحقیق بھی نہین ہوا کہ اِسپر اُسدن روزہ واجب ہی بخلاف اِسکے اگر اِسنے سوائے یوم الشک کے کسی روز روزہ شروع کرکے توڑ دیا تو قضاء واجب ہی - والثانی ان ینوی عن واجب آخر - دوسری صورت یہ کہ اُسدن دوسرے واجب کی نیت کرے - ف - مانند قضاء وکفارہ کے - وہو مکروہ ایضا لما روینا - اور

اور یہ بھی مکروہ ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کردی - ف - کیونکہ اسمین صرف نفل کے اجازت ہی
اور ہم بیان کر چکے کہ اِسکا حدیث ہونا ثبوت نہین ہوا تو دلیل یہ حدیث ابوہریرہ رضہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ پیش قدمی نکرو رمضان پر ایک یا دو روز کے روزے سے مگر جس شخص کا معمول ہو کہ اسوقت روزہ
رکھتا ہو تو رکھے - رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح - اور ترمذی نے ابوہریرہ رضہ سے مرفوع روایت کی کہ جب شعبان آدھا
ہو پہنچے تو تم روزہ مت رکھو - حدیث حسن صحیح - واضح ہو کہ حدیث مین آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص
سے فرمایا کہ تونے سرار شعبان سے کوئی روزہ رکھا تھا اِسنے عرض کیا کہ نہین تو فرمایا کہ جب تو افطار کرے یعنی بعد رمضان
کے تو بجاے اِسکے ایک روزہ رکھیو - رواہ احمد وغیرہ - منذری وغیرہ نے کہا کہ سرار سرِ ماہ کا آخر اور درحقیقت یہ تین دن
ہین لیکن حدیث سے ظاہر ہوا کہ ایک ہی مقصود ہی - ف - مین کہتا ہون کہ حق واضح تو یہ ہی کہ تین روز شبِ ماہ کے روزے
جو معروف ہین آنکو دریافت کیا اور چونکہ اس سے فوت ہوگئے تھے تو ایک ہی پر اکتفا کرنے کا حکم دیا - اور صحاح الستہ
کی حدیث ابوہریرہ رضہ جو اوپر مذکور ہی اسمین اس معمولی وظیفہ کی اجازت ہی کیونکہ یہ دو طرح سے ہی ایک یہ کہ کوئی شخص
آخر ماہ کے مثلاً تین روزے رکھتا ہو - دوم یہ کہ اِسنے دوشنبہ یا پنجشنبہ کے دن کا روزہ معمول کیا ہو اور اتفاق سے
یوم الشک مین یہی دن پڑا تو وہ رکھ لے مگر نفل کی نیت سے لہذا کتاب کی صورت یعنی واجب کی نیت تو مکروہ ہی جیسے
اول صورت مین فرض کی نیت مکروہ تھی - م - الا ان ہذا دون الاول فی الکراہتہ - مگر فرق یہ کہ دوسری صورت
کمتر ہی اول صورت سے کراہت مین - ف - یعنی دوسری صورت مین بہ نسبت اول کے کراہت کم ہی - ثم ان
ظہر انہ من رمضان یجزیہ لوجود اصل النیتہ - پھر اگر کھلا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو اِسکو رمضان سے کافی ہوگیا
بوجہ اصل نیت موجود ہونے کے - ف - یعنی صوم کی نیت موجود ہی اور وقت خاصکر فریضہ کے واسطے ہی - مین کہتا ہون
کہ اگر یہ شخص مسافر ہو تو بقول ابوحنیفہ رح چاہیے کہ دوسری واجب سے واقع ہو اگرچہ مذہب مین صحیح یہی کہا گیا کہ
رمضان ادا ہوگا - فاحفظہ م - وان ظہر انہ من شعبان - اور اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن شعبان کا تھا - ف - تو اس
روزہ سے واجب ادا ہونیکے بارہ مین دو قول ہین - فقد قیل یکون تطوعا لانہ منہی عنہ - کہا گیا کہ یہ روزہ نفل ہوگا کیونکہ
اس روزہ سے منع کیا گیا ہی - ف - پس ناقص ٹھہرا - فلا یتادی بہ الواجب - تو اس سے واجب ادا نہ ہوگا -
ف - جو کہ کامل ادا کرنا واجب ہی - وقیل یجزیہ عن الذی نواہ - اور کہا گیا کہ کافی ہو جائیگا اِس واجب روزہ
سے جسکی نیت کی ہی - ف - یعنی واجب ادا ہو جائیگا - وہو الاصح - اور یہی قول اصح ہی - ف - یہی صحیح ہی -
المحیط ع - لان المنہی عنہ وہو التقدم علی رمضان بصوم رمضان لا یقوم بکل صوم - کیونکہ جس بات سے ممانعت
ہی اور وہ رمضان پر تقدم کرنا رمضان کے روزہ سے یہ بات ہر روزہ کی وجہ سے قائم نہوگی - ف - بلکہ اسی روزہ سے
جو رمضان کی نیت سے رکھا جاوے - حاصل یہ کہ رمضان سے دو ایک روز مقدم کرنے کی ممانعت دو جہت سے ہوسکتی ہی
حالانکہ وہ وقت مانند دیگر اوقات کے روزہ کا وقت ہی تو ایک وجہ یہ کہ اسوقت کو رمضان کی طرح وقت فرض قرار دے یعنی
رمضان کا روزہ رکھے یا دوسری وجہ یہ کہ فریضہ کی تعداد بڑھ جاوے اور اِن دونون وجہ کا محصل یہ کہ صوم رمضان کے طور
پر رمضان سے مقدم روزہ ممنوع ہی - اور صورت مذکورہ مین اِسنے واجب کفارہ وغیرہ کی نیت کی ہی تو اس سے ممانعت
کی وجہ پیدا نہوگی پس واجب مذکور ادا ہو جائیگا - بخلاف یوم العید - برخلاف روز عید کے - ف - عید فطر و
عید الضحی مین روزہ ممنوع ہی - لان المنہی عنہ وہو ترک الاجابۃ یلازم کل صوم - کیونکہ جس بات سے ممانعت ہی
اور وہ قبول دعوت کو چھوڑنا یہ روزہ کے ساتھ لازم ہی - ف - پس اگر عید الضحی کے دن روزہ رکھا تو اِسنے دعوت

الہی عز وجل کو رد کیا کیونکہ لوگ اسدن اللہ تعالے کے مہمان ہین تو کسی نیت سے روزہ رکھے ہر روزہ سے یہ وجہ ممانعت کی لازم ہی - خلاصہ یہ کہ تقدم رمضان کی وجہ ممانعت تو صرف ایک قسم کے روزے سے حاصل ہوتی ہی جو نیت رمضان ہو تو باقی اقسام کے روزے جائز رہے اور عید کی وجہ ممانعت ہر قسم کے روزے سے پیدا ہوتی ہی تو نفل روزے منع ہین اگر کہا جاوے کہ جب رمضان کی نیت سے نہ تھا اور وہ ممانعت مین داخل نہین تو وہ مباح جائز ہی تم نے اسکو بھی مکروہ کیون کہا جواب یہ کہ - والکراھتہ ھہنا بصورۃ النھی - کراہت یہان ممانعت کی صورت کے ساتھ ہی - ف - یعنی لفظ مین ممانعت اسکو بھی شامل ہی - الفتح - یہی کتاب مین اشارہ ہی یا کہا جاوے کہ عملی صورت مین دونون رمضان سے مقدم روزے ہین اگرچہ باطن نیت مین ایک منہی عنہ اور دوسرا نہین ہی پس صورت کی جہت سے دوسرے مین بھی کراہت آگئی - م - والثالث ان ینوی التطوع وھو غیر مکروہ لما رویناہ اور تیسری صورت یوم الشک کے روزہ مین یہ کہ نفل کی نیت کرے اور یہ مکروہ نہین ہی بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے - ف - بلکہ بدلیل حدیث ابوہریرہ فی صحاح الستہ - پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو رمضان سے واقع ہوگا ورنہ نفل ہی - وھو حجۃ علی الشافعی فی قولہ یکرہ علی سبیل الابتداء - اور یہ حدیث امام شافعی رح پر حجت ہی انکے اس قول مین کہ صوم بطریق ابتدا مکروہ ہی - ف - اور طریق ابتدا یہ کہ اس شخص کا معمول واقع نہوا مثلاً دوشنبہ پنجشنبہ وغیرہ اسکا معمولی دن نہ تھا اور نہ آخری ماہ کا روزہ معمول تھا بلکہ اسنے اس روز ابتدا روزہ رکھا - پھر تردد یہ ہی کہ یہ حدیث جب ثابت نہین ہوئی تو امام شافعی پر کیونکر حجت ہوگی اور حدیث ابوہریرہ رضہ کو وہ معمولی روزہ پر رکھتے ہین اور مصنف رح نے کہا کہ - والمراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تتقدموا رمضان بصوم یوم ولا بصوم یومین الا ان یکون یوم صوم رجل فلیصم ذلک الیوم نہی التقدم بصوم رمضان لانہ یؤدیہ قبل اوانہ - اور مراد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس قول مین کہ پیشقدمی نہ کرو رمضان کی ایک یا دودن کے روزے کے ساتھ مگر آنکہ کسی شخص کے روزہ کا دن پڑے تو وہ اس روز روزہ رکھ لے" پس مراد اس قول سے صوم رمضان کے ساتھ پیشقدمی کرنے سے ممانعت ہی کیونکہ اسکو قبل وقت کے ادا کرتا ہی - ف - یا فرض کی مقدار بڑھاتا ہی - بالجملہ مراد یہ کہ رمضان پر صوم رمضان کو مقدم نکرے تو نفل وواجب منع نہوا - لیکن مخفی نہین کہ حدیث مین صریح اجازت ایسے روزہ نفل کی ہی جو کسی شخص کا معمول واقع ہوا اور یہ تو امام شافعی رح کا عین مقصود ہی اور مطلق نفل کا جواز دوسری حدیث سے جسکو مصنف رح نے ذکر کیا ہی - الا تطوعاً - کے لفظ سے جب ہی صحیح ہو کہ یہ حدیث ثابت ہو - اور شاید اسی وجہ سے تحفہ مین فرمایا کہ رمضان سے ایک دو روز پہلے روزہ رکھنا مکروہ ہی چاہے کوئی روزہ ہو مگر جب کہ معمولی واقع ہوا اور یہی حد ذکر کی بعد کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسواسطے مکروہ کیا کہ رمضان مین زیادتی کا گمان پیدا ہوگا جبکہ عادت کرین اور اسی جہت سے ابو یوسف رح نے چھ شوال کے یعنی جو شش عید کے روزے کہلاتے ہین رمضان سے متصل رکھنا مکروہ رکھا ہی - پھر ابن الہمام رح نے کافی سے اسکے خلاف نقل کیا اور کہا کہ ظاہر کلام مصنف بھی خلاف ہی پھر لکھا کہ جو تحفہ مین مذکور ہی یہی اوجہ ہی - مترجم کہتا ہی کہ حدیث سرار شعبان مطلقاً جواز نفل کو مقتضی ہی - واللہ تعالی اعلم - م - ثم ان وافق صوما کان یصومہ فالصوم افضل بالاجماع - پھر اگر یہ نفل روزہ موافق پڑا صائم کے ایسے روزے سے جسکو رکھا کرتا تھا تو روزہ رکھنا بالاجماع افضل ہی - ف - یعنی اسمین شافعی رح کا بھی اتفاق ہی مثلاً دوشنبہ وغیرہ کا روزہ معمول تھا اور یوم الشک کو یہی دن

پڑا تو روزہ رکھنا اجماعاً افضل ہی - وکذا اذا صام ثلثۃ ایام من آخر الشہر فصاعدا - اور اسی طرح جب وہ معمولاً روزہ رکھا کرتا ہو تین روز آخر ماہ کا یا زیادہ کا - ف - تو بھی یوم الشک کا روزہ افضل ہی - وان افردہ - اور اگر اُس شخص نے مفرد کرکے یوم الشک کو روزہ رکھا یعنی نفل - ف - اور اسکی عادت نہ تھی - فقد قیل الفطر افضل - تو کہا گیا کہ روزہ نہ رکھنا افضل ہی - ف - یہ قول شیخ محمد بن سلمہ رح ہی - احترازاً عن ظاہر النہی - ظاہری ممانعت سے بچنے کے واسطے - ف - بلکہ یہ روزہ یا تو جائز ہی باجتہاد - یا ممنوع ہی بظاہر نہی وباجتہاد اور جو چیز کہ جواز وممانعت مین دائر ہو اُسکا ترک افضل ہی - م - وقیل الصوم افضل - اور کہا گیا کہ روزہ رکھنا افضل ہی - ف - بقول نصیر بن یحیی رح - اقتداء بعلی وعائشہ رض فانہما کانا یصومانہ - بقصد پیروی حضرت علی وعائشہ رضی اللہ عنہما کے کہ یہ دونون اُس دن روزہ رکھتے تھے - ف - اسپر اعتراض ہوا کہ اقتدا کیونکر صحیح ہوگی جب کہ ابن الجوزی رح نے لکھا کہ حضرت علی وعائشہ رض کا مذہب یہ تھا کہ یوم الشک کو روزہ رکھ لینا واجب ہی اور یہی امام احمد کا قول اصح ہی - مفع - اور سروجی رح نے یہ مذہب حضرت عائشہ و اسماء وعمرو بن العاص ومعاویہ رضی اللہ عنہم کا بیان کیا اور کہا کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم واکثر تابعین رحمہم اللہ و چارون فقہاء واکثر علماء سے صوم یوم الشک کی کراہت صحیح ہوئی ہی - مع - امام مصنف رح نے اس اختلاف مین امام طحاوی رح کا قول اختیار کیا چنانچہ فرمایا - والمختار ان یصوم المفتی بنفسہ - اور مختار یہ ہی کہ روزہ رکھے مفتی بذات خود - ف - اور خواص لوگ بھی بدون دوسرون کو حکم کرنے کے - اخذا بالاحتیاط - احتیاط کو لینے کے طور پر - ف - بنیت نفل - ویفتی العامۃ بالتلوم - اور فتوی دیا جاوے عوام کو انتظار کا - ف - یعنی کل کے روز صبح کرین انتظار مین بدون کھانے وغیرہ کے - الی وقت الزوال - وقت زوال تک - ف - اور یہان پہر دن چڑھے کی روایت کے خلاف وقت زوال تک کی روایت شاید بنظر احتیاط رکھی گئی ہی - م - ثم بالافطار - پھر افطار کرنے کا - ف - یعنی عوام کو فتوی دیا جاوے کہ صبح سے امساک کے ساتھ منتظر رہین پھر اگر کوئی شہادت نہ گزرے تو بعد زوال کے افطار کرین - نفیا للتہمۃ - بغرض دفع کرنے تہمت کے - ف - جو عوام کے دل مین پیدا ہو کہ حدیث کے خلاف آج کے روزہ کا فتوی دیا گیا - یا روافض کی طرح شک مین روزہ واجب کیا گیا - اسی قول پر فتوی ہی - خزانۃ الاکمل - مفع - پھر خواص وعوام کے معنی اس مقام پر یہ ہین کہ جو یوم الشک کے روزہ کی نیت جانتا ہو وہ خواص مین ہی اور جو نہ جانتا ہو وہ عوام سے ہی - اور نیت معتبرہ یہ ہی کہ یوم الشک کو قطعاً نفل روزہ کی نیت کرے اور یہ خیال نہ لاوے کہ اگر یہ دن رمضان کا ہوا تو رمضان سے ہی اور اگر اُس دن کسی کا معمولی روزہ پڑتا ہو تو اسی کی نیت پر جزم کرے - فتح - ت - والرابع - اور چوتھی صورت یوم الشک کے روزہ مین یہ کہ - ان یضجع فی اصل النیۃ - اصل نیت مین تضجیع کرے - ف - یعنی تردید کرے - مراد یہ کہ کسی بات پر جزم نہ کرے بلکہ - بان ینوی ان یصوم غدا ان کان من رمضان ولا یصومہ ان کان من شعبان - بایں طور نیت کرے کہ کل روزہ رکھیگا اگر رمضان کا دن ہوا اور نہین روزہ رکھیگا اگر شعبان کا ہو - وفی ہذا الوجہ لا یصیر صائما لانہ لم یقطع عزیمتہ فصار کما اذا نوی انہ ان وجد غداء غدا یفطر وان لم یجد یصوم - اور اس صورت مین وہ صائم نہو جائیگا کیونکہ اسنے اپنے عزم کو قطعی نہین کیا تو ایسا ہوگیا جیسے کسی نے یہ نیت کی کہ اگر کل مَین نے اول وقت کا طعام پایا تو افطار کریگا اور اگر نہ پایا تو روزہ پورا کریگا - ف - واضح ہو کہ مراد یہ ہی کہ ہنوز اُسنے اس نیت پر صائم نہوگا لیکن اگر دوسرے روز زوال سے پہلے گواہی گذرنے سے یہ دن

رمضان کا ثبوت ہوگیا اور اسنے نیت قطعی کرلے تو ادا ہوجائیگا اور اگر بعد زوال کے یا بعد دن گذر جانے کے ثبوت
ہوا تو یہ روزہ کچھ نہ ہوا مگر جب کہ اسنے اول وقت نیت صوم قطعی کرلی ہو۔ والحاصل اس صورت مین اصل صوم ہی
کی نیت متردد ہی بخلاف اسکے اگر نیت کی ہو کہ کل مین روزہ رکھونگا پھر اگر رمضان کا دن ہو تو رمضان کا ہو۔ کیونکہ
اسمین اصل نیت موجود ہی ہم۔ والخامس ان یضجع فی وصف النیۃ۔ اور پانچوین صورت یہ کہ تردید کرے
وصف نیت مین۔ ف۔ نہ اصل نیت مین بلکہ اصل نیت جزم ہو۔ بان ینوی ان کان غدا من رمضان
یصوم عنہ وان کان من شعبان فعن واجب آخر۔ باین طور کہ نیت کرے صوم کی کہ اگر کل کا دن رمضان
کا ہو تو اس سے روزہ رکھیگا اور اگر شعبان کا ہو تو دوسرے واجب سے۔ ف۔ مثلاً کفارہ قسم سے یا قضاء سے
یعنی اسکو بیان کردے۔ وہذا مکروہ لتردده بین امرین مکروہین۔ اور یہ مکروہ ہی کیونکہ یہ دائر ہی دو امر مکروہ
کے درمیان۔ ف۔ کیونکہ رمضان کی نیت سے مکروہ تحریمی ہی اور دوسرے واجب کی نیت سے اگر تحریمی نہ ہو
تو ضرور تنزیہی ہی۔ جیساکہ واجب کی صورت مین فتح القدیر مین استفادہ کیا ہی۔ ثم ان ظہر انہ من رمضان
اجزاہ لعدم التردد فی اصل النیۃ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا ہی تو کافی ہوگیا کیونکہ اصل نیت مین
تردد نہین ہی۔ ف۔ کیونکہ صوم کی نیت بہر صورت موجود ہی اور رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے ادا
ہوجاتا ہی۔ وان ظہر انہ من شعبان لا یجزیہ عن الواجب الآخر۔ اور اگر کھلا کہ وہ دن شعبان کا تھا
تو دوسرے واجب سے کافی نہوگا۔ ف۔ یعنی اس روزہ سے وہ واجب جسکو مراد لیا ہی ادا نہ ہوگا۔ لان الجہۃ
لم تثبت للتردد فیہا۔ کیونکہ جب واجب تو ثبوت نہ ہوئی بوجہ اسمین تردد ہونے کے۔ ف۔ کہ رمضان
کی یا واجب دیگر کی۔ کسی جہت پر جزم نہین تھا۔ ہان اصل نیت یعنی خالی صوم کی نیت ثابت ہوئی۔ واصل النیۃ
لا تکفیہ۔ اور اصل نیت اس واجب کے لیے کافی نہین۔ ف۔ بلکہ تعیین ضرور ہی۔ لکنہ یکون تطوعا۔ لکن
یہ روزہ نفل ہوجائیگا۔ وہ بھی نفل بھی ایسے درجہ کا کہ۔ غیر مضمون بالقضاء۔ قضاء کرنے کے ساتھ ذمہ داری
لیا ہوا نہین۔ ف۔ حتی کہ اگر اسکو توڑ دیا ہو تو اسکی قضاء واجب نہین۔ لشروعہ فیہ مسقطاً۔ بوجہ شروع کرنے
اس شخص کے اس روزہ مین مسقط ہونے کی نظر سے۔ ف۔ یعنی اسنے یہ روزہ اس نیت سے شروع کیا تھا
کہ واجب کا ساقط کرنے والا ہی یعنی مثلاً رمضان کا فرض اسکے ذمہ سے ساقط ہو۔ اور جو چیز کہ ایسے گمان سے شروع
کیجاوے پھر ظاہر ہو کہ اسکے ذمہ وجوب ہی باقی نہین ہی تو اسکو توڑنے سے قضاء لازم نہین ہوتی چنانچہ صلوٰۃ مظنونہ
کا مسئلہ گذر چکا۔ پھر وصف مین تردد کی صورت یہ بھی ہی جو بیان فرمائی کہ۔ وان نوی عن رمضان ان کان
غدا منہ وعن التطوع ان کان غدا من شعبان۔ اور اگر اسنے نیت کی کہ کل روزہ رمضان سے ہی بشرطیکہ
کل کا دن رمضان کا ہو اور نفل ہی اگر کل کا دن شعبان کا ہو۔ یکرہ لانہ ناو للفرض من وجہ۔ یہ مکروہ ہی اسلیے
کہ وہ ایک جہت سے فرض کی نیت کرنے والا ہی۔ ف۔ حالانکہ فرض کی نیت مکروہ تحریمی ہی۔ ثم ان ظہر انہ
من رمضان اجزاہ عنہ لما مر۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا تھا تو اسکو کافی ہوگیا بوجہ مذکورہ سابق
ف۔ کہ اصل نیت موجود ہی اور وہ رمضان کے لیے کافی ہی۔ وان ظہر انہ من شعبان جاز عن نفلہ۔
اور اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن شعبان کا ہی تو یہ روزہ نفل سے جائز ہوگا۔ لانہ یتادی باصل النیۃ۔ کیونکہ صوم
نفل تو صوم کی نیت سے ادا ہوجاتا ہی۔ ولو افسدہ یجب ان لا یقضیہ۔ اور اگر اس نفل کو فاسد کردیا
ہو تو واجب ہی کہ اسکو قضاء نہ کرے۔ ف۔ یہ واجب بمعنی لازم ہی وہ بھی دلیل کا لازم یعنی دلیل سے یہ

لازم آتا ہی کہ اُسکی قضاء واجب نہو - لدخول الاسقاط فی عزیمتہ من وجہ - کیونکہ فرض کو اپنے ذمہ سے اُتارنا اُسکی نیت مین ایک وجہ سے داخل ہوگیا - ف - جب کہ اِسنے یہ بھی نیت کی کہ اگر یوم رمضان ہو تو صوم اُس سے ہی پس صوم مظنون کے مانند ہوگیا م - (فروع) چاند ہونے مین نجومی کا قول قبول نہین یہی صحیح ہی - السراج - اور منجم کو اپنے حساب کے موافق عمل کرنا بھی روا نہین ہی - المعراج - پس یوم الشک اِسکے حق مین بھی یوم الشک ہی م - اگر لوگون نے دن مین قبل زوال کے یا بعد زوال کے چاند دیکھا تو اِسکی وجہ سے روزہ رکھنا یا افطار کرنا کچھ نہین ہی بلکہ یہ چاند آنیوالی رات کا ہوگا اور یہی مختار ہی - الخلاصہ - اسی پر فتوی ہی - البحر - مثلاً رمضان کی ۳۰ - تاریخ کو دن مین اول یا آخر وقت چاند نظر آیا اور ۲۹ - کو ابر تھا تو یہ جائز نہین کہ روزے توڑین اور آج کا دن عید شمار کرین یا شعبان کی ۳۰ - مین یہ واقعہ ہو تو آج رمضان کا دن شمار کرکے ایک روزہ قضاء کرین بلکہ یہ دن گذرنے پر چاند رات قرار پاویگی حتی کہ دوسرے روز پہلی رمضان یا روز عید ہوگا اور یہی مختار ہی - اِس لفظ سے اختلاف کا اشارہ کیا اور فتح القدیر مین مذکور ہی کہ یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہی اور ابو یوسف رح کے نزدیک یہ گذری رات کا چاند ہی حتی کہ ۳۰ شعبان ہو تو اُس دن کا روزہ رمضان قضاء کرین اور ۳۰ - رمضان ہو تو روزے توڑ کر عید قرار دین - کما فی الایضاح - اور تحفہ مین ہی کہا کہ ابو یوسف رح کے نزدیک عصر تک تو گذری رات کا ہی اور اگر بعد عصر نظر آیا تو اُنکے نزدیک بھی آنیوالی رات کا ہی اور اِس مسئلہ مین صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی اختلاف مروی ہی چنانچہ حضرت عمر و ابن مسعود و انس رض سے وہ قول مروی ہی جو ابو حنیفہ و محمد نے مذہب لیا ہی اور حضرت عمر رض سے دوسری روایت مین اور حضرت علی و عائشہ رض سے وہ قول ہی جو ابو یوسف نے مذہب لیا ہی - ہذا تلخیص التحفہ - اور مفاد اختلاف یہ ہی کہ اگر کسی نے ۳۰ - رمضان کو دن مین چاند دیکھکر مدت روزہ پورے ہوجانے کا گمان کرکے عمداً روزہ توڑ دیا تو لازم آتا ہی کہ اِسپر کفارہ واجب نہ ہو اگرچہ اِسنے بعد زوال کے دیکھا ہو - کمافی الخلاصہ - (مسئلہ ضروریہ و بحث اختلاف المطالع) ظاہر مذہب یہ ہی کہ جب کسی شہر مین چاند دیکھا جانا ثبوت ہوا تو تمام لوگون پر حکم لازم ہوگا حتی کہ اہل مغرب کی رویت سے اہل مشرق پر چاند ہوجانے کا حکم لازم ہوگا - ف - اِس سے ظاہر ہوا کہ ظاہر المذہب مین اختلاف مطالع کا اعتبار نہین ہی - ت - اور اِسی پر فتوی ہی - الخلاصہ البحر - اور اختلاف مطالع یہ ہی ایک ملک مین آج چاند نظر آیا اور دوسرے ملک مین آج نظر نہ آیا بلکہ کل نظر آیا اور فلسفی اور نجومی اِسکو اپنے مباحث مین جائز رکھتے بلکہ ثابت کرتے ہین اور کچھ کلام اِسمین آویگا - م - بعض مشائخ نے کہا کہ چاند کی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہی یعنی اختلاف مطالع موجود ہی تو رویت ہلال بھی مختلف ہی تو ہر ایک پر اپنی رویت سے صوم واجب ہوگا کیونکہ روزہ کا سبب تو ماہ رمضان کا آنا ہوتا ہی پس اگر یہ سبب ایک قوم کے حق مین بوجہ رویت ہلال کے متحقق ہوگیا تو کچھ لازم نہین کہ دوسری قوم کے حق مین بھی سبب متحقق ہوجاوے کیونکہ طلوع ہونا مختلف ہوتا ہی اور یہ ایسا ہوا کہ مثلاً ایک قوم کے یہان آفتاب ڈھلا تو اُنپر نماز ظہر واجب ہوئی یا غروب ہوا تو مغرب واجب ہوئی اور دوسری قوم کے یہان ابھی نہین ڈھلا ہی یا غروب نہین ہوا تو اُنپر ظہر یا مغرب واجب نہین ہوگی حتی کہ آفتاب ڈھلے یا غروب ہو - معت - الحاصل دو قول ہوے - اول ظاہر المذہب کہ ایک قوم کی رویت سے تمام جہان پر حکم لازم ہوگا اور اختلاف مطالع اگرچہ موجود ہی مگر اِسکا اعتبار نہین ہی - م - کیونکہ نص حدیث مین صوموا لرویتہ خطاب عام ہی یعنی سب کو حکم دیا گیا کہ رویت ہلال متحقق ہونے پر روزہ رکھو اور جب ایک قوم نے چاند دیکھا تو رویت ہلال متحقق ہوگئی تو عام حکم بھی ثابت ہوگا بخلاف ظہر و مغرب کے کہ اِنمین کوئی عام خطاب اِسطرح نہین ہی - معت - مترجم کہتا ہی کہ اِس دلیل مین تکلف اور خدشہ ہی اِسوجہ سے کہ صوموا لرویتہ مین حق طور پر خطاب اُنھین لوگون کو ہی

جنھون نے چاند دیکھا اگرچہ نظر نہ اُٹھائی ہو کیونکہ اگر انکو نظر آنا ممکن نہوتا تو رویت کیونکر ہوتی بس حق نظر سے تو
یہی معنی ہین کہ روزہ رکھنے کا حکم انھین کو دیا جنھون نے دیکھا گویا فرمایا کہ صوموا لرویۃ الہلال - یعنی جسوقت تمنے دیکھا
چاند نکلا تو تم روزہ رکھو اور اگر حکم عام ہوتا تو یون ہوتا کہ صوموا ان لم تروہ لرویۃ غیرکم - یعنی جسوقت کوئی قوم مین چاند
دیکھ لے تو تم بھی روزہ رکھو اگرچہ تم کو نظر نہ آوے - اور یہ بات بہت مشکل اور اسمین حرج عظیم ہے کیونکہ ہم کو کیونکر معلوم
ہو کہ آج باوجود مطلع صاف ہونے کے ہمکو نظر نہ آیا تو کسی قوم نے نہین دیکھا ہے - علاوہ برین شرع رویت ہلال پر حساب
ادائے فریضہ کا تمام مخلوق کی سہولت کے واسطے ہے حتی کہ ایک بڑھیا بھی چاند دیکھ لے روزہ رکھے پھر چاند دیکھے
افطار کرے اور جب غیرون کے دیکھنے سے ہم پر فرضیت ہوگی حالانکہ ہم کو صاف مطلع مین نظر نہ آیا تو آسانی کی جگہ
بڑی مشکل پیدا ہوگئی اور ہم کس ذریعہ سے تمام جہان سے دریافت کرین - پھر اگر یہ کہا جاوے کہ اختلاف مطالع کا تو
وجود ہی نہین ہے بلکہ ہمارے یہان نہ ہوا تو سب جگہ نہ ہوا پس دریافت کی ضرورت نہین ہے تو جواب یہ کہ اختلاف مطالع
تو صحیح روایت سے ثابت ہے - بلکہ کلام صرف اس امر مین ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار ہے یا نہین ہے تو ظاہر المذہب یہ بیان
ہوا کہ اعتبار نہین ہے بلکہ مغرب والے چاند دیکھین تو اُنکے دیکھنے سے مشرق والون پر روزہ واجب ہو جائیگا م - لیکن
واضح ہو کہ پہلے دیکھنے والون کی وجہ سے پچھلے دیکھنے والون پر جب ہی روزہ واجب ہوگا کہ جب اُنکے نزدیک پہلون
کا دیکھنا ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جسکا ماننا شرع نے واجب کر دیا ہے چنانچہ اسکا بیان کتاب مین آتا ہے اور اگر
ایسی دلیل وشہادت نہ ہو تو لازم نہین چنانچہ اگر ایک جماعت نے اہل لکھنؤ کے سامنے گواہی دی کہ اہل بمبئی نے
تم سے ایک روز پہلے چاند دیکھا اور روزہ رکھا ہے اور ان لوگون کے حساب سے آج -۳۰- تاریخ ہے پھر اہل لکھنؤ نے
آج کے روز اپنے یہان چاند نہین دیکھا تو اہل لکھنؤ کو آج تراویح چھوڑنا نہ چاہیے اور کل عید کرنا حلال نہین ہے کیونکہ اس
جماعت نے اپنا چاند دیکھنا نہین بیان کیا اور نہ دوسرے دیکھنے والون کی گواہی پر اپنی گواہی ادا کی بلکہ اہل بمبئی کا دیکھنا
نقل کیا ہے - اور اگر ان لوگون نے گواہی دی کہ فلان قاضی کے روبرو دو گواہون نے گواہی دی کہ دونون نے فلان
رات کو چاند دیکھا اور اس قاضی نے ان دونون کی گواہی قبول کر کے حکم دیا ہے یعنی ہمارے روبرو ایسا ہوا ہے تو لکھنؤ
کے قاضی کو بھی روا ہے کہ اُنکی گواہی قبول کر لے کیونکہ حکم ہر قاضی کا حجت ہے اور انھون نے ایک قاضی کے حکم کی شہادت
دی ہے - کما فی الفتح - اور واضح ہو کہ جب جماعت نے بمبئی مین خود دیکھنے کی یا شاہدون کی شہادت پر گواہی دی حتی کہ
وہ حجت شرعی ہوئی اور آج اس حساب سے -۳۰- تاریخ رمضان پڑی پھر شام کو مطلع پر ابر وغیرہ چھایا ہے تو خلاف
نہین کہ گواہی مقبولہ کے موافق کل کا روز عید ہے اور اگر مثلاً اہل لکھنؤ سے ایک روز پہلے اہل بمبئی کے دیکھنے کی گواہی
ہے تو اہل لکھنؤ ایک روزہ قضا کرین اور اگر اُسدن شام کو مطلع بالکل صاف ہے پھر چاند نظر نہ آیا تو اختلاف ہے بعض
نے بقیاس ابعد اسے صوم کے عید کا جواز کیا اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہین جائز ہے جب تک چاند نہ دیکھین اور
یہی صحیح ہے م - یہ سب بنا بر ظاہر المذہب ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہین ہے - اور بعض مشائخ کے نزدیک معتبر ہے اور
صاحب التجرید وغیرہ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور انکی طرف سے دلیل یہ کہ کریب رحمہ اللہ نے بیان کیا
کہ مجھے ام الفضل یعنی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کی والدہ نے معاویہ رض کے پاس شام کو روانہ کیا مین وہان
پہونچا اور جو کام تھا پورا کیا اور وہان رمضان کا چاند طلوع ہوا اور مین شام مین موجود تھا پس جمعہ کے روز مین نے
چاند دیکھا پھر مین آخر ماہ رمضان مین مدینہ آیا پس عبد اللہ بن عباس رض نے مجھسے پوچھا اور چاند کا ذکر کیا اور
فرمایا کہ تم نے چاند کب دیکھا مین نے عرض کیا کہ ہم نے اسکو جمعہ کی رات مین دیکھا ہے تو فرمایا کہ تو نے خود چاند

دیکھا ہین سنے کہا کہ ہان مین سنے دیکھا اور لوگون سنے دیکھا اور سبھون سنے روزہ رکھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ سنے روزہ
رکھا۔ پس عبداللہ بن عباس رضہ سنے فرمایا لیکن ہم سنے تو سنیچر کی رات کو چاند دیکھا پس ہم تو ہمیشہ روزہ رکھے جاوینگے
یہانتک کہ تیس پورے کرین۔ یا چاند دیکھ لین۔ تو مین سنے عرض کیا کہ کیا آپ معاویہ رضہ کے دیکھنے اور اُسکے روزہ
رکھنے پر کفایت نہ کرینگے فرمایا کہ نہین ہم کو رسول اللہ صلی اللہ وسلم سنے یون ہی حکم فرمایا ہی۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی
والترمذی۔ اسکا جواب دیا گیا کہ کریب رح اکیلا شاہد تھا اس جہت سے اسکی شہادت قبول نہ کی۔ الخ۔ الفتح۔ اقول
امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک روزہ رکھنے کے واسطے ایک عادل کی گواہی قبول ہی۔ پھر کریب رحمہ اللہ ثقہ معروف ہین
کیونکر انکی شہادت قبول نہوگی۔ اور علماء رح سنے قول ابن عباس رضہ کے معنی یہی سمجھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سنے
ہر ملک والون کے واسطے انھین کی رویت ہلال کا حکم دیا ہی۔ چونکہ حدیث صحیح ہی لہذا زیلعی سنے کہا کہ اختلاف
کا اعتبار کرنا اشبہ ہی لیکن ابن الہمام سنے کہا کہ ظاہر الروایۃ اختیار کرنا احوط ہی۔ مین کہتا ہون کہ اس زمانہ مین بذریعہ
تار برقی وغیرہ کے لندن کی خبر رویت یہان پہونچیگی بلکہ امریکا سے اور اختلاف مطالع ضرور ہوگا تو ہمیشہ قضاء کا سلسلہ
اقوام پر جاری ہوگا علاوہ برین عوام وخصوص مشرکین فریجر یہ گمان کرتے ہین کہ اسلام مین حقیقت سے بےخبری
ہی پس اگر اسوقت دوسرے قول پر فتوی ہو تو میرے نزدیک بہتر وادفق ہی کیونکہ جاہل ملحدین اس سے غافل
ہین کہ شرع ایک عام سہولت ہی علاوہ برین ہر ملک کی رویت ہلال اعتبار کرتے مین سہولت بھی زائد ہی جیسا کہ بیان
ہوچکا۔ فافہم واللہ تعالی اعلم۔ م۔ ومن رای ہلال رمضان۔ اور جس نے دیکھا چاند رمضان کا۔ ف
یا الفطر یعنی شوال کا۔ ت۔ وحدہ۔ تنہا۔ ف۔ حالانکہ مطلع صاف ہی اور دوسرا دیکھنے والا ظاہر نہ ہوا۔ م۔
اگرچہ یہ اکیلا عام مین سے ہو یا امام المسلمین ہو۔ ف۔ صام۔ تو یہ شخص خود روزہ رکھے۔ وان لم یقبل الامام
شہادتہ۔ اگرچہ امام سنے اُس شخص کی گواہی قبول نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی بوجہ فسق وغیرہ کے گو کہ روزہ رکھنے کے
لیے ایک عادل کی گواہی قبول ہوتی ہی پھر صاف مطلع مین امام کا حکم مثل اور دون کے ہی اور وہ تنہا دیکھنے پر لوگونکو
صوم کا حکم نہ کرے۔ الفتح۔ بلکہ خود روزہ رکھے۔ م۔ یہ روزہ احتیاطاً محققین کے نزدیک مستحب ہی۔ البدائع۔ بلکہ واجب
ہی۔ المبسوط وقاضیخان والتحفہ۔ ع۔ یہی صحیح ہی دو دلیل سے اول۔ لقولہ علیہ السلام صوموا لرویتہ۔ اس لیے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہی کہ روزہ رکھو وقت دیکھنے چاند کے۔ ف۔ تمام حدیث صحیحین مین ہی۔ وقد
رای ظاہرا۔ اور حال یہ کہ اس شخص سنے ظاہر دیکھ لیا۔ ف۔ نہ خواب مین۔ م۔ اور وہ ماہ رمضان مین حاضر
ہوگیا وقال تعالی فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ تو حدیث وآیت دونون کے حکم سے اسپر واجب ہوا۔ ہان اگر خواب مین
دیکھا ہوتا تو کسی پر وجوب نہ ہوتا مگر خواب انبیاء علیہم السلام بمنزلہ وحی کے حجت ہی۔ م۔ دلیل دوم۔ وان افطر
اور اگر اس شخص سنے روزہ رکھکر توڑ دیا۔ ف۔ اگرچہ جماع کرنے سے توڑا ہو۔ فعلیہ القضاء دون الکفارۃ
تو اس شخص پر قضاء واجب ہی نہ کفارہ۔ ف۔ وجوب قضاء کچھ اسوجہ سے نہین کہ نفل شروع کرکے توڑا بلکہ بطریق
فرض پس اگر اسپر واجب نہوتا تو مکروہ مظنون تھا جسکی قضاء واجب نہین ہوتی پس معلوم ہوا کہ اسپر احتیاطاً واجب
ہی۔ وقال الشافعی علیہ الکفارۃ ان افطر بالوقاع۔ اور شافعی رح سنے کہا کہ اسپر کفارہ بھی واجب ہی بشرطیکہ
جماع سے توڑا ہو۔ ف۔ نہ کھانے پانے مین۔ لانہ افطر فی رمضان۔ کیونکہ اسنے رمضان مین افطار کرڈالا۔
ف۔ حقیقۃ وحکما دونون طرح۔ حقیقۃ لتیقنہ بہ۔ حقیقۃ تو رمضان کے ساتھ اسکے تیقن کرنے سے۔ ف۔ یعنی
وہ تو اسکو اپنے یقین مین رمضان سمجھتا ہی۔ وحکما لوجوب الصوم علیہ۔ اور حکما بوجہ اسپر روزہ واجب ہونے کے

ف۔ یعنی بدلیل نص حدیث اسپر روزہ واجب ہی تو اسکے حق مین رمضان کا حکم موجود تھا۔ پس توڑنے سے اسپر کفارہ لازم ہی اور جماع کی خصوصیت اصول الفقہ مین مذکور ہی۔ اور ہم کہتے ہین کہ ہان اسپر کفارہ ہوتا مگر شبہہ سے ساقط رہا۔ ولنا ان القاضی رد شہادتہ بدلیل شرعی وہو تہمۃ الغلط۔ اور ہماری حجت یہ ہی کہ قاضی نے اسکی گواہی کو دلیل شرعی سے رد کیا اور دلیل شرعی غلطی کی تہمت ہی۔ ف۔ کیونکہ اُس دن مسلمانون کا ہجوم ہوتا ہی تو ظاہر نہین کہ فقط دیکھ لینے مین خصوصیت ہو اور دوسرے کسی کو نظر نہ آیا۔ فاورث شبہۃ۔ تو اسنے ایک طرح کا شبہہ پیدا کر دیا۔ ف۔ جس سے اُس شخص پر روزہ قطعی فرض نہ رہا بلکہ واجب رہا اور اسپر توڑنے سے کفارہ بھی نہ رہا۔ وہذہ الکفارۃ تندرئ بالشبہات۔ اور یہ کفارہ ایسا ہی کہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہی۔ ف۔ سبب اسوقت کہ اُسکی گواہی رد ہو جانے کے بعد اسنے ایسا کیا ہو۔ ولو افطر قبل ان یرد الامام شہادتہ اختلف المشائخ فیہ۔ اور اگر اسنے روزہ توڑ ڈالا قبل اسکے کہ امام اُسکی گواہی رد کرے تو اسمین مشائخ نے اختلاف کیا۔ ف۔ کہ کفارہ واجب ہی یا نہین ہم۔ اور صحیح یہ کہ اس صورت مین بھی کفارہ نہین ہی۔ قاضیخان۔ اسلیے کہ شبہہ ہنوز قائم ہی۔ ف۔ اسی کو بہتون نے صحیح کہا۔ د۔ اور اگر امام نے اسکی گواہی قبول کرکے روزہ کا عام حکم دیدیا پھر اُسنے یا کسی اور نے روزہ توڑا تو عامہ مشائخ نے کہا کہ کفارہ واجب ہی اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد فاسق ہو۔ الخلاصہ۔ یہی اصح ہی۔ د۔ پھر امام پر واجب ہی کہ فاسق کی گواہی رد کرے اگرچہ ابر ہو۔ التحفہ۔ و امام سے ایک روایت ہی کہ احتیاطاً قبول کرے۔ مع۔ غیر فاسق کی گواہی جب ہی رد کریگا کہ مطلع صاف ہو اور وہ شہر کا آدمی ہو اور اگر بلند مقام یا باہر سے آیا ہو یا مطلع روندھا ہو تو قبول کرے۔ المستطرع۔ ولو اکمل ہذا الرجل ستین یوماً۔ اور اگر پورے کیے اُس شخص نے۔ ف۔ جسکی تنہا گواہی رد کی گئی ہی۔ ثلثین یوماً۔ ۳۰۔ روزے۔ ف۔ پھر اُسدن مطلع روندہ گیا۔ لم یفطر۔ تو یہ شخص افطار نہ کرے۔ ف۔ یعنی اسکو جائز نہین کہ دوسرے روز عید سمجھکر روزہ نہ رکھے الامع الامام۔ لیکن امام کے ساتھ مین۔ ف۔ یعنی اگر دوسرے روز امام نے عید کا حکم دیا ہی تو یہ بھی روزہ نہ رکھے لان الوجوب علیہ للاحتیاط۔ کیونکہ اسپر پہلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا۔ ف۔ نہ قطعی فرض رمضان بوجہ اس شبہہ کے کہ اسکو غلطی واقع ہوئی ہو چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ مین نے دیکھ لیا حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہین آتا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ پانی سے آنکھین ملے پھر فرمایا کہ اب دیکھ کہ وہ کہان ہی اسنے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہین نظر آتا۔ آپ نے فرمایا کہ تیرے بھوؤن نے قائم کیا اُسکو تو نے ہلال سمجھا۔ مع۔ بالجملہ لوگون کے نہ دیکھنے سے فقط اسکے دیکھنے مین شبہہ ہوا مگر احتیاطاً اسپر رکھ لینا واجب ہوا۔ و الاحتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار۔ اور بعد اسکے احتیاط تو افطار کی تاخیر مین ہی۔ ولو افطر لاکفارۃ علیہ اور اگر اسنے روزہ شروع کرکے عمداً توڑ ڈالا تو اسپر کفارہ نہین ہی۔ ف۔ یعنی اسدن امام وغیرہ کسی نے عید کا دن نہین رکھا پس ۳۰۔ پورے کرنے والے نے اُسکے ساتھ روزہ رکھکر عمداً توڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند اکیلے دیکھا اور اُسکی گواہی رد ہوئی تو اسپر روزہ واجب ہی اور اگر اسنے توڑ ڈالا تو اسپر قضاء ہی مگر کفارہ واجب نہین القاضیخان۔ اعتبارا للحقیقۃ التی عندہ۔ بوجہ اعتبار اُس حقیقت کے جو اُس شخص کے نزدیک ہی۔ ف۔ کیونکہ وہ اپنے یقین مین ۳۰ پورے کرکے آج قطعی عید سمجھتا ہی لہذا کفارہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوا۔ یہی قول امام مالک و احمد وغیرہ کا ہی۔ مع۔ اور اگر اسدن مطلع صاف ہو اور اُسکو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو لائق ہی کہ اگر توڑے تو اُسپر کفارہ ہو کیونکہ ۳۰۔ تعداد پوری کرنا تو بوجہ مطلع مین ہی ورنہ حکم افطار کا رویت پر ہی

قائم ہے - م - واذا كان بالسماء علة - اور جب کہ مطلع پر کوئی علت ہو - ف - یعنی ابر یا گرد وغبار وغیرہ - قبل
الامام شهادة الواحد العدل - تو امام المسلمین ایک عادل آدمی کی گواہی قبول کرلے - ف - یعنی مسلمان
عاقل بالغ عادل کی گواہی - فی رؤیة الهلال - چاند دیکھنے کے بارہ مین - ف - یعنی رمضان کا چاند دیکھنے مین
رجلا كان او امرأة - یہ آدمی عادل خواہ مرد ہو یا عورت ہو - حرا كان او عبدا - خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو - ف
اور ظاہر الروایة مین دیکھنے کی کیفیت بیان کرنا شرط نہین ہے - السراج - ف ع - لانه امر دینی - کیونکہ یہ امر دینی ہے
ف - نہ دنیاوی جسمین آزادی و مرد ہونا و دو سے کم نہ ہونا ضرور ہوتا ہے تو آزاد ہونا و مرد ہونا یا دو سے کم نہ ہونا
کبھی شرط نہین ہے - فاشبه روایة الاخبار - تو یہ روایت احادیث کے مشابہ ہو گیا - ف - چنانچہ ایک مسلمان
عاقل بالغ عادل کی روایت حدیث مقبول ہے - ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة - اور اسی وجہ سے رویت ہلال
کی گواہی بلفظ شہادت مخصوص نہین - ف - یعنی جیسے امور دنیاوی کی گواہی مین لفظ شہادت ضرور ہے یعنی مین
گواہی دیتا ہون یا شہادت دیتا ہون و مانند اسکے - تو رویت ہلال کی گواہی مین یہ تخصیص نہین بلکہ اگر کہے کہ مین خبر
دیتا ہون یا بیان کرتا ہون و مانند اسکے تو کافی ہے - م - اور جیسے لفظ شہادت شرط نہین اسی طرح اسمین دعوی و حکم
حاکم و مجلس قضاء بھی شرط نہین چنانچہ اگر حاکم کے روبرو ایک نے رویت ہلال کی گواہی دی اور بظاہر وہ عادل ہے
اور اسکو کسی نے سنا تو سننے والے پر روزہ رکھنا واجب ہو گا اور حکم حاکم کی ضرورت نہین ہے - اسی طرح ایک کی
گواہی پر گواہی بھی جائز ہے - السراج - مثلاً زید نے بکر کے سامنے گواہی دی کہ مین نے چاند دیکھا اور اسکو گواہ کر دیا
پس بکر نے اسکی گواہی پر گواہی دی تو قبول ہے - م - اور جب اکیلے عادل نے رمضان کا چاند دیکھا تو اسپر واجب ہے
کہ اسی رات مین گواہی دے خواہ آزاد ہو یا غلام خواہ مرد ہو یا عورت حتی کہ جاریہ مخدرہ بدون اجازت اپنے مولی
کے نکل کر گواہی دیدے - مین کہتا ہون کہ اگر گواہی نہ دی تو فاسق ہو جائیگا اور جب اکیلے فاسق نے دیکھا تو وہ بھی
قاضی کے نزدیک گواہی دے کیونکہ قاضی کبھی اسکو قبول کرتا ہے لیکن قاضی کو چاہیے کہ اسکی گواہی رد کر دے -
وجیز الکردری - اور اگر امام یا قاضی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک شخص کو مقرر کرے
جسکے سامنے خود امام یا قاضی اپنی گواہی دے اور چاہے بدون اسکے لوگون کو روزے کا حکم کر دے بخلاف ہلال
فطر و ہلال اضحی کے - السراج - یعنی ہلال فطر و اضحی مین امام کو اختیار نہین کہ لوگون کو حکم دیدے بلکہ اسکی تنہا گواہی
بمنزلہ عام لوگون کی تنہا گواہی کے ہے - م - جیسے ہلال رمضان مین بھی جب کہ مطلع صاف ہو اور تنہا امام نے دیکھا
تو لوگون کو حکم نہ کرے - کما فی الفتح - جو مرد یا عورت کہ قریب بلوغ ہو اسکی گواہی قبول نہین ہے - السراج - یعنی بلوغ شرط
ہے - م - ویشترط العدالة لان قول الفاسق فی الدیانات غیر مقبول - اور عادل ہونا شرط ہے کیونکہ دینی باتون
مین فاسق کا قول مقبول نہین - ف - اسپر ائمہ و علماء کا اتفاق ہے لیکن امام طحاوی سے روایت کیا جاتا ہے کہ
ہلال رمضان مین تنہا آدمی کا قول قبول ہے خواہ عادل ہو یا غیر عادل ہو - وتاویل قول الطحاوی عدلا كان
او غیر عدل ان یکون مستورا - اور طحاوی کے قول کی کہ عادل ہو یا غیر عادل ہو یہ تاویل ہے کہ وہ شخص مستور ہو -
ف - یعنی عادل سے مراد یہ کہ وہ شخص لوگون مین پرہیزگاری و عدالت سے معروف ہو اور غیر عادل سے یہ مراد
کہ لوگون مین معروف نہو بلکہ اسکا حال مستور پوشیدہ ہو - پس غیر عادل سے یہ مراد نہین کہ وہ فاسق ہو پس فاسق
کا قول تو طحاوی رح کے نزدیک بھی مقبول نہ ہوا - ہان یہ نکلا کہ طحاوی رح کے نزدیک مستور کا قول قبول ہے -
حالانکہ اسمین اختلاف ہے - ففی الفتاوی - مستور الحال کا قول ظاہر الروایة مین مقبول نہین - حسن رح نے امام سے

روایت کی کہ مقبول ہے اور یہی صحیح ہے۔المحیط۔ اور اسی کو بزازی رح نے صحیح کہا۔ د۔ بدلیل حدیث اعرابی کہ اس سے
فقط لا الہ الا اللہ و محمد رسول اللہ پر اکتفا کر کے گواہی قبول کر لی۔ لیکن مخفی نہیں کہ وہاں عدالت ظاہر تھی مع خصوصیت
زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضہ کے خیر الامۃ ہونے اور لتکونوا شہداء علی الناس۔ ہونے کے تو حق یہ
یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر اس روایت حسن پر عمل نہ کیا جاوے۔ مف۔ ذا العلۃ غیم او غبار
او نحوہ۔ یعنی آسمان میں کوئی علت ہونے سے مراد یہ کہ ابر ہو یا غبار یا اسکے مانند ہو۔ ف۔ اب صرف محدود
القذف رہا یعنی وہ شخص جس نے کسی مسلمان مرد و عورت کو زنا کی تہمت لگائی اور ثبوت نہ ہوا پس اسکو تہمت کی
حد ماری گئی جسکے حق میں اللہ تعالےٰ نے فرمایا ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا۔ یعنی برابر انکی گواہی مت قبول کرو۔ اب
سوال یہ کہ اگر محدود القذف نے تنہا رمضان کا چاند دیکھکر گواہی دی حالانکہ مطلع روشن تھا ہے۔ جواب یہ کہ۔ ف
اطلاق جواب الکتاب یدخل المحدود فی القذف۔ کتاب کے اطلاقی جواب میں محدود القذف بھی داخل
ہوا جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ کتاب میں کہا کہ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل یعنی اکیلے عادل کی گواہی امام قبول
کریگا۔ تو اسمیں محدود القذف بھی داخل ہوگیا۔ بعد ما تاب۔ بعد توبہ کر لینے کے۔ ف۔ کیونکہ جب محدود القذف
نے توبہ کر لی تو اسوقت عادل ہوگیا۔ تو اسکی گواہی بھی قبول ہوگی۔ وہو ظاہر الروایۃ۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے
ف۔ کہ محدود القذف کی گواہی بعد توبہ کے رویت ہلال رمضان پر قبول ہے۔ اگر وہم ہو کہ قرآن مجید کے خلاف
ہے بلکہ تم نے خود باب الشہادات میں قبول نہونے کی تصریح کی ہے تو جواب یہ کہ قرآن میں شہادت قبول نہ ہونا منصوص
ہے اور ہم نے اسی کی فرمانبرداری کتاب الشہادات میں کی اور یہاں قبول ہونا اسوجہ سے کہ یہ درحقیقت کامل شہادت
نہیں ہے۔ لانہ خبر۔ کیونکہ یہ تو خبر ہے۔ ف۔ پس اگر کسی عادل نے خبر دی کہ میں نے چاند دیکھا بحالت علت تو یہ
خبر عادل کی قبول ہے اگرچہ محدود القذف ہو۔ وعن ابی حنیفۃ انہا لا تقبل۔ اور ظاہر الروایۃ کے سوائے ابو حنیفہ
سے مروی ہے کہ محدود القذف کی گواہی مقبول نہوگی۔ لانہا شہادۃ من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے یہ بھی شہادت
ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ رویت ہلال کی گواہی میں دو جہت ہیں ایک جہت سے وہ خبر
ہے تو عادل محدود القذف سے قبول ہوگی اور دوسری جہت سے وہ شہادت ہے حتی کہ اپنا معائنہ بیان کرے اور
شہادت کی طرح اسکو مخفی کرنا جائز نہیں ہے وغیر ذلک تو اس جہت سے کہ شہادت ہے محدود القذف کی گواہی شرعاً
مردود ہوگی پس ہم نے مردود ہونے کو ترجیح دی۔ فافہم۔ م۔ پھر واضح ہو کہ مستور مطلع میں ایک کی روایت پر حکم
ہونے کے مسئلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک ہمارے مثل ہے کہ یہ خبر ہے اور دوسرا یہ کہ اسمیں گواہی کا نصاب
ضرور ہے۔ وکان الشافعی فی احد قولیہ یشترط المثنی۔ اور امام شافعی رح اپنے دو قول میں سے ایک قول میں
دو ہونا شرط کرتے تھے۔ ف۔ یعنی رویت ہلال کی گواہی جب قبول ہوگی کہ کمتر دو آدمیوں نے دیکھا ہو۔ والحجۃ
علیہ ما ذکرنا۔ اور شافعی رح پر ہماری حجت وہ جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ یہ امر دینی ہے۔ الفتح۔ یعنی یہ خبر ہے نہ شہادت
م۔ مذہب شافعیہ میں اصح یہ کہ ایک کی گواہی قبول ہے اگرچہ مستور الحال ہو۔ السروجی ع۔ پس کچھ اختلاف نہیں رہا
م۔ وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل شہادۃ الواحد فی رویۃ ہلال رمضان۔ اور صحیح ہوئی یہ روایت
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رویت ہلال رمضان میں شخص واحد کی گواہی قبول فرمائی۔ ف۔ چنانچہ ایک
اعرابی نے آکر کہا کہ میں نے چاند دیکھا آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ لا الہ الا اللہ اسنے کہا کہ ہاں۔ آپ نے
فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ میں محمد رسول اللہ ہوں اسنے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ اے بلال لوگوں میں اعلان

کر دے کہ روزہ رکھین رواہ الاربعۃ وابن خزیمہ وابن حبان والحاکم من حدیث ابن عباس۔ اور اسی بارہ مین حدیث ابن عمر رضہ ہے۔ رواہ ابو داؤد والدارقطنی۔ ثم اذا قبل الامام شہادۃ الواحد۔ پھر جب امام نے ایک شخص کی گواہی قبول کر لی۔ ف۔ اور روایت مسئلہ کی مطلق ہے کہ خواہ مطلع روندھے مین قبول کی یا صاف مین۔ ف۔ وصاموا ثلثین یوما۔ اور لوگون نے ۳۰۔ یوم روزے رکھے۔ ف۔ یعنی گواہی کے دن سے ۳۰۔ پورے ہوے پھر ۳۰۔ کی شام کو چاند نظر نہ آیا۔ شمس الائمہ حلوائی نے فرمایا کہ اس صورت مین کہ مطلع صاف ہے۔ لا یفطرون فیما روی الحسن عن ابی حنیفۃ للاحتیاط۔ تو لوگ افطار نہ کریں اس قول مین جو حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے بغرض احتیاط۔ ف۔ یعنی ایک تو بدلیل احتیاط افطار نہ کرین۔ اور یہی قول ابو یوسف کا خلاصہ وکافی مین ہے۔ مف۔ ولان الفطر لا یثبت بشہادۃ الواحد۔ اور دوم بدلیل آنکہ افطار کرنا ایک کی گواہی پر ثبوت نہین ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہان اگر افطار کرین تو اسی بنا پر ہوگا کہ جس ایک کی گواہی پر روزہ اول رکھا تھا آج گویا شہادت دیتا ہے کہ ۳۰۔ پورے اور چاند ہو گیا کیونکہ مہینہ ۳۰۔ سے زائد نہین ہوتا۔ اور اسکی توضیح یہ ہے کہ افطار کرنا رویت پر منصوص ہے اور آج رویت نہین بلکہ مطلع صاف ہے جسمین گواہی جماعت عظیم کی شرط ہے اور اگر مطلع روندھا ہو تو دو صورتین ہین ایک یہ کہ رویت کے دو گواہ آوین ورنہ ۳۰۔ دن کا شمار پورا کیا جاوے اور ۳۰۔ کا شمار یہان اسطرح پورا ہوا کہ ۲۹۔ قطعی ہین اور ایک احتیاطی بوجہ ایک شاہد کے ہے تو اسی ایک شاہد پر افطار نہین جائز ہے۔ بالجملہ جب مطلع صاف ہو تو افطار کی کوئی راہ ظاہر نہین ہے شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ جب مطلع روندھا ہو تو ۳۰۔ کا شمار پورا کر کے بلا خلاف افطار کرین۔ الذخیرہ والتبیین ع۔ وعن محمد انہم یفطرون۔ اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ لوگ افطار کرین۔ ف۔ یعنی جب کہ مطلع صاف ہو۔ کما فی الذخیرۃ عن الحلوائی۔ ویثبت الفطر بناء علی ثبوت الرمضانیۃ بشہادۃ الواحد وان کان لا یثبت بہا ابتداءً اور فطر کا ثبوت ہو جائیگا بر بناے ثبوت رمضانیت کے بشہادت واحد اگرچہ ابتداءً فطر کا ثبوت ایک گواہی پر نہین ہوتا۔ ف۔ یعنی اگر قصداً فطر کے واسطے ایک گواہی گذرے تو افطار ثبوت نہوگا لیکن یہان فطر ایک گواہی پر نہین بلکہ رمضان ثابت ہونے پر فطر کا ثبوت ہوا اسطرح کہ ایک گواہی پر رمضان شروع ہونے کا حکم ہو چکا تھا پھر یہ رمضان ۳۰۔ روز سے زائد نہین لہذا ۳۰۔ پورے کر کے افطار ہے۔ کاستحقاق الارث بناء علی النسب الثابت بشہادۃ القابلۃ جیسے وارث ہونے کا استحقاق بر بناے نسب کے جو کہ اکیلے جنائی کی گواہی پر ثبوت ہوا تھا۔ ف۔ یعنی جنائی نے گواہی دی کہ میرے جنانے پر یہ لڑکا فلان کے بستر پر پیدا ہوا تھی کہ فلان اسکا باپ اسی گواہی پر شرعاً قرار دیا گیا تو ہر ایک باپ بیٹے مین سے ایک دوسرے کا وارث بھی اسی بنا پر ہو سکتا ہے اور اگر کسی نے اپنے وارث ہونے پر ایک گواہ دیا تو قبول نہین ہوتا جب تک کہ دو نہوین اسی طرح مسئلہ فطر مین ایک گواہ پر فطر کا اثبات نہین بلکہ بر بناے رمضانیت کے ۳۰۔ کے شمار سے ضمنہ ثبوت ہوا۔ اور نہر الفائق مین غایۃ البیان سے نقل کیا کہ قول محمد رح اصح ہے مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک حق یہ کہ ایک گواہ سے رمضانیت کا ثبوت بطریق احتیاط تھا اور اسمین قطعی اور یہ دونوں ممکن ہے تو ظن کافی نہین بخلاف نسب کے پس صحیح قول امام ابو حنیفہ رح۔ اور اسی کو زیلعی نے اشبہ کہا۔ واضح ہو کہ روندھے مطلع مین باتفاق افطار حلال ہے اور خلاف تو مطلع صاف مین ہے۔ کما فی الذخیرۃ عن الحلوائی رح۔ اگر اول مین دو گواہون عادل کی گواہی پر روزہ شروع کیا تھا تو ۳۰۔ پورے کر کے اگر مطلع روندھا ہو تو بالاتفاق افطار کرین اور اگر مطلع صاف ہو تو بھی صحیح قول پر افطار کرین۔ المحیط الخلاصہ ف ہ۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر اول مین صاف مطلع مین دو گواہون پر روزہ رکھا تھا تو اب مطلع صاف مین افطار نہ کرین۔ مترجم کہتا ہے کہ بقیاس قول امام ابو حنیفہ یہی اظہر ہے بلکہ مین کہتا ہون

کر جب ۳۰ - شمار پورا کرکے صاف مطلع ہے اور چاند نظر نہ آیا تو گواہوں کا غلط کرنا قطعاً ثبوت ہو گیا حالانکہ ایسی صورت
مین حکم قاضی برخلاف حق ظاہر ہو جاتا ہے جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ کے مسائل شاہد ہین - فالصحیح ما قال الشیخ ابن الہمام
اور رہا اختلاف مطالع پر مدار تو ابتدا سے روایت پر ہے نہ افطار مین مگر آنکہ شہادت گذرے - کما حققناہ سابقاً - علاوہ برین
مرجح اختلاف المطالع ہے علی خلاف الظاہر فتدبر واللہ تعالے اعلم بالصواب م - (فروع ضروریہ) اگر دیہات مین
کسی اکیلے نے رمضان کا چاند دیکھا اور وہان حاکم شرع نہین ہے تو اسپر واجب ہے کہ اپنے گانون کی مسجد مین شہادت دے
اور لوگون پر واجب ہے کہ اسکے قول پر روزہ رکھین بشرطیکہ وہ عادل ہو - المحیط وت - اس زمانہ مین یہان تو یہ حکم دیہ
شہر و قصبہ سب جگہ کے واسطے عام ہے غیر ازینکہ مسلمانون پر واجب ہے کہ اپنے ایسے احکام دین وجمعہ وغیرہ صحیح ہونیکے
لیے اپنے ایک پیشوا سے بیعت کرین کہ احکام و شرائع مین اسکے مطیع ہون - کما فی المعراج م - واذا لم تکن بالسماء
علۃ - اور جب آسمان مین کوئی علت نہ ہو - ف - یعنی ۲۹ - شعبان کو رمضان کا چاند دیکھنے مین مطلع صاف ہو کیونکہ گرد و غبار
و ابر نہ ہو - پھر ایک دو اور اسکے مانند نے رمضان کا چاند دیکھ لینے کی گواہی دی - لم تقبل الشہادۃ حتی یراہ جمع کثیر
تو گواہی قبول نہ ہوگی یہانتک کہ ایک جماعت کثیر دیکھے - ف - حتی کہ بعض مشائخ کے بیان سے جو شہر مانند بخارا وغیرہ
کے ہے اسمین ہزار دو ہزار کی گواہی قلیل ہے لیکن امام مصنف رح نے جماعت کثیر کی اصلی صفت بتلائی کہ - یقع العلم بخبرہم
انکی خبر سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے - ف - پس اسقدر تو اتفاقی ہے کہ تفرد نہو بلکہ جماعت کثیر ہو پھر اس
جماعت کثیر کی یہ صفت ہو کہ سب کے بیان کو عقل سلیم غلط پر محمول نہ کرے بلکہ یقین حاصل ہو جاوے - لان التفرد
بالرؤیۃ فی مثل ہذہ الحالۃ یوہم الغلط - کیونکہ رویت ہلال مین تفرد ہونا ایسی حالت مین غلطی کا وہم دلاتا ہے - ف
تفرد سے تنہائی مراد نہین حتی کہ دو ہون تو کافی ہو جاوین بلکہ مراد وہ ٹکڑا کہ جسکی خبر سے یقین حاصل نہ ہو - ف - پھر واضح
ہو کہ یوہم الغلط یعنی غلطی کا وہم دلاتا ہے - یہ اسواسطے کہا کہ یہان یقین کے معنی معلوم ہو جاوین وہ یہ ہین کہ انکی خبرون سے
دل مین یقین آوے اور وہم غلطی ساتھ نہو برخلاف اسکے جب دو مرد عادل نے کسی مقدمہ مین قاضی کے سامنے گواہی
دی تو اسکو قبول کرکے حکم دینا واجب ہے پس یہ تیقن ہے نہ یقین کیونکہ وہم غلطی کا موجود ہے - الحاصل ہر طرف سے ایسی
طرح خبر فاش و شائع ہو کہ یقین ہی آوے اگرچہ جب امکان پر نظر کرین تب وہم پیدا ہو اور جب ایسی خبر نہ ہو بلکہ تفرد ہو
جو ایسی حالت مین صرف مخبرون کے دیکھنے اور جماعت کثیر کے نہ دیکھنے سے غلطی کا وہم دلاتی ہو تو یکایک قبول نہوگی
فیجب التوقف فیہ حتی یکون جمعاً کثیرا - تو اسمین توقف کرنا واجب ہے یہانتک کہ دیکھنے والے جماعت کثیر ہو جاوین
ف - تب بعد علم کے حکم ہوگا - بخلاف ما اذا کان بالسماء علۃ - برخلاف اسکے جب کہ آسمان مین کوئی علت
ہو - ف - گرد و غبار ابر و دھوان وغیرہ کہ اسوقت یہ شرط نہین بلکہ ایک عادل کی گواہی پر احتیاطاً واجب ہے - لانہ قد
ینشق الغیم عن موضع القمر فیتفق للبعض النظر - کیونکہ کبھی پھٹ جاتا ہے ابر چاند کی جگہ پر سے بعض نظر کے لیے - ف
تو بعض دیکھ لیتا ہے اور دوسرے لوگ یا تو اسوقت نگاہ نہ رکھنے سے یا نگاہ ٹھیک جگہ کے علاوہ رکھنے سے یا ضعف
نگاہ کی وجہ سے نہین دیکھ سکتے ہین - ثم قیل فی حد الکثیر اہل المحلۃ - پھر کثیر کی قدر مین کہا گیا کہ اہل محلہ ہین
ف - حتی کہ اگر اہل المحلہ سب نے دیکھ لیا تو اس قول پر کثیر نے دیکھا پس رویت کا حکم ہو - وعن ابی یوسف
خمسون رجلا - اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کثیر پچاس آدمی ہین - اعتبارا بالقسامۃ - بر قیاس قسامت
کے - ف - جسکی یہ صورت ہے کہ محلہ مین ایک مقتول پایا گیا اور قاتل نہین معلوم ہے تو پچاس اہل محلہ سے لاعلمی
پر قسم لیجاتی ہے لیکن مخفی نہین کہ اس سے علم آنا محل تامل ہے ہان البتہ حکم برأت کا ہوا تو حکم کبھی دو عادل گواہون

پر ہوجاتا ہے اور اصل اسمین وہی ہے جسکی طرف مصنف نے اشارہ کیا کہ انکی خبر پر علم حاصل ہوجاوے لہذا کہا گیا کہ یہ
امام المسلمین کی راے پر تفویض ہے۔ کمافی الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الاختیارہ۔ ولا فرق بین اہل المصر ومن ورد من
خارج المصر۔ اور فرق نہیں درمیان اہل شہر کے وہ درمیان آسکے جو باہر سے آیا۔ ف۔ بلکہ امام کی راے پر خبر
مفید علم ہونا چاہیے اگرچہ شہریون کی جماعت کثیر ہو اور اگر باہر سے آوین تو انمین بھی یہی شرط ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے
وذکر الطحاوی انہ تقبل شہادۃ الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلۃ الموانع۔ اور طحاوی رح نے ذکر فرمایا کہ
ایک ہی شخص کی گواہی قبول ہوگی جبکہ وہ شہر کے باہر سے آوے کیونکہ وہان موانع مین قلت ہے۔ ف۔
یعنی دھندان وغیرہ جو چیزین نظر کو دیکھنے سے روکتی ہین وہ باہر کم خصوص جب کہ پہاڑ وغیرہ بلند مقام سے ہو شاید
یہ حدیث اعرابی سے استنباط کیا کیونکہ اسمین ابر وغیرہ کی روایت ظاہر نہین ہے پس جب صاف مطلع مین قبول
فرمائی تو ہر عادل سے یہ گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ بھی اعرابی کی طرح باہر سے آوے اور قبول مین احتیاط بھی ہے اسیوجہ
سے امام مرغینانی وصاحب فتاوی الصغری وصاحب الاقضیہ نے قول طحاوی پر اعتماد کیا۔ کمافی الدرایہ ۃ۔ ع۔
والیہ الاشارۃ فی کتاب الاستحسان۔ اور اسی قول کی طرف کتاب الاستحسان مین اشارہ ہے۔ ف۔
کیونکہ وہان شہر کی قید لگائی تو معلوم ہوا کہ خارج شہر سے قبول ہے۔ ع۔ وکذا اذا کان علی مکان مرتفع فی المصر
اور یون ہی جب دیکھنے والا شہر مین کسی اونچی جگہ پر ہو۔ ف۔ تو اکیلے کی گواہی قبول ہے اور یہ بھی بنا بر قول
طحاوی ہے بدین علت کہ مانع مین قلت ہے۔ (فرع) بحکم صاف مطلع مین رویت کا بیان ہوا اسمین رمضان کے
مانند شوال اور ذی الحجہ کے چاند کا حکم ہے۔ السراج ۃ۔ پھر ہلال الفطر یعنی ہلال شوال بھی ۲۹۔ رمضان کو تلاش
کرنا چاہیے۔ الاختیارہ۔ ومن راے ہلال الفطر وحدہ لم یفطر۔ اور جس نے ہلال فطر کو تنہا دیکھا تو وہ افطار
نہ کرے۔ ف۔ خواہ مطلع صاف ہو یا نہو۔ احتیاطاً۔ از راہ احتیاط کے۔ ف۔ کہ عبادات مین احتیاط
واجب ہے۔ الاختیار۔ پس اسپر روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر اُسنے اُس دن افطار کر دیا تو اسپر قضاء واجب ہے اور
توڑنے سے کفارہ واجب نہوگا۔ اقاضیخان الاختیار۔ اور اگر اسنے اپنے دوست سے چاند دیکھنا بیان کیا
اور اسنے تصدیق کر کے روزہ توڑ دیا تو اسپر بھی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ الفتح۔ اور اگر تنہا امام یا قاضی نے ہلال الفطر
دیکھا تو افطار نہ کرے نہ علانیہ اور نہ خفیہ اور عیدگاہ نہ جاوے اور نہ لوگون کو حکم کرے۔ السراج ۃ۔ بالجملہ یہان
افطار نہ کرنے مین احتیاط واجب ہے۔ وفی الصوم الاحتیاط فی الایجاب۔ اور ہلال صوم کی صورت مین
روزہ واجب کرنے مین احتیاط ہے۔ ف۔ لہذا تنہا دیکھنے والے کی گواہی قبول ہوکر صوم واجب کیا گیا
پھر قبول ہونے والی گواہیان مانند ہلال رمضان کے یہان بھی مطلع صاف ہونے کی صورت اور صاف نہونے
کی صورت مین مختلف ہین چنانچہ تفصیل فرمائی۔ واذا کان بالسماء علۃ۔ اور جب آسمان مین علت ہو۔ ف۔
یعنی ۲۹۔ رمضان کو ابر وغبار وغیرہ مطلع پر ہو۔ لم تقبل فی ہلال الفطر الا شہادۃ رجلین۔ تو ہلال الفطر دیکھنے
مین قبول نہوگی مگر گواہی دو مردوں کی۔ او رجل وامرأتین۔ یا گواہی ایک مرد اور دو عورت کی۔ ف۔ اور
اس گواہی مین لفظ شہادت کے ساتھ ہونا اور گواہ کا آزاد ہونا اور محدود القذف نہ ہونا اگرچہ توبہ کر چکا ہو شرط
ہین۔ وعوی دمجلس قاضی شرط نہین اور عادل ہونا شرط ہے۔ الکافی والخزانہ ۃ۔ وعلی ہذا مستور الحال کی گواہی قبول
نہوگی۔ کما ہو ظاہر الروایۃ۔ لانہ تعلق بہ نفع العبد۔ کیونکہ اسکے ساتھ بندہ کا نفع متعلق ہے۔ وہو الفطر۔ اور وہ فطر ہے
ف۔ تو محض دینی امر نہین رہا۔ فاشبہ سائر حقوقہ۔ پس تمام حقوق العباد سے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ اور

ان حقوق کی شہادت مین عدد اور شرائط بھی ہین تو اس مین بھی معتبر ہوے ۔ والاضحی کالفطر فی ہذا فی
ظاہر الروایۃ ۔ اور ہلال اضحی کا حکم اس بارہ مین مثل فطر کے ہے۔ ظاہر الروایۃ مین ۔ ف ۔ پس اگر ہلال
اضحی دیکھنے کی گواہی دی تو ایک مرد کی گواہی پر ثبوت نہ ہوگا بلکہ دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین عادل ہونا ضرور ہین
جب کہ مطلع روندھا ہو اور ان گواہون مین آزادی بلوغ وعدالت شرط ہے اور یہ کہ محدود القذف نہ ہون اور
موافق ظاہر الروایۃ کے مستور الحال نہ ہون ۔ وہو الاصح ۔ اور یہی حکم ظاہر الروایۃ کا اصح ہے۔ خلافاً لما روی
عن ابی حنیفۃ انہ کہلال رمضان ۔ برخلاف اسکے جو ابوحنیفہ سے (نوادر مین) روایت کیا گیا کہ ہلال
اضحی مانند ہلال رمضان کے ہے۔ ف ۔ اور اسی کو تحفہ مین صحیح کہا ہے۔ م ۔ لیکن یہ ظاہر نہین کیونکہ اضحی
کی گواہی محض امر دینی مثل صوم کے نہین بلکہ اسکو فطر سے مشابہت ہے۔ لانہ یتعلق بہ نفع العباد ۔ کیونکہ
ہلال اضحی سے بندون کا نفع متعلق ہے۔ ف ۔ یعنی ملحوظ ہے۔ وہو التوسع بلحوم الاضاحی ۔ اور وہ نفع قربانیون
کے گوشت سے حصول فراخی ہے۔ ف ۔ جیسے ہلال الفطر مین نفع فطر ہے۔ اسی طرح باقی نو مہینہ کے ہلال کا حکم مثل
ہلال الفطر کے ہے۔ البحر الرائق ۔ یہ سب اس وقت کہ ۲۹۔ رمضان کو مطلع روندھا ہو۔ وان لم یکن بالسماء
علۃ ۔ اور اگر مطلع پر کوئی علت نہو۔ ف ۔ مانند ابر وغبار وغیرہ کے ۔ لم یقبل الامام الاشہادۃ جماعۃ ۔ تو امام
نہین قبول کریگا (رویت ہلال مین) مگر گواہی ایک جماعت کی ۔ ف ۔ جنکی کثرت وحالت ایسی ہو جیسے کہ ۔ یقع العلم
بخبرہم ۔ انکی خبر دن سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے ۔ کما ذکرنا ۔ جیسے ہم نے ذکر کیا ۔ ف ۔ یعنی ہلال رمضان
دیکھنے مین جبکہ مطلع صاف ہو (مع) جہان کوئی حاکم وقاضی نہین اگر روندھے مطلع مین ۲۹۔ رمضان کو دو مرد یا ایک مرد و دو
عورتون عادلون نے ہلال شوال دیکھنے کی گواہی دی یعنی جسمین گواہی کے شرائط موجود ہین تو مضائقہ نہین کہ لوگ افطار
کرین یعنی عید کرین ۔ الزاہدی ۔ ف ۔ اگر ۲۹۔ رمضان کو گواہون نے بیان کیا کہ جتنے تمہارے روزے ہین سے ایک روز
پہلے ہلال رمضان دیکھا ہے پس اگر یہ لوگ یہین موجود تھے تو اسوقت گواہی نہ دینے سے فاسق ہو گئے اب انکی گواہی مردود
ہے اور اگر کہین باہر سے آئے ہون تو انکی گواہی جائز ہے ۔ الخلاصہ ۔ پھر جب انکی گواہی جائز ہوئی پس اگر مطلع روندھا ہے
تو بالاتفاق دوسرے روز عید ہے اور اگر مطلع صاف ہے تو بقیاس تصحیح محیط وخلاصہ کے عید ہے اور یہ ترجیح شیخ ابن الہمام اگر
رمضان کا چاند انھون نے روندھے مطلع پر دیکھا تھا تو یہی حکم ہے اور اگر صاف مطلع پر تھا تو احوط عدم افطار ہے اور مترجم
کے نزدیک انکے حساب سے آج ۳۰۔ ہے پس روندھا ہو تو کل عید ہے ورنہ جب آج چاند نظر نہ آیا تو انسے خطا ہوئی اور
افطار نہ کیا جاوے اور اختلاف المطالع کی بناپر آج وہان چاند ہوا ہو گا صرف گمان ہے معارضہ نص تو قبول نہونا چاہیے ۔
فاحفظ واللہ تعالی اعلم م ۔ ووقت الصوم من حین طلوع الفجر الثانی الی غروب الشمس ۔ اور صوم شرعی کا وقت
طلوع فجر دوم کے دم سے لیکر غروب آفتاب تک ہے ۔ لقولہ تعالی کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط
الاسود من الفجر ۔ بدلیل قولہ تعالی کلوا واشربوا الخ یعنی تم کھاؤ اور پیو یہانتک کہ ظاہر ہو جاوے تمہارے واسطے
فجر کے سیاہ ڈورے سے سپید ڈورا ۔ الی ان قال ۔ یہانتک کہ اللہ تعالی نے فرمایا ثم اتموا الصیام الی اللیل ۔
یعنی پھر تم تمام کرو روزے کو رات تک ۔ ف ۔ پس اول تو ابتداے وقت ہے اور دوم انتہاے وقت ہے ۔ والخیطان
بیاض النہار وسواد اللیل ۔ اور دونون ڈورے ایک دن کی سپیدی اور دوم رات کی سیاہی ہے ۔ ف ۔ پس حاصل
یہ ہوا کہ رات مین کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا حالانکہ ابتداے مین بعد عشاء کے وبعد سو جانے کے مباح نہین رہتا تھا پھر
مباح کیا یہانتک کہ رات کی سیاہی سے دن کی سپیدی ظاہر ہو جہان سے شروع ہوا پھر رات تک تمام کرو یعنی اس امساک کو

دراز کھینچ لائے یہانتک کہ رات کی حد آوے تو رات داخل نہین ہے۔ والصوم۔ اور صوم۔ ف۔ لغت مین امساک ہے یعنی باز رہنا کسی چیز سے ہو اگرچہ گھڑی دو گھڑی ہو اور شرع مین۔ ہو الامساک عن الاکل والشرب والجماع۔ صوم امساک کرنا کھانے سے اور پینے سے اور جماع کرنے سے۔ نهارا۔ تمام دن۔ ف۔ یعنی شرعی دن جو طلوع فجر سے معتبر ہے مع النیۃ۔ مع نیت عبادت کے۔ ف۔ حتی کہ فاقہ کرنے وبے بیزاری یا بدہضمی سے نہ کھانے سے صوم نہ ہوگا تو نیت ضرور ہے۔ لان الصوم فی حقیقۃ اللغۃ ہو الامساک لورود الاستعمال فیہ۔ کیونکہ صوم کا لفظ حقیقت لغوی مین مطلق امساک ہے کیونکہ اسی معنی مین لفظ صوم مستعمل ہوا ہے۔ ف۔ یعنی زمانہ اسلام سے پہلے عرب اس لفظ کو استعمال کرتے تھے اور حقیقت شرعی مین بھی امساک کے معنی ہین اگرچہ وقت دراز محدود کیا گیا تاہم لغوی استعمال اسپر صادق ہے۔ الا انہ زید علیہ النیۃ فی الشرع مگر اتنا فرق ہے کہ شرع مین اس امساک پر نیت بڑھائی گئی۔ لیتمیز بہا العبادۃ عن العادۃ۔ تاکہ نیت کی وجہ سے عبادت کا امتیاز عادت سے ہوجاوے۔ واختص بالنہار لما تلونا۔ اور شرعی صوم کا اختصاص نہار کے ساتھ اسی وجہ سے ہوا جو ہمنے تلاوت کردی۔ ف۔ آیت قرآنیہ جس سے طلوع فجر سے رات تک صوم معلوم ہوا۔ اور عقل بھی سمجھ سکتی ہے کہ جب یہ محنت واسطے امتحان صدق تعین کے ہے تو ایسے ہی وقت باز رکھا جائیگا کہ کچھ مشقت محسوس ہو جو نفس کو ناگوار گذرے اور وہ دن کی بیداری مین ہے۔ ولانہ لما تعذر الوصال۔ اور اس جہت سے بھی کہ جب وصال متعذر ہوا۔ ف۔ یعنی ماہ صیام مین رات کو دن سے ملاکر علی الاتصال سب چیزون سے باز رہنا محال ہوا کہ مر نہ جاوین تو لامحالہ رات یا دن مین سے کوئی وقت چھوڑکر دوسرا صیام کے لیے متعین ہوگا۔ کان تعیین النہار اولی۔ تو دن ہی کا معین کرنا اولی ہوگا۔ ف۔ یعنی عقل سمجھتی ہے کہ ریح یہی ہے کہ دن متعین ہو۔ لیکون علی خلاف العادۃ۔ تاکہ برخلاف عادت ہوجاوے۔ ف۔ جس سے نفس کو ناگواری اور آدمی کو برداشت کرنا پڑتا ہے تاکہ صدق ظاہر ہو۔ وعلیہ مبنی العبادۃ۔ اور اسی پر عبادت کی بنا ہے۔ ف۔ کہ اپنے جی کی خواہش پر چلنے سے روکا جاوے تو گوارا کرکے طاعت کرے۔ پھر صوم ہر مکلف مرد وعورت پر واجب ہے۔ والطہارۃ عن الحیض والنفاس شرط لتحقق الاداء فی حق النساء۔ اور عورتون کے حق مین حیض ونفاس سے پاک ہونا ادائے صوم متحقق ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ تو عورت سے بحالت حیض ونفاس اسکا ادا ہونا صحیح نہوگا حالانکہ وجوب ہوا تو قضاء واجب ہوگی اور چونکہ اس قدر مین عورت بے اختیار ہے لہذا تاخیر مین گنہگار نہوگی۔ جیسے مسافر کو تاخیر کی رخصت ہے۔ وفی الحدیث تقعد احدٰکن الدہر لا تصوم ولا تصلی۔ یعنی عورت کے حق مین دینی نقصان بیان فرمایا کہ تم عورتون مین عورت ایک زمانہ تک بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ یعنی ایام حیض ونفاس مین پس اگر ادا صحیح ہو تو کیون بیٹھی رہتی (فروع) مرد یا عورت اگر جنب ہو تو جنابت ادائے روزہ سے مانع نہین اور یہی عامہ اہل العلم صحابہ وتابعین وچارون فقہاء وعلماء وظاہریہ کا قول ہے اور ابوہریرہ رض ایک حدیث روایت کی کہ جو جنابت مین صبح کرے اسکا روزہ نہین ہے۔ خطابی رح نے کہا کہ منسوخ ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ ابوہریرہ رض نے اس قول سے رجوع کیا تو روایت حجت نہ رہی اور ظاہرا یہ کنایہ ہے کہ حالت جنابت یعنی جماع کی حالت مین جسکو صبح ہوجاوے تو روزہ نہین جیسے کھانے پینے مین حکم ہے۔ مسئلہ۔ صبح دوم جب سے شروع روزہ ہوتا ہے تو علماء مین اختلاف ہے کہ اول طلوع معتبر ہے یا طلوع ہوکر پھیل جانا معتبر ہے۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ قول اول احوط ہے اور قول دوم مین زیادہ وسعت ہے۔ المحیط۔ اور قول دوم کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے۔ خزانۃ الفتاوی۔ ثمرہ اختلاف یہ کہ جس نے طلوع صبح صادق کے وقت کچھ کھایا پیا اور اسکے پھیل جانے سے پہلے فارغ ہوا تو قول اول پر روزہ نہوا اور قول دوم پر ہوگیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نفس صوم مین مفتی تو قول اول پر فتوی دینا چاہیے۔ ہان اگر اس شخص نے قسم کھائی ہو مثلاً آج روزہ نہ رکھے تو جورو کو طلاق ہے پھر ایسا واقعہ ہوا تو عدم وقوع طلاق کا فتوی دینا چاہیے۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔

باب مایوجب القضاء والکفارۃ

باب اُن صورتون مین جو موجب قضاء وکفارہ ہین - یعنی روزہ کے متعلق کس صورت مین روزہ فاسد ہوکر قضاء وکفارہ دونون واجب ہوتے ہین اور کس صورت مین فقط قضاء اور کس صورت مین قضاء بھی نہین - چونکہ مقصود اتمام صوم اور فساد سے احتراز ہی لہذا باب موجب قضاء وکفارہ رکھا - پھر واضح ہو کہ جب صوم کو کسی منافی فعل سے فاسد کہا تو یہ معنی نہین کہ بگڑا ہوا روزہ ادا ہوگیا بلکہ فاسد و باطل باب ادائے عبادات مین برابر ہین - فاحفظہ - م - اذا اکل الصائم اوشرب او جامع جب صائم نے کھایا یا پیا یا جماع کیا - ف - پس اگر عمداً ہو تو فرض رمضان مین قضاء وکفارہ ہی اور اسکے سواے مین قضاء فقط ہی کیونکہ کفارہ مخصوص بفرض رمضان ہی اور بیان آویگا - اور اگر عمداً نہو بلکہ - ناسیالم یفطر - بھولے سے ہو تو افطار نہین ہوا ف - پس قضاء وکفارہ کچھ واجب نہین ہی خواہ فرض ہو یا دیگر - اور نسیان و بھول کے یہ معنی کہ روزہ یاد نہو اگرچہ کھانا پینا وغیرہ قصد سے ہو - والقیاس ان یفطر - اور قیاس چاہتا تھا کہ افطار ہو جاوے - وہو قول مالک - اور یہی قیاس امام مالک کا قول ہی - لوجود ما یضاد الصوم - بسبب ایسی چیز پائی جانے کے جو صوم کی ضد ہی - ف - کیونکہ صوم تو کھانے پینے و جماع کا ترک ہی تو جب اُنکا وجود ہوا تو صوم کا افطار ہوگیا اگرچہ بھولے سے ہو - فصار کالکلام ناسیاً فی الصلوۃ - پس ایسا ہوا کہ جیسے نماز مین بھولے سے کلام کر دیا - ف - جس سے ہمارے نزدیک بھی نماز فاسد ہو جاتی ہی - جواب اسکا یہ کہ ہان قیاس تو اسی کو مقتضی ہی لیکن ہم نے قیاس کو بمقابلہ نص کے رد کر دیا اور نص سے استحسان اختیار کیا - وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام للذی اکل وشرب ناسیا - وجہ الاستحسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اُس شخص کے حق مین جس نے نہار رمضان مین بطور نسیان کھایا پیا تھا کہ - تم علی صومک فانما اطعمک اللہ وسقاک - تمام کر اپنے روزہ پر کہ تجھے تو اللہ تعالی ہی نے کھلایا اور پلایا ہی - ف - اور مرفوع حدیث ابوہریرہ رض مین حکم عام وارد ہی کہ من نسی وہو صائم فاکل اوشرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ - جو شخص کہ بھول جاوے حالانکہ وہ روزہ سے ہی پس وہ کھاوے یا پیوے تو وہ اپنا روزہ تمام کرے کہ اُسکو تو اللہ تعالی نے کھلایا و پلایا - رواہ البخاری ومسلم - امام مالک رح کیطرف سے کہا گیا کہ حدیث مین تمام کرنے سے یہ مراد کہ باقی دن مین امساک رکھے جیسے خطاء سے کسی کا روزہ ٹوٹ گیا یا عورت دن مین حیض سے پاک ہوئی تو اُنکو باقی دن امساک کا حکم ہی - اور حدیث مین یہ معنی بوجہ قیاس مذکور کے لیے گئے - جواب یہ اول تو حدیث کا حقیقی مفہوم سب پر مقدم ہی اور روزہ تمام کرنا جب تک حقیقت شرعی پر ممکن ہو تو ہوگا اسی پر مدار ہوگا - دوم صحیح ابن حبان مین حدیث ہی کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مین صائم تھا پس مین نے بھول کر کھایا پیا تو آپ نے فرمایا کہ تمام کر اپنے روزہ پر کہ اللہ تعالی نے تجھے کھلایا و پلایا - اور ایک روایت مین ہی اور تجھپر اس روز کی قضاء نہین ہی - ورواہ الدارقطنی - اور امام ابوبکر البزار رح نے صحیحین کی حدیث مذکور روایت کی اور آخر مین زیادہ ہی - فلا یفطر - پس وہ فطار نہین ہوگا یعنی اسکا روزہ باقی رہیگا - اور صحیح ابن حبان مین حدیث ابوہریرہ رض سے وارد ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا - من افطر فی رمضان ناسیا فلا قضاء علیہ ولا کفارۃ - جسنے رمضان مین بھولے سے افطار کیا تو اسپر قضاء نہین اور نہ کفارہ وقد رواہ الحاکم - بیہقی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہین - مع - بالجملہ رمضان مین بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہین ٹوٹتا اور یہی ایک جماعت صحابہ ابرار کبار و تابعین اخیار اور شافعی واحمد واسحق وغیرہم کا قول ہی - مع - واذا ثبت ہذا فی حق الاکل والشرب ثبت فی الوقاع - اور جب ایسا حکم دربارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جماع کے حق مین بھی ثبوت ہوگیا - للاستواء فی الرکنیۃ - کیونکہ رکن ہونے مین سب برابر ہین - ف - کیونکہ جماع کی طرح کھانے پینے سے امساک فرض ہی

تو جب ان دونون مین بھول مضر نہین تو دلالۃ النص سے معلوم ہوا کہ جماع مین بھی مضر نہین حتی کہ جو مجتہد نہو وہ بھی یہ حکم سمجھ
لیتا ہے۔ مف۔ یہی حضرت مجاہد وحسن بصری سے مروی اور یہی مذہب ثوری وشافعی کا ہے۔ امام احمد کے نزدیک جماع مین
قضاء وکفارہ واجب ہے۔ مع۔ اگر کہو کہ کھانے پینے مین یہ حکم خلاف قیاس بوجہ نص کے ہے تو وہ اپنے مورد تک رہے اور جماع
اسپر قیاس نہین ہو سکتا جیساکہ اصول مین مصرح ہے۔ جواب یہ کہ یہان خلاف قیاس کی حد نسیان وبھول ہے پس ہم یہ حکم
صرف نسیان تک رکھتے ہین اور خطاء وعمداً کو اسپر قیاس نہین کر سکتے اور رہا جماع تو وہ دلالت نص مین داخل ہے حتی کہ
جسکو قیاس کی لیاقت نہو وہ بھی اُسکو سمجھ لیتا ہے پس معلوم ہوا کہ اول تو نص کے مقابلہ مین قیاس مردود ہوتا ہے دوم
امام مالک کا نماز پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قیاس جب ہو سکتا کہ بھول کے حق مین نماز اور روزے کی
حالت برابر ہوتی حالانکہ روزے مین بھول غالب ہے۔ بخلاف الصلوۃ۔ برخلاف نماز کے۔ ف۔ کہ وہ بھول کا
محل نہین یا کمتر ہے۔ لان ہیأۃ الصلوۃ مذکرۃ فلا یغلب النسیان۔ کیونکہ نماز کی ہیات خود یاد دلانے والی
ہوتی ہے تو بھول غالب نہوگی۔ ف۔ کیونکہ قرارت ورکوع وسجود واذکار بعد تحریمہ کے ہین اور تحریمہ سے سواے افعال
نماز کے سب چیزین حرام کریین تو یہ افعال یاد دلاتے ہین کہ ہنوز تحریمہ ہے۔ ولا مذکر فی الصوم۔ اور روزے مین کوئی چیز یاد
دلانے والی نہین ہے۔ فیغلب۔ تو بھول غالب ہوگی۔ ف۔ اور کیون نہو کہ جن چیزون سے منع کیا گیا اُنکے واسطے ہاتھ پانو
وغیرہ کھلے ہین اور بغیر صوم کے حواس بھولتے تھے تو اب ضرور بھولینگے۔ پس جب فرق ہوا تو نماز پر روزہ کا قیاس کیونکر
صحیح ہوگا۔ پھر ایک قوم نے کہا کہ نسیان کا مضر نہونا صوم نفل مین ہے نہ فرض مین۔ صحیح یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا۔ ولا
فرق بین الفرض والنفل۔ اور کچھ فرق نہین درمیان صوم فرض ونفل کے۔ ف۔ چنانچہ نسیان دونون مین روزہ
نہین توڑتا۔ لان النص لم یفصل۔ کیونکہ نص حدیث نے کوئی تفصیل نہین فرمائی۔ ف۔ بلکہ مطلق صائم کے حق
مین عدم افطار ثبوت ہوا (فروع) اگر صائم بھول کر کھاتا و پیتا تھا کہ اُس سے کہا گیا کہ تو صائم ہے پس اُسنے یاد نہ کیا اور کھاتا
پیتا رہا پھر یاد کیا تو ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ٹوٹ گیا کیونکہ دین کی بات مین ایک شخص کا قول حجت ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہی
صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ جس نے صائم کو بھولکر کھاتے دیکھا اگر دیکھنے والا اُسمین رات تک روزہ تمام کرنے کی قوت دیکھے تو مختار یہ کہ
آگاہ نہ کرنا مکروہ ہے اور اگر دیکھے کہ روزہ مین ناتوان ہو جائیگا مثلاً بہت بوڑھا شخص ہے تو اُسکو یاد نہ دلانے کی گنجایش ہے۔ الظہیریہ
اگر جماع شروع کیا پھر یاد آیا پس اگر فوراً نکال لیا تو افطار نہوا۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر اسی حال پر رہا تو اُسپر قضاء وکفارہ
ہے یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ یہ سب تو نسیان مین تھا۔ ولو کان۔ اور اگر یہ صائم کھانے پینے والا۔ مخطیا۔ مخطی ہو۔ ف۔ یعنی
روزہ یاد ہونے کے باوجود خطاء سے ہوا مثلاً وضوء کے واسطے کلی کرتا تھا کہ حلق مین پانی اُتر گیا۔ تو افطار ہو گیا اور یہی اکثر علماء
کا قول ہے۔ او مکرہا۔ یا صائم مجبور کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی زبردستی مجبور کر کے اس سے ایسا ہو، گرچہ جماع کرایا گیا اگرچہ مرد
کو مجبور کیا گیا بقول ابو حنیفہ وابو یوسف ومحمد۔ تو بھی افطار ہوا اور یہی قول مالک ہے۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس خطاء یا اکراہ
سے مفطر پر قضاء واجب ہے۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف شافعی رح کے۔ ف۔ اور یہی قول احمد ہے کہ افطار نہین ہوا۔ فانہ
یعتبرہ بالناسی۔ کیونکہ شافعی رح خاطی ومکرہ کو بھولنے والے پر قیاس کرتے ہین۔ کیونکہ دونون کا قصد افطار کا نہین ہے
علاوہ برین حدیث مین ہے کہ رفع عن امتی الخطاء والنسیان۔ میری امت سے خطاء ونسیان اُٹھا دیا گیا ہے۔ ولنا۔ اور ہماری
حجت۔ ف۔ اِنکے قیاس کے جواب مین۔ انہ لا تغلب وجودہ۔ یہ کہ خطاء اکراہ کا ہونا غالب نہین ہے۔ ف۔ تو فقط
آدمی کو کبھی شاذ ونادر پیدا ہوتا ہے۔ وعذر النسیان غالب۔ اور نسیان کا عذر غالب ہے۔ ف۔ تو کثیر الوجود عذر پر
قلیل الوقوع کو کیونکر قیاس کرین کیونکہ دونون مین فرق ہے۔ ولان النسیان من قبل من لہ الحق۔ اور اس جہت سے

کہ بھول تو اسکی طرف سے پیدا ہوئی جسکا حق ہے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو بے اختیاری بھول ہوئی۔ والاکراہ من قبل غیرہ۔ اور زبردستی مجبور کرنا غیر کی طرف سے ہے۔ فیفترقان۔ پس نسیان و اکراہ دونوں مین فرق ہو گیا۔ کالمقید والمریض فی قضاء الصلوۃ۔ جیسے مقید و مریض مین دوبارہ قضائے نماز کے فرق ہے۔ ف۔ چنانچہ مریض نے اگر بیٹھے نماز پڑھی تو ہو گئی۔ اور مقید نے اگر بیٹھے پڑھی تو چھوٹ کر قضاء کرے۔ العنایہ۔ اور جیسے مریض نے عذر سے تیمم کر کے پڑھی تو ہو گئی اور اگر مقید نے تیمم سے پڑھی تو اعادہ کرے۔ اور حدیث کا جواب یہ کہ گناہ دور کیا گیا ہے ورنہ آپ کے امتی بھولتے و خطا بھی کرتے ہین۔ اور جو خطاء سے قتل کرے اُسپر کفارہ و دیت قرآن مین منصوص ہے۔ م۔ خاطی دمکرہ پر کفارہ نہین ہے۔ القاضیخان۔ اگر کلی کرنے مین یا نہانے مین حلق مین پانی اُتر گیا حالانکہ روزہ یاد نہین تو روزہ صحیح رہا۔ الخلاصہ۔ یہی معتمد ہے۔ السراج۔ سونے والے کے حلق مین پانی ڈال دیا یا اُسنے خود پیا تو مانند مخطی دمکرہ کے اُسکا روزہ گیا پس قضاء کرے۔ قاضیخان۔ ف۔ روزہ دار کی طرف پانی وغیرہ پھینکا کہ اسکے حلق مین اُتر گیا تو روزہ فاسد ہوا۔ السراج۔ زبردستی اکراہ کر کے صائم سے جماع کرایا تو قضاء ہے نہ کفارہ۔ القاضیخان۔ اگرچہ اسکی جورو نے اسپر زبردستی کی ہو۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الخلاصہ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا جو صبح کے بعد مجنونہ ہو گئی ہے جماع کیا گیا تو عورت کا روزہ بالاتفاق فاسد ہو گیا۔ الخلاصہ۔ یہ حکم بیداری و حقیقی جماع مین ہے۔ فان نام فاحتلم۔ پھر روزہ دار سویا پس اسکو احتلام ہوا۔ ف۔ یعنی اسنے خواب مین جماع دیکھا کہ انزال ہو گیا۔ لم یفطر۔ تو افطار نہین ہوا۔ ف۔ اسی پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام ثلث لا یفطرن الصیام۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ تین چیزین روزہ کو افطار نہین کرتی ہین۔ القیٔ۔ ایک قے۔ ف۔ یعنی بے اختیار آوے۔ والحجامۃ۔ اور دوم پچھنے لگانا۔ ف۔ اگرچہ وہ اپنے اختیار سے ہے۔ والاحتلام اور سوم احتلام ہونا۔ ف۔ اگرچہ مع انزال ہو۔ اِس حدیث کو ابو سعید خدری رضہ سے ترمذی نے بطریق عبد الرحمٰن بن زید بن اسلم روایت کیا اور بزار رح نے بطریق اسامہ بن زید بن اسلم۔ اور دارقطنی نے بطریق ہشام بن سعد۔ روایت کیا مگر ان تینون راویون کو بوجہ خرابی حافظہ کے ضعیف کہا گیا اگرچہ دین مین صالح ہین لیکن ہشام بن سعد سے امام مسلم نے حجت لی اور امام بخاری نے استشہاد کیا۔ پس یہ اسناد خود درجہ حسن پر ہے باوجودیکہ متابعت موجود علاوہ ازین بزار رح نے اِسکو سلیمان بن حیان کے طریق سے ابن عباس رضہ سے مرفوع روایت کر کے کہا کہ یہ اسناد سب سے بہتر و اصح ہے۔ اعتراض ہوا کہ سلیمان بن حیان الازدی ابو خالد الاحمر الکوفی بہت سچا مگر چوک جاتا ہے۔ مین کہتا ہون کہ صحاح ستہ نے اسکی روایت لی ہے۔ طبرانی رح نے اِسکو ثوبان رضہ کی حدیث مرفوع روایت کی اور کہا کہ ابن وہب راوی منفرد ہے۔ جواب یہ کہ کچھ مضر نہین جب کہ اسانید درجہ حسن سے کم نہین ہین۔ علاوہ ازین ترمذی نے زید بن اسلم رح سے مرسل روایت کو صحیح کہا اور وہ بھی ہمارے و جمہور کے نزدیک حجت ہے اور حدیث ابو ہریرہ رضہ سے مرفوع روایت کی کہ جس صائم کو بے اختیار قے آئی تو اُسپر قضا نہین اور جس نے عمداً قے کی تو وہ قضاء کرے۔ اور کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور احتلام مثل قے ہے۔ پھر تائید صحت یہ کہ جمہور اہل العلم کا اسی پر عمل ہے و لانہ لم توجد الجماع صورۃ۔ اور اسوجہ سے کہ جماع نہین پایا گیا نہ بطور صورت کے۔ ف۔ اور یہ تو خود ظاہر ہے۔ ولا معنی اور نہ بطور معنی کے۔ وہو الانزال عن شہوۃ بالمباشرۃ۔ اور معنی جماع یہ کہ انزال ہونا شہوت سے بمباشرت۔ ف۔ اور مباشرت یہ کہ ظاہری جلد و بشرہ کو باہم اتصال ہو جیسے شہوت سے عورت کو چپٹا وے و انزال ہو جاوے کہ یہ اگرچہ حقیقی جماع نہین مگر جماع کے معنی موجود ہین۔ اور یہان مسئلہ مین کسی طرح جماع نہین ہے۔ وکذا اذا نظر الی امرأۃ فامنی اور یون ہی جب کسی عورت کی طرف نظر کی پس منی نکل آئی۔ ف۔ تو اس سے یہ بھی افطار نہین ہوا۔ لما بینا۔ اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی۔ ف۔ کہ صورت یا معنی کسی طرح جماع نہین ہوا۔ ملکہ خالی نظر ہے تو وہ مفطر نہین اگرچہ عورت کی

فرج کی طرف ہوا ور اگرچہ مکرر سہ کرر ہو۔ اور یہ جو حدیث سے ثبوت ہوا کہ اچانک نظر پڑے تو یہ معاف ہے پھر دوبارہ نظر کرنا جائز نہین
اس سے دوبارہ نظر کا حرام ہونا نکلا اور رہا اس سے افطار ہونا جیسے امام مالک کہتے ہین تو وہ لازم نہین بلکہ افطار تو جماع سے
ہے اگرچہ اپنی منکوحہ کے ساتھ ہو نہ خالی نظر و انزال سے ـم ف ـ وصار کالمتفکر اذا امنی ـ اور یہ نظر کنندہ مثل متفکر کے
ہوگیا جب کہ اسکے منی نکل آوے ـ ف ـ یعنی جس نے کسی عورت کی خوبصورتی مین فکر و تصور کیا حتی کہ منی نکل آئی تو یہ بالاتفاق
مفطر نہین ہے ـمع ـ اگرچہ دیر تک تصور مین رہا ہو ـ الجمع ہ ـ وکالمستمنی بالکف ـ اور مانند اس شخص کے ہوگیا جس نے ہتیلی
کے ذریعہ سے منی گرائی ـ ف ـ یعنی ہاتھ سے زلق لگاکر انزال کیا ـ علی ما قالوا ـ بنابر اس قول کے جو مشائخ نے کہا ہے ـ ف ـ
واضح ہو کہ امام مصنف کی عادت ہے کہ اس لفظ سے اشارہ فرماتے ہین کہ یہ قول ضعیف اور اسمین خلاف ہے چنانچہ ہاتھ سے
زلق مین انزال ہوا تو عامہ مشائخ کے نزدیک روزہ افطار و قضاء واجب ہے ـ مصنف نے تجنیس مین کہا کہ یہی مختار ہے ـ گویا
مباشرت سے ظاہری بشرہ کے ذریعہ سے انزال خواہ غیر کا بشرہ ہو یا اپنی ہتیلی وغیرہ جس سے انزال ہوتا ہے اور خواہ وہ عادت
مین قابل شہوت ہو جیسے عورت زندہ کا بدن یا نہو جیسے اپنی ہتیلی یا مردہ عورت یا چوپایہ جانور کہ انمین جب انزال ہو تو فطار
ہوا ـ مف ـ پھر کیا زلق لگانا جائز ہے ـ تلخیص جواب عینی وغیرہ یہ ہے کہ جس شخص نے اس سے شہوت کا مزہ چاہا تو یہ حرام
ہے چنانچہ مشائخ نے حدیث لکھی کہ ناکح الید ملعون ـ ہاتھ کا جماع کرنیوالا ملعون ہے اور زیلعی رح نے بعض بزرگون سے ذکر کیا
کہ محشر مین جو بعضون کے ہاتھ حاملہ ہونگے ـ تو میرا گمان یہ کہ یہی زلق لگانے والے ہونگے ـ بالجملہ شہوت پرستی سے یہ فعل بالاتفاق
حرام ہے اور اگر اسنے اس سے غلبہ شہوت کو دبانا چاہا درحالیکہ اسکو حلال جماع میسر نہین ہے ـ تو شیخ ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ اسکو
ثواب ملیگا ـ فقیہ ابو اللیث نے کہا ابو حنیفہ رح سے روایت آئی کہ اسکو یہی بہت ہے کہ برابر چھوٹ جاوے لہذا مشائخ نے
کہا کہ امید ہے کہ عذاب نہو ـ اتراری رح نے غایۃ البیان مین کہا کہ میرے نزدیک قول ابوبکر الاسکاف صحیح ہے ـ عینی رح نے کہا کہ
امام احمد سے اجازت اور جدید قول شافعی مین حرمت ہے ـ مترجم کہتا ہے کہ یہان یہ اشکال وارد ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون
رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اختصاء کی اجازت چاہی تھی اور مخنث ہوجانا مقصود نہ تھا کیونکہ اسکی
فضیحت تو بدیہی ہے بلکہ کمی شہوت بس اگر زلق جائز ہوتا تو یہ مقصود حاصل ہوجاتا لہذا صحیح وہ ابو حنیفہ رح سے مروی ہے اور شیخ ابوبکر رح
وغیرہ کے قول مین تاویل یہ کہ اگر مرد کو اجنبیہ عورت سے تخلیہ ملا کہ خوف زنا ہے بس اسنے زلق سے مادہ منیہ نکال دیا تو اس
حالت مین روا بلکہ امید ثواب ہے ـ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم ـم ـ اگر دو عورتون نے مرد و عورت کی طرح چپٹی بازی کی بس اگر
انزال ہوا تو اسپر قضاء واجب ہے ورنہ قضاء نہین اور نہ غسل ہے ـ السراج ـ مین کہتا ہون کہ اگر آلہ بناکر ایسا کیا بس اگر اسپر تیل
یا پانی ہو تو بقیاس انگلی کے فاسد ہونا چاہیے اور اگر نہو بس اگر ایک طرف اسکی خارج رہے تو بغیر انزال مفسد نہین ورنہ
مفسد ہے ـ واللہ تعالیٰ اعلم ـم ـ مرد نے اپنی مقعد مین یا عورت نے اپنی فرج مین انگلی ڈالی تو روزہ فاسد نہین ـ یہی مختار ہے
مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو ـ الظہیریہ ـ جورو کے ہاتھ مین آلہ تناسل دیا کہ انزال ہوا تو روزہ قضاء کرے ـ السراج ـ
چوپایہ جانور یا مردہ عورت سے جماع کیا یا زندہ عورت کی فرج کے سواے مباشرت کی بس اگر انزال نہو تو قضاء نہین اور اگر
انزال ہوا تو قضاء ہے نہ کفارہ ـ القاضیخان ـ اگر عورت نے مرد کو مساس کیا جس سے مرد کو انزال ہوا تو مرد کا روزہ نہین گیا
المحیط ـ اور اگر عورت کو کپڑون کے اوپر سے مساس کیا پس اگر اسکے بدن کی حرارت پائی اور انزال ہوا تو فاسد ہوا ورنہ نہین
المعراج ـ چوپایہ کی فرج چھوئی کہ انزال ہوا تو قضاء نہین ہے ـ السراج ـ ولو ادھن لم یفطر ـ اور اگر صائم نے تیل لگایا تو فطار
نہوا ـ لعدم المنافی ـ بوجہ منافی نہونے کے ـ ف ـ کیونکہ صوم کا منافی کھانا پینا و جماع ہے نہ سر و ڈاڑھی وغیرہ مین تیل لگانا
لیکن اگر کانون مین ڈالا تو قضاء ہے نہ کفارہ بخلاف اسکے اگر کان مین پانی ڈالا تو اسمین تحقیق و تفصیل ہو ـم ـ وکذا اذا احتجم

اور یون ہی جب پچھنے لگاوے - ف - تو افطار نہین - لہذا - بوجہ اسی دلیل کے - ف - کہ یہ صوم کا منافی نہین ہے - لما روینا
اور بوجہ اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے - ف - یعنی ثلث لا یفطرن الصیام الخ - مسئلہ احتجام مین افطار نہونا قول ابو حنیفہ
ومالک وشافعی وغیرہ ہے اور شیخ زین الدین العراقی نے شرح ترمذی مین کہا کہ یہی اکثر علماء صحابہ وتابعین وفقہاء کا قول ہے - اور
امام احمد وبعض شافعیہ کے نزدیک حجامت سے افطار ہو جاتا ہے بدلیل حدیث افطر الحاجم والمحجوم - یعنی افطار ہوا پچھنے دینے والا
اور پچھنے دلوانے والا - رواہ الترمذی عن رافع بن خدیج وقال حدیث حسن صحیح - اور یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے
جنمین انس بن مالک بھی ہین سنن ابو داؤد ونسائی وغیرہ مین مروی ہے - لیکن اسکے معارض اول تو حدیث ثلث لا یفطرن الصیام
الخ ہے اور دوم حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ احرام مین تھے اور آپ نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ
روزہ سے تھے - رواہ البخاری وغیرہ - سوم حضرت انس رض سے پوچھا گیا کہ کیا آپ لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین
صائم کے واسطے پچھنے دلوانا مکروہ رکھتے تھے انس رض نے فرمایا کہ نہین مگر بسبب ضعف کے - رواہ البخاری - چہارم - دارقطنی نے
انس رض سے روایت کی کہ کراہت حجامت کی ابتدا یہ تھی کہ جعفر بن ابی طالب نے روزہ مین پچھنے دلوائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم آسپر گذرے تو فرمایا کہ اسنے افطار کیا پھر اسکے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کو پچھنے دلوانے مین اجازت دیدی اور انس رض
خود روزہ مین پچھنے دلواتے تھے - دارقطنی نے کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہین اور مجھے اسمین کوئی علت نہین معلوم ہوتی یعنی جس سے
اسناد صحیح ہونے مین کچھ قدح ہو - اور ایک جماعت نے ذکر کیا کہ حدیث افطر الحاجم والمحجوم سال فتح مکہ یعنی آٹھوین سال ہجرت مین ہے
اور آپ کا خود پچھنے دلوانا دسوین سال واقع ہوا ہے لہذا ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث افطار منسوخ ہے - مع - اگر کسی شخص نے پچھنے دلوائے
اور اسکو حدیث افطر الحاجم والمحجوم پہونچی پس اسنے اعتماد کر کے روزہ توڑ دیا اور کھایا پیا تو اسپر قضاء واجب ہے اور کفارہ نہین ہے کما مر
بذلک مع - ولو اکتحل لم یفطر - اور اگر صائم نے سرمہ لگایا تو افطار نہین ہوا - ف - اگرچہ اسکو حلق مین سرمہ کا مزہ معلوم ہو - ف
لانہ لیس بین العین والدماغ منفذ - کیونکہ آنکھ ودماغ کے درمیان مین کوئی راستہ نہین ہے - ف - تو مزہ صرف مسام کے ذریعہ
سے پہونچا اور آنسو کی وجہ سے راستہ ہونے کا وہم غلط ہے - والدمع یترشح کالعرق - اور آنسو تو مانند پسینے کے ترشح کرتے ہین - ف
یعنی مسام سے نکلتے ہین جیسے مسام سے سرمہ کا مزہ حلق کے اندر داخل ہوا - والداخل من المسام لا ینافی - اور جو چیز کہ مسام سے
داخل ہو وہ روزہ کے منافی نہین ہوتی ہے - کما لو اغتسل بالماء البارد - جیسے کسی نے آب سرد سے غسل کیا - ف - تو وہ پیٹ
مین ٹھنڈک پاتا ہے حالانکہ بالاجماع وہ مفطر نہین ہے کیونکہ یہ اثر بذریعہ مسام کے ہے - اور ابو حنیفہ رح نے صائم کا پانی مین بیٹھنا یا بھیگی چادر
اوڑھنا مکروہ رکھا تو کچھ اسوجہ سے نہین کہ وہ مفطر ہے بلکہ اسوجہ سے کہ عبادت ادا کرنے مین نامردی اور مکروہ حالت کا اظہار ہے - اگر
تھوکا اور اسمین خون کا اثر ہے تو اصح یہ کہ افطار نہین ہوا - مف - تھوک مین سرمہ کا رنگ واثر پایا تو عامۂ مشائخ کے نزدیک افطار
نہین ہے اور اگر آنکھ مین دوا ٹپکائی جسکا مزہ حلق مین ملا تو ہمارے نزدیک افطار نہین ہے - الذخیرہ - تیل اگر مسام کے ذریعہ سے
بدن مین گیا تو مفطر نہین - شرح المجمع - آنسو اگر صائم کے منھ مین قلیل ایک دو قطرہ کے مانند گئے تو مفطر نہین اور اگر کثیر ہون کہ
تمام منھ مین اسکی نمکینی پائی اور بہت سے جمع ہو کر نگل گیا تو روزہ فاسد ہوا اور یہی پسینے کا حکم ہے - الخلاصہ - ولو قبل امرأۃ لا یفسد
صومہ - اور اگر کسی عورت کا بوسہ لیا تو صائم کا روزہ فاسد نہوا - ف - اگرچہ اجنبیہ عورت کا بوسہ لینا حرام ہے - م - یرید بہ اذا لم
ینزل - اس سے مراد یہ کہ جب عورت کا بوسہ لینے مین اسکو انزال نہوا ہو تو روزہ فاسد نہین - لعدم المنافی صورۃ ومعنی -
کیونکہ روزہ کا منافی یعنی جماع نہین پایا گیا ہے نہ ازراہ صورت کے اور نہ ازراہ معنی کے - ف - تو افطار بھی نہوگا - اور حضرت
ام المومنین عائشہ وام سلمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے مباشرت فرماتے اور بوسہ
لیتے درحالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے جیسا کہ صحیحین مین ہے - بشرہ تمام ظاہر بدن تو مباشرت کے معنی ظاہر جلد کو باہم ملانا تو

حدیث سے اجازت نکلی کہ صائم اپنی عورت کا بوسہ لے اور بغیر شرمگاہ ننگے کرنے وملانے کے عورت کو بدن سے چپٹا دے لیکن حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنی حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش پر نہایت قابو رکھتے تھے۔ لہذا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا کہ آپ نے ایک ادھیڑ بوڑھے کو مباشرت کی اجازت دی اور دوسرے جوان نے پوچھا تو اسکو منع فرمایا۔ رواہ ابوداؤد باسناد جید۔ لہذا جامع الفقہ میں کہا کہ عورت کی فرج چھونا مکروہ ہے اور بوسہ لینے و لپٹانے ومساس کرنے میں مضائقہ نہیں جبکہ بوڑھا ہو یا بچاؤ کا اطمینان ہو اور ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ بغیر کپڑے کے ننگے ہو کر اسطرح چپٹنا کہ دونوں کی شرمگاہیں مل جاویں مکروہ ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور عورت کے لب چوس کر بوسہ لینا مکروہ ہے۔ منبع۔ لب چوسنے میں محبوب کا لعاب حلق میں اتریگا تو شاید کہ مکروہ تحریمی مراد ہو۔ اور مخفی نہیں کہ باقی مکروہات بوجہ خوف فتنہ جماع کے ہیں ورنہ بذات خود روزے کے منافی نہیں کیونکہ فرج چھونا مثلاً کچھ جماع کی صورت نہیں اور جب کہ انزال نہ ہوا تو معنی جماع بھی نہیں م۔ بخلاف الرجعۃ والمصاہرۃ۔ بخلاف رجعت اور مصاہرت کے۔ ف۔ رجعت طلاق میں جدائی کا حکم پورا ہونے سے پہلے رجوع کر لینا اور وہ عدت کے اندر تک ممکن ہے جب کہ طلاق تین سے کم ہو بائنہ نہو خواہ رجوع بقول مثلاً زبان سے کہا کہ میں نے رجوع کیا۔ یا رجوع بالفعل ہو جیسے شہوت سے بوسہ لینا و فرج چھونا و دیکھنا کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اسنے رجوع کرکے جورو بنا لیا ورنہ مرد مسلمان غیر منکوحہ عورت سے ایسے حرام افعال نہ کرتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بغیر انزال کے بھی یہ افعال رجعت ہیں۔ مصاہرت سے مراد وہ تعلق جو بدون نسب کے دامادی طریقہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے شرعی احکام متعلق ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں آویگا ازانجملہ یہ کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کا شہوت سے بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا لپٹایا تو یہ فعل اگرچہ حرام ہے لیکن اسکی شہوت بیجا کا یہ نتیجہ ہوا کہ اگر چاہے تو اُسی عورت سے نکاح کرلے ورنہ اس عورت کے جوان لڑکی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ اب مسئلہ کی توضیح دلیل یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ اپنی عورت یا اجنبیہ عورت کا بوسہ لینے میں صائم کے حق میں بغیر انزال ہوے افطار کا حکم ثبوت نہوا کیونکہ صوم کا منافی تو جماع حقیقی یا معنوی ہے اور یہ فعل کسی طرح جماع نہیں بلکہ جماع کا سبب ہے۔ پھر وہم ہوا کہ اس سے افطار کا حکم ثابت نہ ہوا تو رجعت کا یا مصاہرت کا حکم کیوں ثابت ہوا جب کہ یہ کسی طرح جماع نہیں ہے۔ جواب یہ کہ افطار صوم میں تو سبب کافی نہیں بلکہ مسبب یعنی جماع ہونا چاہیے خواہ حقیقۃً ہو یا حکماً اسطرح کہ شہوت سے انزال ہو اور یہ یہاں موجود نہیں ہے اور رجعت و مصاہرت اسکے برخلاف ہے۔ لان الحکم ہناک ادیر علی السبب۔ کیونکہ رجعت و مصاہرت میں حکم ثابت ہونے کا مدار سبب پر ہے۔ ف۔ اگرچہ مسبب نہوا اور ظاہر ہے کہ شہوت سے بوسہ ومساس و فرج چھونا و دیکھنا یہ سب سبب جماع ہیں پس جب یہ سبب پائے گئے تو حکم رجعت و مصاہرت کا ثبوت ہو گیا اگرچہ مسبب یعنی جماع نہیں پایا گیا۔ پس حاصل فرق یہ کہ افطار میں تو جماع حقیقۃً یا حکماً ضرور ہے اور رجعت و مصاہرت میں سبب جماع بھی کافی ہے۔ علی ما یاتی فی موضعہ انشاء اللہ تعالی۔ چنانچہ اپنے موقع پر یعنی کتاب نکاح و طلاق میں اسکا بیان ان شاء اللہ تعالی آتا ہے ف۔ پس شہوت سے بوسہ بغیر انزال میں سبب جماع ہے نہ جماع تو افطار صوم نہوا۔ اور تصریح گذری کہ لمس یعنی چھونے ومساس کرنے کا حکم مثل بوسہ لینے کے ہے حتی کہ مساس بغیر انزال میں بھی افطار نہیں ہے۔ ولو انزل بقبلۃ اولمس فعلیہ القضاء دون الکفارۃ۔ اور اگر بوسہ لینے یا مساس کرنے کی وجہ سے صائم کو انزال ہوا اسپر روزہ کی قضاء واجب ہے کفارہ نہیں واجب ہے ف۔ یہاں وہم ہوتا ہے کہ قضاء بوجہ افطار کے اور افطار بوجہ جماع کے اور روزے میں جماع سے چاہیے تھا کہ کفارہ بھی واجب ہو تو امام مصنف رح نے قضاء واجب ہونے کا اشارہ کیا۔ لوجود معنی الجماع۔ بوجہ معنی جماع پائے جانے کے۔ ف۔ اور وہ مباشرت سے انزال ہے پس جماع حقیقۃً تو یہ کہ صورۃ اور معنی دونوں جمع ہوں یعنی مرد و عورت کے ختنہ کا اتصال و انزال اور یہ معلوم ہو چکا کہ جماع ہر طرح سے صوم کا منافی ہے۔ ووجود المنافی صورۃ او معنی یکفی لایجاب القضاء احتیاطاً۔ اور قضاء بطور احتیاط واجب کرنے کے لیے منافی کا یعنی جماع کا وجود کافی ہے خواہ براہ صورت ہو یا براہ معنی ہو۔ ف۔ تو یہاں جماع

بطور معنی موجود ہونے سے قضا واجب ہوئی۔ واما الکفارۃ۔ اور رہا کفارہ۔ ف۔ تو وہ خاص حد کامل سزا ہے اسمین جنایت کی کمی بیشی کو دخل نہین۔ فتفتقر الی کمال الجنایۃ۔ پس اسکا ثابت ہونا کامل جرم پر موقوف ہے۔ ف۔ اور کامل جرم یہ کہ جماع صورت ومعنی دونون سے کامل ہوا اور یہان صورت نہونے سے شبہہ ہوگیا تو کمال جرم نہ رہا تو کفارہ ثابت نہوگا۔ لانہا تندرئ بالشبہات کالحدود۔ کیونکہ شبہات کی وجہ سے کفارہ ہٹ جاتا ہے جیسے حدود کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی سزاے سرقہ وزنا وغیرہ شبہہ سے ثبوت نہین ہوتے ہین۔ (فروع) باندی وغلام کے بوسہ لینے مین یہی حکم ہے صائمہ عورت نے مرد کا بوسہ لیا اگر انزال کی تری دیکھی تو فاسد ہوا اور خالی لذت تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے نہ امام محمد کے نزدیک۔ الزاہدی۔ چوپایہ کا بوسہ لیا یا فرج چھوئی وانزال ہوا تو روزہ فاسد نہین۔ المحیط۔ ولا باس بالقبلۃ اذا امن علی نفسہ۔ اور جورو کا بوسہ لینے مین (اگرچہ شہوت سے ہو حالت روزہ مین) مضائقہ نہین جب کہ اپنے نفس پر امن ہو۔ ای الجماع او الانزال۔ یعنی جماع واقع ہوجانے یا انزال ہوجانے سے امن ہو۔ ف۔ یعنی اسکو یہ خطرہ نہو کہ بوسہ لینے مین شہوت کے جوش سے جماع یا انزال تک نوبت ہوپہنچیگی۔ پس دونون باتون سے اطمینان ہونا چاہیے۔ تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ مین کہا کہ "جماع اور انزال" نہین کہا بلکہ "جماع یا انزال" کہا کیونکہ امام محمد رح نے جو کہا کہ "اپنی نفس پر امن ہو" تو بعض مشائخ نے کہا کہ مراد جماع سے امن۔ اور بعض نے کہا کہ انزال سے امن ہے۔ مع۔ پس امام مصنف نے اشارہ کیا کہ دونون مین سے ہر ایک سے اطمینان ہو۔ ویکرہ اذا لم یامن۔ اور بوسہ لینا مکروہ ہے جبکہ اسکو امن نہو۔ لان عینہ لیس بفطر۔ کیونکہ خود بوسہ لینا تو فطر نہین ہے۔ ف۔ بلکہ بعض لوازم سے یہ فطر ہوسکتا ہے۔ وربما یصیر بعاقبتہ فطرا۔ اور بسا اوقات یہ اپنے انجام سے فطر ہوجاتا ہے۔ ف۔ مثلاً بوسہ کی شہوت مین لب چوس کر لعاب نگل گیا یا جوش مین ضبط نہوسکا اور جماع کر بیٹھا یا انزال ہی ہوگیا تو بوسہ لینے مین ایک آسکی ذات کا اعتبار ہے اور دوم اسکے انجام کا اعتبار ہے اور تفصیل یہ کہ۔ فان امن۔ اگر صائم مطمئن ہو یعنی خراب انجام تک نوبت نہوگی۔ یعتبر عینہ وابیح لہ۔ تو بوسہ کا عین اعتبار کرکے صائم کو مباح کیا گیا۔ ف۔ جیسے صحیحین کی حدیث ام المومنین عائشہ وحدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہما ہے۔ وان لم یامن۔ اور اگر صائم بیخوف نہ ہو۔ ف۔ یعنی بد انجام کا خوف ہو۔ یعتبر عاقبتہ وکرہ لہ۔ تو بوسہ لینے کا انجام معتبر کرکے صائم کو مکروہ رکھا گیا۔ ف۔ چنانچہ ابو داؤد کی حدیث ابوہریرہ رض مین بوڑھے کو اجازت اور جوان کو ممانعت آئی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جوان کی جوانی کو بیخوف نہونے کے قائم مقام کردیا حتی کہ بعض علماء نے ظاہر حدیث کے موافق بوڑھے کو اجازت وجوان کو ممانعت اپنا قول ٹھہرایا۔ والشافعی اطلق فیہ فی الحالین۔ اور شافعی رح نے بوسہ لینے مین مطلق جواز رکھا دونون حالتون مین۔ ف۔ خواہ بیخوف ہو یا نہو۔ والحجۃ علیہ ما ذکرنا۔ اور حجت امام شافعی پر وہ دلیل ہے جو ہمنے ذکر کی۔ ف۔ یعنی خود بوسہ لینا فطر نہین بلکہ اکثر انجام کو فطر ہوجاتا ہے۔ انتہی۔ ع۔ پس بیخوفی کی حالت مین اجازت گویا جماع وانزال مین پھنسنے کی اجازت ہے۔ بلکہ حجت حدیث ابوہریرہ رض ہے جو اوپر گذری لیکن صحیح یہ کہ شافعی رح نے خلاف نہین کیا کیونکہ جوان جبس سے خوف ہو آسکو بوسہ لینا مکروہ ہے چنانچہ وجیز الشافعی مین مصرح ہے کمافی العینی۔ والمباشرۃ الفاحشۃ مثل التقبیل فی ظاہر الروایۃ۔ اور فحش طور پر بدن ملانا ظاہر الروایۃ مین بوسہ لینے کے مثل ہے۔ ف۔ یعنی روزے مین اگر مرد وعورت ننگے ہوکر اپنے آلہ و فرج کو باہم سے ملا دین تو ظاہر الروایۃ مین یہ خود فطر نہین بلکہ اگر خطرہ نہ ہو تو مضائقہ نہین اور اگر خوف ہو تو مکروہ ہے جیسے بوسہ لینے کا حکم ہے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے نوادر مین روایت ہے کہ انہ کرہ المباشرۃ الفاحشۃ۔ امام محمد نے مباشرت فاحشہ کو مکروہ رکھا ہے۔ ف۔ اور یہی امام ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ لانہ قل ما تخلو عن الفتنۃ۔ کیونکہ یہ کمتر فتنہ سے خالی ہوتی ہے۔ ف۔ بلکہ اکثر یہی کہ جماع یا انزال واقع ہوجاتا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی اوجہ ہے۔ مین کہتا ہون کہ اسی پر اس زمانہ مین فتوی دیا جاوے۔ سبکہ اوپر گذرا کہ فحش طور پر بوسہ لینا یعنی لب چوسنا

بھی مکروہ ہے م ۔ ولو دخل حلقہ ذباب ۔ اور اگر صائم کے حلق میں مکھی گھس گئی ۔ وھو ذاکر لصومہ ۔ حالانکہ اسکو اپنا روزہ یاد ہے ۔
ف ۔ یعنی نسیان کی صورت نہیں ہے ۔ لم یفطر ۔ تو روزہ افطار نہوگا ۔ ف ۔ یہ حکم استحسان ہے پس مسئلہ میں تین باتیں ملحوظ ہیں اول
یہ کہ مکھی یعنی ایسی چیز جس سے بچاؤ مشکل ہے ۔ دوم داخل ہونا یعنی خود گھس جانا کیونکہ داخل کرنا مفطر ہے ۔ سوم روزہ یاد ہو کیونکہ
بھول میں تو داخل کرنا بھی مفطر نہیں اگرچہ گھنائی مکھی کے سوائے پاکیزہ طعام ہو ۔ اور واضح ہو کہ منھ سے نیچے جو چیز قابل افطار
ہو نیچے وہ روزہ فاسد کرتی ہے لہذا اس مسئلہ میں فرمایا ۔ وفی القیاس یفسد صومہ لوصول المفطر الی جوفہ وان کان
لا یتغذی بہ کالتراب والحصاۃ ۔ اور قیاس کی دلیل میں تو روزہ فاسد ہوگا بوجہ پہونچ جانے مفطر چیز کے اسکے جوف تک اگرچہ
ایسی چیز ہو جسکے ساتھ غذا حاصل نہیں کی جاتی مانند خاک وکنکری کے ۔ ف ۔ حتی کہ ان دونوں سے افطار ہو جاتا ہے اور لائق
غذا نہونے کا اثر تو عمدی صورت میں کفارہ نہونے میں ہے ۔ وجہ الاستحسان انہ لا یستطاع الاحتراز عنہ ۔ استحسان کی وجہ
یہ ہے کہ مکھی سے بچاؤ کی گنجایش نہیں ہے ۔ ف ۔ اور جو بات کہ استطاعت سے باہر ہو تو ہم کو قطعی آیت سے معلوم ہو چکا کہ وہ حکم
بندگی میں مقصود نہیں ہوتی ہے لہذا ہم نے جان لیا کہ صوم میں بھی یہ مقصود نہیں کہ مکھی داخل نہونے پاوے م ۔ فاشبہ الغبار
والدخان ۔ تو مکھی دھوئیں وغبار کے مشابہ ہو گئی ۔ ف ۔ چنانچہ غبار ودھواں بے اختیار ناک ومنھ کی راہ سے داخل ہو جانے
ہیں اور بالاجماع روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ احتراز ممکن نہیں ۔ پس مکھی بھی انہیں سے مشابہ ہے م ۔ اگر صائم نے مکھی لیکر نگل لی تو روزہ
ٹوٹ گیا مگر قضا واجب ہے نہ کفارہ ۔ و ۔ شرح الطحاوی ۔ اگر حقہ وتمباکو کا دھواں داخل کیا تو روزہ ٹوٹ گیا ۔ الشامی ۔ اور چونکہ غذا کی
جنس سے نہیں تو کفارہ واجب نہوگا یہی میرے نزدیک حق ہے ۔ واللہ تعالی اعلم ۔ اور واضح ہو کہ حقہ تمباکو بقول صحیح ایسے مباحات سے
ہے کہ اسکا ترک بہتر ہے اور اسی پر فتوی ہونا چاہیے لعموم الابتلاء ۔ فاللہ تعالی اعلم م ۔ واختلفوا فی المطر والثلج ۔ اور مشائخ نے
مینہ وبرف میں اختلاف کیا ۔ ف ۔ جبکہ یہ دونوں صائم کے بغیر اختیار جوف میں داخل ہو جاویں ۔ والاصح انہ یفسد ۔ اور اصح
یہ کہ انہیں سے ہر ایک روزہ کا مفسد ہے ۔ ف ۔ یہی قول عامۂ مشائخ ع ۔ یہی صحیح ہے ۔ الظہیریہ ۔ لامکان الامتناع عنہ اذا اواہ خیمۃ
او سقف ۔ بوجہ اس سے احتراز ممکن ہونے کے جب کہ صائم کو کوئی خیمہ یا چھت اپنے سایہ میں جگہ دے ۔ ف ۔ یعنی جب ایسے
سایہ میں بچاؤ ممکن ہوا تو معلوم ہو گیا کہ مینہ وبرف ایسی چیز نہیں کہ جس سے بچاؤ آدمی کی وسعت سے ہر طرح باہر ہو تو معلوم ہوا کہ
انہیں حکم شرعی اصلی احتراز پر متعلق ہے اور وہ دھوئیں وغبار کے مانند نہیں ہے ۔ اس تقریر سے یہ وہم دفع ہو گیا کہ امام مصنف نے امکان
احتراز کی قید لگائی کہ جب خیمہ میں یا چھت کے نیچے جگہ ملے تب ہے لہذا جب یہاں جگہ نہ ملی مثلاً مسافر جنگل میں رواں ہو تو اسوقت
احتراز ممکن نہیں پس مینہ وبرف مفطر نہونا چاہیے ۔ عجب کہ ہمارے شیخ محقق ابن الہمام رح نے یہ وہم پیش کیا ۔ حالانکہ امام مصنف کی
مراد اس کلام سے صرف یہ ثابت کرنا کہ مینہ وبرف ان چیزوں میں نہیں جو آدمی کی وسعت سے باہر ہوتے ہیں تو پھر انکا حکم ان چیزوں
کے مثل ہوا جن سے امساک واجب ہے ۔ فاحفظہ فانہ دقیق نافع م ۔ آنسو یا عرق پیشانی کے ایک دو قطرہ داخل ہوے تو مفطر نہیں اور
اگر بہت ہوں کہ نمکینی حلق میں پاوے تو روزہ فاسد ہوا ۔ کما فی الخزانہ ۔ لیکن میرے نزدیک تو ایک قطرہ سے بھی اگر نمکینی پاوے تو
فاسد ہوگا جیسا کہ فتاوی قاضیخان کے اطلاق سے ظاہر ہے ۔ مف ۔ مترجم کہتا ہے کہ خزانہ کی روایت موافق فتاوی خلاصہ ہے اور قطرہ
دو قطرہ تابع ریق ہے تو اسکے حق میں داخل ہونا اصلی نہیں بلکہ ریق میں اصلی ہے بخلاف اسکے جب کہ کثیر ہو لہذا خلاصہ میں کہا کہ تمام
منھ میں نمکینی پاوے تو اسوقت ریق پر غالب یا مساوی واصل ہے پس صحیح قول خلاصہ ہے م ۔ اگر مینہ کا پانی منھ میں آیا پس وہ اسکو
نگل گیا تو کفارہ لازم ہوگا ۔ اگر دانتوں سے خون نکل کر حلق میں داخل ہوا پس اگر ریق کے برابر ہے تو فاسد ہوا ورنہ نہیں ۔
الخلاصہ ۔ اگر ناک سے رینٹ کو حلق میں کھینچکر عمداً نگل گیا تو افطار نہیں ہے جیسے تھوک ہے ۔ اگر تھوک منھ سے باہر ہوا پھر اسکو
منھ میں لیکر جوف میں داخل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر منھ سے نکلنے میں ہنوز تار نہیں ٹوٹا تھا تو افطار نہیں ۔ الظہیریہ ۔ اور اگر

تار ٹوٹ گیا تھا تو افطار ہے مگر کفارہ نہیں جیسے غیر کا تھوک نگلنے میں ہے۔ الفتح۔ اگر محبوب کا تھوک نگلا تو قضا مع کفارہ لازم ہے۔ المحیط۔
ف۔ اگر کلی کے بعد منہ میں تری باقی ہو اسکو تھوک کے ساتھ نگل گیا تو افطار نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر نون کھا گیا تو ظاہر الروایۃ میں
قضا ہے نہ کفارہ۔ الظہیریہ۔ ابریشم کا کام کرنے میں تار منہ میں لیا اور اسکے رنگ سے تھوک اسی رنگ کا ہو گیا پھر روزہ یاد ہونے کے
باوجود اسکو نگل گیا تو فاسد ہو گیا۔ الخلاصہ ف۔ ولو اکل لحما بین اسنانہ فان کان قلیلا۔ اور اگر دانتوں کے درمیان گوشت کا
جو ریشہ چپٹ رہا تھا وہ کھا گیا پس اگر وہ قلیل ہو۔ ف۔ یعنی چنا برابر سے کم ہو۔ لم یفطر۔ تو افطار نہوگا۔ ف۔ اگرچہ عمداً کھا جاوے
کما فی الجامع الصغیر۔ وان کان کثیرا۔ اور اگر بہت ہو۔ ف۔ یعنی چنا برابر یا زیادہ ہو۔ یفطر۔ تو افطار ہو جائیگا۔ وقال زفرؒ
یفطر فی الوجہین۔ اور زفرؒ نے فرمایا کہ دونوں صورتوں قلیل و کثیر میں افطار ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ اسنے باہر سے کھایا ہے۔ لان
الفم لہ حکم الظاہر۔ اسلیئے کہ منہ کے واسطے باہر کا حکم ہے۔ حتی لا یفسد صومہ بالمضمضۃ۔ حتی کہ کلی کرنے سے اسکا روزہ فاسد نہیں
ہوتا۔ ف۔ پس اگر منہ خارج بدن نہوتا تو کلی کا پانی اندر داخل کرنے سے افطار ہو جاتا۔ اور باہر سے خواہ قلیل کھاوے یا کثیر ہر صورت
افطار ہو جاتا ہے۔ ولنا ان القلیل تابع لاسنانہ بمنزلۃ ریقہ۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ قلیل اسکے دانتوں کا تابع یعنی دانتوں کے
ساتھ رہا کرتا ہے بمنزلہ اسکے تھوک کے۔ ف۔ تو قلیل میں کوئی چیز نگلنا صادق نہ ہوا۔ بخلاف الکثیر۔ برخلاف کثیر کے۔ ف
کہ اسکا وہاں ٹھکانا نہیں۔ لانہ لا یبقی فیما بین الاسنان۔ کیونکہ وہ دانتوں کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے۔ ف۔ بلکہ عارضی
طور پر رکھا ہوا ہے جسکو اسنے لیکر باہر سے کھا لیا۔ تقریر سے ظاہر ہوا کہ منہ کا ظاہر بدن معتبر ہونا جیسا زفرؒ نے کہا خود ہم کو بھی مسلم ہے
لیکن ہمکو بھی دلیل پوری کرنے کے لیے اسکا ثابت کرنا ضرور ہوتا لہذا زفرؒ کی دلیل میں ثابت کر کے اسی پر اکتفا کر لیا پھر خلاصہ جواب زفرؒ
کا یہ ہوا کہ ہاں منہ خارج بدن ہے مگر قلیل جبکہ دانتوں سے لیا تو تابع ہونے سے اسپر نگلنا صادق نہ آیا بخلاف کثیر کے۔ م۔ والفاصل
مقدار الحمصۃ۔ اور حد فاصل قدر دانہ چنا ہے۔ ف۔ یعنی چنا برابر کثیر ہے بقرینہ قول ما بعد کہ۔ وما دونہا قلیل۔ اور جو چنا سے کم
ہو وہ قلیل ہے۔ ف۔ اور یہی صدر الشہید رحؒ نے ذکر کیا ع۔ اور شیخ ابو نصر الدبوسی رحؒ نے کہا کہ جسکے نگلنے میں ریق کی حاجت ہو وہ کثیر
ورنہ قلیل ہے اور یہ بھی خوب ہے۔ معف۔ اقول یہ اُن چیزوں میں جو رقیق پانی کی طرح نہوں اور جو ایسی رقیق ہوں تو کلام فقہا سے
ظاہر یہ ہوتا ہے کہ انمیں داخل ہونا صادق آوے جبکہ ریق سے برابر یا غالب ہوں م۔ یہ سب اسوقت کہ یہ چیز دانتوں سے حلق میں
لیگیا۔ وان اخرجہ۔ اور اگر اس چیز کو نکال لیا۔ واخذہ بیدہ۔ اور ہاتھ میں لے لیا۔ ف۔ یعنی اپنے قابو میں کر لیا۔ ثم
اکلہ۔ پھر اسکو کھایا۔ ینبغی ان یفسد صومہ۔ تو لائق یہ کہ اسکا روزہ فاسد ہو جاوے۔ ف۔ اگرچہ وہ قلیل ہو۔ کما روی عن
محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمۃ بین اسنانہ لا یفسد صومہ۔ چنانچہ امام محمد رحؒ سے روایت ہے کہ صائم نے جب دانہ تل کو دانتوں
کے درمیان سے نگل لیا تو اسکا روزہ فاسد نہوگا۔ ف۔ خواہ تل ہو یا بقدر تل ہو۔ ولو اکلہا ابتداء یفسد صومہ۔ اور اگر تل کو ابتداءً کھایا تو
روزہ فاسد ہوگا۔ ف۔ اور مختار یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ العنایۃ النقایۃ قاضیخان۔ یہی اصح ہے محیط السرخسی۔ یہ اسوقت کہ چبایا نہو۔ ولو مضغہا
لا یفسد لانہا تتلاشی۔ اور اگر اس دانہ تل کو ابتداء چبا کر نگلا تو روزہ فاسد نہوگا کیونکہ وہ پراگندہ ہو جائیگا۔ ف۔ تو اسپر داخل ہونا صادق نہوگا
بلکہ اگر گیہوں کا دانہ چبا کر نگلا تو بھی فاسد نہوگا بوجہ پراگندہ ہونیکے۔ کما فی قاضیخان۔ لیکن اگر دانہ تل چبانے کی صورت میں اسکا مزہ حلق میں ظاہر
ہو تو فاسد ہوگا۔ الکافی۔ اور یہ مزہ پانیکی شرط خوب ہے تو ہر قلیل کے چبانے میں یہی اصل ہونا چاہیے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قید صرف داخل کرنیکے
معنی پر ہے تو جب مزہ ظاہر ہوا تو داخل کرنا اسپر صادق آگیا لیکن رقیق چیزیں مانند آنسو و پسینے کے اسکا اعتبار نہیں ہے۔ کما مرم۔
وفی مقدار الحمصۃ۔ اور واضح ہو کہ چنا برابر مقدار میں۔ ف۔ جبکہ دانتوں میں سے نگل گیا۔ علیہ القضاء دون الکفارۃ
صائم پر صرف قضا واجب ہے کفارہ نہیں۔ عند ابی یوسف۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے الخلاصہ۔ و
عند زفر علیہ الکفارۃ ایضا لانہ طعام متغیر۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک اسپر کفارہ بھی واجب ہے اسلیئے کہ یہ چیز گھٹیا ہوا طعام ہے

ف۔ اور طعام عمدہ کھانے مین کفارہ ہے اور یہ مقدار تو بالاتفاق قدر کثیر ہے۔ و لابی یوسف انہ یعافہ الطبع۔ اور ابو یوسف رح
کے واسطے حجت یہ کہ یہ ایسی چیز ہے کہ طبیعت اسکو مکروہ رکھتی ہے۔ ف۔ یعنی گھناتی ہے جیسے سڑا گوشت تو طعام کی پوری صفت کہان
رہی پس کفارہ ساقط ہے۔ اعتراض ہوا کہ بدبودار گوشت مین تو کفارہ واجب ہے۔ اور تحقیق المقام یہ ہے کہ جس نے دانتون سے
چنا برابر گوشت نکالا دیکھا جاوے کہ اگر اُسکی طبیعت اس سے گھن کرتی ہے تو امام ابو یوسف کے قول پر فتوی ہو اور اگر اُس شخص کو
ایسا کچھ اثر نہو تو زفر رح کا قول لیا جاوے اسی واسطے کہا گیا کہ مفتی کی صفت چاہیے کہ لوگون کے احوال سے واقف ہو اور کسی
طرح کا اجتہاد رکھتا ہو۔ الفتح۔ (فرع) صائم نے دوسرے کے واسطے لقمہ چبایا تھا اُسکو نگل گیا تو ظاہر الروایۃ مین قضا ہے نہ کفارہ
او جنیر۔ اگر منھ مین لقمہ تھا اسوقت فجر طالع ہو گئی پھر اُسکو نگل گیا یا نوالہ روٹی کھانے کے لیے چبائی، حالانکہ اُسکو روزہ یاد نہین
پھر یاد آیا پھر اُسکو نگل گیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اگر نوالہ نکالنے سے پہلے اُسکو نگل گیا تو اسپر کفارہ واجب ہے اور اگر نکال کر
پھر کھایا تو اسپر کفارہ نہین ہے اور یہی صحیح ہے۔ القاضیخان۔ فان ذرعہ القیء لم یفطر۔ پھر اگر اسکو قے امنڈ آئی تو افطار نہو گا۔ ف۔
یعنی جب کہ بلا اختیار قے ہو گئی جیسے روزہ بھول کر قے کرنے مین افطار نہین۔ م۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ ابن المنذر
نے کہا کہ جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من قاء فلا قضاء علیہ ومن استقاء عامدا فعلیہ القضاء۔
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جسکو قے ہوئی اُسپر قضا نہین ہے اور جس نے عمداً قے کی تو اُسپر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اسکو
ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع حدیث روایت کیا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ
اور حاکم نے کہا کہ بشرط بخاری و مسلم یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دارقطنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہین۔ مفع۔ لیکن امام بخاری نے کہا کہ
میری راے مین یہ حدیث محفوظ نہین۔ یہ قول شاید اسوجہ سے کہ جسکا ترمذی نے اشارہ فرمایا کہ راوی عیسی بن یونس منفرد ہے
ابن الہمام رح نے کہا کہ اول تو وہ ثقہ ہے۔ دوم منفرد نہین بلکہ حفص بن غیاث نے متابعت کی کمارواہ ابن ماجہ۔ پھر جو طحاوی نے
حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی پس افطار کیا صوم نفل مین اور یہی معنی
ابن ماجہ مین ہین تو محمول ہے کہ ہنوز شروع نہ کیا تھا یا بوجہ ضعف لاحق ہونے کے افطار کر دیا۔ مفع۔ ویستوی فیہ ملاء الفم فما دونہ۔
اور اسمین بھر منھ قے اور اس سے کم دونون برابر ہین۔ ف۔ کیونکہ حدیث مین کوئی تفصیل نہین بلکہ مطلق حکم ہے۔ م۔ اور مسئلہ مین تمام
صورتین یہ نکلتی ہین کہ قے یا امنڈی یا اُسنے عمداً گرائی۔ پھر امنڈی یا بھر منھ ہوئی یا کم۔ اسی طرح عمداً گرائی ہوئی بھی بھر منھ یا کم گرائی۔ اور
ہر ایک ان چار قسم مین سے تین حالت سے خالی نہین یا تو باہر نکل پڑی یا پھر اندر لوٹ گئی یا صائم نے خود اندر لوٹائی۔ تو بارہ صورتین
پیدا ہوئین۔ پھر اگر امنڈی و باہر نکل پڑی خواہ بھر منھ ہو یا کم ہو افطار نہین۔ بدلیل اطلاق حدیث۔ اور اگر لوٹ گئی حالانکہ اُسکو روزہ
یاد ہے تو قلیل ہو یا کثیر ہو امام محمد رح کے نزدیک روزہ فاسد نہین۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلافاً للثانی۔ اور اگر اسنے لوٹائی پس اگر بھر منھ ہو
بالاتفاق فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک فاسد نہین اور یہی مختار ہے۔ خلافاً لمحمد۔ اور جب اسنے عمداً قے کی پس اگر باہر
نکل پڑی تو دیکھو کہ اگر بھر منھ ہے تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا اور اگر کم ہے تو ابو یوسف رح کے نزدیک فاسد نہین اور یہی بعض مشائخ کا مختار
ہے اور امام محمد کے نزدیک فاسد ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ کمافی الکافی۔ پھر اگر کم ہونے مین قے خود لوٹ گئی تو ابو یوسف کے نزدیک
افطار نہین اور اگر اسنے لوٹائی تو ابو یوسف سے ایک روایت مین افطار اور دوم مین نہین ہے اور امام محمد رح کے نزدیک لوٹنے و لوٹانے
سب مین فاسد ہے۔ اور باقی صورتین یعنی بھر منھ عمداً قے کرنے کی صورت مین لوٹ گئی یا لوٹائی کچھ نہین نکلتی کیونکہ اس سے پہلے روزہ
فاسد ہو چکا۔ یہ تلخیص الفتح ہے اور تحریر دلائل کو امام مصنف کے کلام سے سمجھو کہ حدیث مین قے ہو و قے کرنا مذکور ہے۔ اور مصنف رح
نے کہا کہ اسمین بھر منھ اور اس سے کم دونون برابر نکلتے ہین تو اسکے معنی یہ ہوے کہ جو قے خود باہر نکل پڑے خواہ بھر منھ ہو یا کم ہو
فاسد نہین کرتی اور جو قے کہ عمداً نکالی خواہ بھر منھ ہو یا کم ہو فاسد کرتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ باقی رہین لوٹنے و لوٹانے کی

صورتین تو فرمایا۔ فلو عاد وکان ملاء الفم فسد عند ابی یوسف لانہ خارج حتی تنتقض بہ الطہارۃ وقد دخل۔ پھر اگر بے اختیاری قے اندر لوٹ گئی اور وہ بھر منہ تھی تو ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ وہ خارج ہے حتی اسکی جہت سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور حال یہ کہ یہی خارج پھر داخل ہو گئی۔ وعند محمد لا یفسد لانہ لم توجد صورۃ الفطر وہو الابتلاع وکذا معناہ۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد نہوگا کیونکہ فطر کی صورت نہین پائی اور وہ نگل لینا۔ اور یون فطر کے معنی بھی نہین پائے گئے۔ ف۔ اور وہ غذا کھانا۔ لانہ لا یتغذی بہ عادۃ۔ کیونکہ عادت مین قے کے ساتھ غذا نہین کیجاتی ہے۔ ف۔ پس جب فطر ازراہ صورت یا معنی کسی طرح موجود نہ ہوا تو روزہ فاسد نہوگا اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے ع۔ وان اعاد فسد بالاجماع لوجود الادخال۔ والابتلاع۔ بعد الخروج فیتحقق صورۃ الفطر۔ اور اگر بے اختیاری منہ بھر قے کو صائم نے خود لوٹایا تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا کیونکہ بعد نکلنے وخارج ہونے کے اُسکی طرف سے داخل کرنا ونگلنا پایا گیا تو فطر کی صورت متحقق ہو گئی۔ ف۔ یعنی نگلنا خارج سے اگرچہ فطر کے معنی یعنی غذا کھانا متحقق نہوئے۔ یہ سب تو بھر منہ کی صورت مین ہے۔ وان کان اقل من ملاء الفم۔ اور اگر بے اختیاری قے بھر منہ سے کم ہو۔ فعاد لم یفسد صومہ۔ پھر وہ لوٹ گئی تو اسکا روزہ فاسد نہوگا۔ ف۔ اسمین دونون کا اتفاق ہے۔ لانہ غیر خارج۔ کیونکہ نہ تو وہ خارج ہے۔ ف۔ جو ابو یوسف کی اصل ہے۔ ولا صنع لہ فی الادخال۔ اور نہ صائم کا کوئی اختیاری فعل اسکے داخل کرنے مین ہے۔ ف۔ جو امام محمد کی اصل ہے۔ وان اعادہ فکذلک عند ابی یوسف لعدم الخروج۔ اور اگر یہ قلیل اُسنے خود لوٹائی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یون ہے یعنی افطار نہین بوجہ خروج نہونے کے۔ ف۔ یہی مختار وصحیح ہے۔ ت۔ وعند محمد یفسد صومہ لوجود الصنع منہ فی الادخال۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد ہوگا بوجہ صائم کا فعل پائے جانے کے داخل کرنے مین۔ ف۔ یعنی چونکہ صائم کی طرف سے اس قلیل قے کو لوٹا کر جوف مین داخل کرنا متحقق ہوا تو فطر کی صورت ہو گئی۔ جواب یہ کہ داخل کرنا جب ہوتا کہ وہ قلیل قے حکماً خارج ٹھہرتی حالانکہ شرع نے اِسکو خارج نہین ٹھہرایا چنانچہ اس سے وضوء نہین ٹوٹتا تو جب خارج نہ ٹھہری تو داخل کرنا بھی نہوا م۔ فان استقاء عمداً ملاء فیہ فعلیہ القضاء۔ اور اگر اِسنے عمداً قے کی حالانکہ بھر منہ ہے تو اِسپر قضاء واجب ہے۔ ف۔ یس نسیان صوم مین اپنے قصد سے قے کرنا بھی منعفر نہین مانند کھانے پینے کے۔ اور بھر منہ کی قید اسواسطے لگائی کہ یہ مسئلہ اتفاقی ہوجاوے کیونکہ بھر منہ عمداً یا دمین قے کرنا بالاتفاق روزہ توڑتا ہے۔ لما رویناء۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ اس مین مطلقاً عمداً قے سے قضاء ہے پس بھر منہ تو ضرور تا نقض ہوگی حالانکہ قیاس اسی حد تک پہونچتا ہے کہ افطار تو کوئی چیز داخل کرنے سے ہوتا ہے پھر قے خارج کرنے سے نہ ہونا چاہیے جیسے پیخانہ پیشاب خارج کرنے سے افطار نہین ہوتا تو قیاس یہین تک رہگیا حالانکہ نص سے معلوم ہوا کہ عمداً قے گرانے سے افطار ہو جاتا ہے۔ والقیاس متروک بہ۔ اور نص کے مقابلہ مین قیاس متروک ہے۔ ف۔ تو ہم نے نص پر عمل کیا۔ پھر جب عمداً افطار کیا تو کفارہ واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ فرمایا۔ ولا کفارۃ لعدم الصورۃ۔ اور کفارہ واجب نہین بوجہ صورت فطر نہونے کے۔ ف۔ یعنی کچھ غذا داخل کرنا میرے نزدیک یون کہنا بہتر تھا کہ قے نکالنے مین افطار بخلاف قیاس ہے اور جب خلاف قیاس ہو تو نص پر بغیر کمی بیشی کے عمل لازم ہے اور یہان نص مین صرف یہ وارد کہ اِسپر قضاء واجب ہے تو ہم اس سے کمی نہین کر سکتے اور نہ اسپر زیادہ کر کے کفارہ لازم کر سکتے ہین۔ م۔ بالجملہ عمداً بھر منہ قے نکالنے مین باتفاق قضاء بغیر کفارہ ہے۔ وان کان اقل من ملاء الفم فکذلک عند محمد۔ اور اگر عمداً نکالی ہوئی قے بھر منہ سے کم ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ لاطلاق الحدیث۔ بدلیل اطلاق حدیث کے۔ ف۔ کیونکہ حدیث مین قضاء اسپر جس نے عمداً قے نکالی تو یہ شامل ہے کہ خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو سا... فتح وغیرہ مین مذکور ہو چکا کہ یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے۔ وعند ابی یوسف لا یفسد لعدم الخروج حکماً۔ اور ابو یوسف کے

کے نزدیک روزہ فاسد ہوگا کیونکہ حکم شرع میں اس قلیل کو خارج نہیں ٹھہرایا گیا۔ ف۔ اسی جہت سے قلیل قے نکالنے یا نکلنے سے
وضو نہیں ٹوٹتا۔ زیلعی رح نے تبیین الحقائق شرح الکنز میں اسی کو صحیح کہا لیکن یہ ظاہر الروایات کے مخالف ہے۔ کما فی الفتح۔ اور
حاصل یہ کہ حدیث میں استقاء عامداً میں یہ مقصود ظاہر کہ اسنے عمداً قے کو خارج کیا ہو اور جب قلیل کو حکم خروج نہیں تو گویا اسنے
عمداً کچھ قے نہیں نکالی۔ لیکن مخفی نہیں کہ شارع کے اطلاقات عرف پر ہیں اور عرف و حقیقت میں قلیل قے کے حق میں نکالنا فرد
صادق تو حقیقت کو چھوڑ کر ایک مخفی اجتہادی معنی لگانا تحقیق الاصول کے موافق نہیں جائز ہے پس صحیح وہی جو ظاہر الروایۃ
میں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ جب معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک اس جہت سے قلیل مفسد نہیں کہ گویا خروج ہی
متحقق نہیں ہوا۔ تو متفرع ہوتا ہے کہ اگر عمداً قے قلیل منہ تک نکالی۔ ثم عاد۔ پھر وہ لوٹ گئی۔ لم یفسد عندہ لعدم سبق الخروج
تو وہ بھی ابو یوسف کے نزدیک روزہ کی مفسد نہوگی کیونکہ نکلنا سابق نہیں ہو چکا۔ ف۔ تاکہ لوٹ جانے میں داخل ہونا قرار
پاوے۔ وان اعادہ۔ اور اگر اسنے خود اس قلیل کو لوٹایا۔ فعنہ انہ لا یفسد لما ذکرنا۔ تو ابو یوسف سے ایک روایت یہ کہ
روزہ کے مفسد نہوگی بوجہ اسکے جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ کہ خروج ہی نہیں ہوا تھا جس پر داخل ہونا صورت فطر ہو۔ وعنہ انہ
یفسد۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کہ وہ روزہ کی مفسد ہوگی۔ فالحقہ بملء الفم۔ تو ابو یوسف نے اسکو بھر منہ قے
نکالنے میں ملا دیا۔ لکثرۃ الصنع۔ بسبب فعل کے کثیر ہو جانے کے۔ ف۔ یعنی قے کرنا پھر حلق میں اسکو لوٹانا فعل اختیاری کثیر
ہو گیا۔ تو گویا اسنے مکرر قے قلیل نکالی جو کثیر ہو گئی۔ یہ ابو یوسف رح کے نزدیک ہے ورنہ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ اگر کئی جلسہ میں یا صبح
و دوپہر و قریب غروب کے عمداً قے نکالی جو ملکر بھر منہ ہے تو روزہ قضا کرنا لازم نہیں ہے۔ اور نہر الفائق میں ہے کہ صائم کو قے ہوئی یا
یا عمداً قے کی خواہ بھر منہ یا کم خواہ نکل پڑی یا لوٹ گئی یا اسنے لوٹائی۔ اصح قول پر کسی صورت میں افطار نہیں ہوا سوا اسکے کہ جب
لوٹائی یا بھر منہ قے عمداً کی ہو۔ م۔ اقول ظاہر الروایۃ میں جب کہ عمداً قے کی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو اور یہی اظہر ہے۔ واللہ اعلم م۔ پھر واضح
ہو کہ یہ سب حکم اسوقت کہ قے طعام یا پانی یا پترہ ہو۔ اور اگر بلغم ہو تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وہ روزے کا مفسد نہیں اور ابو یوسف
کے نزدیک اگر منہ بھر ہو تو مفسد ہے اور یہی قول بہتر ہے کیونکہ افطار تو عمداً قے نکالنے پر ہے خواہ بلغم ہو یا اور چیز ہو بخلاف وضو ٹوٹنے
کے کہ وہ نجس نکلنے پر ہے حالانکہ نکلنے پر افطار نہیں اگرچہ نجس ہو۔ مع عم۔ ومن ابتلع الحصاۃ او الحدید افطر۔ اور جو شخص صائم
کر نگل گیا کنکری و لوہے کو تو افطار ہو گیا۔ لوجود صورۃ الفطر۔ بوجہ فطر کی صورت پائے جانے کے۔ ف۔ اور وہ کسی چیز کو جوف
میں داخل کرنا حالانکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ ولا کفارۃ علیہ۔ اور اسپر کفارہ لازم نہوگا۔ لعدم المعنی۔ بوجہ معنی فطر نہونے کے
ف۔ اور وہ ایسی چیز کھانا جس سے نفع غذا یا دوا ہے۔ قم۔ اور یہی قول مالک ہے ع۔ ز فرق ع۔ جن چیزوں میں مانند کنکر و لوہے
کے قضا ہے نہ کفارہ) اصل یہ کہ ہر ایسی چیز جس سے از راہ عادت کے غذا یا دوا کوئی نہیں کیجاتی اسکے نگلنے سے صرف قضا
ہے اور کفارہ نہیں ہے جیسے خاک و مٹی۔ التبیین۔ سوائے گل ارمنی وغیرہ ایسی مٹی کی جو دوا میں کھائی جاتی یا کالبی مٹی جو پختہ کر کے
بعضی عورتیں کھاتی ہیں تو ان میں کفارہ بھی ہے۔ خزانۃ المفتین۔ لیکن مٹی و خاک کا غبار جو ہوا یا جانوروں کے پانوں وغیرہ سے
اڑ کر صائم کے حلق میں جاوے اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسے چکی وغیرہ کا غبار اور دواؤں کے کوٹنے وغیرہ کا اور دھواں
داخل ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ السراج۔ اور مانند کنکر و مٹی کے بغیر کفارہ کے افطار کرنیوالی چیزیں خرما وغیرہ کی گٹھلی اور روئی
اور گھاس و کاغذ ہے۔ الخلاصہ۔ اور کچی سفرجل بغیر آبالی ہوئی اور جوز رطب ہے۔ النہر۔ اور جوز خشک و لوز خشک اور ثابت انڈا
مع چھلکے کے اور انار مع چھلکے کے۔ الخلاصہ۔ پس لوز رطب میں کفارہ ہے اور سیب مثل لوز کے اور انار و انڈا مثل جوز کے ہے۔
ف۔ اور پستہ رطب اور پستہ خشک بھی جب کہ پورا نگل جاوے بغیر چبانے کے اور عامہ مشائخ کے نزدیک اگرچہ اسکا سر کھلا ہوا
ہو۔ القاضیخان۔ اور خربزہ کا چھلکا جب کہ خشک ہو یا تازہ ایسی حالت پر کہ اس سے گھن آوے۔ بخلاف اسکے جب کہ

تازہ ایسا نہ ہو کہ گھن آوے تو کفارہ بھی ہوگا - الظہیریہ - کچے امرود اور گولر و بیر کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے - عاصی مترجم - اور ارز
و جاورس کھانے میں کفارہ نہیں ہے - الذخیرہ - میں کہتا ہوں کہ ہمارے دیار میں جوار و باجرہ کچا کھانے میں گنواروں کو باک نہیں ہے
پس فتوی میں تامل ہوگا - م - مسور و ماش و مونگ میں کفارہ نہیں - الزاہدی - اگر سر دھونے کی مٹی کھائی تو روزہ فاسد ہے اور
اگر اس شخص کو ایسی مٹی کھانے کی عادت ہو تو کفارہ بھی لازم ہوگا - الظہیریہ - ہلیلہ چبایا کہ تھوک حلق میں اترا تو روزہ فاسد نہیں
اور اگر ہلیلہ کا کچھ جرم بھی اترا تو فاسد ہوا - الظہیریہ - اور اگر شکر چوسی تو نگلنے پر کفارہ لازم ہے - محیط السرخسی - مثل کنکری کے جب کہ
نیم و یا شیر یا بندوق کی گولی پیٹ میں رہ گئی تو مفسد ہے - اگر اسکا کوئی کنارہ باہر کو رہا ہو تو روزہ فاسد نہیں - التبیین - اگر ڈورے میں
باندھ کر گوشت نگل گیا پھر اگر اسی ساعت نہ کھینچا بلکہ چھوڑا تو روزہ فاسد و کفارہ لازم ہے اور اگر اسی وقت کھینچ لیا تو فاسد نہیں
البدائع - مگر جب کہ اسکا کوئی جزو اندر رہ گیا ہو تو فاسد ہے - الفتح - لکڑی کا کنارہ نگلا اور دوسرا کنارہ ہاتھ میں ہے پھر نکال لے
تو فاسد نہیں اور اگر کل نگل گیا تو فاسد ہوا - الخلاصہ - اپنی انگلی اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں داخل کی تو فاسد نہیں یہی
مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو - الظہیریہ - یہ سب اسوقت کہ روزہ یاد ہونے کی حالت میں ایسا ہوا تب فاسد ہوگا اور
اگر سہواً ہو تو روزہ بھی فاسد نہیں ہے اسکو یاد رکھنا چاہیے - الزاہدی - م - ومن جامع فی احد السبیلین - اور جس صائم نے کہ
دو راہوں میں سے کسی میں جماع کیا - ف - خواہ فرج میں جو محل حلال ہے اور خواہ مقعد میں جو خلاف فطرت و گندہ و دائمی حرام ہے
بہر حال اگر یہ جماع نسیاناً ہو کہ روزہ یاد نہیں تو اسکا حکم گذرا کہ روزہ فاسد نہیں - اور اگر خطاءً ہو مثلاً چوک جانے سے داخل ہو گیا
تو بھی حکم گذرا کہ قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر اسنے دونوں راہوں سے کسی میں جماع کیا - عامداً - درحالیکہ عمداً اسکا قصد
کرنے والا تھا - فعلیہ القضاء - تو اسپر قضاء ہے - استدراکاً للمصلحۃ الفائتۃ - واسطے حاصل کرنے اس خوبی کے جو جاتی رہے
والکفارۃ - اور اسپر کفارہ بھی واجب ہے - لتکامل الجنایۃ - بوجہ پورا ہو جانے جرم کے - ف - کیونکہ جماع کی صورت و معنی
مع عمدی قصد کے پائے گئے - اور یہی جمہور علماء کا قول ہے - ع - ولا یشترط الانزال فی المحلین اعتبارا بالاغتسال - اور
دونوں جگہ میں انزال ہونا شرط کفارہ نہیں ہے بقیاس اغتسال کے - ف - چنانچہ حشفہ غائب ہو تو کرنے والے و کرانے والے
دونوں پر غسل واجب ہوتا ہے حالانکہ جماع سے وجوب منصوص ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر انزال کے جماع معتبر ہے - م - وہذا لان قضاء الشہوۃ
یتحقق دونہ - اور یہ اسواسطے ہے کہ شہوت کو پورا کرنا بدون انزال کے متحقق ہے - وانما ذلک شبع - اور انزال ہوتا تو سیری ہے - ف
کہ بعد انزال کے جماع کی خواہش نہیں رہی - تو انزال واسطے سیری کے ہوا اور قضائے شہوت بدون اسکے پائی گئی - پھر دونوں جگہ کا لفظ
اسواسطے بڑھایا کہ فرج تو محل جماع ہے اور مقعد چونکہ فطری محل نہیں تو شاید وہم ہوتا کہ اسمیں انزال ہو تب کامل ہوگا چنانچہ اسی معنی
سے فرمایا کہ - وعن ابی حنیفۃ انہ لا یجب الکفارۃ بالجماع فی الموضع المکروہ - اور ابو حنیفہ رح سے نوادر میں روایت ہے کہ
مکروہ جگہ یعنی مقعد میں جماع کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا - اعتبارا بالحد عندہ - بر قیاس حد کے امام رح کے نزدیک - ف
یعنی امام رح کے نزدیک حد و ایک امر حد و دین کہ اسی حد پر رہنا واجب ہے اسمیں اپنے قیاس سے کمی بیشی نہیں جائز ہے اور اسی میں
حدود تا بھی داخل ہے اور مقعد میں جماع کرنے سے حد زنا بوجہ شبہہ کے نہیں تو کفارہ کی حد بھی لازم نہیں کر سکتے اور یہی امام شافعی کے
بعض شاگردوں کا قول ہے - والاصح انہا تجب - اور اصح یہ ہے کہ کفارہ واجب ہوگا - ف - یہی صحیح ہے - المحیط - لان الجنایۃ متکاملۃ
لقضاء الشہوۃ - کیونکہ جرم تو پورا ہو گیا ہے بوجہ شہوت پوری کرنے کے - ف - بلکہ بعض خبیث طبیعت لوگ مقعد کا جماع زیادہ
مرغوب سمجھتے ہیں - (فروع) اگر ایک رمضان میں کئی بار جماع کیا اور کفارہ نہیں دیا تو سب سے ایک کفارہ کافی ہوگا اور اگر جماع کر کے
کفارہ دیا پھر جماع کیا تو ظاہر الروایۃ میں اسپر دوسرا کفارہ ہے اور اگر دو رمضان میں جماع کیا ہو تو ہر ایک کے لیے علیحدہ کفارہ ہے اگرچہ
اول کا ادا نہ کیا ہو - ف - ولو جامع میتۃ او بہیمۃ فلا کفارۃ انزل او لم ینزل - اور اگر صائم نے مردہ عورت یا چوپایہ جانور

سے عمداً جماع کیا تو اسپر کفارہ نہیں خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ ف۔ ہاں قضاء البتہ انزال سے ہے اور بغیر انزال روزہ بھی
نہ جائیگا۔ م۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک صحیح قول میں کفارہ بھی واجب ہے خواہ انزال ہو
یا نہ ہو۔ کما فی شرح المہذب للنووی۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لان الجنایۃ۔ کیونکہ جنایت۔ ف۔ جو
کفارہ واجب کرتی ہے وہ کہ جو سب طرح پوری ہو اور۔ تکاملہا بقضاء الشہوۃ فی محل مشتہی۔ پورا ہوتا ایسے محل میں قضائے
شہوت سے ہوتا ہے جو قابل شہوت ہو۔ ف۔ اور قابل شہوت محل تو زندہ آدمی کی فرج یا دبر ہے۔ ولم یوجد۔ اور وہ اس مسئلہ
میں نہیں پائی گئی۔ ف۔ بلکہ مردہ یا جانور کی ہے تو کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا زندہ آدمی سے فرج یا مقعد میں عمداً بحالت صوم جماع
کرنے میں ہم نے بھی کفارہ واجب جانا ہے۔ ثم عندنا کما تجب الکفارۃ بالوقاع علی الرجل تجب علی المرأۃ۔ پھر ہمارے
نزدیک جیسے مرد پر عمداً جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو عورت پر بھی واجب ہوتا ہے۔ ف۔ جب کہ عورت بالغہ نے بغیر اکراہ
و جبر کے بطوع خود مطاوعت کی ہو خواہ ابتداء سے یا اول میں جبر و اکراہ سے کرنے دیا پھر بطوع خود راضی ہو گئی ہو۔ القاضیخان
اور اگر بالغہ نے بطوع خود اپنے اوپر طفل غیر بالغ یا مجنون کو قابو دیکر جماع کرایا تو عورت مذکورہ پر بالاتفاق کفارہ واجب ہے۔ الزاہدی
وغیرہ۔ اور جبر و اکراہ کی صورت میں قضاء ہے نہ کفارہ جیسے خطاء میں اور اگر روزہ یاد نہیں تو قضاء بھی نہیں چنانچہ مذکور ہو چکا
لہذا یہ کلام عمداً عورت کی مطاوعت میں ہے۔ م۔ اور یہی مذہب امام مالک و احمد اور اکثر علماء رح کا ہے۔ کما قال الخطابی رح۔ مع۔ شیخ
ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر مصنف رح تجب علی المرأۃ۔ کی جگہ تجب علی المفعول بہ کہتے تو بہتر تھا تاکہ وہ مرد مخنث بھی داخل ہو جاتا
جس نے رضامندی سے اغلام کرایا ہے۔ مترجم کہتا ہے اغلام کرانے والے مخنث میں قضائے شہوت نہیں مگر بوجہ مرض یا حرص
مال وغیرہ کے تو اظہر یہ تھا کہ اسپر کفارہ اس معنی میں نہو ہاں بطور زجر کے البتہ جیسا کہ درالمختار میں قنیہ سے نقل کیا کہ جن صورتوں
میں کفارہ نہونا بوجہ شبہہ کے مذکور ہوا ہے وہ جب ہی تک کہ اس شخص سے یہ فعل بار بار واقع نہو اور اگر معصیت کے قصد سے
ایکے بعد دیگرے واقع ہو تو زجر کے طور سے اسپر کفارہ واجب ہوگا اور علمائے امصار نے اسی کا فتوی دیا ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ انتہی مترجماً
اور یہ قول اچھا ہے۔ النہر الفائق۔ مترجم کہتا ہے کہ مجھے اسمیں تردد سخت ہے کیونکہ کفارہ کا قیاس حدود پر ہے جو شبہہ سے مندفع ہوتے ہیں اور
حدود میں سوائے صریح ایجاب الہی عزوجل کے بندہ کو بطور زجر یا تعزیر کی اجازت نہیں جیسا کہ ائمہ رحمہم اللہ تعالی کی تصریحات بہت
موجود ہیں پس زجراً کفارہ لازم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے اور جب تک معتمد کتاب میں نہو تو قنیہ معتزلی کی کتاب پر اعتماد نہیں جائز
ہے۔ مع۔ بہ العلی القاری رح۔ ہاں شیخ ابن الہمام رح نے کافی سے نقل کیا جسمیں ضمیر مذکر ہے۔ لیکن صحیح معنی میرے نزدیک اس ضمیر کا
مرجع اغلام کرنے والے فاعل کو ٹھہرانے میں ہیں جو کتاب میں اوپر مذکور ہوا۔ الحاصل فاعل پر خواہ فرج میں کرے یا دبر میں
اصح یہ کہ کفارہ واجب ہے جیسے عورت پر جبکہ اسنے فرج میں برضامندی جماع کرایا ہو اگرچہ مرد مجنون یا طفل سے جنپر کفارہ نہیں
سوا جب کہ عورت کے ساتھ یا مرد کے ساتھ دبر میں اغلام کیا گیا تو کتاب میں اشارہ ہے کہ کفارہ نہوگا اور دلیل بھی اسی کو مقتضی ہے
اسواسطے کہ اسنے قضائے شہوت نہیں کی بلکہ دوسرے کی قضائے شہوت کا محل بنکر کرادے تو مرد مفعول اگرچہ اپنے فاعل
کی طرح خبیث و مرتکب معصیت شنیعہ ہے لیکن کفارہ تو قضائے شہوت پر ہوتا اور وہ موجود نہیں یا ناقص ہے پس فتوی میں تامل چاہیے
واللہ تعالی اعلم۔ م۔ وقال الشافعی فی قول لا تجب علیہا۔ اور امام شافعی نے ایک قول میں کہا کہ عورت پر کفارہ واجب
نہیں۔ لانہا متعلقۃ بالجماع وہو فعلہ۔ تو کفارہ تو جماع کرنے سے متعلق ہے اور جماع کرنا مرد کا فعل ہے۔ ف۔ نہ عورت کا
وانما ہی محل الفعل۔ اور عورت تو صرف جماع کرنے کا محل ہے۔ ف۔ اور جواب یہ کہ کفارہ پورے قضائے شہوت پر ہے
اور وہ جیسے مرد میں ویسی عورت میں اگرچہ دونوں کی شہوت باہم مجامعت سے پوری ہوتی ہے۔ م۔ وفی قول تجب ویتحمل عنہا
الرجل اعتبارا بماء الاغتسال۔ اور شافعی رح کے دوسرے قول میں عورت پر بھی کفارہ واجب ہے لیکن عورت کیطرف سے

اُسکو مرد اُٹھاویگا بر قیاس آب اغتسال ہکے۔ ف۔ یعنی جیسے رات مین مرد نے عورت سے جماع کیا اور نہانے کا پانی دام
ملتا ہی تو عورت کے نہانے کا پانی لینا مرد کے ذمہ ہی اسی طرح عورت کا کفارہ بھی مرد پر ہی۔ اور مخفی نہین کہ اس کفارہ مین دو ماہ کے
متواتر روزے بھی ہین وہ مرد کے رکھنے سے کیونکر ادا ہونگے کیونکہ حدیث مین باتفاق منع وارد ہی کہ کوئی دوسرے سے روزہ
نہ رکھے اور نہ نماز پڑھے یعنی دوسرے کے فعل سے ادا نہونگے۔ واضح ہو کہ امام شافعی کا تیسرا قول مثل ہمارے ہی۔ ولنا قوله
علیه السلام من افطر فی رمضان فعلیه ما علی المظاہر۔ اور ہماری حجت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ جس نے رمضان
مین افطار کیا تو اسپر وہ واجب ہی جو مظاہر پر ہوتا ہی۔ ف۔ یعنی ظہار مین جو کفارہ قرآن مین ہی وہی عمداً صوم افطار کرنے والے
پر ہی۔ ظہار کا بیان جلد ثانی باب الظہار مین آویگا اور کفارہ کا بیان آتا ہی۔ وجہ استدلال یہ ہی کہ اسمین لفظ من افطر مذکور ہی۔
وکلمة من تنتظم الذکور والاناث۔ اور لفظ من مذکر و مونث دونون کو شامل ہی۔ ف۔ کیونکہ معنی یہ کہ جو آدمی افطار کرڈالے
اور یہ عورت و مرد سب کو شامل ہی تو عورت پر بھی کفارہ لازم ہوا۔ ولان السبب جنایة الافساد لا نفس الوقاع۔ اور اس
دلیل سے کہ سبب کفارہ تو عمداً روزہ فاسد کرنے کا جرم نہ خالی جماع کا فعل۔ ف۔ چنانچہ وہ رات مین جائز ہی پس یہ خیال
صحیح نہین کہ کفارہ خالی فعل جماع سے متعلق ہی بلکہ اس حرکت سے جو روزہ فاسد کرے۔ وقد شارکته فیها۔ اور ایسی حرکت جنایت
کرنے مین عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہی۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر جماع کرنا مرد ہی کا فعل مانا جاوے تو بھی خالی جماع سے کفارہ
متعلق نہین بلکہ جرم کی حرکت سے ہی اور یہ حرکت کچھ مرد سے خاص نہین بلکہ عورت نے بھی ایسی حرکت کی جس سے روزہ فاسد
ہوا۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا عورت مجرم ہوئی مگر اسکے جرمانہ کا تحمل مرد پر ہی جیسا کہ شافعی رح کا دوسرا قول ہی تو جواب دیا۔ و
لا تحمل۔ اور تحمل نادار ہی۔ ف۔ یعنی مرد کا برداشت کرنا نہین ہو سکتا۔ لانها عبادة او عقوبة۔ کیونکہ کفارہ دو حال سے
خالی نہین کہ عبادت ہی یا سزا ہی۔ ولا یجری فیهما التحمل۔ اور ان دونون مین دوسرے کا اُٹھا لینا جاری نہین ہوتا۔ ف۔
چنانچہ اگر بیٹے نے چوری کی اور باپ چاہے کہ اُسکے عوض مین ہاتھ کاٹ دیا جاوے تو نہین ہوگا۔ پھر کفارہ صوم مین عبادت
کا خیال اس معنی مین کہ رمضان کا دن ایک وقت خاص مقدار ازلی ہی جب اسکو عمداً ضائع کیا تو اسکی مکافات اسطرح کہ تحریر
رقبہ یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا اطعام۔ اور متواتر روزے رکھنا بلاشبہ عبادت ہی کیونکہ فاقہ نہین ہی۔ رہا دوسرا خیال
کہ وہ سزا ہی خود ظاہر ہی۔ پھر واضح ہو کہ حدیث من افطر فی رمضان الی آخرہ۔ اس عبارت سے پائی نہین گئی۔ ظاہر ا بعض
متقدمین مشائخ نے حدیث کا حاصل لکھا تھا مگر ایسے عنوان سے کہ عین حدیث کا شبہہ ہو گیا۔ اور اصل حدیث ابوہریرہ رض سے
روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد کو جس نے رمضان مین افطار کر ڈالا تھا یہ حکم دیا کہ ایک بردہ آزاد کرے یا
متواتر دو ماہ روزے رکھے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلا دے۔ رواه البخاری ومسلم۔ اور دارقطنی کی روایت مین ابوہریرہ نے کہا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا اُس شخص کو جس نے رمضان مین ایک روزا افطار کیا تھا کہ کفارہ ظہار کے مثل کفارہ دے
پھر موافق اصل حدیث کے یہ ایک واقعہ خاص ہی اسمین عورت کا عموم کہان نکلیگا جب کہ مردون کا عموم نہین نکلتا جیسا کہ اصول
الفقہ مین ہی۔ جواب دیا گیا کہ اصل واقعہ تو ایک اعرابی کے جماع کرنے مین ہی اور اس سے حضرت ابوہریرہ نے دلیل لی کہ افطار
کرنے کی وجہ سے ہوا۔ تو خصوص واقعہ نہین بلکہ سبب عام ہی خواہ مرد سے ہو یا عورت سے۔ م۔ ولو اکل او شرب ما یتغذی
به او ما یداوی به۔ اور اگر کھائی یا پی ایسی چیز جس سے تغذیہ کیا جاتا ہی یا ایسی چیز جس سے دوا کیجاتی ہی۔ فعلیه القضاء
والکفارة۔ تو اسپر قضاء و کفارہ واجب ہی۔ ف۔ یعنی عمداً کھائی یا پی۔ اور یہ حکم اُسوقت کہ ایسی چیز ہو جو غذا یا دوا کیواسطے
کھائی گئی ہو اور اگر وہ چیز ان دونون مین سے کسی کے واسطے مقصود نہو تو صرف قضاء ہی نہ کفارہ۔ خزانة المفتین م۔ پس
کفارہ کی خصوصیت عمداً جماع سے نہین بلکہ عمداً افطار سے ہی لیکن جرم کامل ہو تو وہ ہر غذائی و دوائی سے ہو جاتا ہی پس

کفارہ بھی لازم ہوگا م۔ اور یہی امام مالک وجمہور علماء کا قول ہے۔ مع۔ وقال الشافعی لاکفارۃ علیہ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر
کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ یہی امام احمد کا قول ہے۔ لانہا شرعت فی الوقاع بخلاف القیاس لارتفاع الذنب بالتوبۃ۔ کیونکہ
کفارہ تو جماع کی صورت میں برخلاف قیاس مشروع ہوا بوجہ دور ہو جانے گناہ کے توبہ کے ساتھ۔ ف۔ یعنی جماع کرنے والا پشیمان
نادم یعنی توبہ کرتا ہوا آیا اور آیات واحادیث میں صریح منصوص ہے کہ توبہ سے گناہ دور ہو جاتا ہے تو اسکا گناہ دور ہو چکا پھر بھی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر کفارہ لازم کیا تو یہاں قیاس عاجز ہوا اور معلوم ہو گیا کہ خلاف قیاس یہاں نص وارد ہے تو وہ جس معاملہ
میں ہے یعنی جماع میں اسی تک رہیگی۔ فلا یقاس علیہ غیرہ۔ تو اسپر غیر کا قیاس نہوگا۔ ف۔ یعنی سوائے جماع کے دوسرے عمدی
افطار سے کفارہ نہوگا۔ ولنا ان الکفارۃ تعلقت بجنایۃ الافطار فی رمضان علی وجہ الکمال۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ
کا تعلق جرم افطار کے ساتھ ہوا جو رمضان میں بروجہ کمال پایا گیا۔ ف۔ یعنی حدیث درباب جماع وارد لیکن اس سے اسقدر
ضرور سمجھ لیا گیا کہ پورے طور پر افطار بطریق معصیت سے یہ کفارہ لازم ہوا۔ وقد تحققت۔ اور وہ اب بھی متحقق ہوا۔ ف۔
جب کہ اُسنے غذائی یا دوائی چیز عمداً کھائی پی تو لازم آیا کہ بروجہ کمال افطار سے کفارہ واجب ہے۔ وبایجاب الاعتاق
تکفیرا عرف ان التوبۃ غیر مکفرۃ لہذہ الجنایۃ۔ اور بردہ کی آزادی واجب کرنا بغرض کفارہ ہونے کے پہچان اس امر کی ہے
کہ اس گناہ کے لیے توبہ کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ جیسے چوری یا زنا میں خالی توبہ سے کفارہ نہیں ہوتا ع۔ مترجم کہتا ہے کہ عند التحقیق
اصل مغفرت توبہ سے ہے اور سزائے حد بطریق سیاست شرعیہ ہے جیسا کہ اصول الفقہ میں مصرح ہے۔ علاوہ بریں شافعی رح کہ سکتے
ہیں کہ ہاں توبہ سے رفع گناہ نہونا یہی تو خلاف قیاس کے معنی میں اسی وجہ سے شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس تقریر سے شافعی رح
کا قول مرتفع نہیں ہوتا۔ اور تحقیق مقام یہ کہ کفارہ جماع کی حدیث میں شافعی کے نزدیک سبب وہی جماع ہے اور ہمارے نزدیک
اس سے افطار بطور جرم کے سمجھا جاتا ہے خواہ جماع ہو یا کھانے پینے سے ہو بشرطیکہ کامل ہو۔ اور جب یہ بات ہے تو ہر ایسی چیز جس سے
غذا یا دوا کے طور پر کھانے پینے کی عادت ہو اس سے افطار کامل ہو جائیگا م۔ لہذا اگر صائم نے روٹی یا اقسام طعام یا پینے
کی چیزیں یا روغن یا دودھ کے اقسام میں سے یا شہد یا مشک یا زعفران یا کافور یا غالیہ کھایا پیا تو اسپر ہمارے نزدیک قضاء وکفارہ
ہے۔ القاضیخان۔ اسی طرح سرکہ ومری وآب عصفر وآب زعفران وآب باقلا وخربزہ وآب خیارین۔ وعورہ انگور ومیوہ والے
وبرف کا پانی عمداً کھایا پیا۔ یا دوائی مٹی مانند گل ارمنی کے یا سوندھی مٹی کا بس کے جو پکا کر کھاتے ہیں وہ کھائی۔ یا چھوٹا
خربزہ نگل گیا یا کچا گوشت کھایا۔ الخزانۃ۔ بلکہ بدبودار کھایا۔ ف۔ یا بقول مختار کچی چربی کھائے الخزانۃ۔ اور یہی صحیح ہے ع۔
یا بھونے ہوئے جو نگل گیا تو کفارہ ہے۔ اور اگر جو بھونے ہوئے نہ ہوں تو کفارہ نہیں کیونکہ بھونے ہوئے کھانے کی عادت
ہے اور بغیر بھونے ہوئے نہیں۔ محیط السرخسی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیز اسی طور سے کھاوے جس طرح کھانے کی
عادت ہو م۔ وتیقن الذرہ۔ کو اگر روغن میں لت کرکے کھایا۔ یا انگور کی تازی پی گیا تو کفارہ واجب ہے۔ الخلاصہ والخزانہ
اگر ذرہ کے درخت کی پالو کھائی یعنی کڑبی۔ تو زندویسی نے کہا کہ میری رائے میں اسپر کفارہ ہے کیونکہ اسمیں شیرینی ولذت ہوتی ہے
السراج۔ ظاہرا یہ تازی کڑبی میں ہے لیکن باوجود اسکے وہ کھائی نہیں جاتی ہے تو کفارہ میں تامل ہے۔ واللہ اعلم م۔ اگر درختوں
کی پتی کھائے پس اگر وہ کھائی جاتی ہوں جیسے انگور کی کوپل تو اسپر قضاء وکفارہ ہے اور اگر نہ کھائے جاتی ہوں جیسے انگور کے بڑے
پتے تو اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں۔ البحر۔ اسی تفصیل پر سب نباتات ہیں۔ التبیین۔ اگر انگور کا دانہ کھایا پس اگر چبایا تو ہر صورت اسپر
قضاء وکفارہ ہے اور اگر ثابت نگل گیا پس اگر اسپر تفروق نہوں تو بالاتفاق قضاء وکفارہ ہے اور اگر تفروق ہوں تو عامۂ علماء کے
نزدیک قضاء وکفارہ ہے اور ابو سہیل کے نزدیک کفارہ نہیں اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ اگر لوز یا جوز کو چبا کر نگلا تو کفارہ ہے خواہ
خشک ہو یا تر ہو۔ المعراج۔ اور ثابت نگلا تو لوز رطب میں ہے نہ جوز میں۔ محیط السرخسی ف۔ اگر نمک کھایا تو اسپر کفارہ واجب ہے

یہی مختار ہے۔ الخلاصہ یہی صحیح ہے۔ ابو المکارم م۔ مسئلہ تمباکو کا دھنوان پینے سے کفارہ ہے یا نہیں۔ جواب میں متاخرین علماء نے
اختلاف کیا اور حق یہ کہ وہ ایسے کھانے پینے کی چیز نہیں جو بالذات بدن کے نافع ہو تو صرف لذت کے طور پر استعمال رہا
پس بقیاس ریق حبیب وسوندھی مٹی کے کفارہ ہے اور بقیاس نقصان معنی غذائی وشیرینی کے کفارہ نہ ہونا چاہیے پس یہ
مسقط کفارہ ہے اور اگر اسکو دوا کے طور پر استعمال کیا تو بلا خلاف کفارہ ہونا چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم م۔ قال والکفارۃ
مثل کفارۃ الظہار۔ اور روزہ توڑنے کا کفارہ مثل کفارہ ظہار کے ہے۔ ف۔ یعنی اول تو رقبہ آزاد کرنا ورنہ دو ماہ کے متواتر روزے
ورنہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا۔ لما رویناہ۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی جس میں کفارہ مثل ظہار کے
منصوص ہے۔ ولحدیث الاعرابی۔ اور بدلیل حدیث اعرابی کے۔ ف۔ انکا نام سلمہ بن صخر البیاضی رضی اللہ عنہ ہے م۔ فانہ
قال یارسول اللہ ہلکت واہلکت۔ کیونکہ اعرابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں مر مٹا اور میں نے مار مٹایا۔ فقال ماذا
صنعت۔ تو آپ نے فرمایا کہ تو نے کیا کیا۔ قال واقعت امرأتی فی نہار رمضان متعمدا۔ اسنے عرض کیا کہ میں نے مجامعت کر لی
اپنی عورت سے متعمداً رمضان کے دن میں۔ فقال صلی اللہ علیہ وسلم اعتق رقبۃ۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
ایک رقبہ آزاد کر۔ فقال لا املک الا رقبتی ہذہ۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں تو کسی گردن کا مالک نہیں ہوں سوائے اپنی اس
گردن کے۔ فقال صم شہرین متتابعین۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مہینہ پے در پے روزے رکھ۔ فقال ہل جاءنی
ما جاءنی الا من الصوم۔ پس اسنے عرض کیا کہ مجھپر جو کچھ آیا وہ نہیں آیا مگر روزے سے۔ ف۔ یعنی پھر دو مہینہ تک پے در پے روزے رکھنے
میں نہیں معلوم کیا پیش آوے۔ فقال اطعم ستین مسکینا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا
دے۔ فقال لا اجد۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں نہیں پاتا ہوں۔ فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یوتی بفرق من تمر
پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک فرق چھوہارے لائے جاویں۔ ویروی بعرق۔ اور بعض روایت میں بجائے
فرق کے عرق ہے۔ فیہ تمر خمسۃ عشر صاعا۔ اس فرق میں پندرہ صاع خرما تھے۔ وقال فرقہا علی المساکین۔ اور آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انکو مساکین پر تقسیم کر دے۔ فقال واللہ ما بین لابتی المدینۃ احد احوج منی ومن عیالی۔
پس اس اعرابی نے عرض کیا کہ واللہ مدینہ کی دونوں لابتین کے درمیان کوئی حاجتمند مجھسے و میری عیال سے بڑھکر نہیں ہے فقال
کل انت وعیالک۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرے عیال کھاؤ۔ یجزیک ولا یجزی احدا بعدک۔
یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہوگا۔ ف۔ صحاح ستہ میں یہ حدیث ثقات حفاظ کی روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ
سے جس عبارت سے آئی اسکا ترجمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک مرد نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں مر گیا۔ آپ نے
فرمایا کہ تیرا کیا حال ہے۔ اسنے عرض کیا کہ میں نے رمضان میں اپنی عورت سے جماع کر لیا۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تو رقبہ پاتا ہے کہ اسکو آزاد
کرے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھکو یہ استطاعت ہے کہ تو دو مہینہ کے پے در پے روزے رکھے۔ اس نے
عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھے استطاعت ہے کہ تو ساٹھ مساکین کو کھانا دے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے
فرمایا کہ اچھا بیٹھ جا۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عرق لائی گئی جس میں خرما
تھے پس آپ نے فرمایا کہ اسکو لیکر تصدق کر دے۔ اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اپنے سے بڑھکر محتاج پر صدقہ کروں پس
واللہ مدینہ کی لابتین یعنی حرتین کے درمیان کوئی گھر والے میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں پس حضرت سرور عالم
صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیئے حتی کہ آپ کے آگے دندان مبارک کھل گئے اور فرمایا کہ اچھا اپنے گھر والوں کو کھلا دے۔
رواہ الائمۃ الصحاح۔ حرتین مدینہ کے دو طرف دو حرہ ہیں یعنی پتھریلے مقام ہیں۔ ابو داؤد نے زہری سے روایت کی
کہ یہ اجازت فقط اس اعرابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص تھی اور اگر اب کوئی ایسا کرے تو اسکو کفارہ دینے سے چارہ نہیں

ہے۔ منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ زہری رحمہ اللہ کا دعوی بلا دلیل ہے اور اسی جہت سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ تابعی کا یہ مذہب ہے کہ
روزہ توڑنے والے پر کفارہ منسوخ ہوگیا چنانچہ آخر میں اس اعرابی کو اسکے عیال کو کھانے کا حکم دیدیا۔ انتہی۔ لیکن جمہور علماء کا وہی
قول ہے جو زہری رح نے کہا۔ رہا یہ کہ مصنف رح کی روایت میں جو آخر میں مذکور ہے کہ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا
یہ ائمہ رواۃ کی کسی روایت میں نہیں پایا گیا۔ اگر وہم ہو کہ پھر خصوصیت کہاں رہی۔ جواب یہ کہ اچھا یہ مذکور نہیں۔ لیکن یہی ہوا کہ جو کچھ
اسپر واجب تھا وہ بیان کیا اور فراخی پانے تک اسکو مہلت دی جب کہ وہ ہر روزے سے عاجز تھا۔ یہی شافعی وغیرہ نے جواب
دیا ہے لیکن ظاہرا یہ اسی کی خصوصیت تھی کیونکہ دارقطنی کی روایت میں آیا کہ فقد کفر اللہ عنک۔ یعنی اللہ تعالی نے تیرا کفارہ ادا
کردیا۔ رہا لفظ واہلکت یعنی اور میں نے مار ڈالا۔ یہ بھی صحاح ستہ میں نہیں لیکن دارقطنی وبیہقی نے معلی بن منصور کی روایت
سے ذکر کیا۔ خطابی رح نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی تصنیف کتاب
کتاب الصوم میں یہ لفظ نہیں پایا تو جانا کہ یہ کسی راوی کا عدم حفظ ہے۔ اور معلی بن منصور ثقہ فقیہ شاگرد امام ابو یوسف ہیں اور
خطابی کو کمزور کہنے میں خود وہم ہوگیا ہے م۔ عرق ایک جھابا زنبیل کی طرح جس میں پندرہ صاع چھوہارے سماتے تھے اور یہ جب ساٹھ
مساکین کو صدقہ دیئے جاویں تو ہر ایک کے واسطے چہارم صاع پڑتا ہے پس یا تو کفارہ صوم میں مسکین کو اسی قدر دینا کافی ہے یا کہا جاوے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کفارہ دینے میں مہلت دی اور یہ قریب بغلط ہے اور یا کہا جاوے کہ اعرابی کے واسطے یہ
خصوصیت تھی اور یہی جید ہے۔ فافہم۔ پھر حدیث میں اول آزادی رقبہ کو فرمایا پھر میسر نہو تو متواتر روزے پھر نہو سکے تو مسکینوں کا
طعام ہے۔ اور اس سے یوم رمضان کی فضیلت کاملہ ظاہر ہوئی م۔ وہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ بالتخییر۔ اور یہ حدیث امام شافعی
پر حجت ہے اس قول میں کہ توڑنے والا مختار ہے یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو چاہے کردے۔ لان مقتضاہ الترتیب۔
کیونکہ حدیث کا مقتضا تو ترتیب ہے۔ ف۔ جیسا کہ بیان ہوا لیکن امام مصنف سے اس نقل میں سہو ہوا کیونکہ غزالی شافعی
کی وجیز وخلاصہ میں مصرح ہے کہ تخییر نہیں بلکہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ ہمارے یہاں مصرح ہے۔ ن ف ع۔ وعلی مالک فی نفی
التتابع للنص علیہ۔ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے پے در پے کی نفی میں کیونکہ حدیث میں پے در پے دو ماہہ روزہ رکھنا منصوص
ہے۔ ف۔ یہ بھی امام مالک کا قول نہیں کیونکہ تتابع وہ بھی شرط کرتے ہیں۔ ہاں ابن ابی لیلی کا قول ہے کہ تتابع شرط نہیں پس
یہ حدیث انپر حجت ہے ع۔ ومن جامع فیما دون الفرج۔ اور جس شخص نے فرج یعنی پیشاب وپاخانہ کی راہوں کے سوائے
میں جماع کیا۔ ف۔ گو یہ جماع عرفی نہیں مثلا ران کے درمیان آلہ ذکر کو استعمال کیا و مانند اسکے۔ فانزل۔ پس اس حرکت سے
اسکو انزال ہوگیا۔ ف۔ تو بدن سے بدن ملاکر شہوت پوری کی۔ فعلیہ القضاء۔ تو اسپر یہ روزہ قضاء کرنا واجب ہے
لوجود الجماع معنی۔ کیونکہ جماع کے معنی پائے گئے۔ ف۔ اگرچہ معنی وصورت دونوں طرح کامل جماع نہ ہوا۔ ولا کفارۃ علیہ
اور اسپر کفارہ لازم نہیں ہے۔ لانعدامہ صورۃ۔ کیونکہ جماع کی صورت منعدم ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی کا ہے بخلاف مالک واحمد
کے ع۔ ولیس فی افساد صوم غیر رمضان کفارۃ۔ اور سوائے رمضان کے کسی اور روزہ کے فاسد کرنے میں کفارہ نہیں
ہے۔ ف۔ اگرچہ قضائے رمضان یا نذر یا کفارۂ قسم وغیرہ ہو۔ لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجنایۃ۔ کیونکہ رمضان میں
عمدا توڑ دینا جرم میں بہت بڑھا ہوا ہے۔ ف۔ اور توڑنے کا کفارہ رمضان کے لیے ثبوت ہوا ہے۔ فلا یلحق بہ غیرہ۔ تو رمضان
کے ساتھ غیر کو لاحق نہیں کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ جو سزا بڑے جرم میں ثابت ہو تو قیاس سے چھوٹے میں اسکو ثابت نہیں کرسکتے
بلکہ اسکے برعکس البتہ قیاس ہے۔ ومن احتقن۔ اور جس آدمی نے حقنہ لیا۔ ف۔ یعنی نل کے ذریعہ سے مقعد کی آنت میں
دوا پہونچائی۔ او استعط۔ یا سعوط کیا۔ ف۔ یعنی ناک سے دوا اوپر دماغ میں چڑھائی۔ او اقطر فی اذنہ۔ یا اپنے کان میں
ٹپکائی۔ ف۔ یعنی پانی کے سوائے تیل وغیرہ ٹپکایا۔ افطر۔ تو ہر صورت میں روزہ افطار ہوگیا۔ ف۔ یہی عامۂ علماء کا قول ہے

فقولہ صلعم الفطر مما دخل - بدلیل قول حضرت صلعم کے کہ افطار اس چیز سے جو داخل ہو - ولوجود معنی الفطر وہو وصول ما فیہ صلاح البدن الی الجوف - اور بدلیل اسکے کہ فطر کے معنی پائے گئے اور وہ پہونچنا ایسی چیز کا جسمین بدن کی بہتری ہو جوف تک - ف یعنی فطر جو صوم کی ضد ہو یہ کہ جوف تک ایسی چیز پہونچ جاوے جسمین بدن کی بھلائی ہو پھر اگر بجو لگر ہو تو خلاف قیاس فطر ہوا اور سوا سے اسکے خطاء وغیرہ مین فطر ہوگا اور یہان جوف دماغ یا جوف شکم مین پہونچا تو افطار ہو گیا پس اسپر قضاء واجب ہو - ولا کفارۃ علیہ - اور اسپر کفارہ نہین - لانعدامہ صورۃ - کیونکہ کھانا ہونا از راہ صورت نہین ہو - ف یعنی جو راہ شہوۃ کی ہو ع - اور جس حدیث کا حوالہ دیا اسکو ابو یعلی نے بسند جید حضرت عائشہ رض سے مرفوع روایت کیا کہ انما الافطار مما دخل ولیس مما خرج یعنی افطار تو اسی چیز سے جو داخل ہو اور نہین افطار اس سے جو خارج ہو اسکی اسناد مین سلمی بنت بکر جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتی ہو مجہول ہی لیکن ہمارے نزدیک یہ کچھ مضر نہین - یہی قول عبد الرزاق نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ وعلی رضی اللہ عنہ سے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے موقوف روایت کیا وعلقہ البخاری - ایضاً - بہر حال یہ حکم مرفوع ثبوت ہو یا موقوف اسمین سے عمداً قے کرنا مستثنی ہو - مع - ولو اقطر فی اذنیہ الماء - اور اگر صائم نے اپنے کانون مین پانی ٹپکایا - او دخلہما - یا کانون مین پانی خود داخل ہو گیا - ف مثلاً دریا سے عبور کیا اور کانون مین پانی چلا گیا - لا یفسد صومہ - تو اسکا روزہ فاسد نہوگا - ف یہی قول مالک ومختار مذہب شافعی وغیرہ کا ہو ع - لانعدام المعنی - بوجہ نہونے معنی کے - ف یعنی نافع بدن کوئی چیز نہین داخل ہوئی - والصورۃ - اور بوجہ صورت نہونے کے - بخلاف ما اذا ادخلہ الدہن - برخلاف اسکے جب کہ اسنے تیل داخل کیا - ف تو افطار ہو جائیگا - اور یون ہی جب خود داخل ہو جاوے محیط السرخسی - اور قاضیخان نے کہا کہ اگر پانی مین گھسا اور اسکے کان مین پانی چلا گیا تو روزہ فاسد نہوگا اور اگر اسمین خود پانی ڈالا تو اختلاف ہو ایک قول یہ کہ روزہ فاسد ہوگا اور یہی صحیح ہو کیونکہ اسنے اپنے اختیار سے داخل کیا تو اسمین بدن کی بہتری کا لحاظ نہوگا جیسے لکڑی کو داخل کرکے غائب کر دیا - اور دوسرا یہ کہ فاسد نہین ہوگا - مف - اور یہی صحیح ہو - محیط السرخسی - مگر اصح یہ کہ فاسد ہو اگر خنیرہ یا تیر لگا کہ بویا اندر رہگیا تو کہا گیا کہ افطار ہوا اور کہا گیا کہ نہین ہوا اور اسی کو ایک جماعت نے صحیح کہا ہو - مف - ولو داوی جائفۃ - اور اگر صائم نے دوا کی جائفہ کی - ف یعنی ایسے زخم کی جو کہ جوف تک پہونچ گیا ہو - او آمۃ - یا آمہ کی - ف یعنی جو ام الدماغ تک پہونچا ہو - بدواء - کسی دوا کے ساتھ - ف پس اگر دوا خشک ہو تو بالاجماع فطر نہین - المبسوط وغیرہ ع - کیونکہ بدلیل معلوم ہوا کہ وہ وہین چپٹ رہی - اور اگر دوا تر ہو - فوصل الی جوفہ - پس وہ پہونچی جوف تک یعنی جائفہ مین او دماغہ - یا دماغ تک یعنی جب کہ آمہ ہو - افطر - تو افطار ہو گیا - عند ابی حنیفۃ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو - ف یہی قول شافعی واحمد ہو ع - والصحیح ہو کہ معتبر اسمین دوا کا پہونچنا ہوتا ہو - والذی یصل ہو الرطب - اور جو دوا پہونچتی ہو وہ تر ہو - ف اسواسطے تر دوا کی قید معتبر ہو حتی کہ اگر خشک دوا پہونچ جانے کا یقین ہو تو اس سے بھی افطار ہوگا لیکن خشکی مین دلیل یہ کہ وہ رطوبت کو چوس کر اوپر جم جاتی ہو اندر نہین پہونچتی - اور تر دوا اپنی رطوبت سے پہونچ جاتی ہو - وقالا لا یفطر لعدم التیقن بالوصول لانضمام المنفذ مرۃ واتساعہ اخری کما فی الیابس من الدواء - اور صاحبین نے کہا کہ تر دوا مین بھی افطار نہوگا بوجہ پہونچنے کا یقین نہونے کے کیونکہ پہونچنے کی راہ کبھی بند ہوتی ہو اور کبھی کھلی ہوتی ہو جیسے خشک دوا مین یہ یقین نہین - ولہ ان رطوبۃ الدواء تلاقی رطوبۃ الجراحۃ فیزداد میلا الی الاسفل فیصل الی الجوف - اور امام رح کی دلیل یہ کہ دوا کی رطوبت زخم کی رطوبت سے ملکر نیچی طرف میلان بڑھ جاتا پس جوف تک پہونچ جاتی ہو - ف حتی کہ اگر معلوم ہوا کہ تر دوا نہین پہونچی تو فاسد نہوگا - العنایہ ع - بخلاف الیابس لانہ ینشف رطوبۃ الجراحۃ فینسد فمہا - برخلاف خشک دوا کے کیونکہ خشک تو جراحت کی رطوبت چوس لیتی ہو تو اسکا منہ بند ہو جاتا ہو - ف یا بجملہ ظاہر الروایۃ مین دوا سے خشک و تر مین اس دلیل سے فرق ہو - اور اگر زخم ایسا نہو کہ جس سے جوف یا دماغ تک پہونچنے کی دلیل ہو تو

یا خشک کسی سے افطار نہوگا م - ولو اقطر فی احلیلہ لم یفطر - اور اگر مرد صائم نے اپنے ذکر کے سوراخ مین ٹپکائی تو افطار نہین - عند ابی حنیفۃ - یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - وقال ابو یوسف یفطر - اور ابو یوسف نے کہا کہ افطار ہوجاتا ہے وقول محمد مضطرب فیہ - اور امام محمد کا قول اسمین مضطرب ہے - فکانہ وقع عند ابی یوسف ان بینہ وبین الجوف منفذا ولہذا یخرج منہ البول - گویا ابو یوسف کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل اور جوف کے درمیان راہ پہونچنے کی ہے اور اسی جہت سے پیشاب اس سے نکلتا ہے - ووقع عند ابی حنیفۃ ان المثانۃ بینہما حائل والبول یترشح منہ - اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل وجوف کے درمیان مین مثانہ حائل ہے اور پیشاب اسمین سے ترشح ہوتا ہے - ف لیکن تحقیق اسکی اطباء کے علم تشریح سے ثبوت ہوگی لہذا مصنف رح نے فرمایا - وہذا لیس من باب الفقہ - اور یہ باب فقہ سے نہین ہے - ف - اور تشریح مین خلاصہ یہ کہ پیشاب وہ رطوبت آبی جو بیکار ہوکر لوٹتی ہے بذریعۂ جگر کے روان ہوکر مثانہ مین جمع اور وہان سے بذریعۂ قصبۃ الذکر کے خارج ہوتی ہے پس علی ہذا قول ابی حنیفہ رح صحیح ہے م - رہا عورت کی فرج مین ٹپکانا بلا خلاف روزہ فاسد کرتا ہے یہی اصح ہے - المبسوط ف - ومن ذاق شیئا بفمہ لم یفطر - اور جس نے اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اسکو افطار نہین ہوا لعدم الفطر صورۃ ومعنی - کیونکہ فطر کی صورت ومعنی کچھ موجود نہین - ویکرہ لہ ذلک - ولیکن یہ فعل صائم کو مکروہ ہے - لما فیہ من تعریض الصوم علی الفساد - کیونکہ اسمین روزہ کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہوا - ف - کیونکہ شاید کچھ حلق مین اتر جاوے محیط وقاضیخان مین ہے کہ لونڈی کا آقا یا عورت کا خاوند بد مزاج ہو تو اسکو شوربہ زبان سے دریافت کرنے مین مضائقہ نہین ہے - مع وغیرہ - ویکرہ للمرأۃ ان تمضغ لصبیہا الطعام اذا کان لہا بد منہ - اور عورت صائمہ کو مکروہ ہے کہ اپنے فرزند کے لیے طعام چباوے جبکہ اسکو اس سے کوئی چارہ ہو - لما بینا - بوجہ اسی دلیل کے جو ہم بیان کر چکے - ف - کہ شاید بے اختیار حلق مین اتر جاوے تو روزہ فاسد ہو - اور چارہ یہ کہ مثلاً کوئی غذا دوسری میسر ہو یا کوئی حائضہ وغیرہ چبانے والی میسر ہو ولا باس اذا لم تجد منہ بدا صیانۃ للولد الا تری ان لہا ان تفطر اذا خافت علی ولدہا - اور جب کوئی چارہ نہ پاوے تو مضائقہ نہین کہ چبا کر کھلاوے بغرض حفاظت فرزند کے کیا نہین دیکھتے کہ عورت کو تو روزہ نہ رکھنا جائز ہے جبکہ اسکو فرزند پر خوف ہو - ف - شہد یا اسکے مانند چیز خریدتے وقت زبان پر چکھنے مین مضائقہ نہین تاکہ خسارہ نہو - المحیط - اور فتاوی سمرقند مین اسکو مکروہ رکھا - مع - ومضغ العلک لا یفطر الصائم - اور علک چبانا روزہ دار کو فطر نہین کرتا - لانہ لا یصل الی جوفہ - کیونکہ وہ اسکے جوف تک نہین پہونچیگا - وقیل اذا لم یکن ملتئما یفسد لانہ یصل الیہ بعض اجزائہ اور بعض نے کہا کہ جب علک باہم ملا ہوا نہو تو روزہ فاسد کرتا ہے کیونکہ اسکے بعض اجزاء جوف مین پہونچ جاتے ہین - وقیل اذا کان اسود یفسد وان کان ملتئما لانہ یتفتت - اور بعض نے کہا کہ جب علک سیاہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے اگرچہ ملا ہوا ملا ہو کیونکہ سیاہ ریزہ ریزہ ہوجاتا ہے - ف - پس ظاہر ہوا کہ سفید ملتئم مین کچھ خلاف نہین ہے - الا انہ یکرہ للصائم - مگر علک چبانا روزہ دار کو مکروہ ہے - ف - اگرچہ عورت ہو - لما فیہ من تعریض الصوم للفساد - کیونکہ اسمین روزہ کو فساد پر پیش کرنا ہوتا ہے - ف - کیونکہ شاید کچھ اجزاء اتر جاوین - ولانہ یتہم بالافطار - اور اسوجہ سے مکروہ ہے کہ چبانے والا افطار کے ساتھ متہم ہوگا - ف - اور جو ایسا فعل ہو کہ ظاہر مین لوگون کو برا نظر آوے تو وہ مکروہ ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ جو بات لوگون کو مجری معلوم ہو اسکو ترک کر اگرچہ تیرے پاس اسکا عذر ہو - اس باب مین حدیث مرفوع بھی ہے کہ تہمت کی جگہ نہ کھڑا ہو - ولا یکرہ للمرأۃ اذا لم تکن صائمۃ لقیامہ مقام السواک فی حقہن - اور علک عورت کو استعمال کرنا مکروہ نہین جبکہ وہ روزہ دار نہو کیونکہ وہ عورتون کے حق مین مسواک کے قائم مقام ہے - ویکرہ للرجال - اور مردون کو علک مکروہ ہے - ف - اگرچہ روزہ سے نہو - علی ما قیل اذا لم یکن من علۃ - بنابر آنکہ کہا گیا بشرطیکہ یہ استعمال کسی علت سے نہو -

ف- اور اگر منہ مین کسی علت سے استعمال کرے تو مکروہ نہین - وقیل لایستحب لما فیہ من التشبہ بالنساء - اور بعض نے
فرمایا کہ مردون کو علک مستحب نہین ہے کیونکہ اسمین عورتون کے ساتھ تشبہ ہے - ف- اور حدیث مین عورتون پر جو مردون کی
مشابہت کرین اور مردون پر جو عورتون کی مشابہت کرین لعنت فرمائی ہے - ولا باس بالکحل ودھن الشارب - اور سرمہ لگانے
اور مونچھون مین تیل لگانے مین کچھ مضائقہ نہین ہے - لانہ نوع ارتفاق وھو لیس من محظور الصوم - کیونکہ یہ ایک قسم کی
آسایش ہے اور آسایش صوم کے ممنوع سے نہین ہے - وقد ندب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاکتحال یوم عاشوراء و
الی الصوم فیہ - حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے سرمہ لگانے اور اُس دن روزہ رکھنے مین ندب فرمایا-
ف- یعنی مستحب کی طرف مائل کیا ہے - ف- صوم عاشوراء کا ندب تو صحیحین وغیرہ سے ثابت ہے - رہا اُس دن سرمہ لگانے کا
استحباب تو بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص عاشوراء کے دن سرمہ لگاوے
اُس سال اُسکی آنکھ درم رمد سے نہ دکھے - اسکی اسناد ضعیف ومنقطع ہے - ابن الجوزی نے موضوعات مین ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
سے مرفوع روایت کی اور وہ بھی ضعیف ہے - صائم کے سرمہ لگانے مین ترمذی وبیہقی نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی
اور کہا کہ ضعیف ہے اور اس باب مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثبوت نہین - ہان ابوداؤد نے انس رضی اللہ عنہ کا فعل
روایت کیا - تنقیح مین کہا کہ اسکی اسناد مقارب ہے - ابن الہمام نے کہا کہ مجموع طرق سے حجت ہو سکتی ہے - میرے نزدیک حق یہ کہ
اسمین کچھ ثبوت نہین البتہ اجتہادی قیاس کافی ہے اور عاشوراء کے سرمہ لگانے مین ضرور شبہ ہے کہ قاتلان امام حسین رضی اللہ عنہ
نے بنائی ہو جیسا کہ شیخ ابن الجوزی رح نے کہا ہے اگرچہ اسپر قطع نہین ہو سکتا - فافہم واللہ تعالی اعلم م - ولا باس بالاکتحال
للرجال اذا قصد بہ التداوی دون الزینۃ - اور سرمہ لگانے مین مردون کو بھی مضائقہ نہین جب کہ اس سے دوا کرنا
مقصود ہو نہ زینت - ف- کیونکہ سرمہ عورتون کی زینت معروف ہے - اور تجمل جائز ہے اور وہ شین دور کرنے اور وقار کی ہیأت قائم
کرنے اور شکر نعمت کا اظہار بدون فخر کرنے کے واسطے ہوتا ہے یہ تو نفس کی دلیری ہے اور زینت دلیل ضعف نفس ہے - م ف - مین کہتا ہون
کہ بہت سی احادیث مین مثلاً کنگھی کرنے وپریشان بال دور کرنے کی تاکید وارد ہے اور نیز احادیث مین زینت کی مذمت وارد ہے اور توفیق
مین علماء کے کلمات مجمل ومضطرب واقع ہوئے ہین اور محقق میرے نزدیک یہ کہ زینت کا مرجع تو بدن کی آرایش ہے جس سے وہ
ڈول وہیأت مین خوشنما معلوم ہو اور یہ عورتون کے واسطے مخصوص ہے اور تجمل کا مرجع ستھرائی رکھنا اور پسندیدہ خصال کی مناسب
جو بات نہو وہ دور کرنا حتی کہ مالدار آدمی کے حق مین اگر بخیل ہونے کا گمان ہو تو وہ اظہار نعمت کے لیے اچھا کپڑا پہنے اگرچہ زہد مقتضی
ہو کہ موٹا کپڑا پہنے - پس اگر آنکھ مین میل ہو یا پریشانی دور کرنے کا تجمل چاہے تو سرمہ لگاوے کنگھی کرے - ویستحسن دھن الشارب
اذا لم یکن من قصدہ الزینۃ - اور مونچھون مین تیل لگانا اچھا ہے جب کہ اُسکا قصد زینت نہو - ف- یعنی سنگار نہ کرنا چاہیے
لانہ یعمل عمل الخضاب - کیونکہ مونچھون مین تیل لگانا خضاب کا کام دیتا ہے - ف- اور علماء کہتے ہین کہ خضاب کرنا سنت
مین وارد ہوا ہے - اور یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ بروایت ترمذی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے لیکن شاید کہ سرخی وہ ہو جو بالون کی
سپیدی سے پہلے ہوتی ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم مین بعض سے سرخ یا مائل بسرخی ثبوت ہے اور سیاہ سے ممانعت روایت مرفوع مین
و اُسکے موافق کلام فقہاء مین آئی ہے - واللہ تعالی اعلم م - ولا یفعل لتطویل اللحیۃ اذا کانت بقدر المسنون وھو القبضۃ
اور داڑھی بڑھانے کو ایسا نہ کرنا چاہیے جب کہ داڑھی بقدر مسنون ہو اور وہ ایک مشت ہے - ف- اور نہایہ مین کہا کہ ایک
مشت سے جو بڑھے اُسکو قطع کرنا واجب ہے - یون ہی جامع الترمذی مین عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وارد ہے کہ آپ داڑھی کے طول وعرض سے لے لیتے تھے - مین کہتا ہون کہ اس سے زائد قطع کرنیکا
وجوب نہین نکلتا غایت یہ کہ جواز ہے اور شاید مراد یہ کہ سنت حاصل کرنے مین واجب ہے اگر کہا جاوے کہ اُسکے معارض حدیث

عبد اللہ بن عمر بن الخطاب ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مونچھون کو زیت دو اور داڑھی بڑھتی چھوڑ دو۔ جواب یہ کہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہ اپنی داڑھی سے ایک مشتی سے زائد کترا ڈالتے تھے۔ کما رواہ احمد وابوداؤد والنسائی۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ایسا کرتے کما رواہ ابن ابی شیبہ۔ حالانکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ مونچھین رنگیو اور داڑھی بڑھتی چھوڑ دو تم مجوسیون کی مخالفت کرو۔ رواہ مسلم۔ پس اخیر جملہ سے معلوم ہو گیا کہ علت اسمین مجوس کی مخالفت ہے کہ وہ لوگ مونچھین بڑھاتے اور داڑھی کو ربت ڈالتے تھے جیسے ہنود و نصاریٰ وغیرہ کرتے ہین کہ داڑھی مین سے اکثر حصہ یا کل لے لیتے ہین یا کترا کر خس خسی کرتے ہین تو اسکو کسی نے مباح نہین کہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ داڑھی بڑھتی چھوڑنے کو اسی پر محمول کرنا پڑا کہ اسکو مجوسیون یا یہود و فرنگیون کیطرح مونڈا وے نہین اور نہ اسکا اکثر حصہ کترا وے۔ مین کہتا ہون کہ حاصل یہ نکلا کہ مونچھون کو خوب کترانا چاہیے تاکہ کفار سے مخالف ہو اور داڑھی وہ لوگ منڈاتے یا کترا کر خس خسی کرتے ہین تو ضرور بڑھانا چاہیے تاکہ مخالفت ہو پس معلوم ہوا کہ جب کسی مسلمان نے اُنکے مانند نہ کیا تو مخالفت متحقق ہو گئی اور عینی رح نے محیط سے نقل کیا کہ مضائقہ نہین کہ سپید بال اکھاڑے اور داڑھی جب بڑھ جاوے تو اُسکے کنارے چھانٹ دے اور مضائقہ نہین کہ بھنوون و چہرہ کے بالون سے لے لے جہانتک کہ مخنثون سے مشابہ نہو جاوے۔ انتہی مترجما۔ اور مبسوط مین ہے کہ مضائقہ نہین کہ مرد اپنی جوروون کے لیے یا جہاد کے لیے خضاب لگا دے عینی نے کہا کہ عورتون کے لیے خضاب مین ضرور ایک نوع کی زینت ہو گی۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ اصل اسمین روایت ابن عباس ہے کہ جیسے ہم پسند کرتے ہین عورت زینت کرے تو عورت بھی چاہتی ہے کہ ہم اُسکے لیے آراستہ ہون۔ اِسکے معنی یہ ہین کہ زینت تو سنگار کے معنی مین عورتون کے لیے ہے اور مردون کے واسطے زنانہ سنگار مذموم مگر مردانہ آرایش مین مضائقہ نہین اور نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل بیان کر کے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بڑھاپے کے عیب سے پہلے اُٹھا لیا۔ تو پوچھا گیا کہ اے ابن عباس کیا بڑھاپا عیب ہے فرمایا کہ تم سب ہی تو اسکو کراہت عیب سے دیکھتے ہو۔ یہ آثار تفسیر ابن کثیر وغیرہ مین بصحت وارد مین۔ معنی یہ کہ بڑھاپا جب کہ اسلامی طاعت مین آیا تو وہ عند اللہ تعالیٰ معزز و موقر ہے اور رہا یہ کہ بڑھاپے کی صورت یعنی سپید بال و جھُرّی کا چہرہ تو صورت مین بالطبع کراہت آتی ہے۔ پھر جو کچھ مبسوط و محیط مین لکھا ہے قول فقیہ عارف ہے اور وہی صحیح جید ہے اور اللہ تعالیٰ ہو العلیم الخبیر۔ م۔ ولا باس بالسواک الرطب بالغداۃ والعشی للصائم۔ اور مضائقہ نہین کہ صائم مسواک کرے جو تر ہو اول روز مین اور آخر روز مین۔ ف۔ اور تر مسواک مین مالک رح نے کراہت سمجھی ہے۔ لقولہ علیہ السلام خیر خلال الصائم السواک۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ صائم کی خصلت سب سے بہتر مسواک ہے۔ ف۔ یعنی روزہ دار جو امور کرتا ہے انمین مسواک کرنا بہتر خصلت ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی واسنادہ ضعیف ہے۔ لیکن صحیحین وغیرہ کی روایت مسواک کرنا ہر وضو یا ہر نماز کے وقت جیسا کہ باب الوضوء مین گذرا وہ عام ہے کہ صائم ہو یا نہو ہر شخص نمازی و متوضی کو مستحب ہے پس صائم کے واسطے حدیث الکتاب قوی ہو گئی وجہ استدلال یہ کہ اسمین مطلقاً مسواک کرنے کی بہتری بیان فرمائی۔ من غیر فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے۔ ف۔ یعنی کوئی قید اول وقت یا آخر وقت یا تر و خشک کی نہین ہے تو ہر طرح بہتر ہے۔ وقال الشافعی یکرہ بالعشی لما فیہ من ازالۃ الاثر المحمود وہو الخلوف۔ اور شافعی رح نے کہا کہ بعد زوال کے مکروہ ہے کیونکہ اسوقت مسواک کرنے مین تعریفی اثر دور کرنا لازم آتا ہے اور وہ اثر خلوف ہے۔ ف۔ جسکی تعریف حدیث مین ہے کہ روزہ دار کے منھ کی خلوف یعنی رائحہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبو دار ہے۔ کما فی الصحیح۔ فشابہ دم الشہید۔ تو یہ خلوف خون شہید کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ حتی کہ وہ خون حنفیہ کے نزدیک بھی غسل سے زائل نہین کیا جاتا ہے کیونکہ حدیث مین ہے کہ رنگ تو خون کا رنگ ہوگا اور خوشبو اُسکی مشک کے ہو گی۔ کما فی الصحیح۔ قلنا ہو اثر العبادۃ واللائق بہ الاخفاء بخلاف دم الشہید لانہ اثر الظلم۔ ہم کہتے ہین کہ خلوف تو عبادت کا اثر ہے اور اس اثر کے واسطے چھپانا زیادہ لائق ہے برخلاف خون

شہید کیے کہ وہ ظلم کا اثر ہے۔ ف۔ جو کافرون نے انکار توحید الٰہی کر کے مومنون کو ظلماً قتل کیا جو اُنکے واسطے بہتری چاہتے تھے
بلکہ حق الجواب وہ ہے جو شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ مسواک سے دانتون کی زردی و میل زائل ہوتا ہے اور خلوف نہین کیونکہ وہ تو
معدہ خالی ہونے سے بھاپ نکلتی ہے وہ برابر باقی رہیگی یہانتک کہ کچھ کھاوے پیوے۔ چنانچہ طبرانی رح نے عبد الرحمن بن غنم رح
سے روایت کی کہ مین نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے حالت صوم مین مسواک کو پوچھا تو فرمایا کہ ہان۔ مین نے عرض کیا کہ دن
مین کس وقت مسواک کرون۔ فرمایا کہ جس وقت تیرا جی چاہے۔ مین نے کہا کہ لوگ تو بعد زوال کے مکروہ جانتے اور کہتے ہین کہ
صائم کے منھ کی خلوف عند اللہ تعالیٰ مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ فرمایا کہ سبحان اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگون کو مسواک
کرنے کا حکم دیا حالانکہ آپ خوب جانتے تھے کہ صائم کے منھ کے واسطے خلوف ضرور ہے اگرچہ مسواک کرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ایسے نہ تھے کہ لوگون کو حکم فرماتے کہ عمداً اپنے منھ بدبودار کرین اسمین تو کچھ بہتری نہین بلکہ بدتری ہے سوا اسکے جو کسی بلا مین
مبتلا ہو کر چارہ نہ پاوے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعات مین جو چیز خواہ مخواہ ایسی قسم سے پیش آتی ہے وہ عند اللہ تعالیٰ خوب و بہتر
ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ مین غبار قدمون پر جا تو وہ آتش دوزخ پر حرام ہے۔ یہ اسی معنی مین کہ مجاہد کو چارہ نہ تھا کہ اسکے قدم غبار آلود
ہون مثلاً سواری نہ تھی اور یہ تکلف کچھ نہین کہ کوئی اپنے قدم غبار آلودہ کرلے اور اسی قسم سے یہ کہ جسکا مکان مسجد سے دور
واقع ہوا تو مسجد مین قدمون کے شمار سے ثواب ہے اور اسمین تکلف کرنا کہ دور نکل جاوے پھر وہان سے چلکر مسجد مین آوے
یہ کچھ نہین ہے مگر آنکہ کسی ضرورت سے دور ہو پھر آوے۔ ملخص الفتح۔ اور یہ تحقیق لطیف ہے۔ فاحفظہ م۔ ولا فرق بین الرطب
الاخضر وبین المبلول بالماء لما روینا۔ اور واضح ہو کہ کچھ فرق نہین مسواک کی تری اصلی سبزی سے ہو یا پانی کے بھگونے
سے ہو بدلیل عموم حدیث کے جو روایت کی گئی۔ ف۔ پس جو ابو یوسف رح سے مروی ہوا کہ پانی سے تر کی ہوئی مسواک مکروہ ہے
یہ روایت ضعیف ہے۔ (فروع) عامۂ مشائخ کے نزدیک بعد رمضان کے چھ روزے شوال رکھنے مین کچھ مضائقہ نہین۔ یہی اصح ہے
محیط السرخسی۔ کیونکہ انکی فضیلت مین حدیث وارد ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام سال کے روزے رکھنے کا ثواب ہے۔ پھر اختلاف ہے
کہ یوم عید کے بعد متصل بہتر ہین یا متفرق اور مخفی نہین کہ حدیث مین رمضان کے اتباع مین جو مذکور ہین تو بظاہر ملانا افضل ہے لیکن
عوام مین دو وجہ سے خطر ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فریضہ رمضان پر زیادتی کا گمان پیدا کرین جیسے یہود و نصاریٰ نے اپنا فریضہ
بڑھا لیا تھا۔ دوم یہ کہ اسکو لازم سمجھین جیسے بعضے جاہل کہتے ہین کہ ہماری عید تو ابھی نہین آئی یعنی ہم کو ابھی شش عید رکھنے
ہین و لہذا ابو حنیفہ و ابو یوسف نے اس مستحب کو مکروہ رکھا کیونکہ جو مستحب مفضی بہ بدعت ہو اسکا ترک بہتر ہے اور متفرق رکھنا
ہر ہفتہ مین دو روزہ کر کے مستحب کافی الظہیریہ۔ م۔ مع۔ یوم الفطر و یوم الاضحیٰ و اسکے بعد تین دن ایام تشریق مین روزہ رکھنا ہمارے
نزدیک مکروہ تحریمی ہے حتی کہ رکھے تو صائم ہو جائیگا۔ قاضیخان۔ پس اگر عورت سے کہا کہ ان دنون تو روزہ دار ہوئی تو تجھے طلاق ہے
اسنے عید کے روز رکھا تو اسپر بعد غروب طلاق ہو جائیگی م۔ اگر رکھکر توڑ دیا تو اسپر قضا لازم نہین ہے۔ الکنز۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہر
صوم الوصال مکروہ ہے اگرچہ دو روز ہو اسطرح کہ رات مین بھی افطار نہ کرے۔ السراج ف۔ بلکہ چلہ کھینچنے والے ایک دانہ دو بوند پانی
سے اسی واسطے افطار کر لیتے ہین اور اظہر یہ کہ اسکے باوجود بھی نوع کراہت ہے اور جس حالت مین کہ کئی روز مین ایسی نوبت پہونچی کہ کمزور
ہو کر نماز یا قراءت وغیرہ نہین ہو سکتی تو قطعاً تحریمی مکروہ ہے بخلاف اسکے جب کہ رفتہ رفتہ کمی کی عادت کرے حتی کہ ایسا اثر ظاہر
نہو تو یہ مستحسن و محمود ہے۔ م۔ صوم الدہر مکروہ ہے اسطرح کہ تمام سال مین کسی روز افطار نہ کرے اور اگر عیدین و تشریق مین افطار
کیا تو مضائقہ نہین۔ یہی مختار ہے اور افضل یہ کہ ایک روز افطار کرے اور ایک دن روزہ رکھے۔ الخلاصہ۔ یہی صوم داؤد ع ہے
جسکی فضیلت حدیث صحیح مین وارد ہے کیونکہ اسمین نفس پر مشقت اور اسکو عادت [illegible] مین پاکیزگی و کراہت خوبصورت
ہے۔ م۔ مستحب ہے ہر ماہ کی تاریخ تیرہ و چودہ و پندرہ تین روز روزہ رکھنا۔ القاضیخان۔ اور صوم عاشورا واجب کہ اسکے اول

یا آخر ایک روزہ ملا دے - اور صوم عرفہ یعنی نویں ذی الحجہ سوائے حاجیوں کے تاکہ حج سے کمزور نہوں - الفتح - عامہ مشائخ کے نزدیک تنہا روزہ جمعہ کا روزہ مانند دوشنبہ و پنجشنبہ کے بغیر کراہت روا ہے - البحر - لیکن جمعہ کی نماز کے ساتھ ضعف نہو ورنہ مکروہ ہے اور حدیث ممانعت اسی معنی پر محمول ہے - م - اور مستحبات میں سے ذی الحجہ کے اول نو روزے - اور تمام محرم و رجب و تمام شعبان - الفتح - مکروہات میں سے اکیلا یوم عاشورا - محیط السرخسی - یوم نوروز یا مہرجان و اتوار جب کہ ان ایام کی تعظیم کے لیے عمداً ہو - الظہیریہ - مکروہ ہے جب روزہ رکھنا یعنی کچھ کلام نہیں کرتا - القاضیخان - مکروہ تحریمی ہے - م - عورت کا نفل روزہ رکھنا بغیر اجازت شوہر کے مکروہ ہے حتی کہ شوہر کو اختیار ہے کہ افطار کرادے اگر رکھا ہو مگر جب کہ شوہر بیمار یا صائم یا احرام میں ہو تو اجازت درکار نہیں ہے - الجوہرہ - اور بیٹی و ماں و بہن کو کچھ اجازت کی حاجت نہیں - السراج - نوکر سے اگر نفل روزہ میں خدمت میں خلل ہو تو آقا سے اجازت لے ورنہ نہیں -

فصل - یہ فصل ان عذروں کے بیان میں جنسے افطار مباح ہوتا ہے - واضح ہو کہ جن عذروں سے افطار مباح ہوتا ہے سات ہیں - اول مرض - دوم سفر - سوم و چہارم حمل و دودھ پلانا بشرطیکہ اپنی جان یا بچہ کا خوف ضرر ہو - پنجم - بڑھاپا جس سے روزہ پر قدرت نہ ہو - ششم سخت پیاس و ہفتم سخت بھوک جب کہ پیاس و بھوک سے ہلاکت یا نقصان عقل کا خوف ہو - معف - **ومن کان مریضا فی رمضان فخاف ان صام ازداد مرضہ افطر وقضی** - اور جو شخص کہ رمضان میں مریض ہو پس خوف کرے کہ اگر روزہ رکھا تو مرض بڑھ جائیگا تو وہ افطار کرے اور قضا کرے - ف - رمضان میں مریض ہونا اسطرح کہ اول سے بیماری شروع ہوئی اور رمضان رہی یا رمضان میں کسی وقت بیمار ہو گیا - م - پھر خالی مرض سے اجازت نہیں بلکہ اسکے ساتھ خوف ہو کیونکہ افطار کا مدار تو مشقت پر ہے جیساکہ عائشہ عنہا کا قول ہے بخلاف الظاہریہ جو خالی مرض کو بنظر ظاہر آیت عذر ٹھہراتے ہیں - پھر مرض سات اقسام ہیں - ایک جسکے ساتھ روزہ میں مشقت نہیں و منعقد ہے جیسے زکام موجود - دوم خفیف کہ مشقت نہیں اور نہ منعقد ہے جیسے زکام کا خوف - سوم شاق مگر روزہ سے نہیں بڑھیگا - چہارم شاق جو روزہ سے بڑھیگا - پنجم - شاق کہ روزے سے دوسرا مرض ہو جائیگا - ششم - شاق کہ روزے سے طول پکڑیگا - ہفتم سخت کہ بالفعل موجود نہیں مگر روزے سے اسکے پیدا ہونے کا خوف ہے شلاً کمزور جسکو دق کا خوف ہو - پس اول و دوم روزہ رکھیں - اور سوم کو اختیار ہے - اور چہارم و پنجم و ششم افطار کریں اور اگر رکھ لیا تو ادا ہو گیا - ہفتم کو بھی افطار جائز ہے اگرچہ یہ حنابلہ کی کتاب المغنی سے لی گئی - محیط و بدائع میں ہے کہ زیادتی مرض کا خوف کافی ہے جیساکہ جامع صغیر میں اشارہ ہوا - اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر - یعنی جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو تو افطار کرکے اسکے شمار پھر دوسرے ایام سے رکھے - لہذا مصنف نے کہا کہ قضا کرے یعنی دوسرے ایام میں جب مریض یا مسافر نہ ہو - مع - **وقال الشافعی لا یفطر وہو یعتبر خوف الہلاک او فوات العضو کما یعتبر فی التیمم** - اور شافعی رح نے کہا کہ مریض جسکو خوف زیادتی مرض ہو وہ افطار نہ کرے اور شافعی خوف ہلاکت کا یا کوئی عضو زائل ہونے کا اعتبار کرتے ہیں جیساکہ تیمم میں اعتبار کرتے ہیں - **ونحن نقول ان زیادۃ المرض و امتدادہ قد تفضی الی الہلاک فیجب الاحتراز عنہ** - اور ہم کہتے ہیں کہ مرض کی زیادتی اور اسکا طول ہونا بھی کبھی ہلاکت تک پہونچاتا ہے تو اس سے احتراز واجب ہے - ف - جیسے ابتدائی خوف ہلاک سے بچاؤ لازم ہے - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اصحاب شافعی کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قول شافعی مثل ہمارے قول کے ہے کہ ہر مریض کے لیے فطر مباح ہے لیکن یہ معلوم کہ مریض جو روزے سے حرج و مشقت اٹھاوے تو اسمیں تو اتفاق ہے اب رہا حرج و مشقت کا مدار تو اسمیں اجتہاد جاری ہوا کہ حرج و مشقت آیا خوف زیادتی و طول سے ہے یا عضو خراب ہونے سے - پھر خوف بھی ایا مریض کی رائے پر ہے یا نہیں - پھر مریض کی رائے خالی وہم تھو بلکہ اسکو یہ گمان غالب ہو یا کسی علامت یا تجربہ یا ایسے طبیب مسلمان کے کہنے سے جسکا فسق ظاہر نہو - اور بعض نے کہا بلکہ علامات ظاہر ہونا شرط ہے - مرض کا ضعف باقی ہے جسمیں خوف ہوا کہ روزہ سے پھر آویگا تو قاضی امام نے کہا کہ خوف کچھ نہیں ہے - خلاصہ میں ہے کہ جوڑی یا بخار کی باری کے روز اپنے بخار آنے سے پہلے دوا وغیرہ کھالی

تو مضائقہ نہیں - مف - باندی اگر کھانے پکانے دغیرہ سے ضعیف پڑ گئی اور اسکو خوف ہوا تو افطار و قضا کرے - التمرتاشی - کاریگر لوگ جو گرمی میں بادشاہی لوگ کام کے لیے پکڑ لے گئے اور حرارت کی شدت ہوئی کہ اسنے افطار کیا تو کفارہ نہیں ہے - اسی طرح دوسرے خسیس کام ہیں - النصاب - مفع - اگر روزہ میں خوف ہو کہ بیٹھے نماز پڑھ سکیگا تو امام محمد نے کہا کہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے اگر اپنی نفس میں کسی کام میں ایسا تھکا کہ پیاس نے مغلوب کیا پس افطار کر ڈالا تو کفارہ دے اور کہا گیا کہ کفارہ لازم نہیں اور یہی امام بقالی کا قول ہے اور یہی موطا میں امام مالک کا قول ہے - میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ کارگہی کی نظیر نہیں کیونکہ وہ اکراہ ہے اور یہ نہیں - اور اگر غازی کو بالیقین معلوم ہو کہ وہ فلان وقت مقابلہ کریگا پس بخوف ضعف اسکو ابھی سے افطار جائز ہے خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو - کذا قالوا - مفع - پھر واضح ہو کہ سفر ہمارے نزدیک مشقت کے ساتھ ہے اگرچہ مسافر کو مشقت معلوم نہ ہو بخلاف مرض کے کہ وہ مشقت پر ہے کذا قیل - اور مخفی نہیں کہ آیت میں مریض و مسافر یکسان ہیں پس فرق مشکل ہے لیکن یون کہا جاوے کہ مریض تو اسکو کہتے ہیں کہ جسکے افعال حالت صحت سے متغیر ہون اور یہ معنی ہر ایک مقصد کی راہ سے مختلف ہیں حتی کہ مثلاً قرارت خوش الحانی کی راہ سے زکام والا بیمار ہے اور چلنے یا روزہ رکھنے کی راہ سے نہیں لہذا ہم نے کہا کہ صوم میں مریض وہ ہے جو صوم ادا نہ کر سکے اور چونکہ مشقت کو شرع نے مرفوع کر دیا لہذا ہم نے کہا کہ جب مریض کو مشقت لاحق ہو اسکو روزہ مباح ہے - رہا سفر تو سواری اسمین تخفیف نہ تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر سواری میں اجازت ملی تو پھر اور کوئی چیز فرق کی نہیں نکلتی لہذا اسمین کوئی قید نہیں ہے لیکن اظہر یہ ہے کہ سفر کی ادنی مشقت جب روزے میں ہو تو افطار مباح ہونا چاہیے - فافہم - م - وان کان مسافر الا یستضر بالصوم فصومہ افضل وان افطر جاز - اور اگر ایسا مسافر ہو کہ روزے سے ضرر نہ اٹھاتا ہو تو اسکو روزہ رکھنا افضل ہے اور اگر افطار کرے تو جائز ہے - ف - یہی قول مالک و شافعی رح کا ہے - مع - لان السفر لا یعری عن المشقۃ فجعل نفسہ عذرا - کیونکہ سفر تو مشقت سے خالی نہیں ہوتا پس خود سفر عذر کیا گیا - ف - اور اسمین مشقت کی شرط ٹھہرانے کی ضرورت نہ ہوئی - بخلاف المرض فانہ قد یخف بالصوم - بخلاف مرض کے کہ وہ کبھی روزے سے ہلکا ہو جاتا ہے - ف - جیسے بدہضمی میں روزہ مفید ہے تو بجاے مشقت کے راحت ہوئی فشرط کونہ مفضیا الی الحرج - تب شرط لگائی گئی کہ مریض ایسا ہو جسمین روزہ سے حرج و مشقت لاحق ہو - ف - یعنی مرض میں اس شرط سے افطار جائز ہے - وقال الشافعی اور شافعی رح نے کہا - ف - نہیں بلکہ امام احمد نے کہا کہ - مع - الفطر افضل - مسافر کو افطار کرنا افضل ہے - لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس من البر الصیام فی السفر - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ سفر میں روزہ رکھنا نیکو کاری سے نہیں ہے - ف - اور تم لازم پکڑو اس رخصت کو جو اللہ تعالی نے تم کو دی ہے - رواہ مسلم و المختصر فی البخاری - اور عبد الرزاق کی روایت میں لیس من ام برام صیام فی ام سفر - یہ عرب کی ابعض لغت پر ہے - مفع - ولنا ان رمضان افضل الوقتین - اور ہماری دلیل یہ کہ رمضان دو وقتون میں سے افضل ہے - ف - یعنی مسافر یا تو اسوقت رمضان میں ادا کرے یا بعد سفر کے کسی وقت دیگر میں پھر ان دونون وقتون میں سے رمضان افضل وقت ہے کیونکہ دوسرا وقت مسافر کے لیے رمضان کا خلیفہ ہے اور خلیفہ اپنی اصل سے برابر نہیں ہو سکتا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات مبارک کے لیے باوجود سفر کے روزہ رکھنا اختیار کیا پھر جب لوگون کی پریشانی کی شکایت پہونچی تو مکرر انکو منع کیا اور خود افطار کیا اس سے معلوم ہوا کہ بغیر مشقت لاحق ہونیکے رکھنا عزیمت ہے اور افطار کرنا رخصت ہے - فخر الاسلام ع - اور رخصت سے عزیمت اولی - فکان الاداء فیہ اولی - تو رمضان میں ادا کرنا بہتر ہوگا - ف - جیسے چمڑے کے موزے پہنکر مسح کرنا رخصت ہے لیکن پانون دھونا عزیمت و اولی ہے - م - وما رواہ محمول علی حالۃ الجہد - اور جو حدیث روایت کی یعنی لیس من البر الصیام فی السفر - یہ اسوقت کہ مسافر کو جہد و مشقت لاحق ہو - ف - پھر بھی وہ روزہ رکھے تو یہ مکروہ ہے جیسا کہ نجم الائمہ بخاری نے تصریح کی - مع - امام مصنف

نے وجہ استدلال میں صرف ایک قیاسی دلیل پر کفایت کی بمقابلہ نص کے اور تحقیق شیخ ابن الہمام رح یہ ہے کہ رمضان کا وقت مسافر کے حق میں افضل ہونا بحدیث مذکور منع کیا جائیگا پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ ان تصوموا خیر لکم یعنی تمہارا روزہ رکھنا بہتر ہے۔ یہ عام ہے کہ ہر طاقت والے کو شامل ہے اور جو حدیث روایت کی وہ اسکے واسطے جو مشقت اٹھاکر رکھے کہ خود پریشان ہو اور لوگون کو روزہ سے نفرت ہوجاوے تو یہ حدیث اپنے سبب سے مخصوص ہے اور سبب یہ تھا کہ جو صحیحین میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اژدحام دیکھا یعنی سفر میں اور ایک مرد پر سایہ کیا گیا تھا تو پوچھا کہ یہ کیا واقعہ ہے عرض کیا گیا کہ روزہ دار ہے تب فرمایا کہ لیس من البر الصیام فی السفر۔ یون ہی رمضان کی فتح مکہ کے سفر میں خود روزہ دار تھے جب کراع الغمیم پر پہونچے تو معلوم ہوا کہ لوگون نے بھی روزہ رکھ لیا ہے پس ایک پیالہ پانی منگواکر پی لیا پھر کہا گیا کہ بعض لوگ روزے سے ہین فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہین اور ایک روایت مین صریح ہے کہ آپ سے کہا گیا کہ لوگون پر روزہ دشوار ہوگیا ہے۔ رواہ مسلم۔ مغازی واقدی مین ہے کہ آپ نے اول انکو روزے سے منع کردیا تھا پھر لوگون نے رکھ لیا جب ہی فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہین۔ پھر ان احادیث کو جہد و مشقت پر اسواسطے محمول کرنا پڑا کہ صحیح مسلم مین اسلمی کو فرمایا کہ افطار کرنا مسافر کو تو اللہ تعالی کی طرف سے رخصت ہے جسنے اسکو لیا اچھا کیا اور جس نے روزہ رکھنا چاہا تو اسپر گناہ نہین ہے۔ رواہ مسلم۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو ہم مین صائم ہوتے اور مفطر ہوتے۔ کما فی الصحیحین۔ اور ابو الدرداء کی حدیث سخت گرمی کے جہاد مین ہے کہ اور ہم مین سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی روزہ سے نہ تھا۔ الصحیحین۔ پس انمین صریح روزہ رکھنا مسافر کو جائز ہے۔ تو معلوم ہوا کہ احادیث المنع اسی مسافر کے حق مین جسکو روزہ دشوار ہو جیسے لیس من البر الصیام فی السفر۔ اور جیسے حدیث عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ رمضان کا روزہ سفر مین رکھنے والا ایسا ہے جیسے حضر مین روزہ نہ رکھنے والا۔ رواہ ابن ماجہ والبزار۔ لیکن زہری رحمہ اللہ تابعی معروف ہین انھون نے کہا کہ سفر مین افطار کرنا و روزہ رکھنا دونون مین سے آخری امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تھا کہ سفر مین افطار فرمایا۔ مترجم کہتا ہے کہ دونون قسم کی احادیث مین سفر مین طاقتور کو روزہ رکھنا بسند صحیح الاسناد ہین اور دونون مین توفیق ممکن جیساکہ شیخ ابن الہمام رح نے کہا۔ اور زہری رحمہ اللہ کا قول کچھ نسخ پر لینا ضرور نہین بلکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر مین ہو روزہ اختیار کرتے تو لوگون کو بھی طاعات کی حرص مین جرأت ہوجاتی مگر مشقت اٹھاتے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر مین روزہ رکھنا ترک کردیا۔ اس سے لازم نہین کہ روزہ افضل ہونا منسوخ ہو۔ فافہم۔ مف م۔ پھر جب مسافر و مریض نے رمضان مین روزہ بوجہ عذر کے نہ رکھا تو نص قرآنی سے اسپر دوسرے وقت مین شمار پورا کرنا واجب ہے یعنی جب مسافر سفر سے مقیم ہوا اور مریض شفا پاوے پھر یہ مقام بحث ہے کہ اگر ان دونون کو دوسرا وقت نہین ملا اسطرح کہ مرگئے تو کیا حکم ہے اور اگر ان دونون کو وقت ملا تو آیا فوراً قضا شروع کرنا واجب ہے یا انکو وسعت ہے کہ آہستہ آہستہ قضا کرین اور جواب اسکا کتاب مین فرمایا۔ واذا مات المریض والمسافر وہما علی حالہما لم یلزمہما القضاء۔ اور جب کہ مریض و مسافر مرگئے حالانکہ دونون اپنے حال پر مریض و مسافر تھے تو انکے ذمہ قضاء لازم نہین ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو خود ظاہر ہے کیونکہ میت پر قضاء لازم ہونا بیکار ہے۔ جواب بیکار نہین بلکہ فائدہ یہ ہے کہ اگر انپر قضاء لازم ہو تو ہر روزہ کا فدیہ دینے کی وصیت کرے تو حاصل یہ ہوا کہ انپر فدیہ واجب نہین کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا فعدۃ من ایام اُخر یعنی دوسرے ایام مین سے انکی عدت یعنی شمار ادا کرین۔ تو جب حالت سفر و مرض مین مرے تو انپر قضاء نہین۔ لانہما لم یدرکا عدۃ من ایام اخر۔ کیونکہ ان دونون نے ایام دیگر سے عدت یعنی شمار بقدر قضاء کے نہین پایا ولو صح المریض واقام المسافر ثم ماتا۔ اور اگر مریض تندرست ہوگیا اور مسافر مقیم ہوچکا پھر دونون مرے تو۔ لزمہما القضاء۔ ان دونون کے ذمہ قضاء لازم ہوگی۔ ف۔ پھر اگر مثلاً سفر یا مرض سے ۱۰۔ روزے قضاء ہوے تھے اور

بعد تندرستی یا اقامت کے وہ ۲۰- روز یا زیادہ زندہ رہا ہو پوری قضا لازم ہے جب کہ روزے نہ رکھے ہون اور اگر دس ہی روز بعد کسی سانحہ سے مرگیا تو پوری قضا نہیں بلکہ - بقدر الصحۃ والاقامۃ - بقدر صحت و اقامت کے - لوجود الادراک بہذا المقدار کیونکہ ادراک عدت اسی قدر حاصل ہوا - ف - اور واجب ہونے کا سبب یہی ایام تھے - اگر وہم ہو کہ سبب جب اول روزے موجود ہوا تو کل کا سبب ہوا اور یہ کچھ نہیں کہ سبب صرف تھوڑے کا ہو اور باقی کا نہ ہو - جواب یہ کہ سبب روزہ واجب ہونے کا تو حکم الٰہی ہے اور اصل سبب ادراک رمضان ہے اور اسکے مثل قضا کا سبب ہر ایک دن جسمین قضا ہو تو جتنے دن ملے ہر ایک اپنے روزے کا سبب ہے اور باقی دن اسنے نہیں پائے - اگر وہم ہو کہ وہ دونون تو مرچکے اب اُنپر قضا لازم ہونے سے کیا فائدہ - جواب - وفائدتہ وجوب الوصیۃ بالاطعام - اسکا فائدہ یہ کہ طعام فدیہ دینے کی وصیت اُنپر واجب ہے - ف - یعنی جب اِن دونون نے وقت پایا اور روزے قضا نہیں رکھے تو مرتے وقت اُنپر واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کرین - پھر اگر وصیت کی تو ترکہ کے تہائی مال سے ادا کرنی لازم ہوگی خواہ فدیہ پورا پڑے یا نہیں اور کل ترکہ سے واجب نہیں - اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ لازم نہیں - لیکن اگر وارثون نے اپنی خوشی سے اسکا فدیہ ادا کر دیا اور وے سب اِس احسان کرنے کے لائق بھی ہین تو جائز ہے - اور براہ مروت وحق فتوت اِنکو یہی کرنا چاہیے ہم - پھر ظاہر المذہب مین یہ حکم کہ دونون پر بقدر صحت و اقامت فدیہ کے وصیت لازم ہے - بالاتفاق ابوحنیفہ و صاحبین کا قول ہے وذکر الطحاوی خلافاً فیہ بین ابی حنیفۃ وابی یوسف وبین محمد - اور طحاوی رح نے اِس حکم مین درمیان امام ابوحنیفہ وابویوسف کے امام محمد کے اختلاف ذکر کیا - ف - اسطرح کہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک کل ایام کی قضا واجب ہوگی اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت و اقامت کے واجب ہوگی - ولیس بصحیح - اور یہ طحاوی کی نقل کچھ صحیح نہیں ہے - ف - امام ابوبکر الجصاص الرازی نے کہا کہ مجھے اماموں سے کچھ اختلاف کی روایت نہیں پہونچی بلکہ مشہور یہ کہ یہی ان سب کا قول ہے - تحفہ مین کہا کہ طحاوی کی نقل غلط ہے - ایضاح مین کہا کہ صحیح یہ کہ اماموں مین بلاخلاف اِس مسئلہ مین مریض و مسافر پر بقدر صحت و اقامت کے قضا لازم ہے م ع - وانما الخلاف فی النذر - اور اختلاف تو البتہ نذر کے مسئلہ مین ہے - ف - چنانچہ مریض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر ایک ماہ کے روزے ہین - پھر اچھا ہو کر مثلاً ۱۵- روز کے بعد کسی سانحہ سے مرگیا تو ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک اسپر پورا مہینہ لازم ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر ایام صحت لازم ہے - اگر کہا جاوے کہ شیخین کے نزدیک قضاے رمضان و نذر مین کیا فرق ہے - جواب دیا کہ - والفرق لہما ان النذر سبب - شیخین کے لیے فرق یہ ہے کہ نذر سبب ہے - ف - یعنی ان روزون کے وجوب کا سبب نذر ہے اور ادا کرنیکا اصل وقت یہی جس وقت نذر کی لیکن بیماری کی وجہ سے روک ہوئی تو اصل وقت چھوڑ کر اُسکا خلیفہ یعنی دوسرا وقت تندرستی کا قائم ہوا حتی کہ بیماری مین مرجاوے تو اسپر کچھ وجوب نہیں - پھر جب بیماری کی روک دور ہوئی تو سبب کا اثر ظاہر ہوا اور اثر یہ کہ پورے ماہ کے روزے ادا کرے - فیظہر الوجوب فی حق الخلف - تو خلیفہ کے حق مین وجوب ظاہر ہوگا - ف - گویا اسنے اسی حالت تندرستی مین ایک ماہ روزون کے نذر کی اور تندرست اگر نذر کرکے ادا سے پہلے مرجاوے تو اسپر قضاے کل بالاتفاق لازم ہے اسی طرح مریض پر بھی لازم ہے کیونکہ وجوب کا سبب یہ ایام نہیں بلکہ نذر ہے م - وفی ہذہ المسئلۃ - اور اِس مسئلہ قضاے رمضان مین - السبب ادراک العدۃ - ادا کا سبب عدت کا پانا ہے - فیتقدر بقدر ما ادرک - تو جسقدر عدت کا زمانہ پاوے اُسی قدر وجوب رہیگا - ف - اور باقی کا زمانہ یعنی سبب نہیں پایا تو وجوب ہی نہوگا - اور امام محمد رح کے نزدیک بندہ کا اپنے اوپر نذر سے واجب کرنا کچھ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے بڑھکر نہیں تو قضاے رمضان کے وجوب پر نذر کا وجوب رہیگا - فائدہ - اتقانی رح نے غایۃ البیان مین طعن کیا کہ امام طحاوی علامہ بے مثل ہے اور گویا اسکے روبرو اماموں کا زمانہ تھا تو وہ اُنکے اقوال سے تحقیقاً واقف ہے - پھر اسکی مدت کے بعد ایک قوم پیدا ہوئی جو طحاوی کا قول غلط بتلاتی ہے اگر اِس قوم نے اقوال ائمہ کو نہ جانا تو اُنکی جہالت ہے - طحاوی کا کیا قصور ہے - عینی رح نے جواب مین کہا کہ یہ اتقانی رح کا تعصب ہے اور جو کوئی پیچھے پیدا ہوا

اسکو طحاوی رح کے فضل وکمال کا اقرار ہے حتی کہ سواے علماے حنفیہ کے غیروں نے مدح کی چنانچہ ابوعمر و ابن عبد البر رح جو معروف ائمہ حدیث سے ہے یکھتا ہے کہ طحاوی رح خود کوفی المذہب تھا لیکن تمام علمار کے مذاہب سے آگاہ تھا۔ ابن الجوزی رح نے منتظم مین لکھا کہ امام طحاوی ثقہ ثبت فہیم فقیہ عاقل تھا اور سب نے اسکے فضل وصدق وزہد وپرہیزگاری پر اتفاق کیا ہے۔ شیخ ابن کثیر نے بدایہ ونہایہ مین کہا کہ امام طحاوی احد الثقات الاثبات والحفاظ الجہابذہ۔ یہ بہت بڑی مدح ہے اور شک نہین کہ امام طحاوی ایک بزرگ امام ثقہ ثبت حجۃ مانند امام بخاری ومسلم کے ہے بلکہ دقائق فقہ واستنباط مین وہ اکثرون سے بڑھا ہوا امام جید ہے۔ پھر مین کہتا ہون کہ انزاعی کو اس سے فائدہ نہین بلکہ طحاوی کے کلام مین تحقیق کرتا اور یہ آپنے کچھ نہین کیا۔ تو خالی تعصب سے کیا فائدہ ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ یہ تحقیق شیخ محقق ابن الہمام نے کی چنانچہ اول یہ افادہ فرمایا کہ نذر مین جب مریض نے کہا کہ مجھپر اللہ تعالی کے واسطے ایک ماہ کے روزے ہین۔ تو ضرور ہے کہ اسوقت اسپر کچھ واجب نہو اور یہ نذر اسوقت کچھ سبب نہو ورنہ اگر مرض مین مرجاوے تو فدیہ کی وصیت واجب ہو حالانکہ ایسا نہین ہے تو نذر مذکور گویا معنی مین معلق بشرط ہے یعنی اگر مین تندرست ہو گیا تو اللہ تعالی کے واسطے مجھپر ایک ماہ کے روزے ہین۔ یہ اسواسطے کہ عاقل بالغ کا کلام تا امکان صحیح ہو پھر جب تندرست ہوا تو اسی وقت سبب منعقد ہو گیا پس گویا اسنے حالت صحت مین نذر کی تو کل واجب ہے۔ دوسرا افادہ یہ فرمایا کہ قضاے رمضان مین عدت کو سبب قرار دینا اس سے یہ مراد ہے کہ عدت سبب وجوب الاداء ہے جیسا کہ مبسوط مین کہا اور چونکہ اصول مین مقرر ہوا کہ جو ادار کا سبب ہو وہی قضار کا سبب ہے ہند۔ شرح الکنز مین زیلعی نے کہا کہ عدت پانا سبب وجوب القضاء ہے اور اس سے لازم آیا کہ جب ہی عدت پائی اسی وقت سے ادار شروع کرنا واجب اور تاخیر حرام ہے۔ اگر کہو کہ کیون لازم آیا بلکہ باوجود واجب ہونے کے تاخیر روا ہے تو ہم کہتے ہین کہ پھر رمضان ہی اس قضا کا سبب ہو نہ عدت کیونکہ رمضان تو اسی جہت سے سبب نہین رکھا جاتا کہ تاخیر حرام ہونا لازم آتا ہے اور جب تم تاخیر کو جائز کہتے ہو تو رمضان ہی سبب رہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اسپر لازم آیا کہ کل کی وصیت واجب ہو جب کہ عدت نہ پاوے جیسا کہ طحاوی رح کی روایت ہے ملخص الفتح۔ لیکن عنایہ شرح الہدایہ مین ہے کہ ادار کا سبب وہی قضار کا سبب ہے اسکے یہ معنی کہ جس سبب سے ادار واجب ہوئی وہی وجوب قضار کا سبب ہے۔ اور قضار عین ادار نہین بلکہ عین واجب کے مثل دینا۔ عین واجب تو رمضان کے دن کا روزہ رکھنا اور قضار دوسرے ایام مین اسکے مثل صوم ہے پھر مثل دینے کا سبب ادراک عدت ہے۔ پس اسکا تعلق نفس وجوب سے نہین ہے بلکہ مثل واجب دینے سے ہے۔ پھر کل ایام عدت تو کل قضار کا سبب ہین اور بعض ایام بعض کا سبب ہین۔ فاحفظہ م۔ وقضاء رمضان ان شاء فرقہ وان شاء تابعہ۔ اور قضاے رمضان کو اگر چاہے تو متفرق رکھے اور اگر چاہے تو پے درپے رکھے۔ ف یہی ایک جماعت عظیم صحابہ وتابعین سے مروی ہے۔ مع۔ لاطلاق النص۔ بوجہ اطلاق النص کے۔ ف یعنی قولہ تعالی فعدۃ من ایام اخر۔ اس سے ثبوت ہوا کہ دوسرے ایام سے شمار پورا کردین خواہ پے درپے رکھکر ہو یا متفرق ہو۔ لکن المستحب المتابعۃ مسارعۃ الی اسقاط الواجب۔ لیکن پے درپے رکھنا مستحب ہے تاکہ واجب کو ادا کرنے مین مسارعت ہو۔ ف اور یہ مسارعت باحادیث واشارہ آیات مستحب مرغوب ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ مسافر ومریض وغیرہ معذور کو جب موقع ملا فوراً قضار شروع کرنا واجب ہے یا اسمین تاخیر کی گنجایش ہے تو اسکا جواب آتا ہے اور خود اس سے یہی نکلا کہ اگر فوراً واجب ہو تو پھر جلد پے درپے لازم ہو فافہم۔ وان اخرہ حتی دخل رمضان آخر۔ اور اگر قضار کرنے مین تاخیر کی یہانتک کہ دوسرا رمضان آگیا تو۔ صام الثانی۔ دوسرے رمضان کا روزہ ادا کرے۔ لانہ فی وقتہ۔ کیونکہ وہ اپنے وقت مین ہے۔ ف اور اسکا صوم اسپر متعین تو کسی اور کی گنجایش نہین رہی۔ وقضی الاول بعدہ۔ اور اول کو بعد اس رمضان دوم کے قضار کرے۔ ف یعنی اسکے ذمہ سے نہ ساقط ہوا اور نہ قضار کا وقت گیا۔ لانہ وقت القضاء۔ کیونکہ یہ زمانہ بھی قضار کا ہے۔ ولا فدیۃ علیہ۔ اور اسپر کچھ فدیہ لازم نہین۔ ف جیسا کہ امام مالک وشافعی واحمد کا قول ہے کہ اگر بغیر عذر ایسی تاخیر کیا تو قضا بھی کرے اور فدیہ بھی دے۔ اور ہمارے نزدیک فدیہ نہین ہے۔ لان وجوب القضاء علی

[illegible]

التراخی - کیونکہ قضار کا واجب ہونا تو دسنگی کے ساتھ ہی - ف - فی الفور نہین ہی - حتی کان لہ ان یتطوع - حتی کہ جسپر قضاء ہی اُسکو نفل روزہ رکھنے کی اجازت ہی - ف - پس عامۂ مشائخ کے نزدیک قضار کا وجوب بتراخی ہی اور آخر عمر پر البتہ تنگی سے ہوجاتا - البدائع یعنی پھر اسوقت فدیہ کی وصیت واجب ہوجاتی ہی - م - اور کرخی رح نے ہمارے ائمہ سے روایت کی کہ قضار کا وجوب فی الفور ہی لیکن صحیح قول اول ہی - ع - والحامل والمرضع اذا خافتا علی انفسہما او ولدیہما افطرتا وقضتا - اور حاملہ عورت اور دودھ پلانے والی عورت جبکہ دونون کو اپنی جانون کا یا اپنے فرزندون کا خوف ہو تو دونون روزہ افطار کرین اور قضار کرین دفعا للحرج - دفع حرج کے واسطے - ف - یعنی یہ حکم بدلیل دفع حرج ثابت ہی - م - اور اسی پر اہل العلم کا اجماع ہی - اور ذخیرہ مین کہ یہان مرضع سے مراد دائی دودھ پلانے والی ہی کیونکہ مان پر دودھ پلانا واجب نہین - کاکی نے اپنے شیخ سے نقل کیا یعنی جبکہ بچہ کا باپ مالدار ہو اور بچہ مان کے سواے دوسری عورت کا دودھ لے لیتا ہو تو مان پر روزہ واجب ہی نہ دودھ پلانا - مع - شیخ محقق ابن الہمام نے اسکو رد کردیا کہ مان پر دیانت مین دودھ پلانا واجب ہی لہذا مصنف رح نے کہا - او ولدیہما - اپنے فرزندون کا خوف ہو - کیونکہ حقیقت مین بچہ اپنی مان کا ہی پس خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے افطار کا حاملہ کو ہی جب کہ اُسکو روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مرضعہ عورت کو ہی یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودھ پلاتی ہی جب کہ اُسکو اپنی جان کا یا بچہ دودھ پینے والے کا خوف ہو - پھر رہا یہ مسئلہ کہ دودھ پلانے پر جو دائی ہو کیا اُسکو افطار کی اجازت ہی جب کہ خوف ضرر ہو - پس کلام ذخیرہ مفید ہی کہ ہان - م - پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہی تو افطار سے کفارہ ہونا چاہیے جواب دیا کہ - ولا کفارۃ علیہما - اور دونون پر کچھ کفارہ لازم نہین ہی - لانہ افطار بعذر - کیونکہ یہ افطار کرنا عذر سے ہی کفارہ تو تعدی افطار مین ہی - ولا فدیۃ علیہما خلافا للشافعی فیما اذا خافت علی الولد - اور دونون پر فدیہ نہین بخلاف قول شافعی کے جو فدیہ کہتے ہین ایسی صورت مین جب کہ حاملہ یا مرضعہ نے بچہ پر خوف سے افطار کیا ہو - وہو یعتبرہ بالشیخ الفانی - اور شافعی اسکو بوڑھے پھوس پر قیاس کرتے ہین - ف - بدین معنی کہ نفس عاجز بغیر مرض کے وجہ سے فانی پر فدیہ یون ہی بچہ عاجز کی وجہ سے افطار ہی تو فدیہ واجب ہی - ولنا ان الفدیۃ بخلاف القیاس فی الشیخ الفانی - اور ہماری دلیل یہ ہی کہ بوڑھے پھوس کے حق مین فدیہ دینا برخلاف قیاس ہی - ف - کیونکہ روزہ تو نفس کو بھوکا و خواہش سے روکا ہوا رکھنا - اور فدیہ کسی مسکین کو خوب سیر آسودہ کردینا پس قیاس کو اسمین کچھ دخل نہین - والفطر بسبب الولد لیس فی معناہ - اور بچہ کے سبب سے افطار کرنا بوڑھے پھوس کے معنی مین نہین ہی - لانہ عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب علیہ اصلا - کیونکہ بوڑھا پھوس تو واجب ہونے کے بعد عاجز ہی اور بچہ پر سرے سے وجوب ہی نہین ہوا - ف - تو دونون مین فرق ظاہر ہی - والشیخ الفانی الذی لا یقدر علی الصیام - اور وہ بڑھا پھوس جو روزہ رکھنے کی قدرت نہین رکھتا - ف - اور جامع البرہانی مین کہا کہ شیخ فانی وہ کہ ادا کرنے سے عاجز اور اُسکی قوت لوٹنے کی امید نہین اور اسکا انجام موت نظر آتا ہی - ع - یفطر - تو وہ افطار کرے - ف - یعنی روزہ نہ رکھے - ویطعم لکل یوم مسکینا کما یطعم فی الکفارات - اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جیسے کفارات مین دیا جاتا ہی - ف - یعنی نصف صاع - اور امام طحاوی رح کا مختار یہ کہ اسپر فدیہ واجب نہین اور یہی امام مالک کا مذہب ہی کیونکہ شیخ فانی تو موت تک عاجز ہی تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مرگیا - الفتح - اور یہ قول بنظر استدلال قوی ہی کیونکہ عاجز پر وجوب ہی نہین ہی مگر احتیاطا کفارہ ہی - م - والاصل فیہ قولہ تعالی وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین - اور اصل اس بارہ مین قولہ تعالی وعلی الذین یطیقونہ فدیہ طعام مسکین ہی - ف - واضح ہو کہ یطیقونہ - اطاقہ سے ہی اور باب افعال اگر سلب کے معنی مین ہی تو ترجمہ یہ ہوا کہ ان لوگون پر جنکی طاقت سلب ہی فدیہ مسکین کا کھانا ہی - وقیل معناہ لا یطیقونہ - اور کہا گیا کہ اسکے معنی لا یطیقونہ - ف - یعنی یطیقونہ - ثبت مذکور ہی اور معنی مین لا محذوف ہی چنانچہ عطار رح نے روایت کی کہ مین نے سنا کہ

ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ آیت منسوخ نہین ہی بلکہ یہ بوڑھے بھوس مرد وعورت کے لیے ہی جنکو طاقت نہین کہ روزہ رکھین تو ہر روز کے عوض ایک مسکین کو طعام دین - رواہ البخاری - اور یہی حضرت علی و ابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہی اور کسی صحابی سے اسکے خلاف روایت نہین تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہوا - اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ضرور اس تفسیر کو سنا ہوگا کیونکہ قرآن مین یطیقونہ ثبت ہی اور اسکی تفسیر لایطیقونہ - نبفی ضرور ہی کہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانے کے اپنی رائے سے نہوگی - اور قرآن مین حذف لا - بہت واقع ہوا ہی چنانچہ قولہ تعالی تاللہ تفتؤا تذکر یوسف - یہان بالاتفاق لاتفتؤا معنی ہین قولہ تعالی یبین اللہ لکم ان تضلوا یعنی ان لاتضلوا - اور قولہ تعالی - رواسی ان تمید بکم یعنی ان لاتمید بکم - امام مالک وغیرہ نے کہا کہ یہ آیت بدون حذف لا - اور بغیر معنی سلب کے ہی اور معنی یہ ہین کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہین انپر فدیہ طعام مسکین ہی - کیونکہ ابتدا مین یہ اجازت تھی چنانچہ سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ جب یہ آیت اتری تو تونگرون مین سے جس نے چاہا اسنے روزہ نہین رکھا اور فدیہ دیدیا - یہانتک کہ اسکے بعد والی آیت نے نازل ہوکر اسکو منسوخ کردیا ملخص الفتح - عینی نے لکھا کہ آیت اگر شیخ فانی کے حق مین ہی جیسا کہ بعض سلف کا قول ہی تو منسوخ نہین - اور اگر اس معاملہ مین ہی جو سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہی تو منسوخ ہونا فقط ایسے شخص کے حق مین ہی جو روزہ رکھنے سے عاجز نہو تو شیخ فانی اپنے حال پر رہا مع - اور ظاہر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت بخاری کے یہی معنی ہین - اور حق یہ ہی کہ اگر شیخ فانی کو روزہ کی قدرت نہین تو صریح آیت مین جو شخص کسی چیز کی استطاعت نہ رکھتا ہو اسپر وجوب نہین ہوتا - رہا یہ کہ فدیہ اسکے عوض دیدے تو یہ فرع استطاعت کی ہونا چاہیے علاوہ برین ہر شخص فدیہ کی قدرت نہین رکھتا - فاللہ تعالی اعلم بالصواب م - اگر شیخ فانی سفر مین ہو پھر مقیم ہونے سے پہلے مرگیا تو چاہیے کہ اسپر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہو کیونکہ شیخ فانی کے حق مین تخفیف کی نظر ہی نہ سختی کی - مف - ۲ - ولو قدر علی الصوم - اور اگر شیخ فانی کو روزہ رکھنے کی قوت آگئی ف - حالانکہ وہ فدیہ دے چکا یبطل حکم الفداء - تو فدیہ کا حکم باطل ہوگیا - لان شرط الخلفیۃ استمرار العجز - کیونکہ خلیفہ ہونیکی شرط دائمی عجز ہی - ف - یعنی جب کہ اصل یعنی روزہ رکھنے سے برابر عاجز رہے تو بجاے اسکے فدیہ قائم ہوسکتا ہی اور جب اسکو قوت آگئی تو اصل کا وجود ہوا پس خلیفہ نہین ہوسکتا - نظیر اسکی عورت کی عدت مین حیض ہین مگر جس عورت کو حیض سے یاس ہی تو وہ تین مہینہ سے عدت پوری کرے پھر اگر درمیان مین اسکو حیض آگیا تو مہینہ کا حکم مٹ گیا اور اب نئے سر سے حیض کے شمار سے عدت پوری کرے - فع - پھر ظاہر یہ کہ عاجزی دائمی سے مہینہ ختم تک عاجزی برابر رہنا معتبر ہی چنانچہ اگر بعد ماہ رمضان کے قادر ہوا تو فدیہ پورا ہونا چاہیے اور مین نے صریح نہین دیکھا م - فدیہ اسی روزہ سے روا ہی جو بذات خود اصل ہو یعنی کسی چیز کا بدل نہو پس اگر قضاے رمضان ادا نہ کی یہانتک کہ شیخ فانی ہوگیا تو اسکو فدیہ دینا جائز ہی - اگر عمر بھر سواے پانچ عید کے روزہ رکھنے کی نذر کی پھر بوجہ شغل معیشت کے عاجز ہوا تو افطار کرکے فدیہ دیدے جب کہ اسکو یقین ہوگیا کہ قضا پر قادر نہوگا اور اگر فدیہ دینے پر بوجہ مفلسی کے قادر نہ ہو تو اللہ تعالی سے استغفار کرکے شروع کرے اور اگر نذر دائمی نہو پھر گرمی کی شدت مین قادر نہوا تو جاڑون مین رکھے اگر ایک روز معین کی نذر کی اور ادا نہ کی یہانتک کہ فانی ہوگیا تو اسکا فدیہ دیدے اگر کفارہ قسم و نذر مین بردہ آزاد کرنیکو نہ پایا اور وہ شیخ فانی ہی یا انجام کو ہوگیا تو اسوقت صوم کا فدیہ نہین جائز کیونکہ یہ روزہ تو غیر کا بدل ہی - اگر کفارہ دینے کی وصیت کرکے مرا تو تہائی ترکہ سے جائز ہی واضح ہو کہ فدیہ مین طعام اباحت جائز ہی یعنی سیر کرنیوالی دو وقتہ خوراک بخلاف صدقہ الفطر کے کہ اسمین مقدار منصوص ہی اور فدیہ مین طعام منصوص ہی - مف - ومن مات وعلیہ قضاء رمضان فاوصی بہ اطعم عنہ ولیہ لکل یوم مسکینا نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر - اور جو شخص مرنے لگا اور اسپر قضاء رمضان لازم ہی (یا نذر یعنی اصلی صوم) پس اسنے فدیہ کی وصیت کی تو ولی اسکی طرف سے ہر روزہ کے واسطے ایک مسکین کو طعام دیدے آدھا صاع گیہون یا ایک صاع خرما یا جو - ف - اور فتح القدیر مین گذرا کہ یہ مقدار لازم نہین بلکہ دو وقتہ سیر خوراک کافی ہی پھر مین کہتا ہون کہ گیہون یا جو و خرما کی بھی خصوصیت نہونا چاہیے بلکہ اوسط طعام جو اسکو میسر ہو دینا کافی ہوگا وعلی ہذا اگر

قیمت دینا چاہے تو سیری کے حساب سے قیمت جائز ہے اور جو کتاب مین مذکور ہے اِس حساب سے اولی ہے۔ واللہ تعالی اعلم م۔ اگر کہا جاوے کہ شیخ فانی کو فدیہ روا ہے اور تم نے یہ مرنے والے کا حکم بیان کیا تو کیا شیخ فانی مراد ہے جواب یہ کہ نہین بلکہ عام ہے خواہ شیخ فانی ہوا ہو کوئی اور ہو۔ لانہ عجز عن الاداء فی آخر عمرہ فصار کالشیخ الفانی۔ کیونکہ آخر عمر یعنی مرتے دم واجب کو ادا کرنے سے عاجز ہو چکا تو اسوقت مثل شیخ فانی کے ہو گیا۔ ف۔ پس فدیہ جائز ہوا۔ لہذا اگر اتفاق سے بچ گیا اور نہ مرا تو فدیہ کچھ نہین اور اسپر قضاء واجب ہے۔ ثم لا بد من الایصاء عندنا۔ پھر فدیہ کی وصیت کرنا ضرور ہے ہمارے نزدیک۔ ف۔ اور امام مالک کے نزدیک یعنی اسپر وصیت فدیہ واجب ہے حتی کہ اگر اسنے خود وصیت نہ کی تو بنظر احکام دنیاوی وارثون پر کچھ لازم نہین ہے۔ کما فی قاضیخان خلافا للشافعی۔ اسمین امام شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ انکے نزدیک وارثون پر فدیہ دینا لازم ہے اگرچہ اسنے وصیت نہ کی ہو یہی امام احمد کا قول ہے جیسے ہمارے نزدیک بھی دیانت کی راہ سے وارثون پر ایسا لازم ہے م مع۔ وعلی ہذا الزکوۃ۔ اور زکوۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ چنانچہ جسپر زکوۃ واجبہ باقی ہو مرتے دم ہمارے و امام مالک کے نزدیک وصیت کرے وجوبا۔ اور شافعی و احمد کے نزدیک کچھ حاجت نہین۔ بلکہ وارثون پر ادا کر دینا لازم ہے۔ ہو یعتبرہ بدیون العباد۔ امام شافعی اس قرضہ الٰہی کو بندون کے قرضہ پر قیاس کرتے ہین۔ ف۔ چنانچہ اگر میت پر کسی بندہ کا حق مالی ہو تو ترکہ سے ادا کرنا واجب ہے اگرچہ میت نے وصیت نہ کی ہو تو قرضہ الٰہی عز وجل زیادہ احق و اقدم ہے۔ اذ کل ذلک حق مالی یجری فیہ النیابۃ۔ کیونکہ یہ سب حق مالی ہین جنمین نیابت جاری ہوتی ہے۔ ف۔ تو جیسے بندون کا قرضہ میت کی نیابت مین وارث ادا کرے اسی طرح قرضہ الٰہیہ بھی میت کی نیابت مین وارث دیدے۔ اور امام احمد کے نزدیک تو مالی عبادت کی خصوصیت نہین بلکہ بدنی عبادت بھی وارث ادا کر سکتا ہے۔ اور جواب یہ کہ دونون مین فرق ہے اسطرح کہ حقوق العباد مین تو وارث کا دینا ہی مقصود ہے کہ قرضخواہ کو پہونچ گیا اور حقوق الٰہی مین صرف ادا کافی نہین بلکہ نیت خالصہ ضرور ہے حتی کہ جس نے مال زکوۃ مین کبھی خلوص نیت نہ کی اور مال دیا تو وہ زکوۃ عبادت نہوئی م۔ ولنا انہ عبادۃ۔ اور ہمارے واسطے دلیل یہ ہے کہ فدیہ دینا ایک عبادت ہے۔ و لا بد فیہ من الاختیار۔ اور اس عبادت کے ادا کرنے مین اختیار ضرور ہے۔ ف۔ تاکہ نیت کے ساتھ اپنی قدرت و اختیار سے نہ بطور مجبوری کے۔ وذلک فی الایصاء دون الوراثۃ۔ اور یہ بات وصیت کرنے کی صورت مین حاصل ہے نہ وراثت کے ذریعہ سے۔ ف۔ حتی کہ کہا جاوے کہ وارث ہونے سے مورث کا قائم مقام ہوا۔ لانہا جبریۃ۔ کیونکہ وراثت تو جبری ہے ف۔ یعنی خود اختیاری نہین ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مرتے وقت کہے کہ ان وارثون کو اپنا وارث نہین کرتا تو بعد موت کے یہ لوگ وارث ہین۔ اور اگر کوئی وارث کہے کہ تم لوگ بانٹ لو کہ مین مال کا وارث نہین ہوا یا وارث لوگ ملکر مال پر قبضہ کر کے ایک کو خارج کرین تو کچھ نہین بلکہ یہ شخص ترکہ مین سے اپنے مفروض حصہ کا مالک ہے اور جنہون نے نہ دیا وہ لوگ غاصب ہین۔ بالجملہ اللہ تعالی نے نص قرآن مین جن وارثون کا جو حصہ مقدر فرمایا ہے وہ ترکہ مین سے ہر ایک کا حق ہو جاتا ہے اگرچہ میت نہ چاہے یا وارث کو نہ ملے۔ لہذا اس دیار کے بعض قصبات مین جو رسم جاری ہے کہ لڑکی کا حصہ ترکہ مین سے نہین دیتے ہین یہ لوگ غاصب و قیامت مین ضامن ہین مگر آنکہ لڑکی معاف کر دے م۔ ثم ہو تبرع ابتداء۔ پھر واضح ہو کہ یہ وصیت ابتداء مین تبرع ہے۔ ف۔ یعنی غیر واجب ہے اور وصیت کا تبرع کرنا یعنی احسان کا فعل مالی کرنا صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے۔ حتی یعتبر من الثلث۔ حتی کہ یہ تبرع صرف تہائی سے معتبر ہوگا۔ ف۔ بخلاف بندون کے قرضہ کے کہ وہ کل ترکہ سے وصول کیے جاوینگے۔ اور امام مالک و احمد کے نزدیک وصیت فدیہ بھی کل مال سے متعلق ہوگی۔ اور یہ جو فرمایا کہ یہ وصیت ابتداء مین تبرع ہے تو ابتداء کی قید اسواسطے کر دی کہ آخر کو مآل ایک حق واجب کا بدل ہو جائیگا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر مرتے وقت روزون کی فدیہ کی وصیت کی تو تمام ترکہ مین سے صرف ایک تہائی سے متعلق ہوگی کیونکہ تبرع صرف تہائی سے جاری ہوتا ہے۔ پس اگر فرض کرو کہ اسپر سالہا سال کی قضاے رمضان کا

فدیہ مثلاً دو سو روپیہ ہوتا ہے اور تہائی ترکہ اسکا اسقدر یا زیادہ ہے تو فدیہ ادا ہو جائیگا اور اگر تہائی اس سے کم ہے تو جسقدر تہائی ہے وہی دیجائیگی اور وارثوں پر زیادہ واجب نہیں مگر آنکہ وارث لوگ احسان کرکے اپنی خوشی سے اپنے مورث کو مواخذہ آخرت سے چھڑا دین بشرطیکہ سب وارث عاقل بالغ اور احسان کرنے کے لائق ہوں۔ پھر جب اُنھوں نے فدیہ دیا تو یہ واجب روزوں کا بدلا ہوگیا۔ پھر واضح ہو کہ فدیہ کا جواز فقط روزے مین منصوص ہوا ہے م۔ والصلوٰۃ کالصوم باستحسان المشائخ۔ اور نماز بھی مشائخ کے استحسان سے مانند روزہ کے ہے۔ ف۔ یعنی دلیل قیاس ظاہری تو اسکو مقتضی ہے کہ قضاے نماز کا فدیہ نہو کیونکہ آدمی کو حالت حیات مین کبھی نماز کا فدیہ بحال جائز نہوا یون ہی موت کے بعد بھی جواز نہین لیکن مشائخ نے بدلیل استحسان نماز کو مانند روزہ کے جانا کیونکہ دونون عبادات بدنیہ ہین اور حالت حیات مین نماز بحال نہونا بعضے اسرار کے ساتھ ہے تو جب موت سے عاجز ہوا تو نماز کا فدیہ بھی ہونا چاہیے۔ اور توضیح بہت دراز ہے۔ پھر محمد بن مقاتل رح پہلے کہتے کہ ایک یوم کی نمازین بمنزلہ ایک یوم روزہ کے ہین پھر رجوع کیا اور عامہ مشائخ سے متفق ہوے کہ کل صلوٰۃ تعتبر بصوم یوم۔ ہر نماز ایک یوم روزہ کے برابر معتبر ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح ہے۔ ف۔ وجہ الاعتبار یہ کہ ہر نماز ایک فرض علٰحدہ ہے جیسے ایک روزہ نہ آنکہ پانچون نمازین ملکر ایک فرض یومیہ ہے م مفع۔ مسئلہ بعضی شہرون مین مال دار میت کے وارثین حسب مقدور اموال کو جنازہ کے ساتھ لیجاتے ہین اور ملاؤن وحافظون کو اس شرط سے دیتے ہین کہ میت کے گناہ وقضا نمازین وروزے تم پر ہین بعوض اس مال کے۔ پس یہ ہر صورت مین باطل ہے خواہ شرط ہویا نہو اور مال واپس کرنے کا استحقاق ہے مگر آنکہ وہ مال بطور صدقہ دیا ہو۔ اور اگر ان لوگون نے میت کی قضا نمازون وصیام رمضان ونذر کا فدیہ دیا ہوتا تو بہت مرغوب تھا۔ اگر یہ معلوم نہو کہ میت پر قضا فرائض کسقدر ہین تو اسکا حیلہ یہ ہے کہ میت کے سال عمر مین سے ایام نابالغی نکال کر باقی ایک سال کا سب متروک فرض کرکے اسکی مقدار کفارہ مثلاً دس روپیہ ہین اور پچاس سال حیات بحالت بلوغ ہین تو ایک سال کا فدیہ ایک فقیر کو دیدے پھر وہ فقیر بھی مال مقبوضہ وارث کو ہبہ کردے مع قبضہ پھر وارث اسکو میت کے دوسرے سال کے کفارہ مین دے مع قبضہ پھر فقیر اسکو وارث کو ہبہ مقبوضہ کردے اسی طرح پچاس پورے ہون تو سب فدیہ پورا ہو جائیگا۔ اور اسکی اصل کتاب الحیل مین انشاء اللہ تعالیٰ آویگی فلیحفظ واللہ تعالیٰ ہو الموفق م۔ ولا یصوم عنہ الولی ولا یصلی۔ اور میت کی طرف سے اسکا ولی روزہ نہین رکھیگا اور نہ نماز پڑھیگا۔ ف۔ یعنی اگر میت کی قضا روزون ونمازون کو میت کی طرف سے اسکا ولی ووارث پڑھ دے تو یہ جائز نہین ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ بدلیل حدیث کہ کوئی کسی کے بدلے روزہ نہین رکھیگا اور نہ کوئی کسی کے بدلے نماز پڑھ دیگا۔ ف۔ لیکن اسکے حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے مین کلام ہے۔ ہان ابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول صحیح ہوا ہے۔ اور عینی رح نے نقل کیا کہ امام مالک وداؤد ظاہری واحمد کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کیطرف سے قضا کردے تو کافی ہوگا اور یہی شافعی رح کا قدیم قول تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین ایک مرد حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری ماں مرگئی اور اسپر ایک ماہ کے روزے ہین تو کیا مین اُسکی طرف سے قضا کردون آپ نے فرمایا کہ اگر تیری ماں پر قرضہ ہوتا تو بھلا اسکو تو ادا کرتا۔ اسنے عرض کیا کہ ہان ادا کرتا تو آپ نے فرمایا کہ پھر اللہ تعالیٰ کا قرضہ اس سے بڑھکر ادا کے لائق ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ایک روایت مین ہے کہ ایک عورت آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری ماں مرگئی اور اسپر صوم نذر ہے۔ الخ۔ آخر مین ہے کہ پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ۔ الصحیح۔ اور ایک روایت مین ہے کہ ایک عورت نے آکر عرض کیا کہ میری بہن مرگئی الخ۔ الصحیح۔ اور بعض نے حدیث مین اسی وجہ سے اضطراب خیال کیا لیکن کوئی وجہ نہین اسواسطے کہ اس عورت میت کے واسطے اسکا بیٹا وبیٹی وبہن ہر ایک نے علٰحدہ یا ایک ساتھ دریافت کیا اور راوی نے ہر ایک کو روایت کردیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مرا در حالیکہ اُسپر روزہ باقی ہے تو اسکی طرف سے اسکا ولی روزہ رکھے۔ الصحیحین۔ یہ روایات صریح ہین کہ میت کی طرف سے ولی کو روزہ رکھنا جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام رح نے مباحثہ

کیا کہ اول تو نماز کا قرضہ ہوتا نہیں ہے - دوم یہ کہ ابن عباس رض نے فتوی دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی دوسرے
سے نماز پڑھے - رواہ النسائی - اور عبدالرزاق نے بسند صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے کہ ابن عمر
رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر تجھے کچھ کرنا ہو تو اسکے واسطے صدقہ دے اور قربانی کر - پھر اصول میں مقرر ہو چکا کہ حدیث کا راوی جب
حدیث کے مخالف فتوی دے تو اسکی روایت کچھ حجت نہیں رہتی وہ محتمل نسخ ہے اور اسی کے موید وہ کہ جو مالک نے موطا میں لکھا کہ مجھ کو
یہ خبر پہونچی کہ جو صحابہ و تابعین مدینہ منورہ میں تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ آپنے کسی کو حکم دیا ہو کہ دوسرے سے روزہ رکھے یا نماز پڑھے
اس سے معلوم ہوا کہ آخری امر اسی پر ٹھہرا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے نماز و روزہ نہیں کر سکتا - فی الفتح - مترجم کہتا ہے کہ بعین انصاف
نظر کرنے میں یہ جواب شافی نہیں اسواسطے کہ حدیث میں میت کی طرف سے ولی کا روزہ رکھنا صریح ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا
فتوی مجمل یعنی ولی کو اور غیر ولی مانند نوکر و دوست کو اور میت و زندہ سب کو شامل ہے - ہاں فتوی ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے واسطے ظاہر
ہے لیکن ولی و غیر ولی کی تصریح نہیں ہے تو ایسی صورت میں خلاف روایت فتوی لازم نہیں ہوا - اور نسخ ضرور نہیں اور امام مالک کے بلاغ مذکور
میں صرف یہ بیان ہے کہ مدینہ میں ایسا واقعہ سننے میں نہیں آیا تو اس سے یہ لازم نہیں کہ جائز نہو - شاید کہ فدیہ دینا بہتر قرار دیکر اسی پر اکتفا
کیا گیا تاکہ ولی کو اپنا وقت اپنی آخرت کے واسطے بچ رہے لیکن اس صورت میں مخفی نہیں کہ فدیہ بالاتفاق نجات ہے اور ولی کی نماز
روزہ میں شک ضرور پیدا ہو گیا اگرچہ جائز ہونا ارجح رہا پھر جب ہم نے دیکھا کہ دین میں احتیاط واجب ہے اور شک کو چھوڑ کر یقین کی طرف
جانا صحیح حدیث میں حکم ہے تو وہ ارجح بھی نہ رہا پس ہمارا یہی مذہب ٹھہرا کہ فدیہ دے اور بدنی عبادت نہ کرے خصوص جبکہ حدیث مرفوع
میں احتمال ہے کہ یہ معنی ہوں کہ سائل نے آکر دریافت کیا میری ماں پر روزے تھے یعنی اسنے فدیہ نہیں دیا پس کیا میں اسکی طرف سے
ادا کردوں - اگرچہ سائلہ عورت کے جواب میں کہ صومی عن امک اور حدیث ام المومنین عائشہ میں - صام عنہ ولیہ - صریح و فصل مقدم
ہیں - مگر تاویل تو اسی کو کہتے ہیں کہ مرجوح معنی بوجہ کسی دلیل کے لینا - فافہم واللہ تعالی اعلم - ومن دخل فی صلوۃ التطوع او فی صوم
التطوع ثم افسدہ - اور جو شخص کہ نماز نفل میں یا روزہ نفل میں داخل ہوا پھر اسکو فاسد کر دیا - ف - یعنی نماز نفل کا تحریمہ باندھ لیا اور
روزہ نفل کو نیت سے طلوع فجر پر شروع کر دیا پھر اسکو فاسد کیا خواہ عمدا اسکو توڑا یا کوئی وجہ ایسی پیش آئی جس سے فساد ہو گیا مثلا نفل
میں کوئی رکن ترک ہو گیا حتی کہ سلام و کلام کر دیا اور روزہ میں حلق سے پانی اتر گیا تو فاسد ہوا - قضاہ - تو حکم یہ کہ اسکو قضاء کرے
ف - یعنی واجب ہو گیا کہ اسکو قضاء کرے - بوجہ اسکے کہ اپنی ذات میں تو یہ فعل واقعی نفل ہے مگر طاعت کو باطل کرنا منع ہے تو پورا
کرنا واجب ہے - امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی عذر سے فساد ہو گیا ہو تو قضاء لازم نہیں ہے - ورنہ لازم ہے - خلافا للشافعی - برخلاف
امام شافعی - ف - و امام احمد کے کہ مطلقا قضاء لازم نہیں کہتے ہیں - لہ انہ تبرع بالمودی - امام شافعی کے واسطے دلیل یہ ہے کہ یہ تو نفل
روزہ یا نماز کے ساتھ نیکوکاری زائد ہے - ف - یعنی فرض و واجب نہیں بلکہ زائد نیک کام سے یہ شخص محسنین یعنی نیکوکاروں میں داخل
ہوتا - اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ - ما علی المحسنین من سبیل - یعنی محسنین پر گرفت کی کوئی راہ نہیں ہے - فلا یلزمہ مالم یتبرع بہ - تو جس روزہ
یا نماز کے ساتھ اسنے تبرع نہیں کیا وہ کرنا اسپر لازم نہوگا - ف - ورنہ خلاف آیت کے اسپر گرفت لازم آویگی اور نظیر اسکی یہ کہ کسی نے جیب
میں دو درم ڈالے کہ انکو صدقہ دیگا پھر اسنے صرف ایک صدقہ دیا تو دوسرے کا صدقہ کرنا اسپر لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ایک بھی صدقہ نہ کرے
تو کچھ لازم نہیں ہے - ولنا ان المودی - اور ہماری دلیل یہ کہ جو روزہ و نماز کہ ادا ہو گئی - ف - اپنی ذات سے تبرع و نفل زائد
ہے لیکن جب اسکو شروع کر کے ادا کرنے لگا تو اسمیں ایک صفت بڑھی کہ - قربۃ وعمل - وہ ایک عبادت و عمل ہے - ف - اور دونوں
کو اللہ تعالی نے نیک اعمال میں حکم فرمایا کہ لاتبطلوا اعمالکم تم اپنے اعمال کو باطل مت کرو - باطل و فاسد یہاں دونوں برابر ہیں
پس نفل ہونے کی راہ سے اگرچہ وہ لازم نہو - فیجب صیانتہ بالمضی عن الابطال - تو باطل کرنے سے بچانا بذریعہ تمام کرنیکے
واجب ہے - ف - پس حاصل یہ ہوا کہ نفل اپنی ذات سے لازم نہیں حتی کہ چاہے اسکو کبھی شروع نہ کرے لیکن جب اسکو

بغیر مقصود کے شروع کیا تو عمل ہوا جسکا پورا کرنا واجب ہے۔ واذا وجب المضی وجب القضاء بترکہ۔ اور جب اسکو پورا کرنا واجب تھا
اسکو ادھورا چھوڑنے سے قضاء واجب ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث میں ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنا خود حاکم ہے چاہے روزہ
رکھے اور چاہے افطار کرے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی۔ جواب یہ کہ افطار کے معنی توڑنا نہیں ہیں بلکہ روزہ نہ رکھنا جیسا کہ
صحاح کی احادیث میں بکثرت یہ استعمال موجود ہے تو معنی یہ کہ جو شخص نفل روزے رکھتا ہے اسپر کوئی حکم الٰہی نہیں ہے بلکہ وہ خود مختار ہے
چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ ہم نے کہا کہ یا رسول اللہ ہمارے پاس حلوائے
حیس کا ہدیہ آیا ہے تو فرمایا کہ ہمارے سامنے لاؤ اور میں نے تو صائم صبح کی تھی پھر آپ نے اسمیں سے کھایا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ
پورا کرنا واجب نہیں تو پھر قضاء بھی واجب نہو گی اور عمدہ جواب یہ ہے کہ پورا کرنا عذر میں واجب نہیں چنانچہ ظاہر الروایۃ میں ہے بلکہ
منتقی میں بغیر عذر توڑکر قضاء کرنا بھی جائز ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق ضیافت بھی بقول صحیح عذر ہے چنانچہ حدیث ابو جحیفہ رضہ
در بارہ ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کے صحیح بخاری میں ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حلوائے حیس تناول فرمایا اور لازم نہیں
آتا کہ آپ نے قضاء نہیں کیا۔ حالانکہ قضاء کا حکم دوسری حدیث میں صریح ہے جسکو ابوداؤد و ترمذی و نسائی نے حضرت عائشہ
سے روایت کیا کہ میں اور حفصہ دونوں روزے سے تھیں کہ ہمارے سامنے طعام آیا جسکی خواہش ہم پر غالب ہوئی تو ہم نے
اسمیں سے کھالیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہ نے مبادرت کر کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اس روزہ کی جگہ ایک روزہ قضاء کرو۔ ترمذی رح نے اسکو مرسل صحیح کہا
لیکن ابن حبان نے اپنی صحیح میں اسکو جریر بن حازم عن یحیی بن سعید عن عمرۃ عن عائشہ رضہ سے موصول صحیح روایت کیا اور
طبرانی رح نے حدیث ابن عباس و ابو ہریرہ رضہ سے اور بزار رح نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے باسانید صحیحہ مختلف طرق سے
روایت کیا تو اب اسکے ثبوت میں کچھ شک نہیں رہا جیسا کہ شیخ محقق ابن الہمام نے تفصیل تمام بیان کیا ہے۔ ابن حزم رح نے صحیح
ابن حبان کی اسناد کو صحیح کہا اور اقرار کیا کہ اس سے قضاء کرنے کا حکم صحیح ثابت ہے۔ مؤطا میں متعدد طرق سے مرسل روایت ہے
یعنی کہ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسانید صحیح اور ارسال کچھ مضر نہیں ہے۔ پھر جب مرسل بدرجہ موصول ہے حالانکہ وہ موصول باسناد
صحیح ثابت تو حدیث کی صحت میں کچھ شک نہیں رہا۔ اور دارقطنی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دعوت میں ایک
شخص کنارے ہو بیٹھا اور کہا کہ میں صائم ہوں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے بھائی نے تکلف کر کے تیرے واسطے
طعام تیار کیا اور تو کہتا ہے کہ میں صائم ہوں تو کھا اور اسکی جگہ ایک روزہ رکھ لیجیو۔ وقد رواہ ابوداؤد الطیالسی م۔ اس حدیث
سے معلوم ہوا کہ دعوت عذر ہے م منع۔ ثم عندنا لا یباح الافطار فیہ بغیر عذر فی احدی الروایتین لما بینا۔ پھر ہمارے
نزدیک نفل میں بغیر عذر افطار کرنا مباح نہیں موافق دو روایتوں میں سے ایک روایت کے بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔
ف۔ کہ عمل کو باطل کرنا ممنوع ہے۔ اور دوسری روایتیں اسواسطے ہوئیں کہ منتقی بھی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں سے ہے جسمیں بغیر
عذر توڑنا بھی مباح ہے۔ ویباح بعذر۔ اور عذر سے توڑنا مباح ہے۔ ف۔ بالاتفاق۔ والضیافۃ عذر لقولہ علیہ السلام
افطر واقض یوما مکانہ۔ اور ضیافت ایک عذر ہے بدلیل قول حدیث کہ افطار کر اور اسکے بجائے ایک روز قضاء کر۔ ف۔
اور شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ منتقی کی روایت یعنی بغیر عذر افطار جائز ہونے پر دلائل متظافر ہیں یعنی دلائل اسی کو صحیح
ثابت کرتے ہیں۔ مف۔ اور ظہیریہ میں کہا کہ صحیح مذہب یہ کہ صاحب الدعوۃ اگر خالی حاضری پر خوش ہو تو افطار نہ کرے ورنہ
افطار کر دے میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ دعوت قبول کر کے جاوے پھر اگر
صائم ہو تو کہدے اور مفطر ہو تو کھاوے یہ دو حدیثیں ترمذی میں صحیح ہیں م۔ عینی رح نے کہا کہ یہ سب زوال سے پہلے ہے اور رہا بعد الزوال
تو افطار نہ کرے مگر آنکہ اسمیں والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہو۔ اور مرض سب دنوں میں یعنی رمضان وغیرہ میں عذر ہے۔ الفقیر

واذا بلغ الصبی - اور جب طفل بالغ ہوا - ف - مثلاً رمضان کے دن مین اُسکو احتلام ہوا یون ہی ہر معذور کہ بعد فجر کے کچھ کھانے پر اُسکا عذر دور ہوگیا ع - او اسلم الکافر - یا کافر اسلام لایا - فی رمضان - یعنی دن مین رمضان کے - امسکا بقیۃ یومہما - تو باقی دن کو امساک رکھین - ف - یعنی روزہ دار کی طرح کوئی چیز منافی نہ کرین - قضاء لحق الوقت بالتشبہ - تاکہ صائمین سے مشابہت مین وقت عزیز کا حق پورا ہو - ف - پھر صحیح یہ کہ یہ امساک واجب ہے چنانچہ عاشوراء مین حدیث صحیح مین آیا کہ جس نے کچھ کھالیا ہو وہ باقی دن امساک کرے کہ آج یوم عاشوراء ہے - یہ حکم مفید وجوب ہے - پھر مانند بلوغ طفل و اسلام کافر کے حائضہ جب کہ دن مین پاک ہوئی یا نفاس والی پاک ہوئی اگرچہ فجر سے متصل ہون کیونکہ اِنکے واسطے فجر سے پہلے پاک ہونا شرط ہے اور مجنون کو افاقہ یا مریض کو صحت یا مسافر کو اقامت بعد زوال کے ہوئی یا کچھ کھانے کے بعد قبل زوال کے ہوئی تو بقیہ روز امساک کرین اور قبل زوال کے کچھ کھانے کی قید اسواسطے کہ اگر کچھ کھایا نہو تو نیت کا وقت باقی ہے پس روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر افطار کی نیت کی مگر کچھ افطار نہ کیا حتی کہ نیت کے وقت تک آگیا تو اِسپر روزہ کی نیت واجب ہے - اور اِسی طرح جس نے رمضان مین عمداً افطار کر دیا ہو یا خطاء سے مثلاً پانی حلق مین چلا گیا ہو یا اُس دن شک تھا پس اُسنے کھالیا پھر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہے یا رات کے گمان سے سحری کھائی حالانکہ فجر ہوگئی تھی تو ایسی حالتون مین باقی دن پھر روزہ کے مثل امساک واجب ہے - الفتح - امام صفار نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ امساک مستحب ہے - النہایہ ع - (فروع) محققین مشائخ نے مثل کرخی و ابوبکر الجصاص الرازی وغیرہم نے ائمہ سے روایت کی کہ نفل روزہ مین افطار کرنا بغیر عذر کے حلال نہین - ف ک - یہی اصح ہے - محیط السرخسی - ضیافت بمذہب صحیح اسوقت عذر ہے کہ صاحب دعوت کو نہ کھانے مین ملال ہو - المحیط - اور یہ صاحب الدعوت کے لیے بھی عذر ہوگا - الصدر - اور یہ اسوقت کہ افطار قبل الزوال ہو - رہا بعد زوال کے کسی حالت مین افطار نہ کرے مگر جب کہ والدین مین سے کسی کی نافرمانی ہوتی ہو - المحیط - اور صوم واجب مین دعوت ضیافت کچھ عذر نہین - النہایہ - پھر باوجود امساک واجب ہونے کے فرمایا - ولو افطرا فیہ لا قضاء علیہما - اگر طفل بالغ ہونے والے یا اسلام لانے والے نے اگر باقی دن مین افطار کیا تو دونون پر قضاء واجب نہین - ف - لان الصوم غیر واجب فیہ - کیونکہ روزہ اِس دن مین واجب نہین - ف - اسلیے کہ طفل اگرچہ نفل کے لائق تھا لیکن اس پر فرض نہ تھا اور کافر کسی لائق نہ تھا تو اُس دن کا روزہ اُنپر واجب نہ تھا جسکی قضاء ہو ہان باقی وقت مین امساک واجب ہے اور امساک کی کوئی قضاء نہین ہے - رہا اُس دن کے بعد کیا حکم ہے تو فرمایا - وصاما بعدہ - اور بعد اُس روز کے جو ایام رمضان ہون دونون اُنکا روزہ رکھین - ف - یعنی بطریق فرض کے - لتحقق السبب - بوجہ سبب متحقق ہونیکے ف - یعنی ماہ رمضان - والاہلیۃ - اور اہلیت متحقق ہونے کے - ف - یعنی عاقل بالغ مسلمان جو حیض و نفاس وغیرہ سے پاک ہے اگر کہا جاوے کہ جس دن طفل بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا اُسی دن دونون کو اہلیت حاصل ہوگئی اور ماہ رمضان بھی موجود ہے تو کیا اُس دن کا روزہ قضاء کرین جیسے نماز مین اگر بالکل آخر وقت کہ شرائط کے بعد صرف تحریمہ باندھنے کے وقت بلوغ یا اسلام ہو تو یہ نماز قضاء کرنی واجب ہوتی ہے اور کیا اِس رمضان کے گذرے دنون کی بھی قضاء کرین جیسے مجنون اگر درمیان مین کسی وقت اچھا ہوگیا تو وہ ابتداء رمضان سے اسوقت تک قضاء کرے اور باقی دنون کے روزے رکھے - جواب اِسکا کتاب مین فرمایا - ولم یقضیا یومہما ولا ما مضی - اور یہ بالغ ہونے والا اور یہ اسلام لانے والا جس دن مین بالغ اور مسلمان ہوے ہین اُس دن کو قضاء نہین کرین اور نہ اتنک کے گذرے ایام قضاء کرین - لعدم الخطاب - بوجہ خطاب نہونے کے - ف - یعنی اللہ تعالی نے جو رمضان مین روزے رکھنے کا حکم دیا تو ایسے بندون کو مخاطب فرمایا کہ ایمان والے عاقل بالغ ہون پس انھین کو خطاب فرمایا اور انھین پر ادا کرنا فرض ہوا اور طفل غیر بالغ اور شخص کافر کو خطاب ہی نہین تھا تو اِنپر قضاء بھی واجب نہین - ہان وقت بلوغ و اسلام کے خطاب متوجہ ہوا تو آئندہ تعمیل کرین - و ہذا بخلاف الصلوۃ - اور یہ حکم صوم کا برخلاف نماز کے ہے - لان السبب فیہا الجزء المتصل بالاداء - کیونکہ نماز مین سبب وہ جزء وقت کا ہوتا ہے جو ادا سے متصل ہے - ف - یعنی مثلاً ظہر کی نماز جسدم ادا کرنی شروع کی تو شروع سے پہلے ایک جزء سبب ہے اور جب وقت

ختم ہونے لگا تو بھی متعین اور خطاب اسوقت تنگی کے ساتھ متوجہ ہے۔ فوجدت الاہلیۃ عندہ۔ پس اسوقت میں بالغ ہونے والے
و اسلام لانے والے میں لیاقت موجود ہے۔ ف۔ تو یہ نماز اسپر لازم ہوئی اور جب ادا کا وقت باقی نہیں تو قضاء واجب ہوئی۔ وفی
الصوم الجزء الاول۔ اور صوم میں سبب جزء اول ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جزء اخیر نہیں بلکہ طلوع فجر سے متصل جزء اول اس دن کے روزہ
واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اسوقت لائق خطاب ہو اسپر واجب ہوگا۔ اور کلام یہاں طفل وکافر میں ہے۔ والاہلیۃ منعدمۃ عندہ
اور اس جزء اول کے وقت اہلیت نابود ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک طفل نابالغ ہے اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے۔ پھر یہ تمام
دن گیا کیونکہ روزہ کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی وقت روزے سے زائد بچتا ہے بخلاف نماز کے۔ پھر جو حکم مذکور
ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا زال الکفر او الصبا قبل الزوال فعلیہ القضاء لانہ ادرک وقت النیۃ
اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طفولیت زائل ہوئی ہو تو اسپر قضاء واجب ہے کیونکہ اسنے نیت کا وقت
پایا۔ ف۔ کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اسکا روزہ صحیح ہو جاتا ہے اور مسافر اگر اسوقت مقیم ہوا تو اسپر واجب ہے اسی طرح یہاں ہے
اسمیں اعتراض یہ کہ نیت اگرچہ قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتداء سے کر دیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتداء سے بصفت واجب ہوا حالانکہ
یہ دونوں اس لائق نہ تھے کہ انپر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ۔ وجہ الظاہر ان الصوم لا یتجزی وجوبا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ واجب
ہونے میں صوم کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ ف۔ پس نہیں ممکن کہ ابتداء سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو اور اسکے بعد سے غروب تک
واجب ہو تو لامحالہ ابتداء سے واجب شروع ہوگا۔ والاہلیۃ الوجوب منعدمۃ فی اولہ۔ حالانکہ وجوب کی لیاقت ابتداء سے معدوم ہے۔ ف
کیونکہ ایک طفل ہے اور دوسرا حالت کفر میں ہے پس وجوب کے لائق نہ ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ الا ان۔ مگر دونوں میں یہ فرق ہے کہ
للصبی ان ینوی التطوع فی ہذہ الصورۃ۔ طفل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کرے اس صورت میں۔ ف۔ یعنی جب کہ بالغ
ہونا قبل زوال ہوا ہو۔ کیونکہ طفل میں ابتداء سے نفل کی صلاحیت تھی۔ دون الکافر علی ما قالوا۔ کافر کو یہ جائز نہیں جیسا کہ مشائخ
نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ اور محیط میں اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا۔ مع۔ لان الکافر لیس من اہل التطوع ایضا
والطفل اہل لہ۔ کیونکہ کافر کو نفل کی لیاقت بھی نہیں ہے اور طفل کو یہ لیاقت ہے۔ واذا نوی المسافر الافطار۔ اور جب مسافر
نے افطار کی نیت کی۔ ف۔ یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہے گا۔ ثم قدم
المصر قبل الزوال۔ پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہنچ گیا۔ ف۔ اور ہنوز کچھ کھایا پیا نہیں ہے۔ فنوی الصوم۔ پس اس نے
روزے کی نیت کر لی۔ ف۔ یعنی نفل روزے کی۔ اجزاہ۔ تو روزہ نفل ادا ہو جائیگا۔ ف۔ پھر اگر رات سے افطار کی نیت
نہ کی ہو تو بدرجہ اولی روزہ جائز ہوگا۔ ف م۔ لان السفر لا ینافی اہلیۃ الوجوب۔ کیونکہ سفر کچھ منافی نہیں ہوتا ثبوت کی لیاقت کو
ولا صحۃ الشروع۔ اور نہ صحت شروع کو منافی ہے۔ ف۔ یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی لیاقت ثابت رہتی اور اس سے شروع کرنا صحیح ہوتا
ہے حتی کہ اگر وہ اس صوم نفل کو فاسد کرے تو قضاء واجب ہوگی۔ ہاں سفر البتہ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی
بلکہ اسی روزہ رکھا تو جائز ہے حتی کہ فرمایا۔ وان کان فی رمضان۔ اور اگر رمضان میں ایسا واقع ہوا۔ ف۔ کہ مسافر قبل زوال کے
شہر میں آگیا اگرچہ اسنے رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ فعلیہ ان یصوم۔ تو اسپر روزہ رکھنا واجب ہے۔ لزوال المرخص فی وقت
النیۃ۔ بوجہ زوال رخصت دہندہ کے نیت کے وقت۔ ف۔ یعنی افطار کی رخصت دینے والا تو سفر تھا وہ تو اب زائل ہو گیا پھر اگر
زوال سفر بعد زوال آفتاب کے ہوتا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں ہوتا اگرچہ باقی وقت میں امساک واجب ہوتا اور اس مسئلہ میں
قبل زوال آفتاب ہے تو نیت کا وقت حاضر ہے تو واجب ہوا کہ نیت کر کے روزہ رکھے حالانکہ اقامت اسوقت موجود ہے نہ سفر۔ الا تری
انہ لو کان مقیما فی اول الیوم۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص ابتداء روزہ میں مقیم تھا۔ ف۔ یعنی فجر میں حتی کہ اسپر روزہ رکھنا
واجب ہوا اور اسنے روزہ رکھا۔ ثم سافر۔ پھر اسنے سفر اختیار کیا۔ لا یباح لہ الفطر۔ تو اسکو افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ

سفر آدمی کو اجازت دیتا ہی کہ روزہ افطار کرے پھر بھی اس مسئلہ مین افطار جائز نہوا۔ ترجیحا لجانب الاقامۃ۔ بوجہ ترجیح جانب اقامت
کے۔ ف۔ کیونکہ اول بوقت مقیم تھا پس مقیم ہونے کا پلہ بھاری رکھکر اجازت افطار نہین ہی حالانکہ افطار کے وقت سفر موجود ہی
نہ اقامت۔ فہذا اولی۔ تو یہ صورت اولی ہی۔ ف۔ یعنی جب کہ قبل زوال کے شہر مین آکر مقیم ہوا تو اسوقت اقامت کو ترجیح
دینا بدرجہ اولی ہوگا کیونکہ اب تو سفر بھی موجود نہین ہی۔ لہذا واجب ہوا کہ یہ مسافر روزہ رکھے اور افطار نہ کرے اگرچہ رات سے افطار
کی نیت کی ہو۔ واضح ہو کہ یہی جمہور علماء کا قول ہی۔ اسپر اعتراض ہوا کہ حدیث صحیح مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال فتح مکہ
مدینہ سے رمضان مین برآمد ہوے یہانتک کہ جب آپ کراع الغمیم مین تھے درحالیکہ آپ روزہ سے تھے تو پیالہ پانی کا اونچے
پر بلند اٹھاکر نوش فرمایا یعنی افطار کرلیا۔ کمافی الصحیح۔ اس سے معلوم ہوا کہ اول مقیم ہو پھر سفر کرے تو افطار مباح ہی۔ جواب
یہ کہ کراع الغمیم مدینہ سے بہت دور ہی ایک روز کا راستہ نہین تو معنی حدیث مین یہ ہین کہ آپ مدینہ سے منزل بمنزل روانہ ہوے اور
روزہ رکھتے رہے یہانتک کہ کراع الغمیم کی منزل مین افطار کردیا اور اسکی وجہ صحیح حدیث مین یہ ثابت ہوئی کہ لوگون نے بھی افطار نہ کیا
اور تکلیف اٹھائی تو آپ نے افطار کردیا تاکہ آیندہ کسی کو حرج نہو۔ پس حدیث مین مسافر نے روزہ رکھا اور آخر وقت افطار کردیا
اور مسئلہ مذکورہ مین مقیم نے روزہ رکھکر سفر کیا تو افطار نہ کرے۔ لیکن مخفی نہین کہ یہان دوسرا مسئلہ فقہاء کا یہ ہی کہ اگر مسافر نے
رات سے روزہ کی نیت کی اور فسخ نہ کی ہو حتی کہ صبح ہوگئی تو وہ صائم رہیگا اور اسکو افطار کرنا حلال نہین ہی۔ اسپر البتہ حدیث
کراع الغمیم سے سخت اعتراض وارد ہوتا ہی اور شیخ ابن الہمام نے کوئی معقول جواب نہین دیا۔ اور یہی ہوسکتا ہی کہ بعض لوگون کے حق
مین خوف ہلاکت سے آپ نے تشریع فرمائی اور ایسے خوف کی صورت مین افطار جائز ہی لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ دوسرون کے خوف سے افطار مخصوص ہوگا بوجہ آپ کے صاحب الشرع ہونے کے اور دوسرے کسی کو جائز نہ ہوگا کہ
اپنے سواے غیر کے خوف سے افطار کرے۔ فاحفظہ۔ الحاصل جو مقیم کہ بعد الفجر سفر کرے یا جو مسافر کہ قبل الزوال مقیم ہو دونون کو
افطار کرنا حلال نہین ہی۔ الا انہ اذا افطر فی المسئلتین لاتلزمہ الکفارۃ۔ مگر اتنی بات ہی کہ اگر اسنے دونون صورتون مین
افطار کردیا تو اسپر کفارہ لازم نہوگا۔ لقیام شبہۃ المبیح۔ کیونکہ مبیح یعنی سفر مباح کرنے والے کا شبہہ قائم ہی۔ ف۔ اور شبہہ سے
کفارہ ساقط ہوتا ہی۔ اسی طرح اگر مسافر نے نیت صوم سے صبح کی پھر اسدن افطار کردیا تو بھی کفارہ نہین ہی۔ ف۔ اگر افطار کرکے
سفر شروع کیا تو کفارہ ہونا چاہیے۔ کمافی محیط السرخسی۔ اگر روزہ مین اول عمداً کھالیا پھر خود سفر کیا یا سلطان نے اسکو مجبور کردیا
تو ظاہر الروایۃ مین کفارہ لازم ہوگا۔ کمافی الخلاصہ۔ اگر مقیم نے روزہ مین سفر کیا پھر بھولی چیز لینے کو گھر لوٹا اور یہان کچھ کھاکر روانہ
ہوا تو قیاس یہ کہ کفارہ واجب ہو اور فقیہ نے اسی کو اختیار کیا ہی۔ الغیاثیہ۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہی کہ جب آدمی آخر دن مین
ایسی حالت پر ہوجاوے کہ اگر یہ حالت ابتداے روز مین ہوتی تو اسکو افطار کرنا مباح ہوتا پس اسنے آخر دن مین افطار کرڈالا تو
اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ الفتاوی قاضیخان ہو۔ ومن اغمی علیہ فی رمضان۔ اور جس شخص پر مثلاً بیہوشی طاری ہوئی رمضان مین
ف۔ یعنی بعد فجر کے پھر وہ کئی روز تک بیہوش رہا۔ لم یقض الیوم الذی حدث فیہ الاغماء۔ تو وہ اس روزہ کو قضاء
نہ کرے جسمین اغماء شروع ہوا ہی۔ لوجود الصوم فیہ وہو الامساک المقرون بالنیۃ۔ کیونکہ اسدن صوم پایا گیا یعنی مفطرات
سے باز رہنا نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور نیت ہم نے مان لی۔ اذ الظاہر وجودہا منہ۔ کیونکہ ظاہر حال مین اس شخص سے نیت کا
وجود ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وہ مسلمان ہی حتی کہ اگر ظاہر حال اسکے خلاف ہو مثلاً یہ شخص بیباک فاسق ہو جو علانیہ روزہ نہین رکھتا ہی یا
مسافر ہو تو وہ اس روز کا روزہ بھی قضاء کرے۔ السراج۔ ف م۔ ویقضی ما بعدہ۔ اور اسدن کے بعد والے دنون کو قضاء کرے
لانعدام النیۃ۔ کیونکہ نیت معدوم ہی۔ ف۔ یعنی بیہوشی مین نیت صحیح نہین تو باقی ایام مین قطعاً نیت نہین ہوئی۔ وان اغمی
اول لیلۃ منہ۔ اور اگر ماہ رمضان کی اول رات مین اسپر اغماء طاری ہوا۔ ف۔ اور مہینہ بھر رہا۔ قضاہ کلہ غیر یوم

تلک اللیلۃ۔ تو سب رمضان کو قضاء کرے سوائے اُس رات والے دن کے۔ ف۔ یعنی پہلا روزہ ہو گیا۔ لما قلنا۔ بدلیل اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ ظاہر حال کی دلیل سے نیت کر چکا ہوگا تو پہلا روزہ ہو گیا۔ اور اگر غروب سے پہلے اغماء ہوا پھر جانکلا تو اول سے لیکر اغماء تک قضاء کرے۔ کیونکہ نیت صحیح نہیں ہے بخلاف اسکے جب کہ بعد غروب نیت کی جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے تو یہ نیت صحیح مگر ہمارے نزدیک اسی رات والے دن کے لیے ہوگی۔ اور امام مالک کے نزدیک ایک نیت تمام مہینہ کے واسطے کافی ہے لہذا فرمایا۔ وقال مالک لا یقضی ما بعدہ لان صوم رمضان عندہ یتادی بنیۃ واحدۃ بمنزلۃ الاعتکاف۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ روز اغماء کے بعد والے روزے بھی قضاء نہ کرے کیونکہ مالک رح کے نزدیک رمضان کے روزے ایک ہی نیت سے سب ادا ہو جاتے ہیں جیسے اعتکاف۔ ف۔ کہ اسمیں ہر روز کی نیت ضرور نہیں بلکہ ایک نیت کافی ہے۔ وعندنا لا بد من النیۃ لکل یوم لانہا عبادات متفرقۃ لانہ یتخلل بین کل یومین ما لیس بزمان لہذہ العبادۃ۔ اور ہمارے نزدیک ہر روز کے لیے نیت ہونا ضرور ہے کیونکہ روزے تو الگ الگ عبادات ہیں اسواسطے کہ ہر دو روزے کے درمیان رات ایسی چیز حائل ہو جاتی ہے جو اس عبادت صوم کا زمانہ نہیں ہے۔ ف۔ تو ہر روزہ کا زمانہ دوسرے روزے سے متصل نہ رہا۔ بخلاف الاعتکاف۔ برخلاف اعتکاف کے۔ ف۔ کیونکہ اسمیں رات و دن سب اعتکاف کا زمانہ ہے۔ حق یہ کہ اسمیں دونوں طرف امامات اجتہاد قوی ہیں۔ م۔ پھر واضح ہو کہ اغماء و جنون میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ومن اغمی علیہ فی رمضان کلہ قضاہ۔ اور جس شخص پر تمام رمضان اغماء طاری رہا وہ کل قضاء کرے۔ ف۔ کیونکہ عاقل کے مانند خطاب روزے رکھنے کا اسپر بھی متوجہ ہوا۔ لانہ نوع مرض یضعف القوی۔ کیونکہ اغماء ایک قسم کا مرض ہے جو قوتوں کو ضعیف کر دیتا ہے۔ ف۔ حتی کہ حواس اپنا کام کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں۔ ولا یزیل الحجی۔ اور اغماء کچھ عقل کو زائل نہیں کرتا۔ ف۔ پس اغماء نے اسکو عاقل مریض کر دیا۔ فیصیر عذرا فی التاخیر لا فی الاسقاط۔ تو اغماء ایک عذر ایسا ہوگا جو روزہ کی تاخیر کرنے میں موثر ہوگا نہ روزہ ساقط کرنے میں۔ ف۔ اور تمام مہینہ اغماء جب ہی کہ حاضر ہونے سے پہلے اغماء ہو گیا اور پورا مہینہ رہا بلکہ جب قوت آوے قضاء کرے۔ ومن جن فی رمضان کلہ۔ اور جو شخص کہ تمام رمضان بھر مجنون رہا۔ ف۔ اسطرح کہ اگر چاند سے پہلے جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا۔ لم یقضہ۔ تو اسکو قضاء نہیں کریگا۔ خلافا لمالک رح۔ اس مسئلہ میں امام مالک رح کا خلاف ہے۔ ف۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے۔ ہو یعتبرہ بالاغماء۔ امام مالک رح جنون کو اغماء پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ تو کہتے ہیں کہ پورا قضاء کرے۔ ولنا ان المسقط ہو الحرج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرنے والا تو حرج ہے۔ ف۔ پس جس صورت میں حرج متحقق ہو قضاء کرنا ساقط ہوگا۔ والاغماء لا یستوعب الشہر عادۃ فلا حرج۔ اور اغماء تمام مہینہ بھر نہیں گھیرتا بدلیل عادت تو حرج نہیں۔ ف۔ یعنی عادت سے دریافت ہوا کہ اغماء کبھی مہینہ بھر نہیں ہوتا تو بہر حال تھوڑا ہوگا پس حائضہ عورت کی طرح قضاء کرنا آسان ہوگا۔ والجنون یستوعبہ فیتحقق الحرج۔ اور جنون تمام مہینہ گھیر لیتا ہے تو حرج متحقق ہوگا۔ ف۔ اور حرج اللہ تعالی نے دور کر دیا ہے تو معلوم ہوا کہ جب جنون تمام مہینہ گھیر لے تو قضاء واجب نہیں۔ اگر رمضان کی اول رات میں یعنی بعد غروب کے نیت ہو پھر مجنون ہو کر صبح کی حتی کہ مہینہ گذر گیا تو پہلا روزہ ہو گیا اور باقی بالاتفاق قضاء کرے اور اصول شمس الائمہ اور جمع النوازل میں لکھا کہ فتوی یہ کہ قضاء نہیں واجب ہے کیونکہ رات میں روزہ نہیں ہوتا۔ کما فی العینی۔ اور ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں کہا جاوے کہ جنون جب عقل زائل کرتا ہے تو مجنون لائق خطاب نہیں رہا لیکن اس صورت میں درمیان رمضان کے افاقہ کا اعتراض ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا۔ وان افاق المجنون فی بعضہ قضی ما مضی۔ اور اگر مجنون کو ماہ رمضان کے بعض وقت میں افاقہ ہو گیا تو وہ گذرے ایام کو قضاء کرے۔ ف۔ اور آئندہ روزہ رکھے۔ خلافا لزفر والشافعی۔ اسمیں زفر رح و شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ اور امام احمد کا بھی یعنی انکے نزدیک گذشتہ ایام جنون کی قضاء واجب نہیں۔ ہما یقولان لم یجب علیہ الاداء لانعدام الاہلیۃ۔ زفر و شافعی کہتے ہیں کہ اس مجنون پر ادا کرنا واجب نہ تھا بوجہ لیاقت خطاب یعنی عقل نہ ہونے کے۔ ف۔ تو

جس روزہ کی ادا واجب نہو اُسکی قضا بھی واجب نہیں۔ والقضاء یترتب علیه۔ اور قضاء تو ادا پر متفرع ہے۔ وصار کالمستوعب
اور یہ ایسا ہوگیا جیسے تمام مہینہ بھر جنون والا۔ ولنا ان السبب قد وجد وهو الشهر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب ہونے کا
سبب پایا گیا اور وہ ماہ رمضان ہے۔ ف۔ لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه۔ پھر سبب کے ساتھ اہلیت بھی ضرور ہے یعنی سبب جو کچھ
واجب کرے تو یہ شخص اسکی قابلیت بھی رکھتا ہو۔ والاهلية بالذمة۔ اور قابلیت ذمہ ہے۔ ف۔ ذمہ در اصل بمعنی عہدہ ہے۔ یعنی
اہلیت کا مدار صرف اتنی بات پر ہے کہ یہ شخص اُسکی ذمہ داری وعہدہ داری کے قابل ہو۔ پھر خالی ذمہ داری کافی نہیں کیونکہ طفل یا محض
مجنون کہ تمام مہینہ یا زیادہ جنون میں رہے خالی ذمہ دار ہوسکتا ہے مگر بیفائدہ تو ضرور ہوا کہ ذمہ داری مع فائدہ ہو یعنی سبب اسکے
ذمہ واجب کرے۔ وفي الوجوب فائدة۔ اور واجب کرنے میں فائدہ بھی ہو۔ وهو صيرورته مطلوبا على وجه لا يحرج في ادائه۔
اور فائدہ کا وجوب یہ کہ ایسے طریقہ پر روزہ رکھنا اس سے طلب کیا جاوے کہ وہ اُسکے ادا کرنے میں حرج میں نہ پڑے۔ ف۔ تو جس
مجنون کو درمیان میں افاقہ ہوا اُسپر اُسی طرح قضاء واجب ہے کہ کچھ حرج نہیں۔ بخلاف المستوعب لانه يحرج في الاداء فلا فائدة و
تمامه في الخلافيات۔ برخلاف اسکے جسکا جنون پورے مہینہ بھر رہا ہو کیونکہ وہ ادا کرنے میں حرج اُٹھاویگا تو کچھ فائدہ نہیں۔ اور
پوری بحث خلافیات میں ہے۔ ف۔ یعنی اگرچہ سبب یعنی ماہ رمضان اسکے حق میں بھی موجود مگر واجب اس جہت سے نہیں کرتا کہ اگر
واجب کرے تو حرج لازم ہوا اور حرج اللہ تعالی نے دور کیا تو واجب کرے پھر دفع ہوجاوے اس سے کچھ فائدہ نہیں۔ یہ شارحین کا
ملخص ہے لیکن مخفی نہیں کہ اغماء ونوم میں اور جب کہ چاند رات میں جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا تو قضاء واجب ہے حالانکہ حرج معتبر نہ ہوا۔
اور اسکا جواب نہیں ہوا کہ جنون مزیل عقل ہے اور عقل شرط وجوب فتامل فيه۔ م۔ ثم لا فرق بين الاصلي۔ پھر فرق نہیں درمیان
جنون اصلی کے۔ ف۔ یعنی مجنون بالغ ہوا۔ والعارضي۔ اور درمیان جنون عارضی کے۔ ف۔ یعنی جب کہ بعد بلوغ کے
کسی وقت طاری ہوگیا۔ حاصل یہ کہ دونوں قسم جنون میں حکم قضاء جاری ہے۔ قیل هذا في ظاهر الرواية۔ کہا گیا کہ فرق نہونا
ظاہر الروایۃ کا حکم ہے۔ وعن محمد انه فرق بينهما۔ اور نوادر میں امام محمد سے آیا کہ امام محمد نے دونوں قسم جنون میں فرق رکھا۔ لانه
اذا بلغ مجنونا۔ اس وجہ سے کہ جب وہ مجنون بالغ ہوا۔ ف۔ یعنی اصلی جنون ہے۔ التحق بالصبي فانعدم الخطاب۔ تو
یہ مجنون مثل بچوں کے ہوگیا تو خطاب اسکے حق میں معدوم ہوا۔ ف۔ جیسے طفل پر خطاب نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا بلغ عاقلا
ثم جن۔ بخلاف اسکے جب وہ عقل کی صفت میں بالغ ہوا پھر مجنون ہوگیا۔ هذا مختار بعض المتاخرين۔ یہی بعض متاخرین مشائخ
کا مختار ہے۔ ف۔ جنمیں امام جرجانی وامام زاہد الصفار بھی ہیں۔ مبسوط میں ہے کہ امام محمد سے محفوظ روایت بھی کہ مجنون پر گذرے ایام
کی قضا نہیں اور یہی اصح قیاس بقول امام ابوحنیفہ ہے۔ مع۔ اگر رمضان کے درمیان کسی رات میں افاقہ ہوا تو مجنون پر قضا لازم نہیں
المجتبی۔ اور اگر رمضان کے اخیر دن میں بعد زوال کے افاقہ ہوا تو بھی قضا لازم نہیں تو افاقہ سے مراد یہ کہ اسقدر ہو کہ جسمیں روزہ شروع
کرنا ممکن ہو لہذا رات میں یا مہینہ کے اخیر دن بعد زوال میں قضا نہیں ہوگی یہی صحیح ہے۔ القاضیخان مع النہایہ۔ پھر شرح ہم کے نزدیک
تقریر استدلال یہ ہے کہ جنون اگر اصلی ہو تو خطاب آلہی شہادت ایمانی لا اله الا الله محمد رسول الله اسپر بوجہ جنون کے متوجہ نہیں تو خطابات
صلوۃ وصوم بدرجہ اولی متوجہ نہیں ہیں اسلیے وہ مثل طفل کے ہے اور جب بلوغ کے وقت عاقل تھا تو اُسنے توحید ایمانی کے ساتھ خطابات
صوم وصلوۃ کا جاننا والتزام کرنا اپنے ذمہ لیا حتی کہ جب رمضان آویگا روزہ رکھونگا پھر جب رمضان آیا اور وہ بالکل مجنون سا تو حکم
قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر الخ اسکے فہم ہی میں نہ آیا اور یہ عذر مقبول ہے اور بعد اسکے اگر عید کے روز عقل آجاوے تو زمانہ خطاب
نہیں ہے اور اگر درمیان میں عقل آئی تو فليصمه کی دلیل سے صوم کا وقت ہونا چاہیے کیونکہ رات میں اس حکم کی تعمیل صرف اسی قدر سے
ہے کہ میں بسر وچشم ایمان لایا اور اس کلام کو حق جانا۔ ہاں دن میں اسکی تعمیل یہ کہ میں نے اللہ تعالی کے واسطے خالصا موافق حکم
کے روزہ رکھا۔ پھر حکم تمام ماہ کے واسطے عام ہے تو اسوقت میں اسکو تمام ماہ کا حکم مل گیا اور جب حکم نے حالت عقل میں تعمیل واجب

کی تو کچھ نہیں واجب کی لیکن کچھ ایام گذر چکے ہیں تو انکا ایجاب بطریق قضا رہی یا وہ معذور ہی گویا ادا کر چکا اور دوم اظہر ہی اور اول احوط ہی
واللہ تعالیٰ اعلم م ۔ جامع صغیر میں ہی کہ ۔ ومن لم ینو فی رمضان کلہ لا صوما و لا فطرا فعلیہ قضاؤہ ۔ اور جس شخص نے تمام رمضان میں
نیت نہ کی نہ روزے کی اور نہ فطر کی تو اسپر رمضان کا قضا کرنا واجب ہی ۔ ف ۔ اگرچہ اُسنے کھانے پینے و جماع سے امساک کیا ہو
پھر اگر وہ شخص مریض یا مسافر ہی تو بالاتفاق اُسپر قضا واجب ہی اور اگر وہ تندرست مقیم ہی تو بھی ہمارے نزدیک قضا واجب
ہی اور امام زفر رح کے نزدیک نہیں ۔ وقال زفر یتادی صوم رمضان بدون النیۃ فی حق الصحیح المقیم ۔ اور زفر رح
نے کہا کہ تندرست مقیم کے حق میں رمضان کا روزہ بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہی ۔ لان الامساک مستحق علیہ فعلی ای
وجہ یؤدیہ یقع عنہ ۔ کیونکہ اکل و شرب و جماع سے رکا رہنا اُسپر واجب ہی تو جس وجہ پر اُسکو ادا کرے واجب ادا
ہو جائیگا ۔ ف ۔ جیسے مال میں زکوٰۃ ایک جزو مستحق فقراء ہی تو جس طور سے دیدے ادا ہو جاتی ہی ۔ کما اذا وہب کل النصاب
للفقیر ۔ جیسے مثلاً مالدار نے کل نصاب فقیر کو ہبہ کر دیا ۔ ف ۔ بعد ازانکہ سال گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہی تو زکوٰۃ بھی ادا
ہو جاتی ہی اگرچہ نیت زکوٰۃ نہیں بلکہ قصداً ہبہ ہی ۔ یہی حال صوم کے امساک کا ہی ۔ ولنا ان المستحق الامساک ۔ اور ہماری
دلیل یہ کہ مستحق تو بیشک امساک ہی ۔ ف ۔ لیکن مطلقاً امساک وفاقہ و مریض کا پرہیز نہیں بلکہ امساک ۔ بجہۃ العبادۃ ۔ بطریق
عبادت ۔ ولا عبادۃ الا بالنیۃ ۔ اور عبادت کا وجود نہیں مگر نیت کے ساتھ ۔ ف ۔ اور مفروض یہ کہ اُسنے نیت نہیں کی تو لازم
آیا کہ اُسنے صوم عبادت نہیں ادا کیا پس قضا واجب ہی ۔ اگر کہا جاوے کہ پھر وضو بدون نیت نہوگا ۔ جواب یہ کہ ہاں عبادت نہ ہوگا
لیکن مفتاح الصلوٰۃ ہو جائیگا ۔ پھر ہبہ نصاب میں زکوٰۃ کیوں ادا ہوئی ۔ جواب ۔ وفی ہبۃ النصاب وجد نیۃ القربۃ علی ما مر
فی الزکوٰۃ ۔ اور ہبہ نصاب کی صورت میں قربت کی نیت پائی گئی ہی چنانچہ کتاب الزکوٰۃ میں مدلل گذر چکا ۔ ف ۔ کیا
نہیں دیکھتے کہ جس نے فقیر کو پیشگی زکوٰۃ دیدی پھر سال کے بیچ ہی میں کل نصاب معدوم ہو گیا حتی کہ اُسپر زکوٰۃ ہی واجب
نہ ہوئی مگر وہ فقیر سے دیا ہوا نہیں پھیر سکتا کیونکہ اسکو ثواب مل چکا م ۔ (فرع) اگر رمضان میں عمداً کھایا پس اگر روزے
کی نیت تھی تو بالاتفاق کفارہ ہی اور اگر کچھ نیت نہ تھی نہ روزہ کی اور نہ عدم روزہ کی تو زفر رح کے نزدیک کفارہ ہی نہ ہمارے
نزدیک ۔ اور اگر ابتدا سے رمضان میں نیت کر چکا ہو تو امام مالک کے نزدیک کفارہ ہی اور اگر اسنے نیت کی ہو کہ روزہ نہ رکھونگا
تو اسکا حکم کتاب میں بیان فرمایا ۔ ومن اصبح غیر ناو للصوم ۔ اور جس شخص نے صبح کی درحالیکہ وہ روزے کی نیت نہیں رکھتا
ہی ۔ ف ۔ جیسے کہ ابتدا سے رات میں نیت کر کے فسخ کی ہو ۔ فاکل لا کفارۃ علیہ ۔ پس اسنے کھایا تو اُسپر کفارہ نہیں ہی ۔ ف
یعنی کھانے پینے وغیرہ جس سے افطار کرے کفارہ نہیں ہی ۔ عند ابی حنیفہ ۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہی ۔ ف ۔ یہی مالک
و شافعی و احمد کا قول ہی ع ۔ پس اسپر چاروں اماموں کا اجماع ہی اور شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یہی مشہور قول محمد رح کا ہی ۔
وقال زفر علیہ الکفارۃ لانہ یتادی بغیر النیۃ عندہ ۔ اور زفر رح نے کہا کہ اسپر کفارہ ہی کیونکہ زفر رح کے نزدیک رمضان
بغیر نیت ادا ہو جاتا ہی ۔ ف ۔ اور کرخی نے انکار کیا کہ یہ زفر رح کا مذہب نہیں بلکہ مثل قول مالک کے ایک نیت تمام رمضان
کو کافی ہی ۔ مع ۔ پس خلاف اِس صورت میں کہ اُس دن اُسنے خصوص کر کے نیت روزہ کی نہیں کی اور اسی طرح صبح کر لی تو زفر رح
کے نزدیک ابتدا سے صوم کی نیت ایمین کافی ہو گی اور امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک نیت ہر روزہ کی ضرور ہی ۔ پس بدون
نیت کے ایسی روزہ متوقف ہی پھر امام رح کے نزدیک اگر قبل زوال کے کھایا تو بھی کفارہ نہیں ہی ۔ وقال ابو یوسف و محمد
اذا اکل قبل الزوال یجب الکفارۃ ۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر اسنے قبل زوال کے کھایا تو کفارہ واجب ہوگا ۔
ف ۔ لیکن اسوجہ سے نہیں کہ اُسنے روزہ توڑ دیا بلکہ ۔ لانہ فوت امکان التحصیل ۔ اسوجہ سے کہ اُسنے روزہ حاصل کرنے کا
امکان کھو دیا ۔ ف ۔ کیونکہ قبل زوال تک نیت کا وقت باقی ہی ۔ اور یہ کھونا بمنزلہ روزہ توڑنے کے ہی ۔ فصار کغاصب الغاصب

تو یہ مانند غاصب سے غصب کرنے والے کے ہوا - ف - صورت یہ کہ زید نے بکر کی چیز غصب کی تو بکر پر اسکا پھیرنا واجب تھا اور
ہنوز اسنے نہیں پھیری تھی کہ خالد نے اسکو بکر سے غصب کر کے تلف کیا تو خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا پس زید کو جیسے غاصب
سے تاوان لینے کا اختیار ہے اسی طرح خالد غاصب الغاصب سے بھی ہے لیکن بنا اسوجہ سے کہ خالد نے زید سے غصب کیا بلکہ اسوجہ سے
کہ خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا اسی طرح قبل زوال کھانے سے روزہ پانے کا امکان گیا جیسے روزہ توڑنے سے جاتا ہے پس اسمیں
بھی کفارہ لازم آیا - شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ جس اعرابی رضہ کے جماع میں کفارہ کی حدیث وارد ہوئی ہے شاید ابو یوسف نے اس سے
یہ سمجھا کہ حالت صوم میں افطار موجب ہے تو صوم شروع کرنے کے پہلے بھی موجب ہے - الفتح - میں کہتا ہوں بلکہ یوں کہنا چاہیے ابو یوسف
نے اس سے کفارہ کا سبب یہ سمجھا کہ جو روزہ پورا ہو سکتا تھا اسکو اپنے اختیار سے مٹانے پر کفارہ لازم آیا اور یہ دو طرح ایک یہ کہ
صوم شروع کر کے پورا نہ ہونے دیا - دوم یہ کہ شروع کرنے کا سامان سب موجود ہے پھر مٹا دیا کیونکہ نیت کرتا تو فجر سے روزہ قائم
ہوتا تو قبل زوال گویا متوقف روزہ موجود ہے - جواب یہ کہ تحقیقی روزہ موجود تھا جسمیں کفارہ وارد ہے اور یہ متوقف روزہ موجود
سے توی ہے اور جب توی میں کفارہ آیا تو قیاس نہیں ہو سکتا کہ ضعیف میں بھی ہو - **ولابی حنیفة ان الکفارة تعلقت بالافساد**
اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق تو روزہ مٹانے پر ہوا تھا - ف - جیساکہ نص کفارہ شاہد صریح ہے اور مٹانا چاہتا ہے کہ
پہلے روزہ موجود ہو - **وہذا امتناع** - اور یہ مفروض مسئلہ روزے رکھنے سے امتناع ہے - ف - اور رکھکر مٹانا نہیں ہے - **اذ لا
صوم الا بالنیة** - کیونکہ روزہ نہیں ہوتا مگر نیت کے ساتھ - ف - اور مفروض یہ کہ ایک شخص نے روزہ کی نیت ہی نہیں کی ہے
الحاصل یہ روزہ نہ رکھنا بغیر عذر کے حرام و گناہ سخت ہے لیکن اسپر کفارہ نہیں ہے - اس سے معلوم ہوا کہ اگر رات سے یہ نیت کی
روزہ نہ رکھونگا یا ابتداء میں روزہ کی نیت تھی پھر فجر سے پہلے فسخ کر دی تو اسمیں بدرجہ اولی کفارہ نہیں ہے - یہی فتاوی میں صرح
ہے م - **اذا حاضت المرأة او نفست** - جب روزے میں عورت کو حیض آگیا یا بچہ جنی - **افطرت** - تو اسنے افطار کیا - ف
یعنی مفطر ہو گئی کہ روزہ نہیں رہا - **وقضت** - اور وہ روزہ قضا کرے - ف - یعنی حیض و نفاس سے روزہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ قضا
لازم ہے - **بخلاف الصلوة** - برخلاف نماز کے - ف - کہ نمازوں کی قضا بھی واجب نہیں - **لانہا تحرج فی قضائہا وقد مر فی الصلوة**
کیونکہ ایسی عورت نمازوں کے قضا لازم ہونے میں حرج میں پڑیگی اور یہ مسئلہ کتاب الصلوة یعنی باب الحیض میں گذرا - ف - اور
نصوص اسمیں صریح ہیں تو قیاس کی ضرورت بھی نہیں رہی - اگر وہم ہو کہ جیسے رمضان سال بھر ایک دفعہ آتا ہے تو قضا میں حرج نہیں
اسی طرح نفاس بھی ایک ہی دفعہ ہو سکتا ہے وہ بھی غالباً نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں - جواب ہاں لیکن اگر نفاس میں قضاے نماز
واجب ہو تو حیض میں بھی ہو کیونکہ دونوں امثال ہیں پس دونوں ایک حکم میں رہے - فاحفظہ م - **واذا قدم المسافر او طہرت
الحائض** - جب مسافر وطن میں آگیا یا حائضہ پاک ہوئی - **فی بعض النہار** - دن کے بعض میں تو - **امسکا بقیة یومہما** - تو
باقی دن میں امساک رکھیں - ف - واضح ہو کہ مسافر کے وطن میں آنے سے تو یہ مراد ہے کہ اول سے افطار کر کے روانہ ہو کر وطن
میں قبل زوال یا بعد زوال آیا اور اگر افطار نہ ہوا ہو تو یہ حکم اسوقت کہ بعد زوال آیا کیونکہ قبل زوال میں روزہ واجب ہے
اور رہی حائضہ تو وہ بعد فجر کے کسی وقت قبل یا بعد پاک ہو یکساں ہے پھر یہ دونوں اور انکے مانند عذر والے باقی دن امساک
کریں یعنی انپر امساک واجب ہے - **وقال الشافعی لا یجب الامساک** - اور امام شافعی رح نے کہا کہ امساک واجب نہیں ہے
وعلی ہذا الخلاف کل من صار اہلا للزوم ولم یکن کذلک فی اول الیوم - اور اسی اختلاف پر حکم ہے ہر ایسے شخص کا جو
صوم لازم ہونے کے لائق ہو گیا حالانکہ ابتداء سے روز میں واجب ہونے کے لائق نہ تھا - ف - جیسے کافر کہ اسلام لایا اور مجنون
کہ اچھا ہو گیا اور طفل کہ بالغ ہو گیا اور مریض کہ تندرست ہو گیا تو ہمارے نزدیک امساک واجب بطریق مشابہت صائمین سکے
اور شافعی کے نزدیک وجوب نہیں - **ہو یقول التشبیہ خلف** - امام شافعی کہتے ہیں کہ صائم کی مشابہت تو صوم کا خلیفہ ہے

ف۔ پس جو حال صوم کا ہی خلیفہ کا بس جسپر صوم واجب نہین اُسپر امساک واجب نہین اور جسپر واجب ہی اُسپر امساک بھی واجب
فلا یجب الا علی من یتحقق الاصل فی حقہ۔ پس خلیفہ یعنی امساک نہین واجب ہوگا مگر ایسے شخص پر جسکے حق مین اصل یعنی صوم
متحقق ہی۔ کالمفطر متعمدا او مخطیا۔ جیسے وہ شخص کہ جس نے روزہ افطار کردیا خواہ عمداً یا خطا سے۔ ف۔ عمداً تو ظاہر ہی اور خطا سے
یہ مراد نہین کہ مثلاً کلی کرنے مین پانی اُتر گیا کیونکہ اِس سے شافعی رح کے نزدیک روزہ نہین جاتا۔ بلکہ یہ مراد ہی کہ مثلاً رات سمجھکر سحری
کھانے لگا حالانکہ فجر پھیل گئی تھی یا روزہ کھولا غروب سمجھکر حالانکہ ابر سے آفتاب نکل آیا۔ تو متعمد و خاطی پر صوم واجب تھا اور وہ مثل
تو امساک واجب ہوا بخلاف مسافر و حائضہ کے کہ اُنپر صوم ہی واجب نہ تھا تو امساک بھی واجب نہین۔ اِس کلام مین یہ بحث ہی کہ یہ
جب ہی صحیح ہوگا کہ امساک رکھنا فقط اسی جہت پر ہو کہ وہ صوم کا خلیفہ ہی۔ اور اگر امساک کی کوئی وجہ دوسری بھی ہو تو صحیح نہ ہوگا۔
ولنا انہ وجب قضاء لحق الوقت لا خلفا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ امساک واجب ہونا وقت کا حق ادا کرنے کے واسطے ہی نہ خلیفہ
ہونے کی جہت سے۔ لانہ وقت معظم۔ کیونکہ رمضان کا دن ایک وقت معظم ہی۔ ف۔ جسکی تعظیم اِسی طور پر کہ مفطرات سے رُکے
بشرطیکہ اجازت دینے والا کوئی امر مانند سفر و مرض و حیض وغیرہ کے بالفعل موجود نہو۔ مع۔ بخلاف الحائض والنفساء والمریض
والمسافر حیث لا یجب علیہم حال قیام ہذہ الاعذار۔ برخلاف ایسی عورت کے جسکو حیض موجود یا نفاس موجود ہو یا ایسے
شخص کے جو مرض یا سفر مین ہو کیونکہ اِن عذرون کے موجود ہونے کی حالت مین اُنپر امساک واجب نہین ہی۔ لتحقق المانع عن التشبہ
حسب تحققہ عن الصوم۔ کیونکہ صائمین کے ساتھ مشابہت سے ایک عذر مانع موجود ہی جیسے وہ روزہ رکھنے سے مانع موجود ہی۔ ف۔
اور مسئلہ مین کلام اسوقت کہ سفر ختم ہوچکا اور حیض سے پاک ہوچکی ہو۔ واضح ہو کہ اصح روایت مین قول امام احمد مثل ہمارے اور قول
مالک مثل شافعی کے ہی اور عینی رح نے مسئلہ بلوغ الصبی واسلام الکافر کے تحت مین نہایہ سے نقل کیا کہ شیخ امام زاہد الصفار نے کہا کہ
صحیح یہ ہی کہ امساک رکھنا واجب نہین بلکہ مستحب ہی۔ انتہی۔ اور شیخ ابن شجاع نے بھی ائمہ کا اتفاق نقل کیا کیونکہ جب وہ مفطر موجود ہی
تو اسپر مفطرات سے امساک کیون واجب ہوگا۔ مع۔ اور مخفی نہین کہ ظاہر حدیث عاشوراء مین بھی کہ جس نے کھا لیا ہو وہ باقی دن بھر
امساک رکھے کہ یہ عاشوراء کا دن ہی۔ دیکھو باوجود مفطر ہونے کے امساک کا حکم دیا لہذا محقق ابن الہمام رح نے اِسی طرف میلان کیا
لیکن انصاف یہ ہی کہ جب یہ امساک خلاف قیاس ہی تو عاشوراء سے رمضان کی طرف متعدی نہوگا اور رمضان کے بارہ مین جو
امساک وارد ہی وہ اسی کے حق مین جسپر اصل صوم واجب تھا پس اقوی قول امام زاہد الصفار رحمہ اللہ ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال
ای القدوری۔ واذا تسحر وہو یری ان الفجر لم یطلع فاذا ہو قد طلع او افطر وہو یری ان الشمس قد غربت فاذا ہی
لم تغرب امسک بقیۃ یومہ۔ قدوری نے کہا کہ اگر سحری کھائی (جو روزہ کی نیت کرچکا ہی) درحالیکہ اُسکی رائے یعنی گمان مین
تھا کہ فجر طلوع نہین ہوئی حالانکہ کھلا کہ وہ طلوع ہوچکی تھی یا صائم نے افطار کیا درحالیکہ وہ گمان رکھتا ہی کہ آفتاب غروب ہوچکا حالانکہ
یہ ظاہر ہوا کہ ابھی وہ غروب نہین ہوا تھا تو یہ شخص باقی دن بھر امساک رکھے۔ ف۔ بلا خلاف۔ قضاء لحق الوقت بالقدر
الممکن۔ لتعرض حق الوقت ادا کرنے کے بقدر ممکن۔ ف۔ یعنی یہ امساک واجب ہونا اس غرض سے کہ اُسوقت معظم کا حق اگر
روزے سے ادا نہ ہوسکا تو جسقدر ممکن ہی اُسی قدر سے ادا کیا جاوے اور وہ روزے کے ساتھ مشابہت ہی۔ او نفیا للتہمۃ
یا بغرض تہمت دور کرنے کے۔ ف۔ جب کہ اُسنے کھایا حالانکہ اسمین کچھ عذر نہین تو لوگ اسکو فاسق کی تہمت دینگے اور تہمت دینا
اگرچہ مذموم ہی مگر جب ظاہر حال یہی ہو تو اُس شخص کو خود واجب ہی کہ ایسے مواقع سے بچا رکھے اسی واسطے حدیث مین وارد ہی
کہ تہمت کے مواقع سے مومن بچاو کرے۔ ن ع ف ام۔ جو شخص شرابخانہ مین جاتا ہو تو لوگ اُسکو شرابخوار گمان کرنے مین معذور
ہین بلکہ یہ خود ماخوذ ہی مع۔ وعلیہ القضاء۔ اور اِس شخص پر قضاء واجب ہی۔ ف۔ اور حسن بصری و عطاء و مجاہد رحمہم اللہ تعالیٰ
تابعین اور اسحق و داؤد و مزنی رح فقہاء کے نزدیک اِسکا روزہ فاسد نہو تو قضاء بھی نہین ہی اور چارون ائمہ و جمہور کے نزدیک

روزہ فاسد ہی تو قضاء واجب - لانه حق مضمون بالمثل - کیونکہ یہ حق تو مثل کے ساتھ ضمانت لیا گیا ہی - ف یعنی جب ادا فوت
ہو تو ساقط نہو گا بلکہ عمر بھر اسکے مثل کا ضامن ہی پس قضا کرے - کما فی المریض والمسافر - چنانچہ مریض و مسافر کی صورت مین
ف جب ادا نہو سکے تو بقدر مرض و سفر کے دوسرے ایام مین قضاء واجب کی گئی - اور ساقط نہین ہوا - ان ایسے گمان مین
افطار سے گنہگار نہو گا - ولا کفارۃ علیه - اور اس شخص پر کچھ کفارہ نہین ہی - لان الجنایة قاصرۃ - کیونکہ جرم قاصر ہی - ف
کامل نہین کیونکہ کامل تو قصداً روزہ کو فاسد کرنا - اور یہان ایسا نہین - لعدم القصد - بوجہ قصد معدوم ہونے کے - ف
بلکہ قصد روزہ پورا کرنے کا ہی - چونکہ اعمال کا مدار نیات پر ہی تو یہ جرم ہی نہین مگر صورت ظاہری مین مشابہت ہی لہذا جرم
قاصر کہا - وفيه قال عمر رضی اللہ عنه ما تجانفنا لاثم قضاء یوم علینا یسیر - اور ایسی ہی صورت مین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
کہا کہ ہم نے کسی گناہ کی طرف میل نہین کیا - ایک روزہ قضاء کرنا ہم پر آسان ہی - ف یعنی دشوار تو یہ تھا کہ نعوذ باللہ گناہ
کے قصد سے ایسا کرتے - اور واضح یہ کہ ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا علی بن مسهر عن الشیبانی عن خالد بن سحیم عن علی بن حنظلة عن
ابیه قال شهدت عمر بن الخطاب الخ یعنی حنظلہ نے کہا کہ مین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور مین ماہ رمضان مین حاضر ہوا اور آپ کے
روبرو شربت آیا پس بعض لوگون نے پیا درحالیکہ سب کے گمان مین تھا کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر موذن اوپر چڑھا تو چلایا کہ
واللہ اے امیر المومنین آفتاب چمکتا ہی غروب نہین ہوا - پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے افطار کیا وہ بجائے اسکے
ایک روزہ رکھے اور جس نے افطار نہین کیا تو تمام کرے یہانتک کہ آفتاب ڈوب جاوے - دوسری روایت مین زیادہ آیا کہ آپ نے
موذن کو فرمایا کہ ہم نے تجھکو داعی بھیجا ہی اور تجھے راعی نہین بھیجا اور ہم نے تو اجتہاد کیا اور ایک روزہ قضا کرنا آسان ہی - دوسرے
طریق سے زید بن وہب سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے کسی گناہ کا قصد نہین کیا - قال محمد عن ابی حنیفة
عن حماد عن ابراہیم النخعی الخ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے گناہ سے تعرض نہین کیا ہی یہ دن ہم پورا کرینگے پھر اسکی
جگہ ایک روزہ قضاء کرینگے - مصنف - انزاری نے ابو عبید کی کتاب غرائب سے نقل کیا اسمین ہی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا
لا نقضیه - انزاری نے اسکے یہ معنی لیے کہ ہم اسکو قضاء نہین کرینگے بطور استفہام یعنی ضرور قضاء کرینگے - شاید یہ تحریف ہو اور
صواب نص سے یعنی اذان مت دے یا مراد یہ کہ عوام کو اس بیان سے فتنہ مین مت ڈال ورنہ روایت ابن ابی شیبہ اصح واضح
ہی - پھر یہی قیاس سحری مین طلوع فجر مین خطار کا ہی - والمراد بالفجر الفجر الثانی وقد بیناہ فی الصلوۃ - اور فجر سے مراد فجر دوم
ہی اور اسکو ہم کتاب الصلوۃ مین بیان کر چکے - ف پس اگر سحری مین فجر اول طلوع ہو تو روزہ فاسد نہین ہی - ثم التسحر مستحب
پھر سحری کھانا مستحب ہی - ف تسحر وہ کھانا جو رات کے اخیر چھٹے حصہ مین ہو - ف - لقوله علیه السلام تسحروا فان فی السحور
برکة - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سحری کھاؤ کہ طعام سحری مین برکت ہی - ف - رواہ الستة الا ابا داؤد - اور حدیث
مین ہی کہ استعانت لو دوپہر کے قیلولہ سے رات کے قیام نماز پر اور سحری کھانے سے دن کے روزہ رکھنے پر - ف - والمستحب
تاخیرہ - اور سحری کھانے مین تاخیر کرنا مستحب ہی - لقوله علیه السلام ثلث من اخلاق المرسلین تعجیل الافطار و تاخیر السحور
والسواک - بدلیل حدیث کہ تین باتین رسولون کے اخلاق سے ہین افطار مین جلدی کرنا اور سحری کھانے مین دیر کرنا اور
مسواک کرنا - ف - طبرانی کی روایت مین تیسری بات یہ کہ نماز مین داہنے ہاتھ کو بائین پر رکھنا - اور بہتر استدلال بحدیث سہل
بن سعد رضہ ہی کہ مین سحری کھاتا پھر مجھے اسکی جلدی ہوتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مین فجر کی نماز پاؤن - رواہ البخاری
یعنی ایسی تاخیر ہوتی تھی - اور زید بن ثابت رضہ سے روایت ہی کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی پھر ہم نماز
کو کھڑے ہو گئے - مین نے پوچھا کہ سحری کھانے و نماز مین کتنا فرق تھا - زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بقدر پچاس آیت کے -
رواہ البخاری ومسلم - یعنی جتنی دیر مین کوئی پچاس آیت اچھی طرح پڑھے - پھر چونکہ سحری کھانا از قسم عادات ہی لہذا اسکو مستحب

کیا حالانکہ وہ سنت ہے اور اسمیں تاخیر کرنا بھی بہ معنی سنت ہے م - الا انہ اذا شک فی الفجر - یعنی تسحر تو مستحب ہے مگر بات یہ کہ جب
اسکو فجر میں شک ہو - ومعناہ تساوی الظنین - اور شک سے مراد یہ کہ دونوں طرف گمان یکساں ہو - ف - کہ فجر طلوع ہوئی
یا ابھی نہیں - تو - الافضل ان یدع الاکل - افضل یہ کہ کھانا ترک کردے - ف - یعنی کوئی مفطر استعمال نہ کرے - تحرزا
عن المحرم - محرم سے بچنے کی غرض سے - ف - یعنی تاکہ اطمینان کے ساتھ حرام فعل سے بچ جاوے - ولا یجب علیہ ذلک
اور اسپر کھانا چھوڑنا واجب نہیں ہے - ف - کیونکہ شک ہے کچھ فجر کا غالب گمان نہیں ہے حتی کہ منع ہو - ولو اکل فصومہ تام
لان الاصل ہو اللیل - اور اگر باوجود شک کے اسنے کھا لیا تو اسکا روزہ پورا ہے کیونکہ اصل تو رات ہے - ف - پس اسی اصل کا حکم
رہیگا جب تک کہ اسکے مخالف یعنی فجر کا غالب گمان نہ پیدا ہوا اور جب یہاں نہیں پیدا ہوا تو اصل کا حکم رہا - پھر اگر اسکے دل میں بعد
کھانے کے گمان غالب سے یہ تیقن ہو گیا کہ فجر ہونے پر میں نے کھایا ہے تو اب اسپر قضاء لازم ہوگی - الفتح - وعن ابی حنیفۃ اذا
کان فی موضع لا یستبین الفجر - اور نوادر میں ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہاں فجر نہیں کھلتی ہے - ف - مثلاً
پہاڑوں کے درمیان ہو - او کانت اللیلۃ مقمرۃ - یا رات چاندنی ہو - ف - یعنی جسمیں صبح صادق تک چاند برابر رہتا ہے - او متغیمۃ
یا رات بدلی کی ہو - ف - کہ ابر چھایا ہوا ہے - او کان ببصرہ علۃ - یا اسکی نگاہ میں کوئی علت ہو - ف - ضعف یا بیماری کی - و
ہو یشک - اور اس شخص کو بھی شک ہوا - ف - یعنی طلوع ہونے و نہ ہونے کا یکساں گمان ہوا تو - لا یاکل - وہ شخص نہ کھاوے
ولو اکل فقد اساء - اور اگر اسنے کھایا تو برا کام کیا - لقولہ علیہ السلام دع ما یریبک الی ما لا یریبک - کیونکہ حضرت صلعم
نے حکم دیا ہے کہ جو چیز تجھے شک میں ڈالے اسکو چھوڑ کر وہ اختیار کر جو تجھے شک میں نہیں ڈالتی ہے - ف - یعنی مشکوک کو چھوڑ کر
مطمئن کو اختیار کرلے - رواہ ابن حبان والترمذی والنسائی والطبرانی - قال الترمذی حسن صحیح - لیکن محقق ابن الہمام نے اسمیں بحث
کی کہ حدیث میں اگر حکم سے وجوب مراد ہے تو اس صورت میں کھانا چھوڑنا واجب ہو اور کھاوے تو تحریماً مکروہ ہے اور اگر حکم سے استحباب
مراد ہے تو چھوڑنا مستحب اور کھاوے تو کچھ نہیں پس بہر حال جو اسارت نکالی یہ نہیں نکلتی ہے - مف - لہذا مختار یہی کہ جب دونوں
طرف گمان برابر ہو تو نہ کھانا اولی ہے اور کھاوے تو جائز ہے - وان کان اکبر رایہ انہ اکل والفجر طالع فعلیہ قضاؤہ عملا
بغالب الرای - اور اگر اسکے غالب گمان میں یہ آیا کہ اسنے سحری کھائی درحالیکہ صبح صادق طلوع ہو چکی تھی تو اسپر روزہ قضاء کرنا
واجب ہے کیونکہ غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہے - ف - اور ہمارے فقہاء کے کلام سے ظاہر ہے کہ سحری و افطار کا مدار اجتہاد پر ہے
تو قضاء واجب ہوئی - وفیہ الاحتیاط - اور احتیاط بھی اسی میں ہے - ف - یعنی جیسے غالب رائے پر عمل لازم ہے اسی طرح عبادات
کے بارہ میں احتیاط کرنا بھی واجب ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں احتیاط بھی اسی میں کہ قضاء واجب ہو - پھر یہ نوادر کی روایت ہے - و علی
ظاہر الروایۃ لا قضاء علیہ - اور ظاہر الروایۃ کے موافق اسپر قضاء واجب نہیں ہے - ف - کیونکہ رات کا وجود تو اصل یعنی یقینی تھا اور
فجر ہو جانے کا تیقن ہے نہ یقین یعنی صرف گمان غالب ہوا تو اس سے رات کا حکم نہیں مٹیگا - لان الیقین لا یزول الا بمثلہ - کیونکہ یقین
نہیں مٹایا جاتا مگر اپنے مثل یقین سے - ف - حتی کہ اگر اسکو فجر ہو جانے کا یقین ہو جاوے تو پھر کھانا حرام ہے - الایضاح میں کہا کہ ظاہر
کا حکم صحیح ہے - مف السراج ع - اور یہ سب اسوقت ہے کہ اسکے شک یا گمان کے بعد کوئی بات ظاہر نہوئی ہو یعنی بذریعہ گواہان عادل کے کچھ نہیں
کھلا - ولو ظہر ان الفجر طالع - اور اگر ظاہر ہو گیا کہ فجر طلوع تھی - ف - حالانکہ وہ کھا چکا ہے تو قضاء واجب ہے لیکن - لا کفارۃ علیہ
اسپر کفارہ واجب نہیں - لانہ بنی الامر علی الاصل فلا تتحقق العمدیۃ - کیونکہ اسنے اپنے کام کو اصل بات پر مبنی کیا تو عمداً افطار
کرنا متحقق نہوا - ف - تو کفارہ نہوگا کہ وہ عمدی افطار پر ہے - اور واضح ہو کہ اگر دو گواہوں نے شہادت دی کہ فجر نہیں ہوئی پس اسنے
سحری کھائی پھر ظاہر ہوا کہ طلوع ہو چکی تھی تو بالاتفاق اسپر قضاء و کفارہ لازم ہے - کیونکہ فجر نہونے کی گواہی تو ایک نفی پر گواہی ہے تو ثبوت
کی گواہی قبول ہوگی اور نفی کی رد ہوگی - اور اگر طلوع ہونے کا فقط ایک گواہ ہو تو کفارہ نہیں ہوگا کیونکہ ایک کی گواہی کچھ حجت

نہیں تو نفی کی گواہی قائم رہیگی - کما فی قاضیخان - اور اگر ایک جماعت نے یعنی کثیر دو نے اُس سے کہا کہ فجر ہو چکی حالانکہ وہ سحری کھا رہا ہے پس اسنے کہا کہ پھر مین روزہ دار نہیں ہوا - بعد اسکے اُسنے عمداً کھایا - پھر ظاہر ہوا کہ پہلا کھانا رات مین تھا اور دوسرا کھانا بعد صبح صادق کے ہوا تو حاکم رح نے فرمایا کہ اگر جماعت ہو اور اسنے انکی تصدیق کی ہو تو کفارہ نہیں - اور اگر اکیلا ہو تو اسپر کفارہ واجب ہے خواہ اکیلا عادل ہو یا غیر عادل کیونکہ ایک کی گواہی قبول نہیں ہے - الخلاصہ - اپنی جورو سے کہا کہ دیکھ لے کہ فجر طلوع ہوئی یا نہیں - وہ دیکھکر لوٹی اور کہا کہ ابھی نہیں پس مرد نے اس سے جماع کیا پھر ظاہر ہوا کہ فجر ہو چکی تھی تو صحیح قول پر کسی صورت مین کفارہ نہیں ہے اور عورت پر اگر عمداً ایسا کیا ہو تو کفارہ ہے - القاضیخان - یہ کلام تو جانب فجر مین تھا - ولو شک فی غروب الشمس لایحل لہ الفطر - اور اگر اسنے غروب آفتاب مین شک کیا تو اسکو افطار حلال نہیں ہے - ف - کیونکہ دونون طرف گمان برابر ہے تو غروب ہونا راجح نہ ٹھہرا بلکہ دن ہونا راجح ٹھہرا - لان الاصل ہو النہار - کیونکہ اصل تو نہار ہے - ف - یعنی جو امر قطعی معلوم چلا آتا ہے وہ دن ہے پھر بدلنا یقین ہوگا اور وہ موجود نہیں - ولو اکل فعلیہ القضاء - اور اگر اسنے افطار کر دیا تو اسپر قضاء واجب ہے - ف - باوجودیکہ افطار حلال نہ تھا - عملاً بالاصل - اصل پر عمل کرنے کی دلیل سے - ف - یعنی اصل تو دن ہے پس اصل برقرار رکھکر حکم دیا گیا کہ روزہ نہ ہوا تو قضاء واجب ہے لیکن یہ اُسوقت کہ کسی دلیل سے کچھ ظاہر نہ ہوا ہو - اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ اسنے بعد غروب روزہ کھولا ہے اگرچہ اسکو شک تھا تو قضاء نہیں ہے اور اگر ظاہر ہوا کہ قبل غروب کھولا ہے تو قضاء ہے اور کفارہ مین دو قول ہین - م - ت - یہ اُسوقت کہ اُسکا گمان غروب ہونے یا نہونے مین برابر ہو - وان کان اکبر رائہ انہ اکل قبل الغروب فعلیہ القضاء روایۃ واحدۃ - اور اگر اسکے غالب گمان مین آیا کہ اُسنے غروب سے پہلے کھا لیا ہے تو اسپر قضاء واجب ہے یہ بروایت واحدہ مروی ہے - ف - یعنی جن لوگون نے روایات کئی نقل کی ہین وہ سب اسی ایک بات پر متفق ہین کہ اُسپر قضاء واجب ہے - اور یہ اسلیئے کہ غالب رائے پر عمل واجب ہے - لان النہار ہو الاصل - کیونکہ دن ہونا تو اصل ہے - ف - اور قاضیخان نے کہا کہ کفارہ بھی واجب ہے کیونکہ اس اصل کے ساتھ جب اسکا غالب گمان مل گیا تو بمنزلہ یقین کے ہو گیا - ع - مین کہتا ہون کہ غالب گمان کی صورت مین اگر دلیل سے ظاہر ہوا کہ دن باقی تھا تو قضاء و کفارہ بلاخلاف ہونا چاہیئے - م - ولو کان شاکاً فیہ - اور درصورتیکہ غروب مین اسکو شک تھا - ف - اور افطار کر لیا ہے - وتبین انہا لم تغرب - اور دلیل سے ظاہر ہوا کہ آفتاب غروب نہین ہوا تھا - ینبغی ان تجب الکفارۃ نظراً الی ما ہو الاصل وہو النہار - تو اصل کی طرف نظر کر کے اُسپر کفارہ واجب ہونا چاہیئے اور اصل دن ہے - ف - اسی کو فقیہ ابو جعفر رح نے اختیار کیا ہے - م ع - اگر دو گواہون نے گواہی دی کہ آفتاب غروب ہو چکا اور دو نے گواہی دی کہ نہین غروب ہوا پس اسنے افطار کیا پھر کھلا کہ غروب نہین ہوا تھا تو بالاتفاق اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے - القاضیخان - مترجم کہتا ہے کہ اسی قیاس پر اگر دو گواہون نے رویت ہلال کی گواہی دی پس لوگون نے روزہ شروع کیا یہانتک کہ ۳۰ - پورے ہوئے پھر مطلع صاف ہے اور چاند نہین دیکھا تو جب کہ یہان خود انکی رویت ضرور ہو تو گواہون کا غلطی کرنا ظاہر ہو گیا پس دوسرے روز بھی روزہ رکھین اور بعض نے کہا کہ افطار کرین اور یہ اس بنا پر ہے کہ شاید یہان چاند طلوع نہ ہوا مگر دوسرے ملک مین ہوا ہو - اور مترجم کہتا ہے کہ بنظر دلیل قول اول احق ہے جیسا کہ مسئلہ رویت ہلال مین لکھا گیا - کیا نہین دیکھتے کہ جیسے چاند کے طلوع مین اختلاف ہوتا ہے اسی طرح طلوع فجر و غروب مین اختلاف کھلا ہوا ظاہر ہے پس اگر ایک ملک کا طلوع دوسرون کے لیے حجت ہو تو مثلاً یہان طلوع فجر ۴ - بجے پر ہے تو امریکہ مین دو بجے پر ہے بلکہ دن رات کا تغیر ہے اور جب ہمارے یہان قطعاً غروب ہوتا ہے اُسوقت مغربی ملکون مین دن روشن ہوتا ہے پس واجب ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کہ ہر ملک کے واسطے وہین کا طلوع و غروب اور وہین کی رویت ہلال معتبر ہے فاللہ تعالیٰ اعلم - م - اگر کسی نے چاہا کہ فجر تک برابر سحری کھاوے تو اُسکو یہ اختیار ہے بشرطیکہ ایسی حالت مین ہو کہ فجر کا دیکھنا اپنی ذات سے یا دوسرے کے ذریعہ سے ممکن نہو - شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ جو شخص اپنے غالب گمان پر سحری کھانا چاہے تو کچھ مضائقہ نہین بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو کہ اُسپر ایسی بات مخفی نہو اور

اگر اسپر مخفی ہوتی ہو تو اُسکی راہ یہی کہ کھانا چھوڑ دے اور کہا کہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب یہ کہ تحری کرکے روزہ کھولنا بھی جائز ہے
یہی ظاہر الروایۃ ہے - اگر طبل کی آواز پر سحری کھانی چاہی پس اگر یہ آواز بلند اور ہر طرف شہر مین پھیلی ہو تو مضائقہ نہین ہے اور اگر
وہ ایک آواز سنتا ہو تو دیکھے کہ اگر اُسکی عدالت جانتا ہو تو اُسپر اعتماد کرلے اور اگر نہ جانتا ہو تو احتیاط رکھے - اگر مرغ کی بانگ پر
سحری کھاوے تو بعض مشائخ نے انکار کیا کیونکہ وہ کبھی بے وقت بولتا ہے اور بعض نے کہا کہ مضائقہ نہین جب کہ اسکو بارہا تجربہ
کرچکا اور ٹھیک وقت پر بولنا جان چکا ہو - المحیط ہ - سحری مین اتنی تاخیر کرنا کہ طلوع فجر مین شک پڑجاوے مکروہ ہے - السراج
اور تعجیل افطار مستحب ہے تو نماز پر کھڑے ہونے سے پہلے افطار کرلے اور پڑھے - اللھم لک صمت وبک آمنت وعلیک توکلت و
علی رزقک افطرت وبصوم غد نویت فاغفرلی ما قدمت وما اخرت - یعنی الٰہی مین نے تیرے ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی ساتھ
ایمان لایا اور تجھی پر توکل کیا اور تیرے ہی رزق سے افطار کیا اور کل کے روزہ کی نیت کرلی پس میرے اگلے وپچھلے گناہ بخشدے
معانی المعراج - ومن اکل فی رمضان ناسیاً وظن ان ذلک یفطرہ - جس شخص نے رمضان مین بھول کر کھایا اور یہ گمان کیا
کہ ایسا کھانا اِسکو بے روزہ کردیتا ہے - فاکل بعد ذلک متعمدا - پس اِسکے بعد اسنے عمداً کھالیا - فعلیہ القضاء دون الکفارۃ -
تو اُس شخص پر قضاء واجب ہے کفارہ نہین - ف - یہی صحیح ہے اگرچہ اِسکو معلوم ہو کہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک نسیان سے روزہ نہین ٹوٹتا
ہے - الخلاصہ - لان الاشتباہ استند الی القیاس فتحقق الشبہۃ - کیونکہ اشتباہ مستند بقیاس ہوا تو شبہہ متحقق ہوگیا - ف
یعنی نسیان کے کھانے پینے سے صوم باقی رہنا بدلیل نص مخالف قیاس ہے کیونکہ قیاس یہ کہ صوم باقی نہ رہے تو اُس شخص کا گمان اِس
قیاس سے مستند ہوا تو شبہہ موجود ہوگیا پس کفارہ ساقط ہے - وان بلغہ الحدیث وعلمہ - اور اگر اُس شخص کو حدیث پہونچی اور اسنے
جان لی - فکذلک فی ظاہر الروایۃ - تو بھی ظاہر الروایۃ مین یہی حکم ہے - ف - کہ کفارہ ساقط ہے - حدیث سے مراد حدیث
ابو ہریرہ مرفوعاً کہ جو کوئی بھولنے سے کھائے پیے تو اپنا روزہ تمام کرے کہ اِسکو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا - رواہ البخاری ومسلم
پس اسنے جانا کہ حدیث کے یہ معنی ہین پھر بھی عمداً افطار کیا تو ظاہر الروایۃ مین کفارہ نہین - قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے - وعن
ابی حنیفۃ انہا تجب وکذا عنہما - اور نوادر مین ابو حنیفہ سے روایت کہ اِسپر کفارہ واجب ہوگا اور یہی حکم صاحبین سے مروی ہے
لانہ لا اشتباہ - کیونکہ کچھ اشتباہ نہین - ف - اِسلیے کہ حدیث مین تو صاف ہے کہ روزہ پورا کرے پھر کیون اشتباہ ہو -
فلا شبہۃ - تو شبہہ کا تحقق نہوا - ف - پس کفارہ ساقط نہوگا - وجہ الاول قیام الشبہۃ الحکمیۃ بالنظر الی القیاس
فلا ینتفی بالعلم - ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ قیاس پر نظر کرکے حکمی شبہہ قائم ہے تو وہ علم ہونے سے دور نہوگا - ف - حتی کہ امام مالک رح
نے قیاس پر عمل کیا ہے اور حدیث کے معنی موافق قیاس کے لگائے - کوطی الاب جاریۃ ابنہ - جیسے باپ کا اپنے پسر کی باندی سے
وطی کرنا - ف - اور جب کوئی مرد غیر منکوحہ یا غیر مملوکہ کے ساتھ وطی کرے تو اِسپر زنا کی حد ماری جاوے لیکن یہان باپ پر حد
نہوگی اگرچہ وہ اِس مسئلہ کو جانتا ہو کہ پسر کی باندی مجھے حلال نہین ہے کیونکہ حدیث مین ہے کہ انت ومالک لابیک - یعنی تو اور تیرا
مال تیرے باپ کا ہے - پس ظاہری اضافت سے شبہہ خود موجود ہے خواہ باپ کو اشتباہ ہو کہ نہو - م - اگر کسی شخص کو تی امنڈی یا احتلام
ہوگیا یا چارپایہ سے وطی کی یا مردہ عورت سے وطی کی یا مقعد مین یا فرج مین انگلی ڈالی یا لڑکی کا سر ایکر کر نکل گیا اِسطرح کہ سبب
غائب نہوئی یا عورت کی خوبصورتی مین نظر شہوت کی پھر گمان کیا کہ اِس سے افطار ہوتا ہے پس عمداً کھالیا تو دیکھا جاوے
کہ اگر وہ جاہل ہے تو اُسپر قضاء ہے کفارہ نہین ہے اور اگر وہ علم جانتا ہو تو اُسپر قضاء وکفارہ دونون واجب ہین - الخلاصہ الظہیریہ البحر
ہ - ولو احتجم فظن ان ذلک یفطرہ ثم اکل متعمدا علیہ القضاء والکفارۃ - اور اگر پچھنے لگائے اور گمان کیا کہ یہ اِسکو
بے روزہ کردیتا ہے پھر عمداً کھالیا تو اِسپر قضاء وکفارہ واجب ہے - لان الظن ما استند الی دلیل شرعی - کیونکہ اِسکا یہ گمان
کسی دلیل شرعی کی طرف مستند نہین ہے - ف - جب کہ اِسکو حدیث یا کسی فقیہ کا فتوی نہین ملا ہے اور ظاہری قیاس مین

میں پچھنے کا خون نکلتا کچھ صوم کے منافی نہیں کیونکہ صائم سے کچھ خارج ہونا مفطر نہیں ورنہ جو شخص تھوکے اور فطر کا گمان کرکے افطار کر ڈالے
تو اسکو بھی معذور رکھا جاوے حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہے۔ الا اذا افتاہ فقیہ بالفساد۔ مگر اسوقت کفارہ نہیں کہ کسی فقیہ نے
اسکو روزہ فاسد ہونے کا فتوی دیدیا ہو۔ ف۔ جیسے فقہائے حنبلیہ کے نزدیک پچھنے دینے والا اور دلوانے والا دونوں کا
روزہ افطار ہو جاتا ہے۔ مالکی رح نے لکھا یعنی کسی فقیہ حنبلی نے اسکو افطار کا فتوی دیا۔ امام محبوبی نے کہا کہ فقیہ میں شرط یہ کہ اسکے فتوی پر
اعتماد کیا جاتا اور اس سے فتوی لیا جاتا ہو۔ یہی ہمارے تینوں اماموں سے مروی ہے۔ مع۔ لان الفتوی دلیل شرعی فی حقہ۔ کیونکہ اسکے
حق میں فتوی ایک دلیل شرعی ہے۔ ف۔ اور مفتی نے اسکو ایسا حکم تبلایا جو مجتہدین کے اقوال میں سے ایک قول ہے مع۔ ولو بلغہ الحدیث
اور اگر پچھنے والے کو حدیث پہونچی۔ ف۔ کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افطر الحاجم والمحجوم یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ پچھنے لگانے والا اور پچھنے لینے والا دونوں کو افطار ہو گیا۔ کما فی ابوداؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم وصححہ البخاری
واحمد وابو حاتم وغیرہم۔ پس معنی یہ کہ صائم پچھنے لینے والے کو یہ حدیث پہونچی۔ فاعتمدہ۔ پس اسنے اس حدیث پر اعتماد کیا۔ ف۔
اور اپنے آپکو مفطر سمجھکر عمداً کھا لیا۔ فکذلک عند محمد رح۔ تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ اسپر کفارہ واجب نہیں۔
لان قول الرسول علیہ السلام لاینزل عن قول المفتی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی کچھ مفتی کے قول سے
اترا ہوا نہیں ہے۔ ف۔ حالانکہ مفتی کے قول پر اعتماد کرنے سے کفارہ نہ تھا تو حدیث شریف پر اعتماد سے بدرجہ اولی کفارہ نہوگا۔ و
عن ابی یوسف رح خلاف ذلک۔ اور ابو یوسف سے اسکے خلاف مروی ہے۔ ف۔ یعنی اس صورت میں کفارہ ہوگا۔ لان علی
العامی الاقتداء بالفقہاء۔ کیونکہ عامی پر تو فقہاء کی پیروی واجب ہے۔ لعدم الاہتداء فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث۔ کیونکہ
اسکے حق میں معرفت احادیث کی راہ پانا نادر ہے۔ ف۔ یعنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اعلی واشرف ہے لیکن عامی نے
اسپر معرفت کے اعتماد میں ناکامی کی کیونکہ اسکو معرفت کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ حدیث کبھی ماؤل اور کبھی تاریخ نسخ وغیرہ ہوتی ہے مدافع ہوکر
قولہ الا اذا افتاہ فقیہ۔ سو دلیل ہے کہ عامی کو کسی فقیہ سے فتوی لینا جائز ہے کیونکہ یہ فتوی حنبلی عالم سے لیا گیا۔ کما صرح بہ الکاکی۔ اور
قولہ لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء۔ سو دلیل ہے کہ عامی پر عالم سے فتوی لینا واجب ہے اور اس امر میں کچھ خلاف نہیں اور اول میں
بعض کا قول ہے کہ تقلید شخصی واجب ہے لیکن اسپر اقامت دلیل میں نظر ہے اور بحث انشاء اللہ تعالی آویگی م۔ وان عرف تاویلہ تجب
الکفارۃ۔ اور اگر پچھنے لینے والے نے حدیث کی تاویل جان لی تو کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ اور تاویل یہ کہ ایک شخص پچھنے لگاتا
اور دوسرا پچھنے دلواتا تھا اور دونوں غیبت کرتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ غیبت کے فرمایا کہ یہ پچھنے دینے والا
اور یہ پچھنے دلوانے والا دونوں نے افطار کیا۔ راوی نے سمجھا کہ بوجہ پچھنے کے فرمایا ہے پس اپنی سمجھ کے موافق روایت کردی
یہ تاویل بزار رح نے ذکر کی ہے اور دوسری تاویل یہ کہ حدیث منسوخ ہے۔ بالجملہ پچھنے سے ظاہر قیاس میں کوئی وجہ امساک نہ ادا
ہونے کی نہیں ہے ہاں حدیث کی نص سے شبہ پیدا ہوتا تھا تو جب تاویل جان گیا تو وہ شبہ بھی جاتا رہا پس کفارہ واجب
ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ علماء کا اختلاف بھی شبہ پیدا کرتا ہے اور امام اوزاعی واحمد کا یہی قول ہے۔ جواب دیا۔ قول الاوزاعی
لایورث شبہۃ لمخالفۃ القیاس۔ اوزاعی رح کا قول کچھ شبہہ نہیں پیدا کریگا بوجہ مخالفت قیاس کے۔ ف۔
عبدالرحمن بن عمرو منسوب باوزاع
کیونکہ پچھنے میں کوئی چیز کھائی و پیٹ میں داخل نہیں کیجاتی ہے پس شبہہ جب ہوتا کہ موافق قیاس میں اختلاف ہوتا۔ اگر کہا جاوے
کہ اول تو مصنف رح نے کہا کہ فتوی فقیہ پر کفارہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوگا اور بیان کیا کہ قول اوزاعی سے شبہہ نہوگا حالانکہ فقیہ
کا فتوی تو اوزاعی واحمد کے قول پر ہوگا۔ جواب یہ کہ اول تو اُس شخص کے حق میں جو محض عامی ہو اور دوم اُس شخص کے
حق میں جو تاویل جانے۔ کذا فی العینی۔ ولو اکل بعدما اغتاب متعمدا فعلیہ القضاء والکفارۃ۔ اور اگر غیبت کرنیکے
کے بعد اسنے عمداً کھا لیا تو اسپر قضاء و کفارہ ہے۔ ف۔ عامۂ علماء کے نزدیک۔ القاضیخان۔ کیف ما کان۔ چاہے

اس طرح ہو۔ ف۔ اگرچہ فقیہ سے فتوی لے یا ظاہر حدیث پر اعتماد کرے۔ البدائع۔ لان الفطر یخالف القیاس۔ کیونکہ غیبت
سے فطر ہونا مخالف قیاس ہے۔ والحدیث مأول بالاجماع۔ اور حدیث بالاجماع مأول ہے۔ ف۔ تاویل یہ کہ غیبت کرنا روزہ کا ثواب
کھو دیتا ہے تو گویا وہ بے روزہ ہو گیا۔ اور اجماع کا دعوی اس بنا پر ہے کہ سلف و صدر اول میں اجماع تھا تو پیچھے ظاہریہ کا اختلاف کچھ مضر
نہیں ہے۔ م۔ اور حق یہ کہ غیبت سے افطار ہونے میں احادیث وارد ہیں لیکن سب میں ضعف ہے۔ کمافی العینی۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر میں
غیبت سے کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا لیکن فی المعنی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیبت کرنے والے کے منہ سے بدبو پاکر
منہ پھیر لیا پس غیبت اگرچہ حکم میں مفطر نہیں لیکن صائم کو مثل مفطر کے بلکہ بدتر بنا دیتی ہے نعوذ باللہ منہا۔ م۔ اگر سرمہ لگایا یا بدن یا
مونچھوں میں تیل لگایا پھر افطار کے گمان سے عمداً کھایا تو اسپر کفارہ ہے مگر جب کہ وہ جاہل ہو کہ اسکو کسی مفتی نے فطر کا فتوی دیا
ہو تو کفارہ نہ ہوگا۔ قاضیخان۔ مسافر یا ممساک قبل الزوال شہر میں آیا یا مجنون کو اسوقت افاقہ ہوا پھر روزے کی نیت کر لی
پھر عمداً جماع کیا تو کفارہ نہیں۔ السراج۔ اگر صبح کی اس حال سے کہ روزہ کی نیت نہیں ہے پھر قبل زوال نیت کر لی پھر کھایا
تو کفارہ نہیں ہے۔ الکشف الکبیر۔ تندرست نے افطار کر ڈالا پھر ایسا بیمار ہوا کہ اس مرض کے ساتھ روزہ نہیں رکھ سکتا تو ہمارے
نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہے۔ قاضیخان۔ اور یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ اور اصل یہ کہ اگر دن کے آخر میں ایسی حالت ہو گئی کہ یہ
اول ہوتی تو روزہ افطار کرنا مباح ہوتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ قاضیخان۔ عورت نے عمداً افطار کیا پھر اسی روز
حائضہ یا مرض بیچ میں گرفتار ہوئی تو اسپر کفارہ نہیں جیسے مرد نے افطار کیا پھر اسپر اغماء طاری ہوا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر روزہ
توڑنے کے لیے اپنے آپ کو ایسا مجروح کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا تو کفارہ بقول صحیح ساقط نہیں ہوگا۔ الظہیریہ۔ اگر کسی مردار گوشت
کھایا پس اگر کیڑے پڑ گئے ہوں تو کفارہ نہیں ورنہ کفارہ واجب ہے۔ قاضیخان۔ ایک شخص قصاص میں قتل کرنے کے لیے مقتل کو
لے جایا گیا پس اسنے پانی پیکر روزہ توڑا پھر اس سے قصاص عفو کیا گیا تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ اسپر کفارہ ہے۔ اگر عمداً اپنی خوشی سے
جماع کر کے روزہ توڑا پھر اسی روز سلطان نے اسکو سفر پر مجبور کیا تو ظاہر الروایات میں کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ الظہیریہ۔ و اذا
جومعت النائمة او المجنونة وہی صائمة۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا مجنونہ عورت سے جماع کیا گیا حالانکہ یہ عورت روزے
سے ہے۔ ف۔ اصلح کہ رات میں تندرستی و ثبات عقل میں نیت کی پھر صبح کو مجنونہ ہو گئی۔ علیہا القضاء دون الکفارة۔ تو
ایسی عورت پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں ہے۔ وقال زفر والشافعی لا قضاء علیہما اعتبارا بالناسی۔ اور زفر و شافعی نے کہا
کہ اس سوتی ہوئی یا مجنونہ پر قضاء بھی واجب نہیں بقیاس بھولنے والے کے۔ ف۔ یعنی روزہ بھول کر جماع کرنے میں قضاء نہیں
یوں ہی اس عورت پر۔ والعذر ابلغ لعدم القصد۔ اور عذر تو بھول سے بڑھا ہوا ہے بوجہ قصد نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ
سوتی ہوئی کا قصد نہیں اور مجنونہ خود عقل میں نہیں حالانکہ بھول کر جماع کرنے والا اپنے قصد سے جماع کرتا ہے صرف روزہ بھول جاتا ہے
اور اسکا عذر مقبول ہو کر قضاء نہیں تو ایسی عورت کا عذر جسمیں قصد بھی نہیں ہے بدرجہ اولی مقبول ہو کر قضاء نہ ہوگی۔ ہمیں اعتراض
یہ کہ اصل اسمیں منع حرج ہے اور اسمیں دونوں یکساں نہیں تو قیاس ٹھیک نہ ہوا۔ ولنا ان النسیان یغلب وجوده
اور ہماری دلیل یہ کہ نسیان کا وجود تو اکثر ہوتا ہے۔ ف۔ پس قضاء واجب ہو تو حرج کثیر لازم آوے لہذا قضاء نہیں ہے۔ وہذا
نادر۔ اور ایسا واقع ہونا شاذ و نادر ہے۔ ف۔ کہ سوتی ہوئی سے جماع کر لیا جاوے یا مجنونہ سے۔ پس اگر شاذ و نادر ہو گیا تو قضاء
میں حرج نہیں۔ ولا تجب الکفارة لانعدام الجنایة۔ اور کفارہ واجب نہوا بوجہ جرم نہونے کے۔ ف۔ کیونکہ دونوں
میں سے کسی نے عمداً عقل و قصد سے نہیں کیا ہے۔ ہاں جس مرد نے ایسا کیا اسپر کفارہ بھی ہوگا جب کہ عمداً روزہ توڑا ہو۔ ذ۔ [illegible]
فتح القدیر و عینی میں ابو سلیمان الجوزجانی کی روایت امام محمد سے نقل کی کہ اصل میں مجنونہ نہیں بلکہ مجبورہ تھا یعنی عورت کو
مجبور کر کے اس سے وطی کر لی۔ مترجم کہتا ہے کہ مصطلح لفظ اسکے واسطے مکرہہ ہے نہ مجبورہ اور اس تکلف کی کوئی حاجت نہیں

چنانچہ امام مصنف نے اس طرف التفات نہیں کیا۔ واضح ہو کہ ماہ رمضان موجب ہر شخص کے واسطے ہے اور دن صوم کے لیے تعین
مگر نیت کے ساتھ سوائے معذوروں کے جنکو تاخیر یا اطعام کی اجازت ہے اگرچہ جہانتک ممکن ہو صوم افضل ہے سوائے حیض و
نفاس کے اور عذر یہ ہین سفر خواہ کسی قصد سے ہو اور کسی طرح سواری یا پیادہ ہو۔ مرض۔ حمل۔ دودھ پلانا۔ خواہ ماں ہو یا دائی ہو
حیض۔ نفاس۔ بھوک و پیاس ایسی جس سے خوف تلف یا نقصان عقل ہو۔ بڑھاپا۔ ہر ایک کی تفصیل اوپر گذر چکی۔ پھر
اس زمانہ مین بعض جبر اسی سختی گرما مین بمجبوری نوکری و معاش کے لوٗ و گرمی مین کام کرنے پر مجبور ہوتے ہین اور اگر کہا جائے
کہ کوئی مجبوری نہین کیونکہ نوکری اپنی خوشی پر ہے تو جواب یہ کہ نہین کیونکہ سلطنت اسلامیہ نہین جسمین روزے کی رعایت ہو یا
بیت المال سے کفالت ہو پس دلائل شاہد ہین کہ انکو مثل مسافر کے تاخیر جائز ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ دن مین بحالت خواب اگر کچھ حلق
سے اترا تو روزہ فاسد ہوا خواہ خود کھایا پیا یا کسی دوسرے نے ڈال دیا۔ القاضیخان وغیرہ۔ سینگی لگانے مین ضعف کا خوف ہو تو
مکروہ ہے یعنی جس سے افطار کی نوبت پہونچے اور یہی حال فصد کا ہے۔ المحیط۔ روزے مین بہت کلیان کرنا اور منھ مین پانی لیے رہنا
مکروہ ہے۔ المحیط۔ جیسے نہانا۔ اور سر پر پانی ڈالنا۔ اور بھیگا کپڑا لپیٹنا اور پانی مین بیٹھنا اور ابو یوسف نے کہا کہ مکروہ نہین اور یہی
اظہر ہے۔ محیط السرخسی۔ منھ مین تھوک جمع کر کے نگل جانا مکروہ ہے۔ الظہیریہ۔ مکروہ ہے کہ صائم تیل یا شہد خریدتے وقت چکھے تاکہ کھرا
کھوٹا معلوم ہو۔ القاضیخان۔ یہ فرض مین ہے نفل مین مضائقہ نہین۔ التجنیس ن۔ روزے مین عمداً کھایا و شہرت کیا تو قابل قتل
ہے کما یظہر من شرح الوہبانیہ۔ و۔ چھ روزے شوال کے اگر عید کے بعد سے شروع کرے تو انکو پے در پے رکھنا مستحب ہے اور اگر الگ
اور کچھ کراہت نہین۔ الحاوی۔ و۔ اور مترجم نے بھی بنظر دلیل اشبہ اسے باب مین اختیار کیا اور یہ جزئیہ صحیح متوافق ہے۔ فللہ الحمد والمنۃ۔ م۔

فصل فیما یوجبہ علی نفسہ

یہ فصل ایسے روزے کے بیان مین جسکو مکلف اپنے اوپر خود واجب کر لے۔ ف۔ اور
ذیل مین مترجم بعضے مسائل ضروریہ غیر صوم لاحق کریگا۔ واضح ہو کہ نذر دو طرح پر ہے۔ نذر منجز یعنی جو کسی شرط پر معلق نہو مثلاً اللہ تعالی
کے واسطے مجھپر دو رکعت نفل ہے تو یہ دوگانہ اسپر واجب ہوا۔ نذر معلق جو کسی شرط پر معلق ہو مثلاً اگر مین اچھا ہو گیا تو مجھپر
دوگانہ نماز ہے۔ پھر نذر یا معین ہے جیسے آیندہ جمعہ کا روزہ ہے یا غیر معین جیسے مجھپر دو روزے ہین۔ م۔ پھر واضح ہو کہ جو نذر
یعنی غیر معلق ہو خواہ اعتکاف کی یا حج یا نماز یا روزہ وغیرہ کی وہ اگرچہ معین ہو لیکن کسی زمانہ یا جگہ یا روپیہ یا فقیر کے ساتھ مختص
نہین ہو جاتی حتی کہ اگر نذر کی کہ مکہ کے فقراء کو یہ روپیہ بروز جمعہ تصدق کریگا پھر مکہ کے سوائے کسی مقام پر اور دوسرے فقراء کو اور
غیر جمعہ مین اور سوائے اس روپیہ کے دوسرا مثل صدقہ کر دیا تو جائز ہے اور اسی طرح اگر وقت سے پہلے ادا کر دے مثلاً صوم رجب کی نذر
تھی انکو رجب آنے سے پہلے رکھ لیا تو نذر ادا ہو گئی۔ یونہی حج کے سال معین سے پہلے حج کر لیا اور فلان روز دوگانہ کی نذر
مین اس روز سے پہلے پڑھ دی تو جائز ہے کیونکہ سبب نذر ہے وہ پائی گئی تو تعیین لغو ہو گئی۔ ت و۔ اور یہ بحث اصول مین مصرح ہے
بر خلاف نذر معلق کے کیونکہ جب تک شرط پائی نجاوے نذر منعقد نہوگی پھر بعد وجود شرط کے اسکا حال مثل نذر منجز کے
ہوگا۔ م۔ پھر مصنف رح نے جب اس صوم کو ختم کیا جو اللہ تعالی نے بندے پر واجب کیے ہین تو پھر ایسے صوم کو شروع کیا جو بندے
کی اپنے اوپر واجب کرنے سے اللہ تعالی نے لازم کیے ہین۔ نذر مین اصل یہ کہ وہ چند شروط سے صحیح ہوتی ہے۔ اول یہ کہ نذر
کی جنس سے شرع مین بھی واجب ہو لہذا مریض کی عیادت کرنے کی نذر نہین صحیح ہے۔ دوم منذور خود مقصود ہو یعنی کسی طاعت کا وسیلہ
نہو لہذا وضو کی نذر یا سجدہ تلاوت کی نذر کرنا صحیح نہین ہے۔ سوم منذور ایسی چیز نہو کہ جو اسپر خود واجب ہے خواہ فی الحال یا آیندہ
کسی حالت مین۔ لہذا نماز ظہر یا روزہ رمضان کی نذر کرنا صحیح نہین ہے۔ النہایہ۔ چہارم یہ کہ منذور اپنی ذات مین معصیت نہو
ابحر۔ جیسے کسی بندہ کے واسطے روزہ رکھنے کی نذر کرنا خود حرام ہے تو ہرگز جائز نہین ہے بخلاف اسکے اگر عید الفطر یا عید الاضحی
کے روزے کی نذر کی تو ذات مین معصیت نہین مگر دوسری وجہ سے منع ہے پس نذر صحیح ہوگی جسکو دوسرے کسی دن ادا کرے

م نہ جسم یہ کہ منذور ایسی چیز نہ ہو جسکا ہونا محال ہو مثلاً جو دن گذر گیا اُسکے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے۔ البحر۔ واضح ہو کہ نذر مین قصد
و عدم قصد برابر ہے حتی کہ جو نذر بغیر قصد زبان پر جاری ہوئی لازم ہے۔ کما سیاتی م ۔ ہ ۔ واذا قال للہ علی صوم یوم النحر
افطر و قضی ۔ اور اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر عید اضحیٰ کے دن روزہ ہے تو اس دن افطار کر دے اور قضا رکھے ۔
فہذا النذر صحیح عندنا خلافاً لزفر والشافعی ۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے بخلاف زفر و شافعی رح کے ف
اور یہی قول مالک و احمد کا اور روایت ابوحنیفہ سے ہے ۔ ہما یقولان انہ نذر بما ہو معصیۃ لورود النہی عن صوم ہذہ الایام
زفر و شافعی کہتے ہین یعنی دلیل لاتے ہین کہ یہ نذر ایسی چیز کے ساتھ ہے جو معصیت ہے کیونکہ ان ایام کے روزے سے ممانعت وارد ہوئی
ہے۔ ف ۔ یعنی یہ معروف ایام خمسین یوم النحر مع یوم الفطر و تین ایام تشریق ہین ۔ بحدیث خدری رض مرفوعاً کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے یوم اضحیٰ و یوم الفطر کے روزے سے منع فرمایا ۔ الصحیحین ۔ اور ایک روایت مین ہے کہ ان دونون دن مین صیام صحیح نہیں ہے ۔ الصحیحین
مع ۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ مین ممانعت ایام تشریق ہے ۔ الصحیح ع ۔ جواب یہ کہ خالی ممانعت جسکے ساتھ کوئی صارف
نہو اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا مت کرو کہ اسمین سزا ہوگی ۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اگر کرو تو باطل ہے ۔ چنانچہ اذان جمعہ
کے وقت بیع ممنوع ہے لیکن اگر کسی نے بیع کی تو بیع ہوگی اگرچہ وہ سزا کا مستوجب ہوا کیا نہیں سمجھتے کہ اگر وہ بیع ہی نہو تو کچھ گناہ
بھی نہ ہوگا اسلیے کہ بیع نہیں پائی گئی جو منع ہے م ف ۔ ولنا انہ نذر بصوم مشروع ۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ نذر ایک صوم مشروع
کی نذر ہے ۔ والنہی لغیرہ ۔ اور ممانعت بوجہ غیر کے ہے ۔ ف ۔ پس حاصل یہ ہوا کہ یہ صوم اپنی ذات سے برا نہ ہوا اور غیر کی وجہ سے
برا ہوا ۔ وہو ترک اجابۃ دعوۃ اللہ تعالیٰ ۔ اور غیر یہ کہ اسمین دعوت الٰہی عزوجل قبول کرنے کو ترک کرنا لازم آتا ہے ۔ ف
کیونکہ یہ دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندون کو قربانی کی دعوت ہے اسی وجہ سے قربانی سے کھانا مستحب اور اس سے پہلے کچھ کھانا
بہتر نہیں ہے ۔ توضیح یہ کہ اصول مین مقرر ہو چکا کہ اگر کسی کو کہا جاوے کہ تو آسمان مت چھو تو یہ حقیقت مین نہی نہیں کیونکہ آسمان
چھونا اُسکی قدرت سے باہر تھا پس نہی اسی فعل مین ہوگی جو بندون کے افعال مین جاری ہو پس اس سے منع کیا گیا پھر اگر وہ ایسی چیز
ہو کہ اسمین ذاتی بدی ہو تو وہ ہر طرح مذموم ہے جیسے زناکاری و فساد کا جھوٹ بولنا اور اگر ایسی چیز ہو کہ ذاتی بد نہیں بلکہ کسی وجہ
خارجی سے مذموم ہو جاوے تو اُسکی بدی بوجہ غیر کے ہے اور عید اضحیٰ کے دن روزہ رکھنا اسی قسم سے ہے ۔ حاصل یہ نکلا کہ نفی و نہی
مین فرق ہے پس نہی ہمارے نزدیک مشروع سے ممانعت ہے پھر اگر وہ ذاتی بد ہو تو ہر طرح قبیح ہے اور اگر ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جہت سے
بد ہو تو اپنی ذات مین مشروع و خوب ہے لیکن غیر کی جہت سے مذموم ۔ پس یوم الاضحیٰ کا روزہ بوجہ ترک ضیافت الٰہی کے برا ہوا اور
اپنی ذات مین اچھا ہے م ۔ فیصح نذرہ ۔ تو اسکی نذر صحیح ہو جائیگی ۔ لکنہ یفطر ۔ لیکن نذر کرنے والا اسدن افطار کرے ۔
ف ۔ یعنی افطار اسپر واجب ہے ۔ احترازاً عن المعصیۃ المجاورۃ ۔ تاکہ ایسی معصیت سے جو اس صوم سے مجاور و اتصل ہوئی
ہے بچ جاوے ۔ ف ۔ پھر یہ معصیت صرف اسی روز تک عید الفطر مین اور تین دن بعد تک عید اضحیٰ مین رہیگی ۔ بعد اسکے
نہیں رہیگی ۔ ثم یقضی اسقاطاً للواجب ۔ پھر اس روزہ کو قضا کرے تاکہ اُسکے ذمہ سے واجب اُتر جاوے ۔ ف
جو بوجہ نذر کے واجب ہوا ہے ع ش ۔ پس معلوم ہو گیا کہ جب اس نذر کا مین یوم اضحیٰ کے دن افطار کرنا واجب ہے پھر بھی ہم نے
دلیل سے نکالا کہ نذر صحیح ہے تو اسکا فائدہ یہ ہے کہ قضا اسکے ذمہ واجب ہوئی ۔ رہا یہ اعتراض کہ جو نذر معصیت کی ہو اس سے حدیث
مین ممانعت ہے تو یہ نذر منعقد نہ ہوئی پھر قضا کہان سے آئی ۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسی معصیت مین نذر نہیں ہے اور اسکا
کفارہ وہ جو قسم کا کفارہ ہے ۔ کما فی السنن الثلاثۃ ۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ نذر نہیں ہے اس سے مراد یہ کہ وفا سے نذر نہیں ہے
مگر وہ نذر منعقد ہو گئی کیونکہ خود اسکا کفارہ آگے مذکور ہے پس اگر منعقد بھی نہوتی تو کفارہ نہ ہوتا جیسے کسی معصیت کرنے پر قسم کھاوے
تو قسم منعقد ہو کر کفارہ لازم آتا ہے حالانکہ حدیث مین ہے کہ ناتا کاٹنے مین قسم نہیں ہے ۔ مف ۔ الحاصل یہ نذر بھی منعقد ہو گئی لہذا فرمایا

وان صام فیہ یخرج عن العہدۃ لانہ اداہ کما التزمہ - اور اگر اسنے یوم النحر میں روزہ رکھ لیا تو ذمہ داری سے نکل گیا یعنی
باوجود مکروہ تحریمی ہونے کے نذر کا ذمہ ادا ہو گیا کیونکہ اسنے جسطرح اپنے اوپر لازم کر لیا تھا اسکو ادا کر دیا - ف - اور گنہگار ہوا جبکہ
ہوا کہ اسکو اسوقت میں وفا نہیں چاہیے تھی - شیخ محقق رح نے کہا کہ نذر کا انعقاد دو باتوں کے واسطے ہوگا ایک یہ کہ اسکو قضاء
کرے بشرطیکہ نذر کی چیز ایسی ہو کہ کوئی فرد اسکا معصیت سے خالی نکلتا ہو جیسے صوم مذکور کہ غیر ممنوع ایام میں سے کسی دن قضاء
کر سکتا ہے - دوم یہ کہ قضاء نہ ہو سکے تو کفارہ دے جب کہ کوئی فرد اسکا معصیت سے خالی نہو مثلاً کسی نے شراب خواری کی نذر کی لیکن
کہا گیا کہ کفارہ جبکہ قسم کا قصد ہوا اور حدیث اسی پر محمول ہے لیکن ظاہر حدیث مقتضی ہے کہ قسم کا قصد ہو یا نہو مطلقاً اسپر کفارہ لازم ہوگا
جبکہ یہ فعل ہر فرد میں معصیت ہو اور قضاء نہو سکے - اور ہمارے مشائخ اسی پر گئے ہیں چنانچہ امام طحاوی رح نے کہا کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر
کی یعنی جو ہر طرح معصیت ہے مثلاً فلان کو قتل کریگا تو یہ نذر قسم ہے اور اسپر کفارہ قسم لازم ہوگا جبکہ حانث ہو جاوے - انتہی - اور رہا صوم
وصلوٰۃ وغیرہ کی نذر میں ظاہر الروایۃ ابوحنیفہ رح سے یہ ہے کہ جب قضاء کرے تو پھر کفارہ نہیں اور شیخ امام سغدی نے اسی پر فتوی دیا ہے اور
امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ انکی موت سے سات روز پہلے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اسپر کفارہ بھی واجب ہوگا شیخ امام سرخسی نے
کہا کہ یہی میرا مختار ہے اور یہی صدر الشہید نے فتاوی الصغری میں اختیار کیا - اور اسی پر فتوی دیا جاوے - مف - و علی ہذا اگر صوم یوم العید
کو قضاء کیا تو کفارہ قسم بھی ادا کرے اور اگر اسی روز صوم پورا کیا تو نذر ہو گئی مگر گنہگار و مرتکب حرام ہوا - م - وان نوی یمینا فعلیہ کفارۃ
یمین - اور اگر اس نذر کرنیوالے نے قسم کا قصد کیا ہو تو اسپر کفارہ قسم لازم آویگا - ف - یعنی جبکہ حانث ہو ورنہ مثلاً اسی روز صوم پورا کر
میں ارتکاب حرام ہو کر قسم پوری ہو گئی پھر کفارہ نہیں م - یعنی اذا افطر - مراد کفارہ قسم لازم آنے سے یہ کہ جب اس دن روزہ افطار
کرے - ف - یعنی روزہ یوم الاضحی ادا نہ کرے تو حانث ہو کر کفارہ لازم ہے - اسمیں اشارہ ہے کہ اسپر دیانۃ بھی واجب ہے
کہ اس دن فطر کر کے کفارہ دیدے رم - وہذہ المسئلۃ علی وجوہ ستۃ - اور یہ مسئلہ چھ وجہ پر ہے - ف - یعنی صیغہ نذر میں
قسم ہونا چھ صورتوں پر ہوتا ہے انمیں مجملہ تین فقط نذر اور ایک فقط قسم اور دو میں اختلاف ہے بدین تفصیل کہ - ان لم ینو شیأ
۱ - یعنی اگر اسنے کچھ نیت نہ کی - ف - نہ نذر اور نہ قسم بلکہ لفظ نذر بزبان سے نکالا - او نوی النذر لا غیر - ۲ - یا نذر کی
نیت کی نہ غیر - ف - یعنی نذر کی تو نیت کی اور سوائے اسکے قسم کی جانب ہونے یا نہونے کسی سے ارادہ نہیں لگایا - او
نوی النذر وان لا یکون یمینا - ۳ - یا نیت کی کہ یہ نذر ہو اور یہ کہ یہ قسم نہو - ف - یعنی نذر کی نسبت ہونے کی اور قسم
نہونے کی نیت کر لی پس ان تینوں صورتوں میں - یکون نذرا - اسکا کلام نذر ہوگا - ف - یعنی بالاتفاق ابوحنیفہ وابو یوسف
ومحمد کے نزدیک فقط نذر ہوگا اور قسم نہوگا - لانہ نذر بصیغتہ - کیونکہ یہ کلام تو اپنے لفظ میں نذر ہے - کیف وقد قررہ بعزیمتہ
اور کیونکر نذر نہو حالانکہ اسنے ایک نیت سے نذر کو ثبوت کر لیا - ف - اور پہلی صورت میں اگرچہ کچھ نیت نہیں لیکن کلام
جس معنی میں حقیقت ہے یہی ایک نیت ہے - حتی کہ جو شخص بغیر قصد کے زبان سے نذر کا کلام بولے وہ اسپر لازم ہو جاتی ہے
وان نوی الیمین ونوی ان لا یکون نذرا یکون یمینا - ۴ - اور اگر اسنے اس کلام سے قسم کی نیت کی اور یہ نیت کی
کہ یہ کلام نذر نہو تو یہ کلام قسم ہو جائیگا - ف - اسمیں بھی تینوں اماموں کا اتفاق ہے - لان الیمین محتمل کلامہ - کیونکہ قسم
اسکے کلام کا محتمل ہے - ف - یعنی کلام ازراہ حقیقت تو نذر ہے لیکن ازراہ مجاز کے قسم ہو سکتا ہے اسواسطے کہ مثلاً کہا کہ
للہ علی صوم النحر - میں للہ کبھی مجازاً بمعنی واللہ آتا ہے تو مجازاً اسکا قول محتمل قسم ہوا - وقد عینہ ونفی غیرہ - اور حال یہ کہ
اسنے اسی محتمل کو معین کر لیا اور اسکے سوائے معنی کی نفی کر لی - ف - کیونکہ نیت کر لی کہ قسم ہو اور نذر نہو - تو نیت
سے بھی مجاز متعین ہو گیا اور حقیقت جاتی رہی - واضح ہو کہ اگر اردو میں یوں کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر یوم عید کا روزہ ہے
تو اسمیں مجازاً قسم کا استعمال اسطرح نہیں آتا ہے پس یہ نذر ہی رہیگا اور قسم اسکی نیت پر لازم ہوگی ہاں معنی کہ ہمارے نزدیک

جو بات حلال ہوا اسکو اپنے اوپر حرام کر لینا بھی قسم ہے پس اگر روزۂ عید کو اسنے کھانا پینا وغیرہ بطور صوم کے اپنے اوپر حرام کرنے کی
نیت کی تو یہ نیت اسپر لازم ہے اگرچہ کلام سے اسپر فقط نذر لازم آئی پس اردو مین یہ چوتھی صورت مثل آیندہ پانچوین و چھٹی کے
ہو گی اسکو یاد رکھنا چاہیے لہذا یہ حکم جو کتاب مین ہے عربی زبان مین سمجھنے پر ہے۔ وان نواہما یکون نذرا ویمینا عند ابی حنیفۃ
ومحمد۔ ۵- اور اگر اسنے نذر و قسم دونون کی نیت کی تو یہ کلام نذر و قسم دونون ہوگا مگر یہ ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ وعند
ابی یوسف یکون نذرا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک فقط نذر ہوگا۔ ف۔ اور قسم نہین ہوگا۔ ولو نوی الیمین۔ ۶-
اور اگر اسنے قسم کی نیت کی۔ ف۔ یعنی بدون اسکے کہ نذر نہو۔ فکذلک عندہما۔ تو بھی امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک
وہ نذر و قسم دونون ہوگا۔ ف۔ کیونکہ قسم کی تو نیت ہے اور۔ بااسکے کلام کی حقیقت ہے م۔ وعندہ یکون یمینا۔ اور امام
ابو یوسف کے نزدیک فقط قسم ہوگا۔ ف۔ اور نذر نہین ہوگا۔ پس اگر ۵ و ۶۔ دونون صورتون مین اسنے یوم عید کو افطار کیا تو
امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک اسپر نذر کی قضاء اور قسم کا کفارہ واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک صورت ۵- مین صرف قضاء
نذر اور صورت ۶- مین صرف کفارہ قسم لازم ہے۔ لابی یوسف۔ دلیل امام ابو یوسف کی۔ ف۔ نذر و قسم دونون مین سے
فقط ایک ہی لازم ہونے کی یہ ہے کہ۔ ان النذر فیہ حقیقۃ والیمین مجاز۔ اس کلام مین نذر تو حقیقت ہے اور قسم مجاز ہے حتی
لا یتوقف الاول علی النیۃ ویتوقف الثانی۔ حتی کہ نذر ہونا تو اسکی نیت پر موقوف نہین اور قسم ہونا اسکی نیت پر موقوف
ہے۔ ف۔ جیسے الفاظ مین حقیقۃ لفظ طلاق کچھ نیت پر موقوف نہین ہوتا اور مجازا جو الفاظ بمعنی طلاق ہین وہ نیت پر طلاق کا فائدہ
دیتے ہین پس جب کہ یہ حال ہے۔ فلا ینتظمہما۔ تو یہ کلام ان دونون یعنی نذر و قسم دونون کو شامل نہوگا۔ ف۔ چنانچہ اصول مین
مقرر ہو چکا کہ ایک کلام سے ایک استعمال مین حقیقی و مجازی دونون معنی جمع نہین ہوتے ہین۔ اگر وہم ہو کہ چوتھی صورت مین فقط
قسم رہا حالانکہ نذر بغیر نیت ثبوت ہوتی ہے تو تنبیہ کر دی کہ۔ ثم المجاز یتعین بنیتہ۔ پھر مجازی مراد یعنی قسم تو یہ اسکی نیت پر متعین
ہو گئی۔ ف۔ جیسے صورت ۴۔ وہ مین ہے۔ پھر اگر وہم ہو کہ اچھا مجاز تو نیت پر متعین ہوا اور حقیقت بغیر نیت کے ثبوت ہو کر
جمع ہو جاوے تو متنبہ کیا کہ۔ وعند نیتہما تترجح الحقیقۃ۔ اور دونون کی نیت ہوتے وقت حقیقت کو ترجیح ہوگی۔ ف۔ کیونکہ
جمع تو منع ہے پس کلام بیفائدہ نہونے کے لیے ہم نے حقیقت کو ترجیح دیکر مجاز کو ساقط کیا جیسے صورت پنجم مین ہے اور صورت ۶-
مین چونکہ مجاز کی نیت متعین کر دی تو حقیقت ساقط کر دی۔ ولہما انہ لا تنافی بین الجہتین۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل
یہ کہ نذر و قسم دونون جہت مین کچھ منافات نہین ہے۔ لانہما یقتضیان الوجوب۔ کیونکہ دونون جہتین متفق ہو کر اسکے ذمہ واجب
ہونا چاہتی ہین۔ ف۔ پس ہم نے دونون واجب کر دین۔ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیمین لغیرہ۔ اتنی بات کا
فرق ہے کہ کلام مذکور نذر کو اپنی ذات سے واجب کرتا ہے اور قسم کو بالغیر واجب کرتا ہے۔ ف۔ تو کلام مین ہم نے دو طرح کی دلالت
پائی ایک ذاتی اور دوسری بالغیر۔ فجمعنا بینہما عملا بالدلیلین۔ تو ہم نے دونون کو جمع کر دیا تاکہ دونون دلیل پر عمل ہو جاوے
ف۔ اور یہ ایک دلیل کو متروک کرنے سے بہتر ہے۔ کما جمعنا بین جہتی التبرع والمعاوضۃ فی الہبۃ بشرط العوض۔ جیسے
ہم نے ایسے ہبہ مین جسمین عوض ملنا مشروط ہو دونون جہت احسان و معاوضہ کو جمع کر دیا۔ ف۔ یعنی بالاتفاق جو ہبہ بشرط عوض
ہو مثلاً زید نے بکر کو ایک مکان اس شرط پر ہبہ کیا کہ بکر اسکو ہزار روپیہ عوض دے تو ہم نے کہا کہ یہ ہبہ ہے جو کہ احسان ہوا کرتا
ہے لیکن ہم نے کہا کہ انجام مین یہ معاوضہ مثل بیع کے ہے چنانچہ شفیع کو اسمین مثل بیع کے شفعہ کا حق حاصل ہے حالانکہ محض ہبہ ہوتا
تو شفعہ حاصل نہ ہوتا۔ م۔ واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام نے اس مقام مین محققانہ کلام دو طریقہ سے شیخ فخر الاسلام وغیرہ
سے نقل کر کے دونون کو ضعیف کیا اور دونون کا مدار اس امر پر ہے کہ کلام سے قسم کا وجوب ہے خواہ بالالتزام یا باللزوم اور شک
نہین کہ دونون پر یہ شیخ کا اعتراض صحیح ہے چنانچہ فتح القدیر مین بحث طویل ملاحظہ کرو۔ پھر مترجم کو تیسرا طریقہ ظاہر ہوتا ہے جسکا بیان

شیخ کا اعتراض وارد نہیں اور وہ یہ ہے کہ نفس کلام سے اسپر نذر واجب ہے اور قسم واجب ہونے مین کلام کو کچھ دخل نہیں بلکہ صرف اُس شخص کی نیت سے قسم لازم آئی لیکن چونکہ یہ نیت اس کلام نذر کے وقت پیدا ہوئی ہے لہذا وہ اس کلام کی طرف بوجہ معیت کے منسوب ہوئی - یہ دلیل تو اس مقام پر حق ہے لیکن کتاب کی عبارت مین توجیہ کرنا چاہیئے کہ نذر و قسم دونون کی نسبت مین یہ کلام دونون ہوگا - اسکے معنی بطریق مجاز یہی ہین کہ کلام سے فراغت پر دونون مفاد موجود ہوے اور یہ نہیں کہ نفس کلام سے ثبوت ہوئے - اور امام مصنف نے خود اس طرف اشارہ کیا کہ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیمین لغیرہ - یعنی قسم اس کلام کا اثر نہیں بلکہ غیر کلام سے واجب ہوئی اور وہ نیت ہے جو اسی کلام کے وقت اُس شخص کے دل مین پیدا ہوئی - فاحفظہ فانک لا تجدہ فی السفر - م - پھر مسائل ایک سال معین یا غیر معین اور ایک ماہ معین یا غیر معین کے بیان ہوتے ہین - ولو قال للہ علی صوم ہذہ السنۃ - اور اگر کسی نذر کرنے والے نے کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر اس سال کے روزے ہین - ف - تو یہ نذر صحیح ہے یہی مختار ہے - د - پس جب کہ اس سال معین کی نذر ہو - افطر یوم الفطر و یوم النحر و ایام التشریق - تو افطار کرے یوم الفطر اور یوم الاضحی اور ایام تشریق کو - ف - یعنی واجب ہے کہ اس سال مین سے جب یہ پانچ دن آوین اُنمین روزہ نہ رکھے - وقضاہا - اور انکو قضاء کرے - ف - یعنی بعد اس سال کے یہ پانچ روزے قضاء رکھے - م - اور اگر اسنے ان ایام مین بھی روزے رکھے تو نذر ہو گئی لیکن وہ گنہگار رہا - ن ع - لان النذر بالسنۃ المعینۃ نذر بہذہ الایام - کیونکہ معین سال کی نذر کرنا ان ایام کی بھی نذر ہے - ف - کیونکہ سال مین یہ ایام ضرور داخل ہین تو جب اسنے یہ سال معین کرکے اپنے اوپر واجب کیا تو یہ ایام بھی واجب کر لیے - اور چونکہ ان ایام مین صوم سے ممانعت ہے تو قضاء کرے - م - رہا رمضان تو اسکی قضاء واجب نہین اسواسطے کہ وہ اس سال معین مین اُسکے نذر کرنے سے واجب نہین ہوا بلکہ اللہ تعالی کے فرض کرنے سے واجب ہے الخلاصہ و منع - اور یہ اُسوقت کہ ان ایام سے پہلے اُس سال کی نذر کی ہو اور اگر ان ایام کے بعد اس سال کے صیام کی نذر کی تو بلا خلاف باقی ایام کے روزے رکھے مثلاً بعد عید الفطر کے نذر کی تو اسپر عید الفطر کی قضاء نہین اور بعد تشریق کے نذر کی تو پانچون کی قضاء نہین - کمافی الخلاصہ ف ع - یعنی ہذا بعد یوم عید الفطر کے ذی الحجہ ختم تک رکھے اور بعد تشریق کے صرف چند روز ختم ذی الحجہ تک - م - وکذا اذا لم یعین لکنہ شرط التتابع - اور یہی حکم ان پانچ یوم کے افطار و قضاء کا اسوقت بھی ہے کہ جب نذر کنندہ نے سال کو معین نہ کیا ہو لیکن پے در پے ایک سال کا روزہ رکھنا شرط کیا ہو - ف - باین طور کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر ایک سال کے روزے پے در پے ہین - لان المتابعۃ لا تعری عنہا - کیونکہ پے در پے ۳۶۰ - یوم کے روزے ان ایام سے خالی نہونگے - ف - پھر سال معین کی صورت مین پانچ دن کی قضاء مین برابر پانچون پے در پے رکھنا شرط نہین تھا لیکن یقضیہا فی ہذا الفصل موصولۃ تحقیقاً للتتابع بقدر الامکان - لیکن اس صورت مین (جب کہ غیر معین تتابع نذر کی) ان پانچون کو قضاء بھی ملا ہوا کرے تاکہ پے در پے کی شرط جہانتک ممکن ہے متحقق رکھی جاوے - ویاتی فی ہذا اخلاف زفر والشافعی - اور واضح ہو کہ اس نذر مین زفر و شافعی کا خلاف پیدا ہوگا - ف - کہ ان دونون امامون کے نزدیک یہ پانچ دن داخل نذر نہونگے تو انکی قضاء بھی نہوگی - للنہی عن الصوم فیہا - کیونکہ ان ایام مین روزے سے ممانعت وارد ہے - ف - چنانچہ عید الفطر والاضحی مین حدیث گذری اور ایام تشریق مین بھی حدیث وارد ہے - وہو قولہ علیہ السلام الا لا تصوموا فی ہذہ الایام فانہا ایام اکل و شرب و بعال - اور وہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ خبردار ہو جاؤ کہ ان ایام مین روزہ مت رکھیو کہ یہ ایام کھانے پینے و بعال کے ہین - ف - بعال بمعنی جماع ہے اور یہ لفظ دارقطنی و اسحق بن راہویہ کی روایت ابوہریرہ رضی اور طبرانی کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ مین اور ابو یعلی کی روایت زید بن خالد رضی اللہ عنہم مین واقع ہے مگر یہ روایات ضعیف ہین لہذا منذری رح نے مختصر السنن مین کہا کہ یہ لفظ کسی صحیح روایت مین وارد نہین بلکہ صحاح اسانید مین ایام اکل و شرب

وذکر انہی آیا ہے - مع - بہرحال ان ایام مین صوم سے ممانعت وارد ہے م - وقد بینا الوجہ فیہ - اور ہم نے اسمین وجہ بیان کردی - ف -
یہ معصیت کی نذر اُنکے نزدیک صحیح نہین - والعذر عنہ - اور اس سے عذر بھی بیان کردیا - ف - کہ ممانعت بالغیر ہے تو مراد نذر
وفاء نہ کرنا ان ایام مین پس قضاء لازم رہی بلکہ جب قضاء بھی ممکن نہو تو کفارہ لازم ہے اور تحقیق گذرچکی - م - ولو لم یشترط التتابع
اور اگر اسنے پے در پے کے شرط نہ کی - ف - بلکہ اللہ تعالی کے واسطے ایک سال کے روزے اپنے اوپر نذر کیے - تو چاند کے شمار سے
روزے رکھنا شروع کرے حتی کہ بارہ مہینہ پورے ہوجاوین - اور اس صورت مین رمضان جو آویگا وہ نذر مین محسوب نہ ہوگا بلکہ
رمضان کے بجاے ایک ماہ نذر رکھے - کما فی الخلاصہ - لم یجزہ صوم ہذہ الایام - ان ایام پانچ مین روزہ رکھ لینا کافی نہ ہوگا -
ف - یعنی نذر ادا نہ ہوگی بلکہ عیدین وتشریق کو چھوڑکر غیر ممنوع پانچ دنون مین روزے نذر کے ادا کرے - لان الاصل
فیما یلزمہ الکمال - کیونکہ جو اسنے اپنے اوپر لازم کیا اسمین کامل ہونا اصل ہے - ف - کیونکہ کسی ناقص دن کی نذر نہین کی ہے
والمؤدی ناقص - اور جو ان ایام مین ادا کیا وہ ناقص ہے - لمکان النہی - بوجہ ممانعت موجود ہونے کے - ف - حالانکہ
اسنے تو اپنے اوپر اتنے روزے لازم کیے جو ملاکر بارہ ماہ ہوجاوین چاہے کبھی رکھے - بخلاف ما اذا عینہا - برخلاف اس
صورت کے جبکہ ان ایام کو متعین کرلیا ہو - ف - خواہ اسطرح کہ ان ایام سے پہلے اس سال کے روزے رکھنے کی نذر
کی یا ایک سال کی علی الاتصال نذر کی کیونکہ ان دونون صورتون مین لازم آتا ہے کہ اُسنے ان ایام مین روزے رکھنے کی
نذر کی پس اگر ان ایام ہی مین روزہ رکھ لیا تو معصیت کا مرتکب ہوا مگر نذر ادا ہوگئی - لانہ التزم بوصف النقصان -
کیونکہ اسنے ناقص ہونے کی صفت کے ساتھ اپنے اوپر لازم کیا تھا - ف - ویسا ہی ادا کیا - فیکون الاداء بالوصف الملتزم
تو اسکا ادا کرنا اسی وصف کے ساتھ حاصل ہوگیا جو اسنے التزام کیا تھا - ف - تو نذر ادا ہوگئی - اگرچہ ممانعت کی فرمانبرداری
نہ کرنے سے معصیت کا مرتکب ہوا - (فروع) اگر اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ رواں کے روزون کی نذر کی تو اُس مہینہ مین کچھ
ایام باقی ہین وہی لازم ہین پس اگر درمیان مین ان پانچ ایام مذکورہ مین سے کوئی دن پڑے تو اُسکو قضاء کرے ورنہ معصیت
کے ساتھ نذر ادا ہوجائیگی - اور اگر کل قضا کیا تو چاہے متفرق رکھے - یہی حال اس ہفتہ یعنی سات روز کا ہے اور اگر ہفتہ سے روز
سنیچر مراد لیا تو اُسکی نیت ہے - اگر ایک مہینہ پے در پے نذر کیا تو ایسے مہینہ مین جائز نہین جسمین ممنوع دن آوے اور اگر کسی نے
بیچ مین افطار کیا تو از سر نو رکھے اور چاند سے چاند تک کافی ہے اگرچہ ۲۹ - دن ہون اور رکھا گیا بلکہ ۳۰ - دن لازم ہین اور
درمیان ماہ سے بالاتفاق ۳۰ - دن متوالی پورے کرنا لازم ہے - اگر ایک ماہ مثل رمضان کے نذر کی پس اگر مثل سے مراد
پے در پے ہے تو چاند سے چاند تک پے در پے کافی ہے اور اگر مراد تعداد یا کچھ نیت نہین تو ۳۰ - پورے کرے خواہ متفرق یا متوالی - اور
یہی مختار ہے - اگر عورت نے سال معین کی نذر کی پھر درمیان مین حائضہ ہوئی تو ایام حیض قضاء کرے کیونکہ کبھی سال حیض سے
خالی ہوتا ہے تو وجوب ہوگیا - اگر نذر کنندہ بوجہ سخت گرمی وغیرہ کے عاجز ہوا تو جاڑے دن مین قضاء کرے - اگر ایک رجب کی
نذر کی پھر یہ مہینہ کفارہ ظہار مین مع دوسرے ماہ کے رکھا تو جائز اور نذر کے لیے اصح قول پر ایک رجب قضاء کرنا واجب ہے
م - وعلیہ کفارۃ یمین ان اراد بہ یمینا - اور نذر کنندہ پر کفارہ قسم واجب ہے اگر اسنے کلام سے نذر مراد لی ہو - ف -
یعنی جب کہ حانث ہو - وقد سبقت وجوہہ - اور اسکی صورتین سابق مین بیان ہوچکی ہین - ف - یعنی چھ صورتین مراد
یہان یہ کہ جو کلام نذر کے واسطے عربی مین بولا جاتا ہے وہ مجازاً قسم کو محتمل ہے پس اگر نیت ہو تو قسم ہوجائیگا اور مترجم نے سابق
تنبیہ کردی کہ اردو مین یون کہنا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھ پر یہ واجب ہے - خالی نذر مین مستعمل ہے اور قسم اسکا مجاز نہین تو نیت
سے بھی قسم نہوگا - فاحفظہ - م - (فروع) اگر نذر کرنے والے شخص نے کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ اُس دن مین
روزہ رکھون جسمین زید آوے پھر زید جس دن آیا ایسے وقت آیا کہ نذر کرنے والا کھاچکا یا عورت تھی کہ اُسکو حیض آچکا

یا بعد زوال آیا یا رات میں آیا تو بقول امام محمد اسپر کچھ واجب نہیں یہی مختار ہے مف السراجیہ الخلاصہ۔ اور اگر زوال سے پہلے آیا اور
ہنوز اسنے کچھ نہیں کھایا تو روزہ رکھ لے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر مثلاً زید کی آمد کے روز اور بکر کے اچھے ہو جانے کے روز میں ہمیشہ
صوم کی نیت کی پھر اتفاق سے دونوں باتیں ایک ہی روز واقع ہو گئیں تو اسپر فقط اسی روز کا روزہ واجب ہے۔ المحیط۔ اللہ تعالی
کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ ایک دن روزہ رکھوں تو اسپر ایک روزہ واجب ہے اور چاہیے جس دن ادا کرے اور بالاجماع اسمیں تاخیر
جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھپر آدھے دن کا روزہ ہے تو صحیح نہیں یا ایک دن میں دو روزے ہیں تو صرف ایک ہی روزہ واجب ہوگا۔
مف۔ تین چار دس جسقدر ایام نذر کیے وہ واجب ہوئے چاہے جب رکھے خواہ متفرق یا پے در پے مگر آنکہ اسنے پے در پے شرط کیے ہوں تو
اسی طرح لازم ہونگے حتی کہ درمیان میں اگر کوئی دن افطار کیا خواہ عمداً یا بوجہ حیض وغیرہ کے یا عیدین و تشریق پڑنے سے تو از سر نو
شمار کرے۔ السراج ہوم ف۔ متفرق نذر اگر پے در پے ادا کرے تو کافی ہے اور برعکس نہیں۔ قاضیخان وغیرہ۔ اگر نذر میں ایک روز
کہنا چاہتا تھا مگر زبان سے ایک ہفتہ یا مہینہ یا سال نکل گیا تو جو نکلا وہی لازم ہوگا کیونکہ نذر میں قصد و بے قصد برابر ہے۔ السراج
مف۔ نذر کو کسی شرط پر معلق کیا مثلاً اگر ایسا ہوا تو مجھپر ایک ماہ کا روزہ ہے شرط کی وجود سے پہلے ادا کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔
اور اگر وقت کی طرف مضاف کیا مثلاً مجھپر رجب کے روزے ہیں پھر رجب سے مقدم مثلاً ربیع الاول میں ادا کیے تو جائز ہے یہی شیخین
کا قول ہے۔ الظہیریہ۔ ایک ماہ کے روزے نذر کیے پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے مر گیا تو کل واجب حتی کہ جسقدر رہ اسکے ذمہ ہوں ہر روز
کی فدیہ کی وصیت کرے خواہ مہینہ معین ہو یا غیر معین ہو۔ اگر مریض نے اپنے اوپر واجب کیے مگر صحت سے پہلے مر گیا تو اسپر کچھ واجب
نہیں اور اگر ایک روز بھی اچھا ہو کر گذرا تو کل مہینہ کے واجب حتی کہ مرے تو وصیت فدیہ واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر
صحت واجب ہیں۔ الخلاصہ ف۔ مسئلہ۔ ایام عیدین و تشریق میں بغیر نذر کے صوم کا حکم۔ من اصبح یوم النحر صائما۔ جس شخص نے
یوم النحر یعنی عید اضحی کے روز صبح کی اس حال سے کہ وہ صائم ہے۔ ثم افطر۔ پھر افطار کر ڈالا۔ لاشی علیہ۔ تو اسپر کچھ واجب نہیں
ف۔ یعنی قضاء نہیں اور نہ گناہ ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف ومحمد فی النوادر ان علیہ القضاء۔ اور
نوادر میں ابو یوسف و محمد سے مروی ہوا کہ اسپر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اور کچھ گناہ نہیں بلکہ افطار کر دینا بھی واجب ہے کیونکہ تمام
کرنا معصیت ہے اور یہ معصیت بعد ایام ممنوعہ کے مرفوع تو قضاء واجب ہے۔ لان الشروع ملزم کالنذر۔ کیونکہ روزہ شروع کرنا اسکے
ذمہ لازم کرنے والا مثل نذر کے ہو جاتا ہے۔ وصار کالشروع فی الصلوۃ فی الوقت المکروہ۔ اور ممنوع وقت میں روزہ شروع
کرنا ایسا ہو گیا جیسے مکروہ وقت میں نماز شروع کی۔ ف۔ مثلاً طلوع یا غروب یا ٹھیک دوپہر کو نفل شروع کرکے توڑ دی تو قضاء واجب
ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسی نماز کی صورت میں قضاء واجب مگر ایسے روزہ کی صورت میں نہیں۔ والفرق لابی حنیفۃ وہو
ظاہر الروایۃ ان بنفس الشروع فی الصوم یسمی صائما۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے واسطے اور یہی صاحبین سے ظاہر الروایۃ ہے وجہ فرق
یہ کہ صوم میں تو شروع کرتے ہی صائم کہلاتا ہے۔ حتی یحنث بہ الحالف علی الصوم۔ حتی کہ شروع کرتے ہی وہ شخص حانث ہو جائیگا
جس نے صوم پر قسم کھائی ہو۔ ف۔ مثلاً قسم کھائی کہ میں روزہ نفل نہیں رکھونگا تو شروع کرتے ہی جھوٹا پڑ گیا۔ یا کہا کہ اگر میں فلان
روز میں صائم ہوں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس روز شروع کرکے توڑ دیا تو اسکا غلام آزاد ہو جائیگا اسواسطے کہ وہ شروع کرتے ہی صائم
ہو گیا۔ پس معلوم ہوا کہ روزہ میں شروع کرتے ہی صائم ہو جاتا ہے۔ فیصیر مرتکبا للنہی۔ تو شروع کرنے سے نہی کا مرتکب ہوا۔ ف
اور جس عمل کا شروع کرنا معصیت میں داخل کرے تو کچھ بھی نیک نہیں۔ فیجب ابطالہ۔ تو ایسے عمل کو میٹ دینا واجب ہے۔
فلا تجب صیانتہ۔ پس اسکو مٹنے سے بچانا واجب نہ ہوا۔ ووجوب القضاء ینبنی علیہ۔ اور قضاء واجب ہونا تو
اسی پر مبنی تھا۔ ف۔ یعنی نیک کام کو شروع کرکے مٹانا منع ہے لہذا اگر مٹایا تو قضاء واجب ہے اور یہاں جب اسکا مٹانا واجب ہے
تو قضاء لازم نہیں۔ یہ حال تو اس صوم میں ہے۔ ولا یصیر مرتکبا للنہی بنفس النذر وہو الموجب ولا بنفس الشروع فی الصلوۃ

ف- مترجم کہتا ہے کہ قدوری و مشائخ متقدمین ایسے امر کو جو شرع میں مندوب ہیں مستحب بولتے ہیں حتی کہ مذہب مستحب بھی ہے مبسوط میں کہا کہ اعتکاف قربت مشروعہ ہے۔ پس آنکی مراد اصطلاحی مستحب نہیں ہوتا جو سنت سے کمتر ہو مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ مستحب اصطلاحی کیا مراد ہے تو امام مصنف نے کہا کہ - والصحیح انہ سنۃ مؤکدۃ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ فی العشر الاواخر من رمضان - اور صحیح یہ کہ اعتکاف سنت مؤکدہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے اخیر عشرہ میں اعتکاف پر مواظبت فرمائی ہے- والمواظبۃ دلیل السنۃ - اور مواظبت فرمانا سنت ہونے کی دلیل ہے- ف- پھر چونکہ فعل از قسم عادات انسانی نہیں بلکہ عبادت ہے تو سنت موکدہ ٹھہرا مواظبت سے وجوب اسواسطے نہ ہوا کہ ایک رمضان میں جب حضرت عائشہ وام سلمہ وزینب رضی اللہ عنہن ازواج مطہرات نے مسجد میں اپنے قبہ اعتکاف کے لیے گاڑے تو آپ نے سب اکھڑوا دیے اور خود بھی اعتکاف ترک کیا حتی کہ شوال کے اول عشرہ میں اعتکاف کیا - کما فی الصحیحین وغیرہما - اور اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر اعتکاف شروع کر کے توڑ دے تو اسکی قضا کرے جیسے صوم وصلوۃ میں ہے- بالجملہ معلوم ہوا کہ اعتکاف رمضان مسنون موکد ہے م - اور یہی محیط و بدائع وتحفہ میں کہا کہ سنت موکدہ ہے- مع - اور مالکیہ نے کہا کہ اعتکاف امر جائز ہے- شاید اسوجہ سے کہ امام مالک نے کہا کہ مجھے خبر نہیں پہونچی کہ ابو بکر و عمر و عثمان وابن المسیب وغیرہ سلف میں کسی نے سوائے عبد الرحمن بن ابی بکر کے اعتکاف کیا - جواب یہ کہ ان لوگوں پر جہاد و اقامت شرع کے امور واجبہ ایسے لاحق تھے کہ انھوں نے اس سنت کو بطور کفایہ چھوڑ دیا کیونکہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتکاف کر لیا اور شیخ ابو بکر بن العربی مالکی نے خود علمائے مالکیہ کا قول بوجہ صحاح احادیث کے رد کر دیا - کما فی العینی - پھر واضح ہو کہ ظاہرا سنت موکدہ کا قول صرف اعتکاف رمضان میں ہے لہذا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اعتکاف تین قسم ہے اول اعتکاف واجب اور وہ اعتکاف نذر ہے- دوم سنت موکدہ اور وہ اعتکاف عشرہ اخیرہ رمضان ہے- سوم اعتکاف مستحب اور وہ ان دونوں کے سوائے ہے- پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشرہ اوسط میں بھی اعتکاف کیا اور جب فارغ ہوئے تو جبرئیل علیہ السلام نے آکر کہا کہ جو آپ ڈھونڈھتے ہیں وہ آگے ہے یعنی لیلۃ القدر پس آپ نے عشرہ اخیرہ کا اعتکاف کیا - یہیں سے اکثر علماء کے نزدیک لیلۃ القدر اخیر عشرہ میں ہے مع اختلاف کہ ۲۱ - ہے یا ۲۷ - یا کوئی طاق رات ہے چنانچہ صحیح میں حدیث ہے کہ لیلۃ القدر کو عشرہ آخر میں ڈھونڈھو اور اسکے طاق رات میں ڈھونڈھو اور ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ وہ رمضان میں ہوتی مگر کبھی اول کبھی اوسط کبھی آخر میں اور صاحبین کے نزدیک رمضان میں مگر معین ہے کہ دائر نہیں ہوتی - پس اگر شرط کی کہ بعد لیلۃ القدر کے ایسا کرونگا تو بعد رمضان کے شرط ضرور پوری ہو جائیگی - پھر اس رات کی علامات ہیں کہ اعتدال وسکون ہو اور صبح کو آفتاب بغیر شعاع کے نکلے گویا طشت ہے اور کبھی باران رحمت نازل ہوتا ہے- پھر واضح ہو کہ جب بندہ اس رات میں طاعت ودعا میں مشغول ہے تو اسکو لیلۃ القدر حاصل ہو گئی اور بعضے عوام یہ گمان کرتے ہیں کہ اسوقت روشنی و ہر چیز کو سجدہ میں دیکھے تب پاویگا ورنہ نہیں حالانکہ یہ گمان بالکل غلط ہے کیونکہ ان آثار کا دیکھنا ہر شخص کی قوت نہیں ہے جیسے ہر چیز درخت وزمین وغیرہ کا تسبیح کرنا ہر شخص کی استعداد میں محسوس نہیں بلکہ لیلۃ القدر پانے کی صرف یہی معنی کہ جو رات لیلۃ القدر ہے اسمیں جو بندہ غافل سوتا نہو بلکہ عبادت وطاعت میں مشغول ہو اسنے لیلۃ القدر پائی اور یہ فضل الٰہی عزوجل ہر لیاقت کے مومن کو شامل ہے والحمد للہ رب العالمین - بالجملہ معلوم ہوا کہ عشرہ اخیرہ رمضان کا اعتکاف مسنون ہے اور چونکہ معتکف نے رات ودن اپنے آپ کو سب امور سے منقطع کر کے طاعت میں کر دیا تو رات کا سو جانا بھی طاعت میں شمار ہے اور چونکہ اسمیں ضرور لیلۃ القدر ہوگی تو لیلۃ القدر میں یہ بندہ طاعت ہی میں ملیگا اگرچہ سو گیا ہو فافہم واحفظہ م - تفسیر اعتکاف یہ کہ - ہو اللبث فی المسجد مع الصوم ونیۃ الاعتکاف - یعنی اعتکاف ٹھہرنا مسجد میں روزہ کے ساتھ اور نیت اعتکاف کے ساتھ - ف- پس ایک تو ٹھہرنا چاہیے دوم مسجد میں ہو- سوم صوم ہو- چہارم نیت ضروری ہے

اما اللبث فرکنہ لانہ ینبیء عنہ فکان وجودہ بہ۔ رہا لبث یعنی ٹھہرا رہنا تو یہ اعتکاف کا رکن ذاتی ہے کیونکہ اعتکاف بحسب اللغت
اس سے آگاہ کرتا ہے تو اعتکاف کا وجود اسی لبث کے ساتھ ہوگا۔ ف۔ یعنی لغت میں اعتکاف از عکف وعکوف ہے اور ایسے
مواقع کے لیے کہ آدمی اپنے نفس کو روک کر ٹھہرا دے وباز رکھے جس سے لازم آتا ہے کہ کسی بات پر متوجہ وجھک جاوے وبرابر
اسی حالت پر رہے۔ وقال تعالیٰ یعکفون علی اصنام لہم۔ یعنی یہ قوم بت پرست اپنے ایک بت پر عکوف کیے تھی پس اعتکاف کی
ذات یہی کہ آدمی اپنی نفس کو طاعت الٰہی میں روک کر ٹھہرا دے اسواے امور سے باز رکھے۔ پھر شرع میں اسکا مقام مسجد ہے لہذا
عورت کے حق میں اسکے گھر میں نماز کی جگہ ہے حتی کہ یہ مقام اسکے لیے ایسا ہے جیسے مرد کے حق میں مسجد الجماعہ ہے حتی کہ اگر عورت
وہاں اعتکاف کرے تو بغیر ضرورت وہاں سے نہ نکلے۔ اور اگر عورت نے کوئی جگہ نماز کی نہ بنائی ہو تو جائز ہے کہ ایک جگہ بنا کر
اسکو پاک کرکے اسمیں اعتکاف کرے۔ الزاہدی۔ اور مسجد جماعت میں عورت کا اعتکاف کرنا تحریماً مکروہ ہے۔ محیط السرخسی
اور چونکہ یہ بخیال مفسدہ ہے لہذا جواز اصلی تھا مگر فتوی اسوقت یہی کہ نہیں جائز ہے۔م۔ والصوم من شرطہ عندنا خلافا
للشافعی۔ اور صوم ہمارے نزدیک اعتکاف کا رکن نہیں بلکہ شرط ہے بخلاف قول شافعی کے۔ ف۔ کہ صوم شرط نہیں کہتے
اور یہی امام احمد وداؤد کا مذہب اور بعض سلف کا قول ہے اور ہمارا مذہب جمہور سلف کا قول ہے۔ والنیۃ شرط فی سائر العبادات
اور نیت تمام عبادات میں شرط ہوتی ہے۔ ف۔ پس بغیر نیت کوئی عبادت نہیں ہوتی اور اعتکاف جب عبادت نہ ہوا تو محض
رایگان ہوگا بخلاف وضو کے کہ اگر عبادت نہ ہوا تو مفتاح الصلوۃ ہوگیا۔ پھر نیت شرط ہونے میں کچھ خلاف نہیں صرف صوم
میں خلاف ہے۔ ہو یقول ان الصوم عبادۃ وہو اصل بنفسہ فلا یکون شرطا لغیرہ۔ شافعی کہتے ہیں کہ صوم ایک عبادت
ہے اور خود اصل ہے تو وہ دوسری عبادت کے واسطے شرط نہ ہوگا۔ ف۔ یہ قیاس تو بیشک معقول ہے مگر ہم نے یہ قیاس ترک
کردیا بوجہ نص کے جو بیان فرمائی۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا اعتکاف الا بالصوم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اعتکاف مگر صوم کے ساتھ۔ ف۔ رواہ الدارقطنی ثم البیہقی۔ اور اسکی اسناد میں سوید بن
عبد العزیز راوی کی ہشیم رحمہ اللہ تعالیٰ توثیق کی۔ ابوداؤد نے حضرت عائشہ رضہ سے روایت کی کہ معتکف پر سنت یہ کہ مریض
کی عیادت نہ کرے اور نہ جنازہ پر حاضر ہو اور نہ عورت کو مساس کرے اور نہ اسکے بدن سے بدن ملاوے اور کسی حاجت کے
واسطے نہ نکلے سواے اسکے جس سے چارہ نہیں ہے اور اعتکاف نہیں مگر صوم کے ساتھ اور اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں
اسناد میں عبد الرحمن بن اسحق راوی میں بعض نے کلام کیا لیکن امام مسلم نے اسکی حدیث لی اور ابن معین نے توثیق کی اور
دوسروں نے تعریف کی۔ پس شیخ نے روایت کو مرفوع کیا تو مقبول ہے۔ پھر صحیحین میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلام سے
پہلے نذر کی تھی کہ ایک رات خانہ کعبہ کی مسجد الحرام میں اعتکاف کریں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا
کہ اپنی نذر پوری کر۔ دوسری روایت میں بجاے ایک رات کے ایک دن آیا ہے مراد یہ کہ رات مع دن یا دن مع رات ہے۔ پھر
واضح ہو کہ ابوداؤد ونسائی نے اس حدیث کو عبد اللہ بن بدیل رح سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت کے زمانہ
میں کعبہ کے پاس ایک رات یا ایک دن اعتکاف کی نذر کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اعتکاف
کریں اور روزہ رکھیں۔ دارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل ضعیف ومنفرد ہے لیکن امام ابن معین نے کہا کہ وہ صالح ہے اور ابن حبان نے
اسکو ثقات میں لکھا پس اسناد صحیح ہے اور صحیحین کی روایت میں صرف زمانہ جاہلیت کی نذر وفا کرنا مسوق ہے اور اس روایت میں
اصل واقعہ کا جواب ہے اور کچھ اختلاف نہیں۔ اور مؤید اسکی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو اوپر گذری اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہ
کا یہی مذہب ہے کہ معتکف پر روزہ لازم ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں نہیں جیسا کہ بیہقی نے روایت کی
اور دوسری روایت میں صوم لازم ہے۔ کما رواہ البیہقی وعبد الرزاق۔ شاید ابن عباس کے نزدیک اعتکاف نذر یعنی واجب میں

ورنہ واجب ہے اور دوائی ہی نہیں - اور عبدالرزاق نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول روایت کیا [illegible]
کیا اسپر صوم لازم ہے اور یہی قول عروہ و زہری کا روایت کیا - اور مالک نے موطا میں بلاغاً لازم [illegible]
سے کہا کہ ہمارے یہاں تو ایسی بات ہے قرار پائی کہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں - بالجملہ آثار تائیدات میں کہ روایت [illegible] کی
حدیث عائشہ رض صحیح مرفوع ہے - مت - والقیاس فی مقابلۃ النص المنقول غیر مقبول - اور صحیح مرفوع حدیث کے مقابلہ میں
قیاس مذکور قبول نہیں ہوتا - ف پس شافعی رح کا قیاس متروک ہوا اور اعتکاف میں صوم شرط ہونا مقبول ہوا - پھر ظاہر
حدیث و آثار مفید ہیں کہ صوم شرط ہے خواہ اعتکاف واجب ہو یا دیگر ہو - اور غیر کی روایات اصلح ہیں کہ ثم الصوم شرط لصحۃ
الواجب منہ - پھر روزہ شرط ہے واسطے صحیح ہونے اعتکاف واجب کے - روایۃ واحدۃ - ایک روایت ہو کر - ف یعنی
کوئی اختلافی روایت نہیں ہے بلکہ سب روایات اسی ایک بات پر متفق ہیں - ولصحۃ التطوع فیما روی الحسن عن ابی حنیفۃ لظاہر
ما رویناہ - اور واسطے صحیح ہونے اعتکاف نفل کے (شرط صوم) اس روایت میں ہے جو حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت
کی ہے بدلیل ظاہر حدیث کے جو ہم روایت کر چکے - ف کیونکہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں مفید ہے کہ واجب یا نفل کوئی بغیر صوم نہوگا
وعلی ہذہ الروایۃ لایکون اقل من یوم - اور اس روایت حسن کے موافق اعتکاف نفل بھی ایک روز سے کمتر نہوگا - ف
جب کہ اسمیں صوم شرط ہے کہ وہ دن سے کم نہیں ہوتا - لیکن ممکن ہے کہ جس نے روزہ رکھا ہو وہ روزے کے ساتھ کسی مسجد جماعت
میں دن سے کم اعتکاف کرے - بالجملہ نفل اعتکاف میں دو روایتیں ہیں ایک تو روایت حسن از ابو حنیفہ کہ نفل میں بھی صوم شرط
ہے اور دوسری روایت اسکے خلاف وہ ظاہر الروایۃ ہے چنانچہ لکھا کہ - وفی روایۃ الاصل وہو قول محمد اقلہ ساعۃ - اور مبسوط
کی روایت میں اور یہی قول محمد رح بھی ہے یہ آیا کہ کمتر اعتکاف نفل ایک ساعت ہوتا ہے - فیکون من غیر صوم - تو یہ اعتکاف
بغیر صوم ہوگا - لان مبنی النفل علی المساہلۃ - کیونکہ بنائے نفل تو سہولت دینے پر ہے - الا تری انہ یقعد فی صلوۃ النفل
مع القدرۃ علی القیام - کیا نہیں دیکھتے کہ مصلی نفل نماز میں بیٹھ جاتا ہے باوجودیکہ کھڑے ہونے پر قادر ہو - ف اور
مجھے سنت سے دلیل ظاہر نہیں ہوتی سوائے اسکے کہ جو ازواج مطہرات کے خیمہ اکھڑوانے کی حدیث میں آیا کہ پھر آپ نے
شوال کے عشرہ اول میں اعتکاف کیا - کیونکہ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ یوم العید کو اعتکاف کیا حالانکہ اسدن روزہ نہیں ہے
افتح - میں کہتا ہوں کہ یہ مفہوم لیا تو ظاہر کیوں متروک کیا کہ اعتکاف کی قضاء لازم ہے حالانکہ روایت الاصل پر یہ جاری نہیں
چنانچہ لکھا ہے - ولو شرع فیہ ثم قطعہ لا یلزمہ القضاء علی روایۃ الاصل لانہ غیر مقدر فلم یکن القطع ابطالاً - اور اگر
اعتکاف میں شروع کیا پھر اسکو قطع کر دیا تو اصل کی روایت پر اسکو قضاء لازم نہیں کیونکہ اسکی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے تو قطع
کرنا اسکا مٹانا نہوگا - ف بلکہ تمام کر دینا ہوا - وعلی روایۃ الحسن یلزمہ لانہ مقدر بالیوم کالصوم - اور حسن بن زیاد کی
روایت پر اسکے ذمہ قضاء لازم ہے کیونکہ اعتکاف مانند اسکے روزے کے ایک یوم کے ساتھ مقدر ہے - ف اور شیخ محقق رح نے
ترجیح ظاہر الروایۃ کی طرف میل کیا اور یہی اصح ہے - م - ظاہر الروایۃ میں کمتر مقدار ایک ساعت ہے حتی کہ مسجد میں داخل ہوتے
اعتکاف کی نیت کی یہاں تک کہ باہر آوے تو صحیح ہے - الزیلعی - اگر نذر اعتکاف کسی رات یا دن میں کیا حالانکہ اسمیں کھا چکا ہے
تو صحیح نہیں - الظہیریہ - وفی اللیل نظر فتامل م - اگر اعتکاف نذر میں بغیر صوم نذر کی تو بھی صوم اسپر لازم ہوگا - الظہیریہ
اور کسی قسم کا روزہ ہونا غرض ہے کچھ نذر کی جہت سے ضرور نہیں حتی کہ رمضان میں نذر اعتکاف بصوم رمضان صحیح ہے - الذخیرہ
لیکن اگر یہ قضاء ہو گیا تو جب ادا کرے روزہ واجب ہے - المحیط - حتی کہ اگر دوسرا رمضان آ گیا تو اسکے روزے کے ساتھ وہ اعتکاف
قضاء نہیں کر سکتا کیونکہ روزہ اسکے ذمہ قرضہ ہو چکا حتی کہ اگر کسی مہینہ خاص کا اعتکاف نذر کیا پھر رمضان میں اعتکاف کیا تو
جائز نہیں - الخلاصہ وغیرہا - پھر اعتکاف نذر کے ساتھ صوم واجب شرط ہے حتی کہ اگر نفل روزہ رکھا پھر دن میں آگے اعتکاف

کی نذر کی تو کافی نہیں کیونکہ یہ صوم نفل اب واجب نہیں ہو سکتا۔ المحیط۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اعتکاف نذر بالاتفاق ایک روزہ
سے کم نہیں اور خلاف صرف نفل میں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ثم الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد جماعۃ۔ پھر واضح ہو کہ
اعتکاف صحیح نہیں ہوتا سوائے مسجد جماعت کے۔ لقول حذیفۃ رضی اللہ عنہ لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ۔ بدلیل
قول حذیفہ رضی اللہ عنہ کہ اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے گھروں
کی جائے نماز میں اعتکاف کرنا بدعت مبغوضہ روایت کیا اور عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مثل
قول حذیفہ رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سابق میں مرفوع حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا گذر چکی۔ مع۔ اور حاصل یہ کہ یہیں قول صحابی بمنزلہ
حدیث مرفوع کے ہے اسواسطے کہ قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے م۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یصح الا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات الخمس
اور ابو حنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن بن زیاد) کہ اعتکاف نہیں صحیح ہوتا مگر ایسی مسجد میں جسمیں پانچوں نمازیں پڑھی جاتی ہوں
ف۔ کہا گیا کہ جامع مسجد میں مطلقاً جائز ہے اگرچہ اسمیں پانچوں نمازیں نہوتی ہوں تو مراد سوائے جامع مسجد کے ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں
کہ دلیل اسکو مساعد نہیں چنانچہ فرمایا۔ لانہ عبادۃ انتظار الصلوۃ فیختص بمکان یودی فیہ۔ کیونکہ اعتکاف تو نماز کے
انتظار کی عبادت ہے پس ایسی جگہ سے مختص ہوگی جہاں نماز ادا کی جاتی ہو۔ ف۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ جو شخص نماز کو ادا کرنیکے
لیے منتظر بیٹھا ہو وہ نماز ہی میں ہے۔ ابن الجوزی نے حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
سنا کہ ہر مسجد جسکے واسطے امام و موذن ہو تو اسمیں اعتکاف صحیح ہے۔ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ ح مع۔ اور امام طحاوی نے ہر مسجد
میں صحیح کہا اور غایۃ البیان میں اسی کی تصحیح کی۔ کما فی العینی۔ افضل اعتکاف مسجد الحرام میں پھر مسجد رسول اللہ علیہ الصلوۃ
والسلام میں پھر مسجد بیت المقدس میں پھر مسجد جامع پھر جس مسجد میں نمازیوں کی کثرت ہو۔ التبیین۔ عورت نے اگر مسجد جماعت
میں اعتکاف کیا تو کروہ تحریمی کے ساتھ جائز ہے۔ محیط السرخسی قاضیخان۔ اما المرأۃ تعتکف فی مسجد بیتہا۔ عورت اپنے
گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ ف۔ یعنی گھر میں جو مقام پاک صاف کر کے نماز کے لیے بنایا جاتا ہے اور یہ مرد و عورت کے واسطے
عام ہے چنانچہ کتاب الصلوۃ میں گذرا۔ پس عورت اسی مسجد میں اعتکاف ادا کرے اگرچہ نذر ہو۔ لانہ ہو الموضع لصلاتہا
فیتحقق انتظارہا فیہ۔ کیونکہ عورت کی نماز کے لیے یہی جگہ مقرر ہے تو اسی میں اسکا انتظار نماز متحقق ہو جائیگا۔ ف۔ اور اس جگہ کا
حکم عورت کے حق میں وہی جو مرد کے لیے مسجد الجماعۃ کا ہے حتی کہ بغیر حاجت انسانی کے یہاں سے باہر نہو۔ مبسوط السرخسی۔ اور مسجد البیت
کے سوائے گھر میں نہیں جائز ہے۔ البدائع ع۔ ولو لم یکن لہا فی البیت مسجد۔ اور اگر عورت کے واسطے گھر میں کوئی مسجد نہو۔
ف۔ مثلاً وہ اپنی نماز جہاں پاتی ہو پڑھتی ہو اور کوئی جگہ اپنے خاص نہ بنائی ہو۔ تجعل موضعا فیہ۔ تو کوٹھری میں کوئی جگہ بنا
فتعتکف فیہ۔ پس اسی جگہ میں اعتکاف کرے۔ ف۔ کیونکہ اسی وقت بنا لینے سے وہ گھر کی مسجد ہو گئی۔ واضح ہو کہ بیت عربی
میں چار دیواری و چھت و دروازہ کا مکان جیسے ہمارے یہاں کوٹھری ہوتی ہے پس اشارہ ہے کہ گھر میں جہانتک پردہ کی جگہ ہو عورت
کے لیے بہتر ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے م۔ پھر عورت اپنے شوہر سے اجازت لے اور بغیر اجازت اسکو اختیار ہے کہ عورت سے جماع کرے
اور بعد اجازت کے نہیں۔ اور اگر باندی ہو تو بعد اجازت کے بھی کر سکتا ہے مگر گنہگار ہوگا۔ قاضیخان مع۔ عورت نے اعتکاف
کیا تو شوہر منع کر سکتا ہے اور یہی باندی و غلام کے مالک کو اختیار ہے۔ المحیط۔ پھر جب اجازت پاویں یا نکاح سے خارج یا آزاد ہوں تو قضا
واجب ہے۔ الفتح۔ منتقی میں ہے کہ اگر شوہر نے ایک مہینہ اعتکاف کی اجازت دی تو پھر شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو پے در پے برابر اعتکاف
سے منع کرے اور متفرق اعتکاف کا حکم دے مگر جب کہ ماہ معین ہو تو نہیں۔ محیط السرخسی۔ سا یہ کہ معتکف کو کن امور کی ممانعت اور
کن کی اجازت اور کون مکروہ اور کون مٹانے والے ہیں تو فرمایا۔ ولا یخرج من المسجد۔ اور معتکف باہر نہ جائے مسجد سے۔ ف۔ یعنی
جائے اعتکاف سے پس تمام مسجد جماعت میں اسکو روا ہے کہ جہاں چاہے اپنے سونے بیٹھنے کی جگہ بدلے جیسے عورت کے لیے

و مسجد رجگہ مین جو اسنے پاک صاف کرلی ہو یہان بہن سے خارج نہو۔ الا لحاجۃ الانسان۔ مگر انسانی حاجت کے لیے۔ ف۔ مانند
پیخانہ پیشاب کے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اور ایسے ہی جب احتلام ہوا اور مسجد مین غسل بغیر تلویث ممکن نہوا۔ کما فی النہر۔ او
الجمعۃ۔ یا جمعہ کے لیے۔ ف۔ یعنی مرد کیونکہ عورت کے واسطے یہ عذر نہین ہی۔ پس قضاے حاجت کے واسطے مسجد سے نکلکر
گھر جاوے اگرچہ آہستگی و دوفتار سے رفتار ہو۔ النہایہ۔ اور جیسے ہی وضو سے فارغ ہو تو مسجد مین واپس آوے حتی کہ اگر ایک
ساعت بھی ٹھہرا تو ابو حنیفہ کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوا۔ المحیط۔ اور اگر وہ اپنے دو گھرون مین سے دور کے گھر مین گیا
تو بعض کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوگا۔ ہان اگر مسجد سے کسی دوست کا گھر قریب ہو تو اُسکو چھوڑ کر اپنے گھر جانا جائز ہی۔
السراج ہ۔ ہر ایک کی دلیل۔ اما الحاجۃ۔ حاجت کے لیے نکلنے کا جواز۔ لحدیث عائشۃ رض کان النبی علیہ السلام
لا یخرج من معتکفہ الا لحاجۃ الانسان۔ بدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی
جاے اعتکاف سے برآمد نہوتے مگر بغرض حاجت انسانی کے۔ ف۔ یعنی پیخانہ و پیشاب وغیرہ۔ اور صحاح الستہ مین یہ حدیث
اصلح ہی کہ ام المومنین نے فرمایا جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف فرماتے میری طرف کو سر مبارک جھکا دیتے تو مین کنگھی
کر دیتی اور آپ گھر مین داخل نہوتے سواے حاجت انسانی کے۔ مع۔ معنی یہ کہ مسجد آپ کے گھر سے متصل تھی تو مسجد مین ہونیکے
باوجود سر مبارک جھکا دیتے تھے۔ اور سابق مین بھی حدیث ام المومنین بروایت ابوداؤد مین گذرا ہی۔ م۔ ف۔ پس ایک دلیل تو
یہ حدیث ہی۔ اور دوم۔ ولانہ معلوم وقوعہا ولا بد من الخروج فی تقضیتہا فیصیر الخروج لہا مستثنی۔ اسواسطے
کہ حاجات انسانی کا واقع ہونا پہلے سے معلوم ہی اور ان حاجات کو پورا کرنے کے لیے نکلنے کے بغیر چارہ نہین تو ان حاجات
کے لیے نکلنا خود مستثنی ہوگیا۔ ف۔ کیونکہ مجبوری کے امور اختیارات مین داخل نہین ہوتے ہین حتی کہ خواب مین جانا
انسانی صحت کے لوازم سے ہی لہذا وہ بھی طاعات کی اوقات مین داخل ہوجاتا ہی جیسے کھانا پینا۔ ولا یمکث بعد فراغہ
من الطہور لان ما ثبت بالضرورۃ یتقدر بقدرہا۔ اور طہارت کرنے سے فراغت کے بعد نہ ٹھہرے کیونکہ جو بات بوجہ ضرورت
کے ثبوت ہوتی ہی تو اسکا اندازہ بقدر ضرورت رہتا ہی۔ ف۔ اور طہارت مین وضو کرنا بھی داخل ہی جیسا کہ محیط مین وضو
صحیح ہی اگرچہ وضو کرنے کے لیے مسجد مین پانی ہو اسواسطے کہ بغیر وضو کے مسجد مین داخل ہونا مکروہ ہی۔ م۔ واما الجمعۃ فلانہا
من اہم حوائجہ وہی معلوم وقوعہا۔ اور رہا جمعہ یعنی جمعہ کے واسطے نکلنے کا جواز تو اسوجہ سے کہ یہ اُسکی حاجات مین سب سے
بڑھکر قابل اہتمام ہی اور اسکا واقع ہونا بھی معلوم ہی۔ ف۔ تو یہ بھی مستثنی ہی اور یہ جب ہی ہوگا کہ اسکی مسجد مین جمعہ نہوتا
ہو۔ م۔ وقال الشافعی الخروج الیہا مفسد لانہ یمکنہ الاعتکاف فی الجامع۔ اور شافعی نے کہا کہ جمعہ کی طرف نکلنا
اعتکاف کو فاسد کرتا ہی کیونکہ اُس شخص کو جامع مسجد مین اعتکاف کرنا ممکن ہی۔ ف۔ تو کوئی لاچاری کی ضرورت متحقق نہوئی
اور یہی مشہور قول مالک رح ہی چنانچہ ذخیرہ مالکیہ مین مذکور ہی لیکن ابو بکر بن العربی نے کہا کہ صحیح قول مین فساد نہین ہی جیسا کہ
ہمارا قول ہی۔ مع۔ ونحن نقول الاعتکاف فی کل مسجد مشروع۔ اور ہم کہتے ہین کہ اعتکاف ہر مسجد مین مشروع ہی۔
ف۔ اور شرعاً جائز ہی بدلیل حدیث حذیفہ بروایت ابن الجوزی۔ واذا صح الشروع فالضرورۃ مطلقۃ فی الخروج
اور جب شروع ہر مسجد مین صحیح ہوا تو ضرورت چھوٹی ہی نکلنے مین۔ ف۔ یعنی نکلنے کی اجازت دیتی ہی۔ پس ثبوت ہوا کہ جا ہے
جس مسجد مین اعتکاف کرے وہان سے جمعہ کی ضرورت سے نکلنا جائز ہی۔ رہا جمعہ کے لیے کس وقت سے نکلے تو فرمایا۔ ویخرج
حین تزول الشمس۔ اور جب دم آفتاب کو زوال ہو نکلے۔ ف۔ یعنی جب کہ جمعہ کا وقت شروع ہو۔ لان الخطاب یتوجہ
بعدہ۔ کیونکہ اداے جمعہ کا خطاب بعد زوال کے متوجہ ہوتا ہی۔ ف۔ اور جب ہی یہ خطاب متوجہ ہوگا ضرورت لاحق ہوگی
بایسے وقت ہی کہ جامع مسجد کا فاصلہ ایسا ہو کہ اُسوقت سے چل کر جمعہ پاوے۔ وان کان منزلہ بعیدا عنہ یخرج نے

وقت یمکنہ ادراکہا - اگر اسکا مقام اعتکاف جمعہ مسجد سے دور ہو تو ایسے وقت نکلے کہ جمعہ پانا ممکن ہو - ف - یعنی مع خطبہ
کما فی الکافی - اس بارہ مین خود اسکا غالب گمان معتبر ہو - د - اور جمعہ کے تابع اسکی سنتین بھی ہین - تو جمعہ پانا مع سنت مقصود
ہو پس ایسے وقت نکلے کہ جامع مسجد مین آوے - ویصلی قبلہا اربعا وفی روایۃ ستا - اور جمعہ سے پہلے چار رکعات سنت
پڑھے اور ایک روایت مین چھ رکعات ہین - الاربع سنۃ ورکعتان تحیۃ المسجد - چار رکعات تو سنت اور دو رکعات
تحیۃ المسجد - وبعدہا اربعا او ستا علی حسب الاختلاف فی سنۃ الجمعۃ - اور پڑھے بعد جمعہ کے چار رکعات (بقول
ابو حنیفہ) یا چھ رکعات (بقول ابو یوسف) موافق اس اختلاف کے جو سنت جمعہ مین مذکور ہے - وسننہا توابع لہا فالحقت
بہا - اور جمعہ کی سنتین اسکے تابع ہین تو جمعہ کے ساتھ لاحق کی گئین - ف - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر داخل ہوتے ہی فرض
یا سنت شروع کردے تو تحیۃ المسجد سے کفایت ہو پھر دو رکعت کی ضرورت نہین رہتی پس یہ روایت حسن رح ضعیف یا اس بنا پر
کہ پہنچ راسے کا تخمینہ اس اندازہ پر کرے - مترجم - مین کہتا ہون علی ہذا اول یہ کلام ہوگا کہ سنت اپنی منزل مین مسنون ہے لیکن چونکہ
دونون جگہ اسلے واسطے مسجد ہے لہذا جامع مسجد مین اس نماز کا ثواب زیادہ ہے اور اس صورت مین تحیۃ المسجد بھی تمام سنت کیون
معتبر نہو اور جتنی ضرورت تو ادا ہر درجہ کمال ہے نہ آنکہ واجب پر اقتصار ہو ورنہ سنت بھی روا نہوگی پس روایت مذکور مین کچھ بھی ضعف
نہین - میرے نزدیک اختلاف کی بنیاد یہ کہ تحیۃ المسجد مثل سنت کے ملحق بجمعہ ہے یا نہین - فافہم - م - اگر اعتکاف والا اذان کے
لیے منارہ پر نکلا جو خارج مسجد ہے تو بلا خلاف کچھ فساد نہین ہے - البدائع - خواہ وہ موذن مقرر ہو یا نہو دونون برابر ہین یہی صحیح
ہے - الخلاصہ قاضیخان - جیسے نماز عید کے واسطے نکلنا مفسد نہین ہے - د - رہا یہ کہ جب اول وہ ضرورت کی اجازت سے جمعہ کو نکلا
پھر بعد ادائے فرض وسنت کے بھی ٹھہرا تو کیا بقیاس قضائے حاجت کے فساد ہے یا نہین - جواب لکھا کہ - ولو اقام فی مسجد
الجامع اکثر من ذلک - اور اگر معتکف نے جامع مسجد مین اس سے زیادہ توقف کیا - ف - جتنی دیر مین فرض و اسکے توابع
سنت ادا ہون - لا یفسد اعتکافہ لانہ موضع اعتکاف - تو اسکا اعتکاف فاسد نہوگا کیونکہ جامع مسجد بھی مقام اعتکاف
ہے - ف - بخلاف گھر کے - الا انہ لا یستحب - مگر اتنی بات ہے کہ یہ بھی مستحب نہین - لانہ التزم اداءہ فی مسجد واحد - کیونکہ
اس شخص نے ایک مسجد مین ادائے اعتکاف اپنے اوپر لازم کیا تھا - ف - اور ایک ہی جگہ دراز زمانہ تک ایک عبادت پر قیام
کرنا نفس پر دشوار ہے اور دو مسجدون مین متفرق کرنے مین ایک طرح کی خوشی آجاتی ہے - فلا یتمہا فی مسجدین من غیر ضرورۃ
تو اس اعتکاف کو دو مسجدون مین بغیر ضرورت پورا نہ کرے - ف - اسمین اشارہ ہے کہ اگر جامع مسجد مین تمام کرلیا یا ایک رات
دن ٹھہرا تو اعتکاف ہو گیا لیکن مکروہ ہے - کما فی السراج - اور اشارہ ہے کہ بعذر جائز ہے چنانچہ اگر اس عذر سے مسجد سے نکلا کہ وہ
منہدم ہو گئی یا زبردستی نکالا گیا پھر اسی وقت دوسری مسجد مین چلا گیا تو استحسانا فاسد نہین - البدائع - اسی وقت سے یہ مراد
کہ مسجد اول سے نکل کر سوائے دوسری مسجد مین جانے کی کوئی توقف کہین نہین کیا - اگرچہ جانے مین دیر ہو جاوے - م -
اسی طرح اگر اپنی جان یا مال کا خوف ہو اپس دوسری مسجد مین نکل گیا - التبیین - اور اگر پیخانہ پیشاب کو نکلا تھا وہان قرضخواہ
نے اسکو ایک ساعت روکا تو ابو حنیفہ کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے نزدیک نہین - امام سرخسی نے کہا کہ صاحبین کا قول
مسلمانون پر بہت آسان ہے - الخلاصہ - ولو خرج من المسجد ساعۃ بغیر عذر فسد اعتکافہ - اور اگر بغیر عذر کے مسجد سے
ایک ساعت کو نکلا تو اسکا اعتکاف فاسد ہو گیا - ف - اگرچہ نکلنا بھولے سے ہو - خلاصہ قاضیخان - عند ابی حنیفۃ رح
لوجود المنافی - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اس دلیل سے کہ اعتکاف کا منافی پایا گیا - ف - چنانچہ درمیان مین ایک
ساعت اعتکاف نہین رہا - وہو القیاس - اور قیاس یہی ہے - ف - یہی اقیس ہے - المبسوط والتحفہ - اور یہی امام شافعی
صاحبنا کا قول ہے - ع - ساعت سے مراد گھنٹہ نہین بلکہ کچھ وقت اگرچہ قلیل ہو - مد - وقالا لا یفسد حتی یکون اکثر من نصف یوم

اور صاحبین نے کہا کہ اس سے فاسد نہیں ہوگا یہانتک کہ آدھے دن سے زیادہ ہوجاوے - وہو الاستحسان - اور استحسان
یہی ہے - ف - اسمین اشارہ ہے کہ یہی صحیح ہے - مف - لان فی القلیل ضرورۃ - کیونکہ قلیل مین ضرورت لاحق ہے - ف -
جیسے پیخانہ پیشاب وجمعہ کے واسطے جانے مین رفتار مین آہستگی مضر نہین ہوتی - اور قلیل نصف یوم یا کم ہے اور اس سے زائد کثیر
ہے - ابن الہمام رح نے کہا کہ مجھے شک نہین کہ جو کوئی آدھے دن لغو پھرتا اور کہتا کہ مین معتکف ہون تو یہی جواب ملتا کہ تیری حالت اہل اعتکاف سے
بہت بعید ہے - مف - اور جو چیزین کہ عذر نہین ہین از انجملہ ایک عیادت مریض ہے - اور دوم نماز جنازہ اگرچہ اسپر متعین ہو - سوم کسی ڈوبنے
یا جلتے کو بچاتا - چہارم جہاد کے واسطے علی العموم پکار ہوئی حتی کہ اسپر متعین ہوگیا - ششم اداے شہادت - کما فی الزیلعی - پنجم مرض
الغلیہ - کیونکہ مرض کوئی ایسی چیز نہین کہ جسکا واقع ہونا متیقن ہو تو وہ مستثنے نہوگا - قاضیخان - اس کلام سے افادہ ہوا کہ اگر معتکف
پر نماز جنازہ متعین ہوجاوے یعنی اسکے سواے کوئی پڑھانے والا نہو پس وہ نکلے تو اعتکاف فاسد ہوگا مگر یہ بات اتنی ہے کہ وہ
اعتکاف توڑنے مین گناہ سے پاک رہیگا بلکہ جہاد کی نفیر عام مین اور مسجد کے انہدام و خوف جان و مال و جبکہ اسپر گواہی
ادا کرنا متعین ہو ایسے وجوہ مین اسپر نکلنا واجب ہے جیسے نماز جمعہ مین ہے مگر فرق یہ ہے کہ جمعہ بوجہ یقینی وقوع کے مستثنے ہے اور یہ وجوہ
چونکہ نادر الوقوع ہین تو مستثنے نہین لہذا جمعہ مین نکلنا مفسد نہین اور ان مین فساد ہے - ورنہ جب بھولے سے نکلا تو بدرجہ اولی فساد
نہونا کیونکہ نسیان فی الجملہ عذر شرعی ہے - یہ کلام شیخ ابن الہمام کا محصل ہے لیکن نہر الفائق مین بعض مشائخ کی تفصیل کو استحسان
قرار دیا ہے - اور وہ انہدام مسجد و اُسکی ویرانی و اکراہ سلطانی و ظالم کی گرفتاری و خوف جان و مال ہے - عینی رح نے نقل کیا
کہ ان پانچ وجوہ مین اگر مسجد اعتکاف سے نکل کر دوسری مسجد مین تحویل کرے تو فساد نہین ہے - امام مصنف کا کلام بھی استحسان
کی ترجیح کی طرف مائل ہے - وعلی ہذا قول امام ابوحنیفہ اگرچہ قیاساً قوی ہے لیکن فتوی بقول استحسان اولی ہے کیونکہ بقول شمس الائمہ
سرخسی وہ مسلمانون پر زیادہ آسان ہے - اگرچہ بے وجہ نصف یوم لغو پھرنے مین امام رح کے قول پر فتوی اولی و احوط واضح ہے - فا
تعالے اعلم م - اگر معتکف نے . . . نذر کرنے کے وقت شرط کرلی کہ مریض کی عیادت و نماز جنازہ و مجلس وعظ و علم مین جائیگا تو یہ نکلنا
جائز ہوگا - الحجۃ ع - اور یہ سب واجب اعتکاف مین ہے - اور نفل تو ظاہر الروایۃ کے موافق اسمین عذر و بغیر عذر ہر طرح نکلنا جائز
ہے - ہ - قال واما الاکل والشرب والنوم یکون فی معتکفہ - فرمایا کہ اور معتکف کا کھانا اور پینا اور سونا پس یہ اُسکی جاے اعتکاف
مین ہوگا - لان النبی علیہ السلام لم یکن لہ ماوے الا المسجد - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کوئی ٹھکانا نہین تھا
سواے مسجد کے - ف - یعنی حالت اعتکاف مین ان کامون کی جگہ مسجد تھی اور یہ بات احادیث سے ظاہر ہے چنانچہ حضرت
ام المومنین کی حدیث مین ہے کہ سواے قضاے حاجت کے گھر مین تشریف نہین لاتے - اور قضاے حاجت سے معروف محاورہ مین
پیخانہ پیشاب مراد ہوتا ہے - اور قیاس بھی اسی کو مقتضی ہے - ولانہ یمکن قضاء ہذہ الحاجۃ فی المسجد فلا ضرورۃ الی الخروج - کیونکہ
معتکف کو ایسی حاجت پوری کرنا مسجد مین ممکن ہے تو نکلنے کی کوئی ضرورت نہین - ف - یہی قول مالک اور بعض شافعیہ کا ہے
اور اکثر شافعیہ کے نزدیک کھانے پینے کے لیے نکلنا جائز ہے کیونکہ وہین کھانے مین ایک طرح کی مشقت اور خلاف مروت ہے - مع -
جواب یہ کہ کلام بعدم ضرورت پر ہے ورنہ امام مصنف نے اشارہ کیا کہ اگر ضرورت ہو تو نکلنے مین مضائقہ نہین - کما فی العینی - لیکن خالی
وہان کھانے پینے مین ایسی ضرورت نہین ورنہ سونے مین بھی جواز ہوجاتا حالانکہ بالاتفاق نہین ہے م - پس اگر بے ضرورت کھانے پینے
کو نکلا تو اسکا اعتکاف فاسد ہوا - خواہ عمداً ہو یا سہواً ہو بخلاف اسکے جب زبردستی نکال دیا جاوے - البدائع ع - ولا باس
بان یبیع ویبتاع فی المسجد - اور مضائقہ نہین بلکہ خلاف اولی ہے کہ مسجد مین فروخت کرے و خریدے - ف - صرف ایسی
خرید و فروخت مین جو اصلی حاجت کے واسطے ہے نہ بغرض تجارت - لیکن کرخی رح نے یہ جو کہا کہ - من غیر ان یحضر السلعۃ - بدون
اسکے کہ وہان متاع کو حاضر کرے - مف - تو یہ دلالت کرتا ہے کہ خرید و فروخت مطلقاً جائز ہے خواہ ابدی ہو یا اسکے سواے ہو

اور جامع الفقہ مین بھی بغیر قید کے کہا کہ معتکف کو جائز ہے کہ بغیر متاع حاضر کرنے کے خرید و فروخت کرے اور نکاح کرے و طلاق سے
رجعت کرے اور حج و عمرہ کا احرام باندھے اور خوشبو لگاوے اور مسجد کے اندر نواح مین پھرے اور منارہ پر چڑھے - مع - مین
کہتا ہون لیکن قاضیخان وغیرہ مین قید لگائی کہ معتکف کو مضائقہ نہین کہ طعام و ایسی چیز جس سے چارہ نہین ہے خرید و فروخت
کرے اور اگر اسنے وہان تجارت گاہ بنائی تو یہ مکروہ ہے - زیلعی نے کہا کہ یہی صحیح ہے - ۱۵ - اور اسی طرف امام مصنف رح نے استدلال
مین اشارہ کیا بقولہ - لانہ قد یحتاج الی ذلک بان لایجد من یقوم بحاجتہ - کیونکہ معتکف کو کبھی ایسا کرنے کی حاجت پڑتی
ہے باین طور کہ اسنے کوئی ایسا شخص نہ پایا جو اسکی حاجت روائی پر قیام کرے - ف - مین کہتا ہون کہ اسی دلیل سے کبھی اسکو
یہ حاجت پڑتی ہے کہ خرید و فروخت سے کچھ رزق حاصل کرے جو اہل و عیال کو دے تو پھر مطلقاً تجارت کرنا روا ہوگا - الا انہم
قالوا یکرہ احضار السلعۃ للبیع والشراء - لیکن مشائخ نے کہا کہ معتکف کو یہ امر مکروہ ہے کہ خرید فروخت کے واسطے متاع کو حاضر
لادے - ف - مین کہتا ہون کہ خواہ ضروری حاجت اصلی کیا خرید فروخت ہو یا حاجت تجارتی کی ہو بہر حال متاع لانا دونون
قول پر مکروہ ہے - لان المسجد محرز عن حقوق العباد - کیونکہ مسجد تو بندون کے حقوق سے محفوظ رکھی گئی ہے - وفیہ شغلہ
بہا - حالانکہ متاع حاضر کرنے مین مسجد کو متاع مین مشغول کرنا لازم آویگا - ف - اور وہ متاع رکھنے مین گھر جائیگی - ویکرہ لغیر المعتکف
البیع والشراء فیہ - اور جو شخص معتکف نہو اسکو مسجد مین خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے - ف - اگرچہ متاع حاضر نہ کرے - لقولہ
علیہ السلام جنبوا مساجدکم صبیانکم الی ان قال وبیعکم وشراءکم - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ کیسو رکھو یعنی
الگ رکھو اپنی مسجدون سے اپنے بچون کو یہانتک کہ فرمایا اور اپنی فروخت و خرید کو - ف - تمام حدیث یہ کہ اپنی مسجدون سے الگ
رکھو اپنے بچون کو اور مجنونون کو اور اپنی فروخت و خرید کو اور اپنے جھگڑون کو اور اپنی آوازین بلند کرنے کو اور سزاؤن کے قائم
کرنے کو اور تلوارین ننگی کرنے کو اور اپنی مسجدون کے دروازون پر طہارت کی جگہین بناؤ اور جمعون مین انکو خوشبو کی دھونی
دو - رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن عدی وغیرہم اور اسانید ضعیف ہین اور اولی استدلال بحدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مسجد مین خرید و فروخت کیجاوے اور اسمین گم شدہ جانور کی تلاشی پکاری جاوے
اور اسمین شعر پڑھا جاوے اور جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ باندھکر بیٹھنے کی عادت سے منع فرمایا - رواہ الاربعہ واحمد اور حدیث
ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مین ہے کہ تم جسکو دیکھو کہ مسجد مین خرید فروخت کرتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالی تیری تجارت مین نفع نہ دے اور
جسکو دیکھو کہ مسجد مین اپنی گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈھتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالی پھر تجھے واپس نہ دے - رواہ الترمذی والنسائی وابن
حبان - مع - قال ولا یتکلم الا بخیر - اور فرمایا کہ معتکف کلام نہ کرے مگر نیک بات کے ساتھ - ف - کیونکہ قولہ تعالی قل لعبادی
یقولوا التی ہی احسن الآیہ - جب کہ بمقتضاے آیت ہر حال مین و ہر جگہ کلام نیک بولنا اچھا ہے تو معتکف کے واسطے مسجد مین بدرجہ
اولی یہی حکم ہے اور حدیث مین آیا کہ من صمت نجی - جس نے خاموشی اختیار کی نجات پائی - تو معلوم ہوا کہ خاموش رہنا اور زبان
کو باتون سے روکنا افضل ہے - کما فی الجوہرہ - اور افضل الذکر لا الہ الا اللہ - تو کلمہ طیب بولنا اس سے افضل بس بولے تو نیک
بات ہو - ویکرہ لہ الصمت - اور چپ رہنا مکروہ ہے - ف - یعنی جب کہ خاموشی کو خود ایک نذر مان لے - جیسے کفار مجوس
اپنی بنائی ہوئی شرع مین سمجھتے اور جیسے بعضے جاہل خاموشی کا روزہ رکھتے ہین - یہ تحریماً مکروہ ہے - لان صوم الصمت لیس بقربۃ
فی شرعنا - کیونکہ چپ کا روزہ ہماری شریعت مین کچھ قربت نہین ہے - ف - کیونکہ شریعت الٰہیہ ایسی جہالت سے پاک ہے
لکنہ یتجانب ما یکون ماثما - لیکن معتکف ایسے کلام سے الگ رہے جو گناہ ہو - ف - بلکہ گناہ کی جانب پہونچ جاوے لہذا
جو افکار کہ عوام مین بدعت پھیلا دین آنسے بھی ہر حال مین پرہیز واجب ہے مع - اور معتکف کو اختیار ہے کہ قرآن پڑھے - حدیث
پڑھے - و علم پڑھاوے اور امور الدین لکھے اور سنے - اور شافعی نے کہا کہ مضائقہ نہین کہ مسجد مین قصص کہے کیونکہ قصص مین عظۃ

ونصیحت ہے۔ نووی رح نے کہا کہ اس سے مراد احادیث مشہورہ وجہاد کے حالات اور زہد و تقوی کی روایات ایسی جنمین موضوع نہین اور نہ ایسے کہ عوام کے عقول انکو برداشت نہین کرتے ہین اور اس سے وہ قصص مراد نہین جو تاریخ ماضون سنے لکھے یا ایسے قصص وحکایات نہین جو مکار وعظ کرنے والے انبیاء و اولیاء پر بہتی و بلا ربیان کرتے ہین۔ انتہی۔ مین کہتا ہون کہ جو وعظ کہنیوالے جھوٹی حدیثین و قصے مسجد دن مین بیان کیا کرتے ہین جنکی صحت نہین ہے انسے بھی بدرجۂ اولی ممانعت ہے۔ اور جوامع الفقہ مین ہے کہ مسجد مین اجرت پر تعلیم دینا یا قرآن با جرت لکھنا وسلائی کرنا مکروہ ہے اور کہا گیا کہ اگر درزی وہان مسجد کی حفاظت کرتا ہو تو مضائقہ نہین اور بغیر عذر مسجد مین راستہ نہ بناوے اور جو بات مسجد مین منع وہ مسجد کی چھت پر بھی منع ہے۔ مع۔ اگر خاموشی کی نذر کی تو کچھ نہین لیکن اگر قسم کی نیت ہو تو کفارہ دے اور ابن عباس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارہ مین جس نے نذر کی تھی کہ دھوپ مین چپ کھڑا ہوگا اور سایہ نہین لیگا روایت کی کہ آپ نے اسکو حکم دیا کہ بیٹھے اور سایہ لے اور بات کرے رواہ البخاری۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ بعد احتلام کے یتیمی نہین یعنی یتیمی کا حکم بعد بلوغ کے نہین اور نہ کوئی دن خاموشی رات تک ہے۔ رواہ ابوداؤد یعنی چپ روزہ کچھ نہین ہے۔ م فتح۔ **ویحرم علی المعتکف الوطی**۔ اور معتکف پر وطی کرنا حرام ہے۔ ف۔ وہی باین طور کہ رات کو روزہ افطار کے بعد مسجد سے نکل کر گھر مین وطی کی حاجت پوری کر کے نہا کر مسجد مین واپس آوے اور روایت ہے کہ ابتدا مین لوگ ایسا کیا کرتے تھے پس حرام ہوگیا۔ **لقولہ تعالی ولا تباشروہن وانتم عاکفون فی المساجد**۔ اور مت مباشرت کرو عورتون سے درحالیکہ تم مساجد مین معتکف ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ وطی کی طرح دواعی بھی حرام ہین یعنی ایسی چیزین جو وطی کی طرف داعی ہوتی ہین لہذا فرمایا۔ **وکذا اللمس والقبلۃ**۔ اور یونہی حرام ہے مس کرنا اور بوسہ لینا۔ ف۔ پس آیت مین اگر مباشرت سے لغوی معنی مراد ہین یعنی بشرہ سے بشرہ ملانا تو مساس و بوسہ صریح منطوق حرام ہین پس وطی بدرجۂ اولی حرام ہے اور اگر مباشرت کنایہ جماع ہے تو بھی مس و بوسہ کی حرمت ثابت۔ **لانہ من دواعیہ فیحرم علیہ**۔ کیونکہ یہ ہر فعل وطی کے دواعی سے ہے تو معتکف پر حرام ہوا۔ **اذ ہو محظورہ**۔ اسواسطے کہ وطی تو اعتکاف کا محظور ہے۔ ف۔ یعنی رکن نہین تاکہ اسی تک محدود ہو بلکہ رکن اعتکاف تو مسجد مین برابر ٹھہرنا پس وطی نہ کرنا اسکے ممنوعات سے ہوا تو وطی مع اپنی دواعی کے حرام ہے۔ **کما فی الاحرام**۔ جیسے حالت احرام مین۔ ف۔ وطی مع دواعی کے حرام ہے۔ **بخلاف الصوم**۔ بخلاف صوم کے۔ ف۔ کہ اسمین صرف وطی حرام ہے اور مساس و بوسہ حرام نہین۔ **لان الکف رکنہ لا محظورہ**۔ کیونکہ وطی سے باز رہنا روزہ کا رکن ہے نہ محظور۔ ف۔ اور رکن اپنی حد تک رہتا ہے اور متعدی نہین ہوتا۔ **فلم یتعد الی دواعیہ**۔ تو دواعی تک متعدی نہوا۔ ف۔ پس روزہ مین وطی حرام رہی اور اسکے دواعی مانند مساس و بوسہ کے حرام نہوئے۔ ہان جب جوان آدمی پر یہ خوف ہو کہ وہ مساس کرنے سے بے اختیار وطی کرنے تک پہونچیگا تو اس خوف سے ممانعت ہوجاتی ہے اسی وجہ سے اگر معتکف نے دن مین بھولے سے کھایا پیا تو اعتکاف مین کچھ بھی مضر نہین ہے کیونکہ کھانے پینے کی ممانعت بوجہ صوم کے ہے نہ بوجہ اعتکاف کے۔ النہایہ۔ ہان اگر اعتکاف واجب مین عمداً کھانے سے صوم نہ رہا تو اعتکاف کی شرط گم ہونے سے اعتکاف پورا نہ ہوگا۔ م۔ پھر نفس وطی مین اور اسکے دواعی مین ایک راہ سے فرق ہے جسکو بیان فرمایا۔ **فان جامع لیلا او نہارا**۔ پھر اگر معتکف نے جماع کر لیا رات مین یا دن مین۔ **عامدا او ناسیا**۔ خواہ عمداً یا بھولے سے۔ **بطل اعتکافہ**۔ تو اسکا اعتکاف باطل ہوگیا۔ ف۔ خواہ انزال ہوا یا نہ ہوا۔ **لان اللیل محل الاعتکاف بخلاف الصوم**۔ کیونکہ رات اعتکاف کا محل ہے بخلاف صوم کے۔ ف۔ حتی کہ بغیر اعتکاف کے اگر رمضان مین رات کو جماع کرے تو روزہ کے حق مین مضر نہین۔ **وحالۃ العاکفین مذکرۃ فلا یعذر بالنسیان**۔ اور اعتکاف والون کی حالت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھولنے کا عذر قبول نہوگا۔ ف۔ حتی کہ بھولے سے جماع بھی مفسد ہے بخلاف حالت صوم کے۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ صوم کے قیاس پر

معتکف کا بھول کر جماع کرنا مفسد نہیں ہے اور یہی قول ابن سماعہ نے امام ابو حنیفہ و اصحاب سے روایت کیا ہے م ع - ولو جامع فیما دون الفرج - اور اگر مباشرت کی اسواسطے فرج میں ف ۔ مانند ران و پیٹ وغیرہ کے - فانزل - پھر انزال ہو گیا - او قبل اولمس - یا بوسہ لیا یا مساس کیا - فانزل - پھر انزال ہو گیا یبطل اعتکافہ - تو بعد انزال کے اعتکاف باطل ہوگا - لانہ فی معنی الجماع حتی یفسد بہ الصوم - کیونکہ اصطلاح شہوت پوری کرنا جماع کے معنی میں ہے حتی کہ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے - ولو لم ینزل لا یفسد وان کان محرما - اور اگر ان صورتوں میں انزال نہوا تو اعتکاف فاسد نہوگا اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے ف یہی قول امام احمد و مزنی رح کا ہے - لانہ لیس فی معنی الجماع - کیونکہ یہ جماع کے معنی میں نہیں - ف جیسے جماع کی صورت نہیں - وہو المفسد - اور جماع ہی مفسد ہے - ف خواہ صورت و معنی دونوں ہوں یا فقط معنی ہوں - اور یہاں کوئی نہیں ولہذا لا یفسد بہ الصوم - اور اسی وجہ سے اس عمل کے ساتھ صوم باطل نہیں ہوتا - ف کیونکہ صورت جماع تو فرج یا مقعد میں دخول ہے اور یہ نہیں تو معنی جماع انزال بشہوت مباشرت ہے اور یہاں انزال نہیں ہوا م - اگر معتکف نے کسی عورت کی صورت میں تصور کیا حتی کہ انزال ہو گیا یا کسی عورت کی فرج وغیرہ میں نظر کی اور انزال ہوا تو مفسد نہیں - التبیین - جیسے احتلام ہوا تو مفسد نہیں - الفتح - پھر اگر مسجد میں غسل کر سکے اصلاح کہ مسجد ملوث نہو تو مضائقہ نہیں ورنہ نکل کر بعد غسل کے مسجد میں واپس جاوے - اگر مسجد میں وضو کرنا چاہا تو اسی تفصیل سے حکم ہے - البدائع - واضح ہو کہ اگر اغماء یا جنون طاری ہوا تو نفس اغماء و جنون بالاتفاق مفسد اعتکاف نہیں پھر اگر ایک روز سے زیادہ رہا حتی کہ دوسرا روز آخر ہوا تو اعتکاف کا مسد ہوا پھر جب اچھا ہو تو نئے سر سے اعتکاف کرے اور اگر جنون دراز ہوا تو افاقہ کے بعد اسپر قضاء واجب ہے - البدائع - یعنی اعتکاف واجب کو قضاء کرے اور اغماء دراز میں بھی حکم یہی ہے لیکن عادت میں اغماء دراز نہیں ہوتا م - اگر معتوہ ہو گیا پھر کئی سال بعد افاقہ ہوا تو قضاء واجب ہے - قاضیخان - گالی گلوج و جھگڑا کرنے سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا - الخلاصہ - محظورات میں اصل یہ کہ جو چیز خود اعتکاف کی جہت سے ممنوع ہے نہ بوجہ صوم کے تو اسمیں عمداً و سہواً یکساں ہیں خواہ دن ہو یا رات ہو جیسے جماع مسجد سے باہر ہونا اور جو ممنوع بوجہ صوم ہے جیسے کھانا پینا وغیرہ تو اسمیں عمد و سہو اور رات و دن میں فرق ہوگا - البدائع - معتکف لباس پہنے - خوشبو لگاوے - و سر میں تیل ڈالے - الخلاصہ - اور اگر رات میں اسنے نشہ پیا جس سے بیہوش ہوا تو اعتکاف باطل نہ ہوا کیونکہ یہ دن میں حرام ہے نہ محظور اعتکاف - جیسے اسنے غیر کا مال کھایا تو حرام ہے مگر اعتکاف باطل نہ ہوا - قاضیخان واجب اعتکاف جب فاسد ہوا تو اسکی قضاء واجب ہے پس اگر کسی معین مہینہ کا اعتکاف نذر ہو پس ایک روز افطار کیا تو اسی دن کو قضاء کرے اور اگر مہینہ غیر معین ہو تو اسپر نئے سر سے شروع کرنا واجب ہے خواہ عمداً بغیر عذر فاسد کیا ہو جیسے نکلنا و دن میں کھانا و جماع کرنا خواہ بعذر ہو جیسے سخت بیماری لاحق ہوئی کہ نکلنے پر مجبور ہوا اور خواہ بے اختیاری ہو جیسے حیض نفاس و جنون و اغماء طویل - مع - واضح ہو کہ جب اپنے اوپر اعتکاف واجب کرنا چاہے تو خالی دل سے نیت کافی نہیں بلکہ زبان سے کہنا واجب ہے جیسا کہ شمس الائمہ نے ذکر کیا - الخلاصہ والنہایہ - اور یہاں دو اصل ہیں اول یہ کہ - من اوجب علی نفسہ اعتکاف ایام لزمہ اعتکافہا بلیالیہا - جس شخص نے اپنے اوپر چند روز کا اعتکاف لازم کیا تو اسپر ان ایام کا مع انکی راتوں کے اعتکاف لازم ہے ف مثلاً کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر اس جمعہ سے آئندہ جمعہ تک یا ایک مہینہ یا دس روز کا اعتکاف واجب ہے مع - اور یوں ہی راتوں کے ذکر سے آنکے دن لازم ہیں مثلاً تین رات یا زیادہ - الکافی والبدائع - لان ذکر الایام علی سبیل الجمع یتناول ما بازائہا من اللیالی - کیونکہ ایام کو بطریق جمع ذکر کرنا اپنے مقابل کی راتوں کو شامل ہوتا ہے یقال ما رأیتک منذ ایام - بولتے ہیں کہ میں نے تجھے چند ایام سے نہیں دیکھا - والمراد بلیالیہا - اور مراد یہ ہوتی ہے کہ ان ایام مع انکی راتوں کے نہیں دیکھا - ف چنانچہ قصہ زکریا علیہ السلام میں فرمایا - آیتک ان لا تکلم الناس ثلٰثۃ ایام

یعنی حمل قرار پانے کی نشانی یہ کہ تو تین دن لوگوں سے کلام نہ کرے - مراد تین دن مع راتوں کے چنانچہ دوسری سورہ میں اسی قصہ
میں فرمایا - ثلث لیال سویا یعنی ٹھیک تین رات برابر کلام نہ کرے - یعنی تین راتیں مع دنوں کے - شیخ ہیں اگر تین دن
یا دو دن کی یا تین رات یا دو رات کی نذر کی تو دنوں کے ساتھ انکی راتیں یا راتوں کے ساتھ انکے دن داخل نذر ہونگے
البدائع - وکانت متتابعة وان لم یشترط التتابع - اور یہ ایام مع راتوں کے پے درپے لازم ہونگے اگرچہ اسنے پے درپے
کی شرط نہ کی ہو - ف - یہی قول مالک واحمد کا ہے - مع - لان مبنی الاعتکاف علی التتابع لان الاوقات کلها قابلة له
کیونکہ بناے اعتکاف تو پے درپے پر ہے اسواسطے کہ جملہ اوقات قابل اعتکاف ہیں - ف - دن ہوں یا رات ہوں - بخلاف الصوم
برخلاف صوم کے - ف - کہ اسمیں چند ایام کے روزے سے پے درپے ہونا ضرور نہیں - لان مبناہ علی التفرق لان اللیالی
غیر قابلة للصوم فیجب علی التفرق حتی ینص علی التتابع - کیونکہ بناے صوم تو الگ الگ پر ہے کیونکہ راتیں قابل صوم نہیں ہیں تو متفرق
روزے لازم ہونگے یہانتک کہ وہ پے درپے ہونے پر تصریح کردے - ف - تو البتہ پے درپے لازم ہونگے اور یہ سب نذر اعتکاف کا حکم اسوقت
ہے کہ اسنے ایام یا لیالی کی نذر اعتکاف کی اور اسکی نیت میں کچھ نہیں ہے - البدائع - وان نوی الایام خاصة - اور اگر اسنے ایام کی نذر میں فقط
دنوں کی نیت کی - ف - راتوں کی نیت نہیں کی - صحت نیته لانه نوی الحقیقة - تو اسکی نیت صحیح ہے کیونکہ اسنے حقیقت قصد کیا -
ف - اور ایام کی حقیقت یہی کہ طلوع سے غروب آفتاب تک ہے - اور اگر اسنے راتوں کی نذر میں فقط راتوں کی نیت کی تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے لانہا
کیونکہ صوم شرط ہے اور جب دن کی نذر ہی نہ کی تو اعتکاف ہی نہ ہوا برخلاف اسکے اگر رات و دن کی نذر ہو مگر بغیر روزہ کے شرط کی تو بتبعیت لازم ہوا
روزہ واجب ہے - م - پھر یہ اسوقت کہ کمتر دو دن یا دو رات کی نذر ہو اور اگر اسنے ایک یوم کی نذر کی تو اسمیں رات داخل نہوگی - الفتح پھر اگر ایک ماہ
معین یا غیر معین کی نذر ہو تو پے درپے رات و دن کا اعتکاف لازم ہے - الظہیریہ - اصل دوم یہ کہ جب نذر میں دن مع رات لازم
ہوا تو پے درپے لازم ہے اور جب رات داخل نہو تو متفرق جائز ہے جب کہ متوالی نیت نہو - البدائع - اور جب رات و دن لازم ہو
تو اعتکاف کی ابتدا شروع رات سے ہوگی کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر رات اپنے بعد کے دن کے تابع ہے - الکافی - مگر شب عرفہ و نحر کما
فی الحج - د - پس اگر کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ دو روز اعتکاف کروں تو غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل
ہو اور یہی رات مع بعد کے دن کے اور دوسری رات مع بعد کے دن کے غروب تک اعتکاف کرے اور یہی طریقہ ایام کثیرہ میں ہے
قاضیخان - ومن اوجب اعتکاف یومین یلزمه بلیالیهما - اور جس شخص نے اپنے اوپر دو روز کا اعتکاف لازم کیا (اور
کچھ نیت نہیں) تو اسپر دو دن مع اپنی راتوں کے لازم ہیں - ف - حتی کہ اول رات مع دن پھر رات مع دن کے متوالی اعتکاف
کرے جیساکہ قاضیخان سے مذکور ہوا - اور یہی تینوں ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایة ہے - وقال ابو یوسف لا تدخل اللیلة الاولی
اور ابو یوسف نے کہا کہ پہلی رات داخل نہوگی - ف - یہ قول ابو یوسف کا نوادر میں ہے ورنہ جامع کبیر وغیرہ میں ظاہر الروایة مذکور
ہے پس نوادر کے موافق اول روز و درمیانی رات واسکے بعد دن لازم ہیں - لان المثنی غیر الجمع - کیونکہ تثنیہ تو جمع کے علاوہ ہے
ف - اور جمع کی صورت میں دنوں کے ساتھ راتیں مراد تھیں اور تثنیہ میں نہونگی - وفی المتوسطة ضرورة الاتصال - اور
دونوں دن کے درمیانی رات داخل ہونے میں اتصال کی وجہ سے ضرورت ہے - ف - اسلیے درمیانی داخل ہوئی اور ابتدائی
رات بلاضرورت داخل نہوگی - وجه الظاهر ان فی المثنی معنی الجمع - اور ظاہر الروایة کی وجہ یہ کہ تثنیہ میں جمع کے معنی ہیں
ف - کیونکہ منفرد کے ساتھ دوسرے کا اجتماع ہونا تثنیہ میں بھی موجود ہے - فیلحق به احتیاطا لامر العبادة واللہ اعلم - تو
تثنیہ بھی جمع کے حکم میں لاحق کیا جائیگا تاکہ عبادت کے کام میں احتیاط پر عمل ہو - ف - پس دونوں راتیں اعتکاف کر لینے میں
بلاشبہ نذر ادا ہو گئی - فاللہ تعالی اعلم - (فروع) اگر یوم العید کے اعتکاف کی نذر کی تو دوسرے وقت میں قضا کرے
اور اگر اسکے ساتھ قسم کی نیت ہو تو کفارہ قسم بھی دے اور اگر اسنے عید ہی کے روز اعتکاف کیا یعنی مع صوم کے تو ادا ہوگیا

تو وہ گنہگار ہوا - الخلاصہ - اور اگر اُسنے بغیر نذر کے اعتکاف کیا پھر مسجد سے نکل گیا تو اُسپر کچھ نہین ہی - الظہیریہ - اگر گذرے
مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی، تو صحیح نہین ہی - اور اگر دن یا مہینہ معین کی نذر کی پھر اُس سے پہلے ادا کیا یا مسجد الحرام مین اعتکاف
کی نذر کی پھر دوسری جگہ اعتکاف کر دیا تو جائز ہی - البحر - اگر مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر مر گیا تو ہر روز کے عوض نصف صاع گیہون یا
ایک صاع چھوہارے طعام فدیہ دے بشرطیکہ اُسنے مرتے وقت وصیت کی ہو - السراجیہ - اور وصیت کرنا اُسپر واجب ہی
البدائع - اور اگر بغیر وصیت کے وارثون نے اجازت دی تو جائز ہی اور اگر مریض نے نذر کی پھر ایک روز بھی اچھا ہوا تو
تمام ماہ کی وصیت لازم ہی ورنہ نہین - السراجیہ - جو شخص دار الحرب مین مسلمان ہوا اور بعد رمضان کے اُسکو روزے واجب ہونا
معلوم ہوا تو اُسپر قضا نہین اور جو درمیان مین جانا تو ظاہرا بمنزلہ مجنون کے حکم ہی - الزاہدی - اور جو دار الاسلام مین مسلمان ہوا
اُسپر گذشتہ کی قضا ہی جانے یا نجانے - قاضیخان - یعنی بعد اسلام کے جو رمضان گذرا ہو - م - شیخ ابوبکر الرازی الجصاص نے
کہا کہ طفل جب سے روزے کو برداشت کر سکے اُسکو رکھنے کا حکم دیا جاوے اور یہی اصح ہی بشرطیکہ اسکے بدن کو ضرر نہو پھر اگر اُسنے
روزہ نہ رکھا تو اُسپر قضا نہین ہی اور دس برس کا بچہ روزے کے لیے مارا جاوے اور صحیح یہ کہ روزہ مثل نماز کے ہی - الزاہدی -
فعلی ہذا - سات برس والے کو حکم کرین اور دس برس والے کو مارین - قال المترجم - اور ہمارے دیار مین اس عمر کا بچہ غالباً بغیر
مضرت جسمی اسکو برداشت نہین کر سکتا لہذا عمل بقول امام جصاص ہی - فاللہ تعالی اعلم - دن کے درمیان مین طفل بالغ ہوا و کافر
مسلمان ہوا و مجنون کو افاقہ ہوا و حائضہ پاک ہوئی اور مسافر وطن آیا اور صوم نہین ہو سکتا اور جس نے عمداً افطار کر ڈالا اور جس نے
یوم الشک مین بعد افطار کے جانا کہ یوم رمضان ہی اور جسنے بعد طلوع فجر کے سحری کھائی یا قبل غروب کے افطار کیا اور جس نے خطاء
سے یا زبردستی افطار کیا ہی یہ لوگ روزہ داران کے ساتھ مشابہت کر کے باقی دن کچھ نہ کھاوین - البدائع والخلاصہ - اور صحیح یہ کہ
ایسا کرنا واجب ہی - الفتح - مین کہتا ہون کہ اسکی بھی تصحیح ہوئی کہ واجب نہین بلکہ مستحب ہی اور دلیل سے قول اول اصح ہی - واللہ
اعلم م - اور اجماع ہی کہ حائضہ و نفاس والے و مسافر و مریض پر روزہ دارون کی مشابہت واجب نہین ہی - الخلاصہ - پھر مریض و مسافر
تو علانیہ کھاوین اور حائضہ مین دو روایتین ہین ایک مین خفیہ کھاوین - السراج - طلوع فجر کے بعد عدم قضا کی نیت کی حتی کہ صحیح نہوئی
تو کیا نفل صحیح ہی - امام نسفی نے کہا کہ ہان حتی کہ افطار کرے تو اُسپر قضا واجب ہی - الخلاصہ - واضح ہو کہ واجب روزے ۱۳ - قسم
ہین از انجملہ ۷ - پدرپے واجب ہین - ۱ - رمضان - ۲ - کفارہ قتل - ۳ - کفارہ ظہار - ۴ - کفارہ قسم - ۵ - کفارہ افطار رمضان
عمداً - ۶ - نذر معین - ۷ - قسم معین - اور چھ قسم مین پدرپے وجوب نہین ہی - ۱ - قضاے رمضان - ۲ - حج تمتع کے روزے - ۳ - احرام
مین سر منڈانے کے روزے - ۴ - حرم کا شکار کرنے کے جرم مین روزے - ۵ - مطلق نذر - ۶ - غیر معین قسم مثلاً واللہ مین ایک ماہ
روزہ رکھونگا - البحر - ابو حنیفہ و صاحبین سے مروی ہی کہ لیلۃ القدر رمضان مین ہوتی ہی حتی کہ اسی پر عتق کا مسئلہ متفرع ہی جو کافی
وغیرہ مین مذکور ہی اور وہ صریح نص ہی کہ خارج رمضان نہین ہوتی اور شیخ ابن کثیر رح نے تفسیر مین احادیث صحیحہ روایت کین کہ اسی رات
مین رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتون مین تقسیم ہوتے ہین اور اس سے ثبوت ہوا کہ جو لوگ چودہ تاریخ
شعبان کو شب برات جزم کرتے ہین خلاف تحقیق ہی - ہان اُس رات کو عبادت مین بطریق معروف سنت مضائقہ نہین ہی - م
اکثر عوام جو اسطرح نذر کرتے ہین کہ کسی بزرگ کے مزار پر جا کر کہتے ہین کہ اگر یہ میری منت پوری ہو تو مین آپ کا چڑھاوا
چڑھاؤن و مانند اسکے تو یہ بالاجماع باطل ہی - ہان اگر کہے کہ الٰہی مین نے تیرے واسطے نذر کی کہ اگر میری یہ منت پوری
کر دے تو مین اس تیرے بندہ صالح کے یہان فقرا کو طعام وغیرہ دون یا مسجد کے واسطے بوریا خرید دون یا تیل و مانند اسکے
یا نقد بس یہ نذر لازم ہی اور نذر اللہ تعالی کے واسطے ہوئی اور بزرگ بندہ صالح کا ذکر فقط اسواسطے ہوا کہ مال نذر بیان
اسکے مستحقین کو صرف کریگا لیکن مصرف اسکا اس مقام پہ کوئی عالم یا شیخ نہو گا مگر آنکہ فقیر ہو اور وہ تو فقرا کے واسطے ہی اس

معلوم ہوا کہ یہ جو درم وغیرہ لیکر مزارات اولیاء پر انکی جناب میں تقرب کے لیے لیجاتے ہیں بالاجماع حرام ہے جب تک کہ یہ قصد نہ ہو کہ وہاں رہندہ فقراء پر صرف کریں اور اسمیں کچھ اختلاف نہیں حالانکہ لوگ اس حرام میں بکثرت مبتلا ہیں - البحر والنہر - واضح ہو اگر مزار کے فقراء پر صرف کی نذر کی پھر اسکو کسی دوسرے مقام کے فقراء کو دیدیا تو کافی ہے - کما صرح فی الاصول والفروع - م - مسجد میں کھانا پینا سونا مطلقاً مباح ہے خواہ مسافر ہو یا غیر ہو - المجتبیٰ وابن الکمال - و یہی صحیح ہے پس قول کراہت تحریمی ضعیف ہے - م -

کتاب الحج

یہ کتاب حج کے بیان میں ہے - شیخ محقق ابن الہمام نے کتاب الحج کی شرح میں جو نفیس طریقہ اختیار کیا اسی کی تلخیص یہ ہے کہ نماز و زکوٰۃ و صوم چونکہ جلد مکرر ہوتے ہیں تو انکی حاجت زیادہ تھی اور حج تمام عمر میں ایک مرتبہ لہذا اسکو موخر کیا اور اسکی فرضیت کے شروط بھی بہت ہیں تو فرضیت کمتر ہوگی لہذا اظہر و اکثر کو مقدم اور حج کو موخر کیا پھر میں تبرکاً حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو اس باب میں اصل کبیر ہے شروع کرتا ہوں جسکو امام مسلم نے صحیح میں اور ابو داؤد و نسائی و ابن ابی شیبہ و بزار و دارمی وغیرہم نے محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم سے روایت کیا کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں گئے جابر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ مرحبا اے میرے برادرزادہ جو تجھے خواہش ہو مجھسے دریافت کرا تنے میں نماز کا وقت آیا تو ایک چھوٹے کپڑے کو لپیٹے نماز کو کھڑے ہوگئے جو کہ بوجہ چھوٹے ہونے کے سامنے تنگ پڑتی جب اسکو کندھوں پر لیتے تھے حالانکہ آپ کی چادر ایک طرف مسجب پر رکھی تھی پس ہمکو اسی کپڑے میں نماز پڑھائی پھر میں نے عرض کیا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے آگاہ فرمائیے پس آپ نے اپنے ہاتھ کی طرف اشارہ کرکے نو انگلیاں بند کیں اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نو برس ٹھہرے کہ حج نہیں کیا پھر دسویں سال ہجرت میں لوگوں میں اعلان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو جانے والے ہیں پس مدینہ میں بکثرت لوگ آ گئے ہر شخص یہی خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلعم کی اقتداء کرے اور آپ کی طرح عمل کرے پس ہم آپ کے ساتھ نکلے یہانتک کہ ذوالحلیفہ پر آئے تو وہاں اسماء بنت عمیس نے محمد بن ابی بکر کو جنا تب اسماء بنت عمیس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہلا بھیجا کہ میں کیا کروں پس فرمایا کہ تو غسل کر لے اور کپڑے سے لنگوٹ کر کے احرام باندھ لے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں نماز پڑھی (یعنی دو رکعت احرام) پھر ناقہ قصواء پر سوار ہوئے حتی کہ جب آپ کا ناقہ بیداء پر ٹھیک آیا تو میں نے اپنی نگاہ کی حد تک آپ کے سامنے سوار و پیادے دیکھے اور یوں ہی آپ کے داہنے و بائیں و پیچھے جہانتک میری نگاہ کام کرتی تھی برابر سوار و پیدل نظر آتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان میں تھے اور آپ پر قرآن نازل ہوتا اور آپ اسکی تاویل جانتے تھے اور جو کام آپ نے کیا ہم نے اسپر عمل کیا پس آپ نے بلند آواز سے توحید کی - لبیک اللہم لبیک لبیک لاشریک لک لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لک لاشریک لک - اور لوگوں نے آپ کی اس تلبیہ کے ساتھ تلبیہ کہا پس آپ نے لوگوں پر انمیں سے کچھ انکار نکیا اور زیادہ نہ کیا - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا تلبیہ لازم کر لیا جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم تو حج ہی کی نیت رکھتے تھے اور ہم عمرہ جانتے نہیں تھے یہانتک کہ ہم بیت اللہ ہو پہنچے پس آپ نے رکن کا استلام کیا یعنی حجر اسود کا بوسہ دیا - پس تین بار رمل کیا اور چار بار چلے پھر مقام ابراہیم کو نکل آئے پس یہ آیت پڑھی واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی - پس مقام کو اپنے و بیت کے درمیان کر لیا سو میرے باپ کہا کرتے اور مجھے تو یہی علم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے کہ قراءت میں قل ہو اللہ احد و قل یا ایہا الکافرون پڑھا پھر رکن کی طرف لوٹ کر اسکو بوسہ دیا پھر دروازہ سے صفا کیطرف نکلے پھر جب صفا سے نزدیک ہوئے تو پڑھا - ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ من الآیہ - شروع کرو تم لوگ جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا پس آپ نے صفا سے شروع کیا پس اسپر چڑھے یہانتک کہ بیت کو دیکھا پس قبلہ رخ ہو کر اللہ تعالیٰ کی توحید و تکبیر کہی اور

کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علی کل شئی قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ انجز وعدہ ونصر عبدہ وہزم الاحزاب وحدہ - پھر اس بیچ مین دعا کی - اسکے مثل تین مرتبہ کیا پھر مروہ کی طرف اترے حتی کہ جب آپ کے قدم بطن الوادی مین ٹھیک جمے تو رمل کیا یہانتک کہ جب مروہ پر چڑھے تو چال چلے یہانتک کہ مروہ پر آئے پس مروہ پر ویسے کیا جو صفا پر کیا تھا - یہانتک کہ جب آخر طواف مروہ پر ہوا (یعنی ساتوان) تو فرمایا کہ اگر مجھے پہلے کھلتا جو مجھے پیچھے ظاہر ہوا تو مین سوق ہدی نہین کرتا اور اسکو عمرہ کر دیتا پس تم مین سے جسکے ساتھ اُسکی ہدی نہو وہ حلال ہوجاوے اور اُسکو عمرہ کردے - پس سراقہ بن جعشم نے کھڑے ہوکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ ہمارے اسی سال کے لیے ہی یا ہمیشہ کے لیے ہی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی انگلیون کو ایک دوسرے مین جال کی طرح کیا اور فرمایا کہ داخل ہوا عمرہ حج مین داخل ہوا عمرہ حج مین ہمیشہ کو ہمیشہ کو - اور حضرت علی رضی اللہ عنہ یمن سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بدنے لیکر آ گئے پس علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ایسی صفت پر دیکھا جو حلال ہو جانے والون کی ہی کہ فاطمہ رضہ نے رنگین کپڑے پہنے اور سرمہ لگایا ہی پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ پر ایسا کرنے پر انکار کیا تو فاطمہ رض نے عرض کیا کہ میرے والد ماجد نے مجھے ایسا حکم دیا ہی پس حضرت علی رضی اللہ عنہ عراق کے ملک مین بیان کرتے کہ مین ناخوش ہوکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین دریافت کو آیا جو فاطمہ نے خبر دی تھی اور مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مین نے اسپر ایسا کرنے سے انکار کیا ہی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ سچی ہی وہ سچی ہی اور تو نے احرام حج کرتے وقت کیا کہا تھا مین نے عرض کیا کہ مین نے کہا کہ الہی مین اُسی کے ساتھ تلبیہ کرتا ہون جسکے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلال فرمایا ہی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر میرے ساتھ تو ہدی ہی پس تو بھی حلال مت ہو - جابر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ پھر بدنے جو علی رض یمن سے لائے اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ لائے سب ملاکر سو ہو گئین - جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر سب لوگ حلال ہو گئے اور انھون نے بال کترائے سوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ایسے لوگون کے جنکے ساتھ ہدی تھی - پھر جب یوم الترویہ آیا تو سب منا کی طرف متوجہ ہوے اور حج کا احرام باندھا جو حلال ہو گئے تھے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منا مین ظہر وعصر ومغرب وعشاء وفجر پڑھی پھر تھوڑا ٹھہرے کہ آفتاب نکل آیا پس اپنے قبہ کا حکم دیا جو کملی کا بنایا جاتا تھا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہو گئے اور قریش کو کچھ شک نہین تھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشعر الحرام کے پاس وقوف کرینگے جیسے زمانہ جاہلیت مین قریش کیا کرتے تھے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھ گئے یہانتک کہ عرفہ مین آئے تو آپ نے پایا کہ آپ کے واسطے وہان کملی کا قبہ کھڑا کیا گیا ہی پس آپ اُسمین اُترے یہانتک کہ جب آفتاب ڈھل گیا تو ناقہ قصواء کا حکم دیا پس اُسپر کجاوہ رکھا گیا پس آپ سوار ہوکر بطن الوادی مین آئے - پس لوگون کو خطبہ سنایا اور فرمایا کہ تمہارے خون وتمہارے مال تم پر اسی طرح حرام ہین جیسے تمہاری اُس دن کی حرمت تمہارے اس مہینہ مین تمہارے اس شہر مین ہی اور آگاہ ہو جاؤ کہ ہر بات جو امر جاہلیت سے تھی وہ کل میرے ان دونون قدمون کے نیچے پڑ گئی اور جاہلیت کے خون سب ساقط ہوے اور پہلا خون جسکو مین اپنون مین سے ساقط کرتا ہون وہ ربیعہ بن الحارث کے فرزند کا ہی - یہ لڑکا بنو سعد مین دودھ پلانے کے واسطے تھا سو اُسکو ہذیل نے قتل کیا تھا - اور جاہلیت کے سود سب ساقط ہین اور پہلا سود جسکو مین ساقط کرتا ہون عباس بن عبد المطلب کا سود ہی کہ وہ سب ساقط ہی پھر تم لوگ عورتون کے بارہ مین اللہ تعالی سے تقوی رکھو کہ تم نے اُنکو اللہ تعالی کی امانت کے ساتھ لیا اور اُنکے فروج کو اللہ تعالی کے کلمہ کے ساتھ حلال کر لیا ہی اور تمہارا حق عورتون پر یہ ہی کہ تمہارا فرش وہ کسی ایسے شخص سے نہ روندوا دین جسکو تم مکروہ رکھو پھر اگر عورتین ایسا کرین تو تم اُنکو مارو ایسی مار کہ نشان نہ کھول دے اور تم پر عورتون کے واسطے اُنکا رزق ولباس بطور معروف ہی اور مین نے تم مین ایسی چیز چھوڑی کہ ہرگز اسکے بعد گمراہ نہوگے لیکن بشرطیکہ تم اسکو مضبوط پکڑو وہ کتاب اللہ تعالی ہی اور تم لوگ مجھسے پوچھے جاؤ گے تو بھلا تم کیا جواب دو گے

لوگون نے کہا کہ ہم گواہی دینگے کہ آپ نے حکم پہونچایا اور رسالت ادا کی اور نیک خواہی فرمائی۔ پس آپ نے آسمان کی طرف اپنی کلمہ کی انگلی اٹھا کر لوگون کی طرف جھونکا دیتے ہوے فرمایا کہ اللھم اشھد تین مرتبہ یعنی اے میرے الہی تو میرا شاہد ہونا قبول فرما پھر اذان دی گئی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے عصر پڑھائی۔ اور دونون کے درمیان کچھ نماز نہین پڑھی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوے اور موقف مین آئے تو بطن ناقہ قصواء کو جانب صخرات کیا اور جبل الشاۃ کو روبرو کیا اور قبلہ کی طرف متوجہ کھڑے ہوے پس برابر کھڑے رہے یہانتک کہ آفتاب غروب ہو گیا اور تھوڑی سی زردی جاتی رہی جب آفتاب کا گردا ڈوب گیا تو اسامہ رضہ کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوے اور قصواء کی باگ سخت کر لی حتی کہ اسکا سر کجاوہ کے موک سے لگتا تھا اور داہنے ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو آہستگی آہستگی۔ جب کسی پہاڑی پر آتے تو باگ کچھ ڈھیلی کر دیتے حتی کہ اسپر چڑھ جاوے پھر مزدلفہ مین آئے اور وہان ایک اذان و دو اقامت سے مغرب و عشاء پڑھی اور دونون کے بیچ مین کچھ نفل نہین پڑھی۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لیٹ رہے یہانتک کہ فجر طلوع ہو گئی۔ پھر نماز فجر پڑھی ایک اذان و اقامت سے جب صبح کھل گئی۔ پھر قصواء پر سوار ہوے یہانتک کہ مشعر الحرام مین آئے۔ پس قبلہ رخ متوجہ ہوے اور دعا و تکبیر و تہلیل و توحید الٰہی بیان کی اور برابر کھڑے رہے یہانتک کہ خوب اسفار ہو گیا پھر طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوے اور ردیف مین فضل بن العباس کو سوار کر لیا اور فضل بن عباس ایک مرد اچھے بالون والا گورا خوبصورت تھا پھر جب حضرت صلعم روانہ ہوے تو عورتون کے ہودج گذرنا شروع ہوے اور فضل رضی اللہ عنہ نے انکو گھورنا شروع کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک فضل کے چہرہ پر کر لیا پس فضل رضی اللہ عنہ منہ پھیر کر دوسری طرف سے دیکھنا شروع کیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ دوسری طرف کو فضل رضی اللہ عنہ کے چہرہ پہ پھیرا تو فضل رضی اللہ عنہ نے پھر اپنا منہ دوسری طرف پھیر کر دیکھنا شروع کیا یہانتک کہ آپ بطن محسر پر آئے پس وہان تھوڑی سی حرکت دی پھر وہ درمیانی راستہ اختیار کیا جو جمرہ کبریٰ کو نکلا ہے یہانتک کہ اُس جمرہ پاس آئے جو درخت کے پاس ہے پس اسپر سات کنکریان مارین ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہی کنکریان مثل حصی الخذف تھین انکو بطن الوادی سے مارا پھر منحر کی طرف پھرے پس ۶۳۔ بدنہ اپنے دست مبارک سے ذبح فرمائے پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیا کہ اُنھون نے باقی ذبح کیے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے ہدی مین شریک کر لیا پھر حکم دیا کہ ہر بدنہ مین سے ایک ٹکڑا لیکر ایک ہانڈی مین ڈال کر پکایا گیا پس دونون نے اُسکے گوشت سے کھایا اور دونون نے شوربا پیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوے اور بیت کی طرف چلے پس مکہ مین ظہر پڑھی پھر بنو عبد المطلب پاس آئے اور یہ لوگ زمزم سے پانی بھر کر پلاتے تھے پس فرمایا کہ اے اولاد عبد المطلب کھینچے پھرے جاؤ اگر یہ نہو تا کہ لوگ تمھاری سقایت پر علیہ کرینگے تو مین بھی تمھارے ساتھ بھرتا پھر بنو عبد المطلب نے آپ کو ایک ڈول دیا تو آپ نے اُسمین سے پیا۔ م وغیرہ۔ دوسری روایت مین وارد ہے کہ مین نے اس مقام پر ذبح کیا حالانکہ منی سب منحر ہے پس تم اپنے ڈیرون مین قربانی کرو اور مین نے اس مقام پر وقوف کیا حالانکہ عرفہ کل موقف ہے اور مین نے یہان وقوف کیا حالانکہ جمع کل موقف ہے۔ ابن حبان نے بعد روایت حدیث کے کہا کہ ۶۳۔ بدنہ بذات خود قربانی کرنے مین یہ حکمت تھی کہ آپ کی عمر شریف اسوقت ۶۳۔ برس کی تھی تو ہر سال کے واسطے ایک بدنہ خود قربانی کر دیا۔ واضح ہو کہ حج کے واسطے مفہوم لغوی و شرعی و سبب و شروط و ارکان و واجبات و سنن و مستحبات ہین۔ الحج لغت مین کسی معظم کی طرف قصد کرنا۔ اور فقہ مین قصد کرنا بیت اللہ و اُسکی زیارت کا ارکان دین مین سے ایک رکن ادا کرنے کے واسطے لیکن ظاہر یہ ہے کہ حج عبارت ہے افعال مخصوصہ طواف و وقوف سے اپنے وقت پر درحالیکہ احرام باندھے ہو سابقہ نیت حج کے ساتھ۔ شیخ محقق نے کہا کہ ادائے رکن دین کہنے سے حج نفل نکلا جاتا ہے اور کئی وجہ سے اعتراض کیا تو بہتر اسکی تعریف وہ ہے۔ اور اس سے معلوم ہو گیا کہ حج کا رکن صرف وقوف عرفہ اور طواف خانہ ہے۔ حج واجب ہونے کا

سبب بھی بعینہ موجود ہے واسطے شرائط ہیں پھر واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ جو شخص ایمان لایا اور ابھی اُسنے دار الاسلام
ظاہری وباطنی کا واجب ہونا تسلیم کر لیا پھر جہانتک اُسکو علم ہوتا جاوے اُسپر ادا کرنا واجب ہوتا جائیگا بشرطیکہ طاقت ہو وہ اور اسکے
عذر و نہ ہو چنانچہ نماز تو ہر شخص پر بلا عذر واجب ہو مگر اسمین استطاعت بھی نہو اور زکوٰۃ مین مال سبب ہے اور یہاں حج تو اسمین بھی
شرائط ہین حتی کہ مملوک پر واجب نہین ہے پس اسلام تو مطلقاً اصل ہے اور باقی شرائط کی طرف اشارہ فرمایا بقولہ - الحج واجب
علی الاحرار البالغین العقلاء الاصحاء اذا قدروا علی الزاد والراحلۃ فاضلا عن المسکن وما لا بد منہ وعن نفقۃ عیالہ
الی حین عودہ وکان الطریق آمنا - حج واجب ہے آزادون یعنی مسلمانون مین سے آزادون بالغون عاقلون تندرستون
پر جب کہ قادر ہون زاد اور راحلہ کے درحالیکہ یہ فاضل ہو مسکن وما بدی ضرورت سے اور اپنے عیال کے نفقہ سے واپسی تک اور
درحالیکہ راستہ امن کا ہو - ووصفہ بالوجوب وہو فریضۃ محکمۃ ثبتت فرضیتہا بالکتاب - مصنف رح نے اسکو وجوب سے
وصف کیا یعنی کہا کہ حج واجب ہے حالانکہ حج فریضہ محکمہ ہے اسکی فرضیت قرآن سے ثابت ہوئی - وہو قولہ تعالی وللہ علی الناس
حج البیت من استطاع الیہ سبیلا - اور وہ قول اللہ تعالی وللہ علی الناس الآیہ ہے - ف یعنی اللہ تعالی کے واسطے
لوگون پر فرض ہے بیت اللہ کا حج کرنا جو اُسکی طرف راہ استطاعت پاوے - پس معلوم ہوا کہ مراد مصنف کی واجب سے لغوی واجب ہے
جو کہ اصطلاحی فرض و واجب دونون کو شامل ہے اور اصل اسکی فرضیت مین شرط استطاعت ہے پھر استطاعت کی تفصیل بھی مشروط
ہین - اسلام ہے حتی کہ اگر حالت کفر مین مالدار ہو پھر بعد اسلام کے فقیر ہو گیا تو اسپر فرضیت نہین ہوگی بخلاف اسکے اگر حالت
اسلام مین مال وغیرہ سے استطاعت پائی اور حج نہ کیا حتی کہ فقیر ہو گیا تو حج اُسکے ذمہ قرضہ رہا - الفتح - ولا یجب فی العمر الا
مرۃ واحدۃ - اور نہین واجب ہوتا عمر مین مگر ایک مرتبہ - ف لیکن اگر اسلام مین حج ادا کیا پھر مرتد ہو گیا تو مٹ گیا پھر اگر
مسلمان ہوا تو جب استطاعت پاوے اُسپر حج کرنا فرض ہوگا - السراجیہ - پس حالت اسلام مین تمام عمر مین ایک ہی مرتبہ فرض
ہوتا ہے - لانہ علیہ السلام قیل لہ الحج فی کل عام ام مرۃ واحدۃ فقال لا بل مرۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
پوچھا گیا تھا کہ حج ہر سال ہے یا ایک مرتبہ ہے تو فرمایا کہ نہین بلکہ ایک ہی مرتبہ ہے - ف صحیح مسلم مین ابوہریرہ رض کی حدیث ہے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو خطبہ سنایا کہ اے لوگو اللہ تعالی نے تم پر حج فرض کیا پس تم لوگ حج کرو یعنی اہل استطاعت
تو حج کرو پس ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا ہر سال ہے تو آپ نے سکوت فرمایا حتی کہ اُسنے تین مرتبہ سوال کیا تب حضرت صلعم نے
فرمایا کہ اگر مین کہتا کہ ہان تو ہر سال واجب ہو جاتا اور پھر تم ہرگز اسکی استطاعت نہ پاتے پھر فرمایا کہ جہانتک مین نے تم کو چھوڑا تم مجھے
چھوڑ دو کہ تم سے اگلے اشخاص اسی مین ہلاک ہوئے کہ اُنھون نے بکثرت سوال کیے اور اپنے انبیاء پر اختلاف کیا پس جب مین تمکو
کسی چیز کا حکم دون تو جہانتک تم سے ہو سکے اُسکو ادا کرو اور جب کسی چیز سے تم کو منع کرون تو اُسکو چھوڑ دو - اس حدیث سے
معلوم ہوا کہ صیغہ امر ہی جو مکرر ہونے پر دلالت نہین کرتا لیکن احتمال تھا کہ شاید مثل نماز و روزہ کے اسباب سے مکرر ہو تو حدیث
اسکی نفی کر دیگی کہ وہ ایک ہی مرتبہ ہے - فما زاد فہو تطوع - پس جو زیادہ کرے وہ نفل ہے - ف چنانچہ ابن عباس کی حدیث
مین ہے کہ الحج مرۃ فمن زاد فتطوع - یعنی حج ایک مرتبہ ہے پس جس نے زیادہ کیا تو اُسنے نیک کام کیا بطور نفل کے - رواہ احمد والدارقطنی
والحاکم وصححہ - اور واضح ہو کہ نماز اور روزہ بھی صیغہ امر سے ایکبار ہے لیکن اسطرح کہ جب مثلاً نماز ظہر کا سبب یعنی وقت ظہر آیا تو ایکبار
فرض ہوا اور جب بعد اسکے ادا کرے پھر چونکہ سبب مکرر آتا ہے چنانچہ ہر روز وقت بعد زوال آفتاب ہوتا ہے یا ہر سال ماہ رمضان آتا ہے تو سبب
مکرر ہونے سے وجوب مکرر ہو جاتا ہے اور حج مین وجوب مکرر نہوگا - لان سببہ البیت - کیونکہ حج کا سبب تو بیت اللہ ہے کہ
جسکی زیارت و سعی کی طرف قصد تعظیم ہو - وانہ لا یتعدد - اور بیت کا تعدد نہین ہوتا - فلا یتکرر الوجوب - تو وجوب بھی
مکرر نہوگا - ثم ہو واجب علی الفور - پھر واضح ہو کہ حج واجب ہے علی الفور - ف یعنی بلا تاخیر اُسوقت کہ جب اسپر ٹھہر جاوے

یا مرض کی ہلاکت کا خوف ہو بالاجماع - البحر - اور اگر غالب گمان سے تیقن ہو کہ آیندہ سال تک سلامت رہیگا تو کیا ادا سے ایک سال تک یا زیادہ تاخیر کی گنجایش ہے یا نہیں پس اسمین دو قول ہین اول یہ کہ نہین بلکہ فی الفور ادا کرنا واجب ہے - عندابی یوسف - یہ امام ابو یوسف کے نزدیک ہے - وعن ابی حنیفۃ ما یدل علیہ - اور ابو حنیفہ رح سے ایسی بات مروی ہے جو اسی پر دلالت کرتی ہے - ف - کہ فی الفور واجب ہے - محیط مین کہا کہ ابو حنیفہ سے دو روایتون مین سے اصح روایت یہی ہے - یہی قول مالک و احمد رح - مع - اور یہی قول اصح ہے - الخزانہ - حتی کہ اگر اسنے تاخیر کی تو فاسق و اسکی گواہی مردود ہوگی - التبیین - یعنی جب کہ مثلاً ایک سال اسکو استطاعت ہوئی اور اسنے دوسرے سال تک تاخیر کی تو صغیرہ گناہ ہے پھر اگر اسنے دوسرے سال بھی تاخیر کی حتی کہ صغیرہ گناہ پر اصرار کیا تو اب کبیرہ ہو کر فاسق مردود الشہادۃ ہوگیا - د فع - لیکن جب کبھی اسنے ادا کیا تو ادا ہوگا قضا نہین ہوگا اور بالاجماع اسپر ترک فرض کا گناہ نہین رہیگا - التبیین - وعند محمد و الشافعی علی التراخی - اور امام محمد و شافعی کے نزدیک حج کا وجوب اوا تراخی ہے - ف - حتی کہ تاخیر کرنے سے گناہ نہوگا - لانہ وظیفۃ العمر - کیونکہ حج تو عمر کا وظیفہ ہے - لکان العمر فیہ کالوقت فی الصلوۃ - تو تمام عمر اسمین مانند وقت کے نماز مین ہوگئی - ف - چنانچہ جب ظہر کا وقت آیا تو فوراً ادا کرنا لازم نہین بلکہ تاخیر جائز ہے یون ہی حج مین جب کہ تمام عمر مین ایکبار ہے تو استطاعت سے واجب ہونے کے بعد تاخیر کی گنجایش ہے - م - لیکن اگر وہ مرگیا اور ادا نہ کیا تو بالاجماع گنہگار ہوگا - التبیین - وجہ الاول - قول اول کی وجہ - ف - یعنی فی الفور واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انہ یختص بوقت خاص - حج مخصوص بوقت خاص ہے - ف - یعنی ایام حج خاص ہین کہ سال مین صرف ایک مرتبہ آتے ہین - و الموت فی سنۃ واحدۃ غیر نادر - اور ایک سال کی مدت مین موت ہونا کچھ نادر بات نہین ہے - فیتضیق احتیاطاً - تو اسکا ادا کرنا احتیاطاً تنگی کے ساتھ کیا گیا - ف - کہ فی الفور بلا تاخیر ادا کرے - ف - پس دراصل تو تنگی نہین مگر احتیاطاً تنگی ہے - ولہذا کان التعجیل افضل - اور اسی احتیاطی جہت سے جلدی کرنا افضل ہوا - ف - واجب نہین ہوا - بخلاف وقت الصلوۃ لان الموت فی مثلہ نادر - بخلاف وقت نماز کے کیونکہ اتنی دیر مین موت آجانا نادر ہے - ف - تو نماز مین تاخیر کی گنجایش کو کوئی خلاف احتیاط کام نہین ہوا - م - تحقیق یہ کہ حج مطلقاً فرض ہے اور رہا فی الفور ادا کرنا یہ ان تاخیر کے نزدیک واجب ہے - لیکن اگر حج نہ کیا یہانتک کہ مال تلف کر ڈالا تو اسکو گنجایش ہے کہ قرض لیکر حج کرے اس نیت سے کہ جب قدرت ہوگی ادا کریگا اگرچہ بالفعل کوئی سامان ادا کرنے کا نہو اور امید ہے کہ اللہ تعالی اس سے مواخذہ نہ فرماوے - ایسا ہی مشائخ نے کہا ہے - الظہیریہ - پھر بعد اسلام کے شرط آزادی و بلوغ ہے - تو مملوک پر حج نہین کیونکہ ملک نہین ہے - البحر - مملوک و طفل مین فرق آخر مین آتا ہے - وانما شرط الحریۃ و البلوغ لقولہ علیہ السلام ایما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعلیہ حجۃ الاسلام و ایما صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیہ حجۃ الاسلام - اور آزادی و بلوغ کی شرط اسی واسطے لگائی کہ حدیث مین آیا کہ جس کسی غلام نے دس حج کیے پھر وہ آزاد کیا گیا تو اسپر اسلام کا حج فرض ہے اور جس کسی طفل نے حج کیے دس حج پھر وہ بالغ ہوا تو اسپر حج الاسلام فرض ہے - ف - تو معلوم ہوا کہ حج فرض بعد آزادی و بلوغ کے ہے اور اس سے پہلے جسقدر حج ہون سب نفل ہونگے - اور حدیث کو حاکم نے باسناد صحیح محمد بن المنہال کے طریق سے ابن عباس سے مرفوع کیا اور دوسرے راویون نے ابن عباس کا قول رکھا تو یہ کچھ مضر نہین کیونکہ ثقہ کا زیادہ کرنا مقبول ہے - اور اسکی تائید مین ابو داؤد نے محمد بن کعب القرظی سے مرسل روایت کی اور آزادی شرط ہونے پر اجماع ہے - مت - والعقل شرط لصحۃ التکلیف - اور عقل ہونا صحت تکلیف کی شرط ہے - ف - یعنی ہر عبادت بشرط عقل لازم کیجاتی ہے پس مجنون پر حج فرض نہین اور معتوہ مین اختلاف ہے - البحر - وکذا صحۃ الجوارح - اور یون ہی جوارح کا تندرست ہونا - ف - بھی شرط ہے - لان العجز دونہا لازم - کیونکہ بدون صحت بدنی کے عاجزی لازم ہے - ف - تو عاجز پر حج فرض نہوگا - ولہذا جسکے پاؤن کٹے یا اپاہج ہوگیا یا سکو بہت بڑھاپا کہ سفر نہیں کر سکتا ہو تو اسپر حج فرض نہین ہوا تو باوجود مال کے اپنے حج کرانا بھی واجب نہین اور نہ مریض پر بعد صحت

کرنا ودم اور یونہی ایسے شخص پر جو راحلہ پر جم کر بیٹھ نہیں سکتا مریض پر یہ بات واجب نہیں ہے۔ مف۔ اور یہی ابو حنیفہ رح کا
ظاہر مذہب ہے اور یہی صاحبین سے ایک روایت نوادر میں ہے۔ ف البحر۔ والاعمی اذا وجد من یکفیہ مؤنۃ سفرہ۔ اور اندھے
نے جب ایسے شخص کو پایا جو اسکے سفر کی مشقت کو کفایت کرے۔ ف۔ یعنی سواری پر چڑھا دے اتار دے اور حج کے افعال
میں اسکا ہاتھ تھام کر ادا کرا دے۔ ووجد زادا وراحلۃ۔ اور اعمی نے زاد وراحلہ بھی پایا۔ ف۔ اگرچہ اسی شخص کے ذریعہ سے
قدرت حاصل ہوئی۔ لا یجب علیہ الحج عند ابی حنیفۃ رح خلافا لہما۔ تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک ایسے اندھے پر حج واجب
نہیں ہوا بخلاف صاحبین کے۔ ف۔ یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے کہ غیر کی قدرت سے جو استطاعت آدمی کو حاصل ہو وہ ابو حنیفہ رح
کے نزدیک معتبر نہیں اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ وقد مر فی کتاب الصلوۃ۔ اور اسکا بیان کتاب الصلوۃ میں گذرا۔
ف۔ در باب تیمم ونفس ادائے نماز وتوجہ قبلہ میں۔ م۔ مختار قول صاحبین ہے۔ التحفہ والاسبیجابی۔ اور اسی کو محقق ابن الہمام نے
قوی کہا ہے۔ البحر۔ واما المقعد فعن ابی حنیفۃ انہ یجب لانہ مستطیع بغیرہ فاشبہ المستطیع بالراحلۃ۔ رہا وہ شخص جسکے
ہاتھ پاؤں رہ گئے ہیں تو ابو حنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن) کہ اسپر حج واجب ہے کیونکہ وہ غیر کے ساتھ استطاعت رکھنے
والا ہے تو راحلہ کے ساتھ استطاعت حاصل کرنے والے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ اور یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے۔ ع۔ یہ روایت
حسن بن زیاد کے خلاف ظاہر المذہب ہے۔ م۔ جیسے صاحبین کا ظاہر مذہب وجوب ہے لیکن انسے اسکے خلاف بھی روایت آئی چنانچہ
کہا۔ وعن محمد انہ لا یجب۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ اپاہج پر لازم نہیں۔ لانہ غیر قادر علی الاداء بنفسہ۔ کیونکہ وہ بذات خود
ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ بخلاف الاعمی۔ برخلاف اندھے کے۔ لانہ لو ہدی یؤدی بنفسہ۔ کیونکہ اندھے کی اگر دستگیری
کر دی جاوے تو وہ ادا بذات خود کر سکتا ہے۔ فاشبہ الضال عنہ۔ تو وہ ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا جو مقام حج سے بھٹک
گیا ہے۔ ف۔ اور بھٹکے ہوئے پر حج واجب ہے یونہی اندھے پر واجب ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ صاحبین سے ان سب پر
وجوب حج ہے حتی کہ غیر سے اپنا مال دیکر حج کرا دیں تو جائز لیکن اگر بعد اسکے اچھے ہو گئے تو بذات خود حج کرنا واجب ہوگا۔ الفتح
پھر جو شخص قید خانہ میں ہو اور جو شخص ایسے سلطان سے خوف کرتا ہو جو حج سے مانع ہے وہ بھی انہیں لوگوں سے ملحق ہے حتی کہ امام
ابو حنیفہ کے ظاہر المذہب پر محبوس وخائف پر حج واجب نہیں اور حج کرانا بھی لازم نہیں ہے۔ النہر۔ اور ظاہرا صاحبین کے قول پر
واجب ہے۔ م۔ اندھے نے اگر زاد وراحلہ کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں پایا جو اسکا دستگیر ہو تو بالاجماع اندھے پر بذات خود
وجوب نہیں ہے۔ سو غیر سے حج کرانا تو ابو حنیفہ کے نزدیک واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور اگر دستگیر مل گیا تو
امام رح کے نزدیک بذات خود واجب نہیں ہے اور صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ قاضیخان۔ پھر یہ سب اس صورت میں ہے
کہ زاد وراحلہ کے مالک ہونے سے پہلے اندھا یا اپاہج وغیرہ ہو چکا ہو۔ م۔ اور اگر تندرستی میں زاد وراحلہ کا مالک ہوا پھر حج
نہ کیا حتی کہ اپاہج یا مفلوج وغیرہ ہو گیا تو بالاتفاق اسپر حج کرانا اپنے مال سے واجب ہے۔ المحیط۔ اور اگر تکلف شدید کے ساتھ
انہیں لوگوں نے خود حج کر لیا تو فرض ساقط ہو گیا حتی کہ اگر اسکے بعد اچھے ہو جاویں تو انپر ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔ الفتح۔ ولا بد
من القدرۃ علی الزاد والراحلۃ۔ اور زاد وراحلہ پر قدرت ہونا ضرور ہے۔ ف۔ پیدل قوت کا اعتبار نہیں ہے پھر زاد
ہر ایسی چیز جس سے بدنی صحت ہو حتی کہ جسکی عادت گوشت واسکے مانند ہے اگر اسکو روٹی وپنیر ملا تو وہ لازم قدرت شمار نہ ہوگا
اور یونہی راحلہ میں تندرستی کے ساتھ سفر ہے لہذا جسکی عادت محمل ہے وہ خالی اونٹ سے راحلہ پر قادر نہ ہوا۔ الفتح۔ یہی
قاضیخان میں صحیح ہے۔ اور امام مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ۔ وہو قدر ما یکتری بہ شق محمل او راس زاملۃ۔ یعنی زاد وراحلہ
پر قدرت سے یہ توضیح ہے کہ وہ مالک ہو اسقدر مال کا جس سے محمل کی ایک شق یا ایک راس زاملہ کرایہ کرسکے۔ ف۔ یعنی جیسی لیاقت
وحاجت ہو۔ پس یہ راحلہ پر قدرت ہوئی اور یہ آفاقی کے واسطے ہے بخلاف اہل مکہ کے۔ وقدر النفقۃ ذاہبا وجائیا۔ اور

مالک ہو اسقدر سال کا کہ آمد و رفت کے نفقہ کو کافی ہو۔ ف۔ یعنی خود مع عیال کے۔ یہ زاد کی قدرت ہوئی پس استطاع زاد و راحلہ کی قدرت ضرور ہے۔ لانہ علیہ السلام سئل عن السبیل الیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سبیل الی الحج کو پوچھا گیا۔ ف۔ جو اللہ تعالیٰ کے قول۔ من استطاع الیہ سبیلا۔ میں واقع ہے یعنی استطاعت حج کی سبیل سے کیا مراد ہے۔ فقال الزاد والراحلۃ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ زاد و راحلہ ہے۔ ف۔ تو آیت کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے حج اسپر واجب ہے جو زاد و راحلہ پر قادر ہو اور یہ حدیث حاکم نے بشرط الصحیحین حضرت انس رضی اللہ عنہ سے متصل مرفوع اور سعید بن منصور نے حسن بصری سے مرسل مرفوع اور ابن ماجہ و ترمذی و دارقطنی نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع روایت کی۔ کما فی الفتح۔ پس تمام سفر میں اسکے لائق سواری پر قدرت ہونا ضرور ہے تب حج فرض ہوگا۔ وان امکنہ ان یکتری عقبۃ۔ اور اگر ایک شخص کو یہ قدرت حاصل ہو کہ عقبہ کرایہ کرے۔ ف۔ عقبہ باری یعنی دو کرایہ داروں نے یا مالک و کرایہ دار نے ایک اونٹ اسطرح کرایہ کیا کہ دونوں ہر ایک باری باری سوار ہو۔ تعاقبان۔ فلا شئی علیہ۔ تو ایسی قدرت والے پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ لانہما اذا کانا یتعاقبان لم توجد الراحلۃ فی جمیع السفر۔ کیونکہ یہ جب دونوں آدمی باری سے سواری پاتے ہیں تو تمام سفر میں سواری نہیں حاصل ہوئی۔ ف۔ حالانکہ فرضیت کی شرط تھی۔ پس حاصل یہ کہ زاد و راحلہ پر قدرت یہ کہ اسقدر مال ہو کہ تمام سفر میں سواری کرایہ کی یا ملکی مع زاد میسر ہو۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن المسکن وعما لا بد منہ کالخادم واثاث البیت وثیابہ۔ اور ضرور ہے کہ یہ مال ہم جو مذکور ہوا اسکے مسکن سے اور سوا ایسی چیز سے جو لابدی ہے جیسے خادم یعنی غلام و لونڈی اور اثاث البیت و کپڑوں سے۔ لان ہذہ الاشیاء مشغولۃ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مشغول بحاجت اصلیہ ہیں۔ ف۔ تو جب تک ان سے زائد نہو قدرت نہوگی۔ اور ضرور ہے کہ اسکے قرضوں کی ادائی سے بھی زائد ہو۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ جو قرضوں میں مصروف ہے وہ زائد نہیں اگرچہ بالفعل ادا نہ کرے۔ م۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن نفقۃ عیالہ الی حین عودہ۔ اور قدرت ہونے میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ اسکے عیال کے نفقہ سے اسکی واپسی تک سے زائد ہو۔ ف۔ یعنی اپنے واپس ہونے کے وقت تک کا نفقہ اپنے عیال کا رکھ لے پھر فاضل اسقدر ہو کہ زاد و راحلہ کو کافی ہو۔ لان النفقۃ حق مستحق للمرأۃ۔ کیونکہ نفقہ تو ایک حق واجبی ہے واسطے جورو کے۔ ف۔ اور جورو کی خصوصیت نہیں بلکہ جنکا نفقہ اسپر شرعاً واجب ہو مانند اولاد اور ماں باپ و دیگر اہل قرابت کے مگر فرق یہ کہ جورو خواہ مفلس ہو یا تونگر ہو اسکا نفقہ لازم ہے اور دوسروں کا بروقت ضرورت ہے لہذا بحرالرائق میں کہا کہ عیال وہ لوگ جنکا نفقہ اسپر لازم ہو۔ تو یہ بندوں کا حق ہے۔ وحق العبد مقدم علی حق الشرع بامرہ۔ اور بندہ کا حق شرع کے حق پر مقدم بحکم شرع ہے۔ ف۔ یعنی شرع نے حکم دیا کہ حقوق شرعیہ مانند حج وغیرہ کے بعد حقوق العباد کے ہیں سلمنا ہم نے کہا کہ جس شخص نے معین سال بھر کے روزہ کی نذر کی یا ستوالی غیر معین پھر وہ بوجہ روزے کے نفقہ کمانے سے عاجز ہو تو قضا کرے جیسا کہ صوم میں گذرا۔ شلبی رح نے کہا کہ اسکے نفقہ وعیال کے نفقہ میں بغیر زیادتی و کمی کے درجہ اوسط معتبر ہے۔ الحاصل نفقہ کا حساب اپنے واپس آنے تک رکھکر اگر فاضل ہو تو معتبر ہے م۔ اور ظاہر الروایۃ میں واپسی کے بعد کا اعتبار نہیں ہے التبیین۔ یعنی ظاہر الروایۃ میں یہ مذکور نہیں کہ بعد واپسی کے بھی اتنے دنوں کا شمار کرے کہ حرفہ وغیرہ سے نفقہ حاصل ہو۔ م۔ اور محیط السرخسی میں مکان کی مرمت وغیرہ کی ضروریات سے بھی زائد ہونا ضرور ہے۔ ۔ بعض علماء نے کہا کہ اگر آدمی تاجر ہو کہ معاش اسکی تجارت سے حاصل ہوتی ہے پھر اسکے پاس اسقدر مال ملک میں آیا یعنی خالص بغیر قرضہ کے کہ اگر اسمیں سے اپنی آمد و رفت کا زاد و راحلہ اور اپنے جانے سے واپسی تک کا نفقہ عیال و اولاد نکالے تو اسکی واپسی کے بعد اسکا راس المال جس سے تجارت تھی باقی رہتا ہے تو اسپر حج واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر پیشہ ور ہو تو اسکی واپسی کے بعد اسکے آلات حرفہ کا باقی رہنا شرط ہے اور اگر زمیندار ہو تو زمین سے اسقدر باقی رہنا ضرور ہے کہ اسکی حاصلات و پیداوار سے بسر اوقات کر سکے ورنہ حج فرض نہ ہوگا

اگر کاشتکار ہو تو بقدر زاد و راحلہ و نفقہ مذکور نکالنے پر اگر بعد واپسی کے اسکے آلات کاشتکاری باقی رہتے ہون تو اسپر حج ہوگا ورنہ
نہین۔ فتاوی قاضیخان۔ م۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ بعد واپسی کے اسکی سبیل نفقہ و معاش کا اعتبار ضروری ہے اور یہ بتبع بشر ہے اور غالباً مراد
یہی پر محمول ہونا چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ جس شخص کے پاس مکان ہو جسمین سکونت ہے یا غلام جس سے خدمت لیتا ہے یا کپڑے
جنکو پہنتا ہے یا دیگر اسباب کہ بغیر جو اسکی احتیاج مین ہے تو اس سے استطاعت ثابت نہوگی۔ الخلاصہ۔ چنانچہ امام مصنف نے کہا کہ یہ چیزین
مشغول بحاجت اصلیہ مین ہیں۔ م۔ اور تجرید مین ہے کہ اگر مکان ہو جسمین نہین رہتا اور غلام جس سے خدمت کی حاجت نہین تو اسپر واجب
ہے کہ فروخت کرکے اس سے حج کرے اور اگر یہ چیزین نہ ہون مگر نقد مال اسقدر رہو کہ اس سے مسکن و خادم و طعام و قوت
نفقہ کے دام نکال کر باقی سے شرائط زاد و راحلہ پوری پاتا ہے تو اسپر حج واجب ہے حتی کہ اگر انکو دوسرے کامون مین صرف
کرے تو گنہگار ہے۔ الخلاصہ۔ اگر گھر بڑا ہے کہ اسکی سکونت سے زائد ہے تو حج کے واسطے زائد کو فروخت کرنا لازم نہین ہے اور اگر قیمتی کپڑے
مانند ہون تو انکو فروخت کرکے اگر حج ہو سکتا ہو۔ قاضیخان۔ اسی طرح حج کے لیے عمدہ مکان فروخت کرکے کمتر بسر اوقات
خریدنا و باقی سے حج کرنا اسپر لازم نہین ہے۔ المحیط۔ ہان ایسا کرنا بنظر آخرت افضل ہے۔ الایضاح۔ اور بالاجماع مکان فروخت کرکے
کرایہ پر بسر کرنا واجب نہین ہے۔ البحر۔ اور افضل نہین بلکہ برا کام ہے جیسا کہ کتاب الشہادات سے ظاہر ہے۔ م۔ اگر فقہ کی کتابین عالم کے
پاس ہون اور اسکو احتیاج ہے تو کچھ استطاعت نہین اور اگر جاہل ہو تو استطاعت ہے یعنی فروخت کرکے حج کرے۔ اور اگر طب و نجوم کی
کتابین ہون تو احتیاج ہو یا نہو اسکو استطاعت ثابت ہے۔ المحیط۔ مین کہتا ہون کہ اگر طبیب کی معاش اسپر منحصر ہو تو بمنزلہ آلات حرفہ
کے ہین پس تفصیل چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ پھر حج واجب ہونے کے لیے راحلہ کی شرط تو اہل مکہ کے سوا آفاقی کے واسطے ہے
ولیس من شرط الوجوب علی اہل مکۃ ومن حولہم الراحلۃ۔ اور اہل مکہ و آنکے گرد والون پر حج واجب ہونے کی شرط مین سے
راحلہ نہین ہے۔ لانہ لاتلحقہم مشقۃ زائدۃ فی الاداء فاشبہ السعی الی الجمعۃ۔ کیونکہ ان لوگون کو ادائے حج مین کوئی زائد
مشقت لاحق نہین ہوگی تو جمعہ کی طرف چلنے کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ حالانکہ جمعہ کے لیے جانے مین راحلہ شرط نہین ہے اگرچہ کچھ مشقت
لاحق ہو۔ واضح ہو کہ مکہ کے گرد والون سے وہ لوگ مراد ہین کہ انکے و مکہ کے درمیان تین دن سے کم مسافت ہو تو انپر بغیر قدرت
راحلہ کے حج واجب ہے بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہون۔ ہان یہ شرط ضرور ہے کہ انکے جانے سے واپسی تک انکے عیال کے نفقہ
کے واسطے طعام کافی ہو۔ کما فی الینابیع۔ ف م۔ پھر یہ شرائط فرض ہونے کے ہین۔ اور اگر فقیر نے پیدل حج کرلیا پھر اسکو تو انگری حاصل
ہوئی تو اسپر دوبارہ حج نہین ہے۔ الفاقیخان۔ م۔ اگر حج کے وقت مال ملا حالانکہ اس شخص نے نکاح کرنے کا قصد کیا تھا تو وہ حج کرے
اور نکاح نکرے کیونکہ حج تو اللہ تعالی نے بندون پر فرض کیا ہے۔ التبیین۔ واضح ہو کہ زاد و راحلہ وغیرہ شرائط وجوب جو مذکور ہوتے ہین انکا میسر ہونا
اسوقت معتبر ہے جبکہ اسکے شہر والے مکہ کو جاتے ہین۔ حتی کہ اگر اسکو زاد و راحلہ کی قدرت شروع سال مین ہوئی یعنی حج کے ایام سے پہلے اور
اسکے شہر والون کے مکہ کو نکلنے کے وقت سے پہلے تو اسکو اختیار ہے کہ اپنے مال کو جس ضرورت مین چاہے صرف کرے۔ پھر جب اسنے صرف کیا
بعد اسکے شہر والے حج کو چلے تو اسپر حج واجب نہین جبکہ اسوقت قدرت نہو۔ ہان اگر لوگ جاتے ہون تو اسکو کسی دوسرے کام مین صرف کرنا
جائز نہین کہ سامان حج مین صرف کرے ورنہ گنہگار ہوگا اور اسکے ذمہ حج فرض ہوجائیگا۔ البدائع۔ حتی کہ اگر اسکے بعد اندھا یا اپاہج یا مریض ہوجاوے
کہ امید نہین اور مالدار ہو تو اسپر مال سے حج کرانا و وصیت واجب ہے۔ م۔ ولا بد من امن الطریق۔ اور رستہ کا امن ہونا ضرور ہے۔ لان الاستطاعۃ
لاتثبت دونہ۔ کیونکہ بدون راستہ کے سلامتی کی استطاعت ثبوت نہوگی۔ ف۔ اور اختلاف ہے کہ یہ شرط کیا نفس حج واجب ہونیکے ہے یا ادا
حج واجب ہونے کی ہے۔ اسمین دو قول ہین چنانچہ فرمایا۔ ثم قیل ہو شرط الوجوب۔ پھر کہا گیا کہ امن راہ شرط وجوب ہے۔ حتی
لایجب علیہ الایصاء۔ حتی کہ اسپر وصیت کرنا واجب نہین ہے۔ ف۔ یعنی جب اسپر حج واجب ہی نہین ہوا تو اسپر یہ بھی واجب
نہین کہ وصیت کرے کہ جب راستہ امن ہو تو میرے مال سے حج کرا دیا جاوے۔ وہو مروی عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ قول ابوحنیفہ

مروی ہے۔ ف۔ یعنی نفو اور یہی روایت ابو شجاع ثلجی رح۔ مت۔ اور یہی قول کرخی و شافعی ہے ش۔ مگمل ہو شرط الاداء و دلیل واجب
اور کہا گیا کہ امن راہ شرط ادائے حج ہے نہ وجوب۔ ف۔ یعنی مالک زاد و راحلہ پر حج واجب ہو گیا لیکن بوجہ راہ امن نہونے کے ادا
کرنا ابھی واجب نہیں۔ حتی کہ مرتے وقت اسپر وصیت کرنا واجب ہے یہی قول احمد رح اور یہی صحیح ہے ش۔ لان النبی علیہ السلام
فسر الاستطاعۃ بالزاد والراحلۃ لاغیر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زاد و راحلہ سے فرمائی نہ اور چیز سے
ف۔ یعنی قرآن مجید میں حج کا وجوب اسپر رکھا جو استطاعت پاوے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت فقط زاد
و راحلہ بیان فرمائی۔ تو زاد و راحلہ کے مالک پر وجوب ہو گیا اور امن راہ وغیرہ وجوب الاداء کی شرط ہوگی نہ نفس وجوب کی
اور مخفی نہیں کہ عورت کے واسطے محرم شرط ہے ع۔ فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ اگر غالب حال راہ میں سلامتی ہو تو حج واجب ہے ورنہ
واجب نہیں ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔ التبیین۔ اور یہی سمندر کے سفر میں قول اصح ہے اور سیحون و جیحون و دجلہ و فرات ذیل یہ سب
دریا ہیں اور سمندر نہیں ہیں۔ مت ق ہ۔ قال۔ امام قدوری نے کہا کہ۔ ویعتبر فی المرأۃ۔ اور شرط ہے عورت کے حق میں
ف۔ خواہ بوڑھی ہو یا جوان یعنی قابل شہوت ہو۔ المحیط د۔ ان یکون لہا محرم تحج بہ۔ یہ بات کہ عورت کے واسطے ایک
محرم ہو جسکے ساتھ وہ عورت حج کرے۔ ف۔ جب کہ اسکے و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔ المحیط۔ اور محرم وہ شخص
سے دائمی نکاح حرام ہو خواہ بوجہ رحم قرابت کے یا دودھ کے یا نکاحی رشتہ سے۔ الخلاصہ۔ بشرطیکہ عاقل بالغ متدین ہو خواہ
آزاد ہو یا غلام ہو خواہ کافر ہو یا مسلمان ہو۔ القاضیخان۔ یعنی فاسق بدکار نہو اور ایسا کافر نہو جو اس سے نکاح حلال سمجھتا ہو
جیسے مجوسی۔ محیط السرخسی اور قریب بلوغ کے بمنزلہ بالغ ہے۔ الجوہرۃ۔ پس طفل و مجنون وائی و عورت نہو۔ محیط السرخسی وغیرہ
الحاصل عورت کے واسطے مقدار سفر میں شرط ہے کہ یا تو ایسا محرم ہو۔ او زوج۔ یا اسکا شوہر ساتھ ہو۔ ف۔ اور عورت پر
یہ واجب نہیں کہ حج کے لیے کسی مرد سے نکاح کرنے۔ قاضیخان۔ ولا یجوز لہا ان تحج بغیرہما اذا کان بینہا وبین مکۃ
ثلثۃ ایام۔ اور عورت کو جائز نہیں کہ بغیر محرم و شوہر کے حج کو جاوے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو
و قال الشافعی یجوز لہا الحج اذا خرجت فی رفقۃ ومعہا نساء ثقات لحصول الامن بالمرافقۃ۔ اور شافعی رح نے
کہا کہ عورت کو حج کرنا جائز ہے جب کہ وہ ساتھیوں کے ساتھ نکلے اور عورت کی معیت میں ثقہ عورتیں ہوں کیونکہ رفاقت کی وجہ
سے امن حاصل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا تحجن امرأۃ الا ومعہا محرم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ حدیث ہے کہ ہرگز
کوئی عورت حج کو نہ جاوے مگر اس حالت میں کہ عورت کے ساتھ کوئی محرم ہو۔ ف۔ پس ایک شخص نے عرض کیا کہ یا
رسول اللہ میں تو فلاں جہاد میں ہوں اور میری عورت حج کرنیوالی ہے تو فرمایا کہ تو واپس ہو کر عورت کے ساتھ ہوکر حج کرادے
رواہ البزار والدارقطنی باسناد جید۔ اور صحیحین میں ہے کہ ممانعت ہے کہ کوئی عورت تین روز کا سفر نکرے مگر در حالیکہ اسکے ساتھ محرم
ہو۔ اعتراض ہوا کہ اس سے سفر ہجرت مخصوص ہے یا جو عورت کافروں کی قید میں ہو وہ چھوٹ بھاگے اگرچہ مسافت دراز ہو۔ تو
حج بھی خاص ہوا کیونکہ یہ بھی سفر واجب ہے مانند سفر ہجرت و قرار کے۔ کیونکہ آیۂ میں عورت کے لیے یہ قید نہیں ہے اور حدیث
عدی بن حاتم میں ہے کہ عنقریب وہ وقت آویگا کہ ظعینہ مقام حیرہ سے بقصد خانہ کعبہ نکلیگی کہ اسکو سوائے اللہ تعالی کے کچھ خوف
نہوگا۔ عدی نے کہا کہ میں نے یہ دیکھ لیا۔ کما رواہ البخاری۔ جواب یہ کہ اس حدیث میں ایمان و امن پھیل جانے کا وعدہ ہے
کہ سوائے توحید الہی کے کچھ اہل شرک و کافروں کا غلبہ و خوف نہوگا۔ اور سفر ہجرت پر قیاس باطل ہے کیونکہ حدیث بزار و دارقطنی
اس سفر حج میں خاص ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر جائز ہو تو پھر رفیق و ثقہ عورتوں کی بھی ضرورت نہو پس صحیح عدم جواز ہے
کیونکہ عورت کو اترنے چڑھنے و ضروریات میں پردہ کی ضرورت ہے اور اجنبی کے ساتھ بدوں ارتکاب نظر حرام و بے پردگی
کے ممکن نہیں ہے۔ ولانہا بدون المحرم یخاف علیہا الفتنۃ۔ اور اس وجہ سے کہ عورت پر بدوں محرم کے فتنہ کا خوف

ہو۔ ف۔ پس اگر چند عورتین اکٹھی سفر حج مین ہمراہ ہون تو بہت بڑا فتنہ ہو جاوین۔ وتزداد بانضمام غیرہا
الیہا۔ اور پھر عورت کو عورت کے ساتھ ملنے مین یہ فتنہ زیادہ بڑھ جائیگا۔ ف۔ اول تو ایک ہی تھی اب دو
یا زیادہ جمع ہو کر باتصالات فعل بڑا فتنہ برپا کرینگی۔ ولہذا تحرم الخلوۃ بالاجنبیۃ وان کان معہا غیرہا۔ اور
اسی وجہ سے تو مرد کو اجنبیہ عورت کے ساتھ موقع تنہائی مین جمع ہونا حرام ہی اگرچہ عورت کے ساتھ مین دوسری
عورت بھی ہو۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی اسکے ساتھ مین ایک فتنہ کے ساتھ دو فتنہ ہو گئین۔ پس عورت کو بغیر
محرم تین دن کا سفر جائز نہین ہی۔ بخلاف ما اذا کان بینہا وبین مکۃ اقل من ثلثۃ ایام لانہ یباح لہا
الخروج الی ما دون السفر بغیر محرم۔ بخلاف اسکے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین روز سے کم ہو تو جائز
ہی کیونکہ عورت کو سفر سے کم مسافت مین بغیر محرم نکلنا جائز ہی۔ ف۔ لیکن مخفی نہین کہ خوف فتنہ تو ایک رات
مین بھی موجود ہی مگر آنکہ کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس مین ہی کہ سفر نہ کرے عورت مگر اس حالت مین کہ اسکے ساتھ
محرم ہو۔ کما فی الصحیحین۔ تو ممانعت سفر مین رہی اور وہ تین روز ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ جواب کافی نہین کیونکہ تین
دن تو قصر نماز مین بقیاس مسح معتدہ کئے ہین پس یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہذا محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اعتراض
کیا کہ حدیث مین سفر لغوی ہو سکتا ہی جو تین دن سے کم پر بھی بولا جاتا ہی اور خود صحیحین مین ابو سعید خدری رضی اللہ
عنہ کی حدیث مرفوع مین ہی کہ عورت سفر نہ کرے دو روز مگر اس حالت مین کہ اسکے ساتھ شوہر یا عورت کا ذو محرم
ہو۔ بلکہ صحیحین مین ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہی کہ حلال نہین کسی عورت کو جو اللہ تعالے وقیامت
کے ساتھ ایمان رکھتی ہی یہ کہ ایک رات دن سفر کرے مگر ذی محرم کے ساتھ مین۔ اور ایک روایت صحیح مسلم مین
صرف ایک رات اور دوسری روایت مین صرف ایک دن واقع ہی اور روایت ابو داؤد مین ایک مرحلہ ہی اور صحیح
ابن حبان وحاکم وطبرانی مین صرف تین میل واقع ہی پس معلوم ہوا کہ مطلقاً سفر سے ممانعت ہی۔ منذری رحمہ اللہ نے
کہا کہ یہ سب احادیث مواطن مختلفہ مین جوابات ہین اور حاصل یہ کہ تین میل سے لیکر زائد تک حرام مگر جب کہ محرم ہو پھر
امام ابو حنیفہ وابو یوسف سے خود روایت موجود کہ عورت کو بغیر محرم ایک روز کا سفر مکروہ تحریمی ہی۔ مع۔ فعلی ہذا
مطلقاً ممانعت ہونا اصح ہی اسی واسطے تنویر مین قید نہین لگائی۔ ہان اگر مذہب یہ ہو کہ کمتر تین روز مین جائز ہی تو یہ
مسئلہ متفرع ہوگا کہ جب کہ مکہ تک تین روز سے کم فاصلہ ہو تو فریضہ حج کو جانے سے شوہر مانع نہین ہو سکتا۔ کما فی الفتح۔
واذا وجدت محرما لم یکن للزوج منعہا۔ اور جب عورت نے کوئی محرم پایا تو شوہر کو اسکے منع کا اختیار نہ ہوگا۔ ف۔
افادہ فرمایا کہ اگر محرم نہ ہو تو شوہر منع کر سکتا ہی اور شوہر پر ساتھ جانا واجب نہین ہی۔ ہان جب محرم ہو اور حج فریضہ ہو
تو ہمارے نزدیک شوہر کا حق ضعیف مانع نہین ہو سکتا۔ وقال الشافعی لہ ان یمنعہا لان فی الخروج تفویت
حقہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ شوہر کو اختیار ہی کہ عورت کو جانے سے روکے کیونکہ عورت کے جانے مین شوہر کا
حق فوت ہونا لازم آتا ہی۔ ف۔ جیسے عورت نے نذر کی حج یا روزہ کی تو بالاتفاق شوہر کو منع کا اختیار ہی۔ ولنا ان حق
الزوج لا یظہر فی حق الفرائض۔ اور ہماری حجت یہ کہ شوہر کا حق نہین ظاہر ہوتا فرائض مین۔ ف۔ یعنی فرائض جیسے
نماز روزہ وغیرہ مین حق شوہر کا اثر ظاہر نہین ہوتا۔ ورنہ عورتین نماز و روزہ رمضان وغیرہ سے عاری ہو جاوین حالانکہ
نصوص آیات مین بغیر اجازت شوہر انپر فرض ہین۔ والحج منہا۔ اور حج بھی انہین فرائض مین سے ہی۔ ف۔
ہان شوہر کا حق نوافل مین یا جو عورت اپنی طرف سے اپنے اوپر لازم کر لے اسمین ظاہر ہوگا۔ حتی لو کان الحج
نفلا لہ ان یمنعہا۔ حتی کہ اگر حج نفل ہو تو شوہر کو اختیار ہی کہ عورت کو جانے سے روکے۔ ف۔ اگرچہ محرم موجود

ولو کان المحرم فاسقا قالوا لا یجب علیها لان المقصود لا یحصل بہ - اور اگر ایسا محرم ہو جو فاسق ہو یعنی
بیباک ہو تو مشائخ نے کہا کہ عورت پر حج واجب نہ ہوگا کیونکہ ایسے محرم کے ہونے سے مقصود حاصل نہیں ہوگا - ف - جیسے طفل
و عورت سے حاصل نہیں ہے - ولهذا لا تخرج مع کل محرم الا ان یکون مجوسیا - اور عورت کو اختیار ہے کہ ہر محرم کے ساتھ
میں سفر حج کو جاوے مگر ایسا محرم مجوسی ہو - ف - یعنی آتش پرست دین مذہب پر ہو حتی کہ منجملہ اسکے خبیث عقائد کے
یہ ہے کہ ماں و بیٹی کے ساتھ جماع کرنا بغیر نکاح اور باقی ہر قسم کی عورتوں حتی کہ بہن و خالہ و بھتیجی و ساس وغیرہ سے نکاح جائز
جانتے ہیں لہذا امام مصنف رح نے کہا کہ - لانه یعتقد اباحة مناکحتها - کیونکہ مجوسی اس عورت سے نکاح کرنا مباح جانتا ہے
ف - اور محیط السرخسی میں کہا کہ ایسے مجوسی کے ساتھ نہیں جو اسکے ساتھ نکاح کو جائز اعتقاد کرتا ہو - اور صواب یہ کہ
مطلقا مجوسی محرم نہیں کیونکہ نکاح کی اباحت سے کوئی مجوسی خالی نہیں ہے اور اسی قدر خوف فتنہ کو کافی ہے - ولا عبرة بالصبی
والمجنون لانه لا یتاتی منهما الصیانة - اور محرم ہونے میں طفل و مجنون کا اعتبار نہیں کیونکہ ان دونوں سے حفاظت
حاصل نہیں ہو سکتی ہے - ف - محیط السرخسی میں مجنون میں بھی یہ قید لگائی کہ ایسا مجنون ہو جسکو افاقہ نہوتا ہو اور اصح یہ کہ
مطلقا مجنون معتبر نہو الا آنکہ اسکے جنون کا خاص ایام میں دورہ ہو تو وہ ان ایام حج میں مجنون نہیں ہے - م - والصبیة التی
بلغت حد الشهوة بمنزلة البالغة - اور جو لڑکی کہ حد شہوت کو پہونچ گئی ہو وہ بمنزلہ بالغہ کے ہے - ف - کیونکہ اسکے ساتھ
جماع کا قصد فتنہ ہوگا - حتی لا یسافر بها من غیر محرم - حتی کہ ایسی لڑکی کے ساتھ بغیر محرم کے مسافرت نہو گی - ف - اگرچہ
حج اس لڑکی پر فرض نہیں ہے - رہا یہ کہ محرم کا نفقہ کس شخص پر ہے تو فرمایا - ونفقة المحرم علیها لانها تتوسل به الی اداء الحج
اور محرم کا نفقہ عورت پر ہے کیونکہ عورت ہی بذریعہ محرم کے ادائے حج کا توسل پاتی ہے - ف - اس سے معلوم ہوا کہ عورت
کے حق میں زاد و راحلہ کی قدرت میں یہ بھی شامل ہے کہ محرم کے نفقہ کی قدرت بھی ہو - جیسے اگر راہ کی سلامتی کچھ رشوت دیکر
حاصل ہوتی ہو تو موافق تحقیق شیخ ابن الہمام کے رشوت دیکر حاصل کرے اور جو محصول و چنگی وغیرہ راہ میں یا جانے میں
لیا جاتا ہو وہ بھی عذر نہیں حتی کہ اسکو ادا کرنا اور حج کرنا واجب ہے پس زاد راہ کی قدرت میں یہ رشوت و چنگی وغیرہ مصارف
بھی شامل ہیں - کما فی الدر - واختلفوا فی ان المحرم شرط الوجوب - اور مشائخ نے اختلاف کیا کہ محرم کیا حج واجب ہونے
کی شرط ہے - ف - حتی کہ اگر عورت نے محرم نہیں پایا حتی کہ مرنے لگی تو اسپر اپنے مال سے حج کرانے کی وصیت واجب نہیں ہے
او شرط الاداء - یا محرم ادائے حج کی شرط ہے - ف - حتی کہ مالدار عورت پر حج واجب ہو گیا مگر بوجہ محرم نہونے کے ادا نکر سکی
حتی کہ وقت موت کی وصیت کرے کہ اسکے مال سے غیر سے حج کرایا جاوے - علی حسب اختلافهم فی امن الطریق - بسبب
انکے اختلاف کے امن راہ میں - ف - یعنی جیسا کہ امن راہ میں اختلاف ہے کہ راہ کا سلامت ہونا شرط وجوب ہے یا شرط
ادا ہے اور جیسے بدن کی سلامتی میں بھی اسی بنا پر اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ امام ابوحنیفہ کے قول پر راہ و بدن کی سلامتی و محرم کا
ہونا سب شرط ادائے حج ہیں اور ثمرہ اختلاف مرنے وقت وصیت واجب ہونے یا نہونے میں ہے - کما فی النہایة ہ - منجملہ شرائط
کے یہ شرط ہے کہ عورت کے حق میں کسی قسم کی عدت نہو خواہ وفات کی یا طلاق بائن یا رجعی کی شرح الطحاوی پس اگر معتدہ ہو تو حج کو
نہ نکلے حتی کہ اگر درمیان میں کسی شہر میں عدت پیدا ہو جاوے جہاں سے مکہ تک سفر کی مدت ہے تو بغیر عدت پوری کیے نہ جاوے
قاضیخان - اور یہ شرط ہے کہ زاد و راحلہ پر قدرت والے کو حج فرض ہونے کا علم ہو خواہ اسطرح کہ دار الاسلام میں موجود ہو
اگرچہ مسلمان پیدا نہ ہوا ہو اور خواہ اسطرح کہ جہاں مسلمان ہوا ہے سوائے دار الاسلام کے وہاں ایک مرد نے جسکا عادل
ہونا جانتا ہو یا دو مردوں نے یا ایک مرد دو عورتوں نے اگرچہ انکا حال پوشیدہ ہو اسکو آگاہ کر دیا کہ حج فرض ہے اور دونوں
اماموں کے نزدیک اسمیں عادل ہونا اور بالغ ہونا اور آزاد ہونا شرط نہیں ہے - البحر الرائق - اور واضح ہو کہ حج فرض ہونے میں

اسلام وبلوغ بھی شرط ہونا مذکور ہوا پس کافر وطفل پر فرض نہیں اور مترجم نے دونون مین فرق کا استخراج والا یا تمادہ یہ ہو کہ - واذا بلغ الصبی بعد احرامہ او اعتق العبد - اور جب بعد احرام باندھنے کے طفل بالغ ہوا یا غلام آزاد کیا گیا - ف - تو ان دونون کا احرام نفل شروع ہوا تھا - فمضیا - پس دونون نے پورا کر لیا - ف - یعنی اسی احرام پر تمام ارکان وافعال حج ادا کر لیے - لم یجز عنہما عن حجۃ الاسلام - تو یہ پورا کرنا دونون کو حجۃ الاسلام سے کافی نہوگا - ف - یعنی جو حج کہ ارکان اسلام مین ہے وہ ادا نہوا حتی کہ اگر اب ان دونون کو زاد وراحلہ کی قدرت حاصل ہو تو ہر ایک پر حجۃ الاسلام ادا کرنا فرض ہوگا - لان احرامہما انعقد لاداء النفل فلا ینقلب لاداء الفرض - کیونکہ دونون کا احرام واسطے اداے حج نفل کے بندھا تھا وہ اداے فرض کے لیئے بدل کر فرض نہو جائیگا - ف - مگر ان دونون مین ایک فرق ہے - یہکہ - ولو جدد الصبی الاحرام قبل الوقوف ونوی حجۃ الاسلام جاز والعبد لو فعل ذلک لم یجز - اگر طفل نے وقوف عرفہ سے پہلے اپنا احرام جدید کر لیا یعنی پہلا توڑکر جدید احرام فرض باندھا اور حجۃ فریضہ کی نیت کی تو جائز ہو گیا اور غلام نے اگر ایسا کیا تو اسکو جائز نہوگا - لان احرام الصبی غیر لازم لعدم الاہلیۃ - اسکی وجہ یہ ہے کہ طفل کا احرام تو لازم نہ تھا بوجہ اہلیت نہونے کے - ف - یعنی بلوغ نہونے سے جو احرام باندھا وہ اسپر لازمی نہین تو ٹوٹ گیا اور نیا احرام جو باندھا اسپر لازم ہے اور حج فریضہ بالاجماع ادا ہوا - شرح الطحاوی ھ - اما احرام العبد لازم فلا یمکنہ الخروج منہ بالشروع فی غیرہ - رہا غلام کا احرام تو اسپر لازم ہے پس غیر احرام مین شروع کر کے احرام سے نکل جانا اسکو ممکن نہ ہوا - ف - رہا کافر اگر اسنے احرام باندھا تھا پھر وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہوکر نیا احرام باندھکر حج ادا کیا تو جائز ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے - البدائع - اگر طفل بغیر احرام کے میقات سے گذر گیا پھر مکہ مین احتلام ہوا یعنی بالغ ہوا اور اسنے مکہ سے حج اسلام کا احرام باندھا تو جائز ہے اور اسپر میقات سے بغیر احرام بڑھ جانے مین کچھ جرم نہوگا - فتاویٰ قاضیخان ھ - غلام اگر راستہ مین قبل احرام کے آزاد کر دیا گیا پھر اسنے احرام باندھکر حجۃ الاسلام ادا کیا تو کافی ہو گیا - قاضیخان ھ - شرائط اداے حج صحیح ہونے کے تین باتین ہین احرام وجگہ وزمانہ - السراج - جگہ جہان حج ہے عرفہ وبیت - اور زمانہ یہ کہ ایام حج بالخصوص عشر ذی الحجہ بلکہ یوم عرفہ والنحر خاص ہین - م - رکن حج - دو ہین ایک وقوف عرفہ - دوم طواف زیارت لیکن طواف سے وقوف زیادہ قوی ہے کیونکہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنا فاسد کرتا ہے اور بعد وقوف کے قبل طواف مفسد نہین - ن ق ھ - احرام فرض ابتدائی اور رکن انتہائی ہے - و - واجبات حج - پانچ ہین - صفا ومروہ کے درمیان دوڑنا - مزدلفہ کا وقوف رمی الجمار - سر منڈانا یا کترانا - اور طواف الصدر - یعنی افاقی کے واسطے - کما فی شرح الطحاوی - یہ شمار بافعال خاص ہے ورنہ واجبات کچھ اور بہت ہین اور سعی صفا ومروہ باقی اماموں کے نزدیک رکن ہے - اور بقیہ واجبات یہ ہین - میقات سے احرام باندھنا - وقوف عرفہ کو غروب تک کھینچنا - طواف کو حجر اسود سے شروع کرنا بقول اصح - دائین طرف کو طواف مین جانا - قدم پر چلنا - طواف مین طہارت - ستر عورت - صفا سے شروع کرنا - سعی مین پانون چلنا - قران وتمتع کی قربانی - دو رکعت طواف رمی جمار و سر منڈانے و قربانی مین یوم النحر کو ترتیب رکھنا - ایام النحر مین طواف افاضہ کرنا - ت - طواف کو حطیم کے گرد سے کرنا ہر طواف کے بعد سعی کرنا - حلق جگہ و وقت پر کرنا - بعد وقوف عرفہ کے ممنوع مانند جماع وغیرہ نہ کرنا - سلاہوا کپڑا چھوڑ دینا - چہرہ و سر نہین ڈھانکنا - ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جس سے قربانی لازم آوے وہ واجب ہے - کما فی الملتقی - و رسنن الحج - طواف قدوم سعل کرنا ہیں طواف یا طواف فرض مین - دونون سبز میل کے درمیان سعی کرنا - ایام النحر مین رات کو منا مین رہنا - منا سے عرفہ کو بعد طلوع آفتاب چلنا - اور مزدلفہ سے منا کو قبل طلوع آفتاب چلنا - الفتح - اور مزدلفہ مین رات بسر کرنا - تینون جمرات مین ترتیب رکھنا - البحر الرائق - آداب الحج - جب آدمی حج کرنا چاہے تو مشائخ فقہاء نے فرمایا کہ اصل اپنی غرضی ادا کرے نفیس ہے اور شوکت مین سفر کرنے مین کسی ہوشیار دیندار عاقل سے راے ومشورہ کرے مگر نفس حج مین نہین کیونکہ حج

تو بالکل بہتر ہے۔ اور مشورہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے۔ حاکم نے حدیث روایت کی کہ استخارہ کرنا آدمی کی نیک بختی اور
نہ کرنا اسکی بدبختی سے ہے۔ مسنون استخارہ یہ کہ دو رکعتیں قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ کے ساتھ پڑھے اور اللہم انی استخیرک
بعلمک آخر تک دعا سے معروف میں اور بارۂ حج کے دعا کرے۔ اور والدین سے اجازت لے۔ اور جب والدین نہ ہوں تو دادا
دادی بمنزلۂ والدین ہیں۔ حج و جہاد کو جانا ایسے قرضدار کا جسکی ملک میں ادائے قرض کو کافی مال نہ ہو مکروہ ہے مگر آنکہ قرضخواہ
اجازت دے اور بہتر ہے کہ کفیل سے بھی اجازت لے۔ پھر جب عزم ہو تو پہلے توبہ کرے۔ و نیت خالص کرے۔ الفتح۔ حج میں تجارت
کے قصد کو نہ رکھے کہ یہ بہتر ہے اور اگر تجارت کی تو ثواب حج میں کمی نہ ہوگی۔ البحر۔ جو حقوق و مظالم اسپر ہوں انکو معاف کرادے یا ادا
کرے غرض کہ جسطرح ہو سکے اُنسے پاک ہو۔ اور جن لوگوں کے ساتھ معاملات ہوں انسے بھی برأت و استحلال کراوے۔ الفتح۔ اور
عبادات الٰہی میں جو کچھ اس سے تقصیرات واقع ہوئیں انکو پورا کرے و ندامت سے استغفار کرے مع عزم کہ اب کبھی ایسا نکریگا
البحر۔ اور اس حج میں ریاء و سمعت و فخر وغیرہ سے خالی و پاک ہو۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے محمل کی سواری کو مکروہ رکھا ہے اور
بعض کے نزدیک جب فخر سے پاک ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ مال حلال حاصل کرنے میں کوشش کرے کیونکہ حرام مال سے حج مقبول نہیں
ہوتا اگرچہ فرض ساقط ہوجاتا ہے گو غصب کا مال ہو۔ الفتح۔ مال مشتبہ ہو تو چاہیے کہ حج کے واسطے قرض لے اور اپنے مال سے یہ قرضہ
ادا کردے۔ قاضیخان۔ رفیق مرد صالح تلاش کرے کہ جب بھولے تو یاد دلاوے اور گھبراوے تو صبر دلاوے اور عاجزی میں مدد
کرے۔ بہتر یہ کہ رفیق اجنبی ہووے نہ اقارب سے کہ خوف قطع رحم سے بچ جاوے۔ الفتح۔ ینابیع میں ہے کہ عیال کے واسطے نفقہ
چھوڑ جاوے اور پاکیزہ خوشدلی کے ساتھ نکلے اور راہ میں اللہ تعالیٰ سے تقوی رکھے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر بہت کرے۔ غصہ سے پرہیز
کرے اور لوگوں کی برائیاں بہت برداشت کرے اور بیفائدہ و بیہودہ باتوں کو ترک کرنے میں سکون و وقار کے ساتھ رہے۔ التاتارخانیہ
جس شخص سے سواری کرایہ کی یعنی مکاری کو بوجھ دکھلا دے جو لادے پھر اسپر زیادہ نہ کرے۔ الفتح۔ جانور کی برداشت سے
زیادہ لادنے سے احتراز کرے اگرچہ مکاری منظور کرے یا اپنا مملوک جانور ہو اور معتاد چارہ سے کم نہ کرے الا بمجبوری و ضرورت۔
البحر م۔ زاد میں شرکت نہ کرے اور سب سے زیادہ حلال طریقہ یہ کہ ہر رفیق ایک ایک روز ایک کے دسترخوان پر جمع ہوں۔ اور
مستحب ہے کہ پنجشنبہ کو نکلے باقتدائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورنہ دوشنبہ کو ابتدائے روز و ماہ میں۔ الفتح۔ یعنی شروع ماہ میں
پنجشنبہ کے دن یا دوشنبہ کو اول وقت نکلے ہم۔ وداع کرے دوستوں و ہمسایوں کو اور انسے دعا چاہے اور اس کام کے لیے
انکے پاس جاوے اور انسے معافی چاہے۔ اسیطرح واپس آنے پر وے لوگ اسکی ملاقات کو آویں۔ حدیث وداع میں ہے کہ لقمان نے
اپنے فرزند کو کہا کہ جب اللہ تعالیٰ کے پاس کوئی ودیعت رکھی جاوے تو اللہ تعالیٰ اسکی حفظ فرماتا ہے۔ ابن عمر نے قزعہ کو کہا کہ میں تیرے
دین و امانت و خاتمۂ عمل کو اللہ تعالیٰ کی ودیعت میں دیتا ہوں اور تجھپر سلام کرتا ہوں۔ رواہ الترمذی۔ وداع کرنے والے کہیں
فی حفظ اللہ وکنفہ زودک اللہ التقوی وجنبک الردی وغفر ذنبک ووجہک الی الخیر اینما توجہت۔ جماعت علماء نے مسافر کے ساتھ
کچھ دور چلکر دعا سے وداع کرنا مستحب رکھا ہے اور اسمیں حدیث ابن عباس ہے۔ الفتح۔ دو رکعت نفل پڑھکر گھر سے نکلے جیسے واپسی
پر دو رکعت پڑھے۔ اور بعد نماز کے کہے۔ اللہم بک انتشرت والیک توجہت وبک اعتصمت وعلیک توکلت اللہم انت ثقتی وانت
رجائی اللہم اکفنی ما اہمنی وما لا اہتم بہ وما انت اعلم بہ منی عز جارک وجل ثناءک ولا الہ غیرک اللہم زودنی التقوی واغفرلی ذنوبی و
وجہنی الی الخیر اینما توجہت اللہم انی اعوذ بک من وعثاء السفر وکآبۃ المنقلب والحور بعد الکور وسوء المنظر فی الاہل والمال۔ جب نکلے
تو اسطرح کہ جیسے دنیا سے خارج ہوتا ہے اور کہے بسم اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم توکلت علی اللہ اللہم وفقنی لما تحب وترضی
واحفظنی من الشیطان الرجیم۔ اور ایکبار آیۃ الکرسی اور چاروں قل پڑھے۔ الظہیریہ۔ اور کچھ صدقہ دے کہ یہ سبب سلامتی ہے
اور کثیر ساعتیں تاریخوں کو۔ اور کہے اللہم انی اعوذ بک ان اضل او اضل او ازل او ازل او اظلم او اظلم او اجہل او یجہل علی۔ یہ دعا

حدیث ہے اور دوسری دعا ہے حدیث یہ کہ اللھم انت الصاحب فی السفر والخلیفۃ فی الاھل اللھم انی اعوذبک من الضبنۃ فی السفر والکآبۃ فی المنقلب اللھم اقبض لنا الارض وھون علینا السفر۔ اور تاتارخانیہ میں گھر سے نکلنے سے پہلے قرارت آیۃ الکرسی اور لایلاف قریش سوا بیح الفتح۔ حج سوار ہوکر افضل ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ السراجیہ۔ اور مختار یہ کہ مکہ معظمہ قریب ہو تو پیدل افضل ہے اور دور ہو تو سوار ہوکر افضل ہے۔ التاتارخانیہ عن النوازل۔ اور ابن الہمام رح نے مطلقاً پیدل کو افضل فرمایا جب کہ چل سکتا ہو۔ اور یہی اظہر ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ گدھے پر حج کرنا مکروہ ہے اور اونٹ پر افضل ہے۔ القاضیخان۔ اسی سے بحرالرائق نے نکالا کہ جس شخص کو گدھا یا خچر میسر آیا تو وہ راحلہ کا مالک نہیں تو اسپر حج فرض نہوگا۔ اور کہا کہ مین نے اسکو صریح نہیں پایا۔ اور درالمختار میں خلاصہ سے نقل کیا کہ اونٹ کا بوجھ دو سو چالیس من شرعی یعنی برابر شاہی سیر کے ؛ اور گدھے کا ایک سو پچاس ہے۔ ظاہرا خچر بمنزلہ گدھے کے ہے۔ د۔ جب جانور پر سوار ہو تو مسنون یہ کہ تین بار تکبیر کہے پھر۔ سبحان الذی سخر لنا ہذا وما کنا لہ مقرنین وانا الی ربنا لمنقلبون۔ اللھم انا نسالک فی سفرنا ہذا البر والتقوی ومن العمل ما ترضی اللھم ھون علینا سفرنا ہذا واطو لنا بعدہ اللھم انت الصاحب فی السفر والخلیفۃ فی الاھل والمال اللھم انی اعوذبک من وعثاء السفر وکآبۃ المنقلب وسوء المنظر فی المال والاھل۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی مقام میں اترے۔ تو کہے اللھم انزلنی منزلا مبارکا وانت خیر المنزلین۔ کجاوہ سے نکلنے میں۔ کہے بسم اللہ توکلت علی اللہ اعوذ بکلمات اللہ التامات کلھا من شر ما خلق وذرأ وبرأ۔ اور پڑھے سلام علی نوح فی العالمین۔ ا۔ ر کہے اللھم اعطنا خیر ہذا المنزل وخیر ما فیہ واکفنا شرہ وشر ما فیہ۔ جب کجاوہ میں جاوے تو کہے الحمد للہ الذی عافانا فی منقلبنا ومثوانا اللھم کما اخرجتنا من منزلنا ہذا سالمین بلغنا غیرہ آمنین۔ جب رات آوے۔ تو حدیث کی دعا پڑھے یا ارض ربی وربک اللہ اعوذ باللہ من شرک وشر ما فیک وشر ما یدب علیک واعوذ باللہ من شر اسد واسود ومن الحیۃ والعقرب ومن ساکن البلد ووالد وما ولد۔ سحر کے وقت۔ موافق حدیث کے کہے سمع سامع بحمد اللہ وحسن بلائہ علینا ربنا صاحبنا وافضل علینا عائذا باللہ من النار۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی شہر میں پہونچے تو کہے اللھم انی اسالک من خیرہا وخیر اہلہا وخیر ما فیہا واعوذبک من شرہا وشر اہلہا وشر ما فیہا۔ یہ سب خلاصہ الفتح ہے۔ اور جب روانہ ہوکر اس مقام پر پہونچے جہان سے بغیر احرام گذرنا نہ چاہیے تو احرام باندھے اور وہ میقات ہے اور اسکا بیان کتاب میں آتا ہے م۔ پھر بہتر یہ کہ پہلے حج ادا کرکے تب مدینہ منورہ میں جاوے اور فتاوی الکبری میں ہے کہ اگر فریضہ حج نہ ہو تو پہلے مدینہ جانے میں مختار ہے اور فرض حج میں بھی جائز ہے۔ التاتارخانیہ۔ واضح ہو کہ جو باتیں حج میں رکن ہیں اگر فوت ہون تو انکا بدل کافی نہیں ہوتا بلکہ وہی ادا کرنا فرض ہے اور جو واجبات ہیں اگر فوت ہون تو بدل قربانی وغیرہ سے ہو سکتا ہے اور اگر اپنے سنن میں سے کچھ ترک کیا تو برا کیا مگر اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ شرح الطحاوی۔ محظورات الحج۔ جو باتیں حج میں ممنوع ہیں دو قسم ہیں۔ اول وہ کہ اپنی ذات میں کرنا ممنوع ہیں اور وہ چھ ہیں۔ جماع کرنا۔ سر منڈانا۔ ناخن کترانا۔ خوشبو لگانا۔ سر ومنہ ڈھکنا۔ سلا ہوا کپڑا پہننا۔ قسم دوم جو غیر میں کرنا ممنوع ہیں۔ ا۔ شکار سے تعرض کرنا اگرچہ حرم کے باہر یعنی حل میں ہو۔ ۲۔ حرم کا درخت کاٹنا۔ کما فی التحفہ وغیرہا النہایہ۔ متصلات۔ رضائے والدین۔ حج کو نکلنا جب کہ والدین میں سے کسی کو ناگوار ہو مکروہ ہے بشرطیکہ اسکو فرزند کی خدمت کی محتاجی ہو ورنہ کچھ مضائقہ نہیں۔ اور جب والدین نہون تو دادا دادی بمنزلہ والدین ہیں۔ القاضیخان۔ اور سیر کبیر میں کہا کہ جب والدین میں سے کسی کے ضائع ہوجانے کا خوف نہو تو جانے میں مضائقہ نہیں۔ یون ہی جب زوجہ واولاد وغیرہ جنکا نفقہ اسپر لازم ہے ناگوار جانیں حالانکہ اسکو انکے ضائع ہونے کا خوف نہیں تو جانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور جنکا نفقہ اسپر لازم نہو اگرچہ موجود رہے تو جانے میں کچھ مضائقہ نہیں اگرچہ انکے ضائع ہونے کا خوف ہو۔ المحیط۔ واضح ہو کہ کراہت والدین کا مسئلہ فریضہ حج میں ہے اور نفل میں والدین کی رضامندی بہرحال مقدم ہے م۔ بیٹا اگر بے داڑھی ہو تو باپ اسکو منع کر سکتا ہے یہان تک کہ داڑھی آجاوے۔ فقیہ ابو اللیث نے یہی فتوی دیا۔ ملتقطین ہے۔ اور والدین کی طاعت سے حج فرض بہتر ہے اور حج نفل سے طاعت والدین بہتر ہے۔ فتاوی الکبری میں ہے کہ سفر جب خوفناک

مانند سمندر کے تو بدون اجازت والدین نہیں جا سکتا۔ اقتباس نے مختصر وقال کرحج یا جہاد کو جانا کروہ ہی جبکہ سکے والدین اور انکو اسکے گر کر جانے کی ضرورت اجازت دیدے۔ اور اگر کفیل اُسکے حکم سے ہو تو اسکی اجازت بھی ضرور ہر ورنہ نہیں۔ کافی کا فیتخان ہے۔ واضح ہو کہ گھر سے احرام باندھنا بہتر ہر اور ضرور نہیں لیکن جب میقات پر پہونچے تو اس سے بغیر احرام تجاوز حرام ہے چنانچہ مواقیت کا بیان آتا ہے۔

فصل۔ یہ فصل مواقیت کے بیان میں ہر۔ ف۔ مواقیت جمع میقات۔ در اصل وقت معین۔ پھر مقام معین کے واسطے استعارہ کیا گیا جہان سے بغیر احرام گذرنا منع ہر۔ آفاقی کے واسطے شرعاً لازم ہر کہ بیت اللہ تک پہونچنے سے پہلے احرام باندھے یہ بغرض تعظیم و اجلال بیت اللہ ہر جیسے کوئی آدمی کسی بادشاہ وغیرہ کے حضور مین قصد کرتا ہر تو جب اسکی بارگاہ کے قریب پہونچا تو خضوع کی صورت بناتا ہر تو یہان بدرجہ اولیٰ واجب ہر اور احرام ایک صورت مردہ ہو جانے کے مشابہ ہر جسکے ضمن مین اسنے اپنی ذات کو بے اختیار مثل میت کے کیا اور بالکل مطیع و منقاد ہو کر اپنی ذات کو اعتبار سے خارج کر دیا۔ سبحان اللہ العزیز الحکیم۔ مت۔ والمواقیت التی لایجوز ان یجاوزها الانسان الامحرما خمسة۔ اور جن مواقیت سے کہ انسان کو بغیر احرام تجاوز کرنا نہیں جائز ہر پانچ ہین۔ ف۔ یعنی منصوص پانچ ہین اور انہین کے محاذات پر دوسری جگہین نکالی جاوینگی۔ لاہل المدینة ذو الحلیفة۔ اہل مدینہ کے واسطے ذو الحلیفہ ہر۔ ف۔ یعنی جب مدینہ کا آدمی مکہ کا قصد کرے تو جب ذو الحلیفہ پر پہونچے تو اسکو بغیر احرام کے آگے بڑھنا روا نہین ہر۔ وہان پہلے درخت تھا اب ایک مسجد بنی ہوئی ہر وہ مدینہ سے چھ میل کے قریب یعنی دو فرسخ ہر اور مکہ تک دس روز کی راہ ہر۔ عوام گمان کرتے ہین کہ یہان حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کنوؤن کے اندر جنون سے قتال کیا حالانکہ یہ جھوٹ افواہ ہر ع د۔ ولاہل العراق ذات عرق۔ اور اہل عراق کے واسطے ذات عرق ہر۔ ف۔ یہان سے مکہ ۴۲ میل ہر اور یہ مقام حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعد فتح بصرہ و کوفہ وغیرہ کے ان لوگون کے واسطے موقت کیا جیساکہ صحیح بخاری مین ہر اور ابن ماجہ و ابوداؤد و نسائی و عبد الرزاق کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ مین خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقرر کرنا مذکور ہر لیکن اسانید مین کلام ہر اور صحیح مسلم مین بھی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو ابو الزبیر رح نے بطور شک بیان کیا کہ شاید جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا تھا لیکن بخاری کی حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہر کہ راوی کو شک ہوا پس اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مقرر کرنا ثبوت ہو تو بات یہ ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم نہ ہوا پس اجتہاد کیا اور وہ اجتہاد موافق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تقرر کے واقع ہوا۔ اور تمام تفصیل فتح القدیر و النہایہ مین ہر م۔ ولاہل الشام جحفة اور اہل شام کے واسطے جحفہ ہر۔ ف۔ یہی اہل مصر کے واسطے ہر اور اسکا دوسرا نام مہیعہ ہر یہان سے مکہ ۸۲ میل اور مدینہ بھی تین مراحل اور بحر قلزم چھ میل ہر مع۔ ولاہل نجد قرن۔ اور اہل نجد کے واسطے قرن ہر۔ ف۔ قرن بسکون را جس کو قرن المنازل و قرن الثعالب کہتے ہین جوہری رح نے صحاح مین غلطی سے اسکو حضرت اویس قرنی کا مسکن کہا حالانکہ اویس رضی اللہ عنہ منسوب ہین قرن بفتح الراء کی طرف جو قبیلہ مراد مین سے ایک بطن ہر جیساکہ سروجی رح نے قاضی عیاض وغیرہ سے نقل کیا اور مناسک طبری مین ہر کہ نجد زمین بلند کا نام ہر تو نجد الیمن و نجد الحجاز و نجد التہامہ و نجد الطائف سب کا میقات قرن ہر۔ اور کتاب الامام شیخ تقی الدین مین ہر کہ وہ مکہ سے ایک رات دن کی راہ ہر مع۔ ولاہل الیمن یلملم۔ اور اہل یمن کے واسطے یلملم ہر ف۔ جسکو الملم اور یرمرم بھی کہتے ہین وہ مکہ سے جنوب ۳۰ میل ہر۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما مین ہر کہ حضرت صلعم نے موقت فرمایا اہل مدینہ کے واسطے ذو الحلیفہ اور اہل شام کے لیے جحفہ اور اہل نجد کے واسطے قرن المنازل و اہل یمن کے واسطے یلملم۔ یہ مواقیت اپنے لوگون کے واسطے ہین اور سوا ان کے ہر اس شخص کے لیے جو انپر آوے جو کہ حج یا عمرہ چاہتا ہو اور جو شخص ان مواقیت سے اِسی طرف ہو تو وہ جہان سے چاہے حتیٰ کہ مکہ والے مکہ سے احرام باندھین۔ رواہ البخاری و مسلم۔ لہذا مصنف رح نے کہا کہ ہکذا وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذه المواقیت لهؤلاء یعنی ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر

ان مواقیت کو ان لوگوں کے واسطے موقت فرمایا ہے۔ ف۔ لیکن ذات عرق کے باب میں جو کلام تھا وہ اوپر گذرا یعنی حضرت صلعم
نے اگر اسکو موقت کیا تو جیسے اہل شام کے واسطے بعد بلاد مصر ہے کے حالانکہ اسوقت اہل شام نصرانی کفار تھے لیکن حضرت صلعم
سے ثبوت میں کلام ہے اور ظاہرا اسکو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بتوقیت شرعی موقت فرمایا ہے۔ لہذا مبسوط السرخسی میں ہے کہ جو شخص
سوائے ان راہوں کے کسی غیر معروف راہ سے مکہ کا قصد کرے تو جب ان مواقیت میں سے کسی کے محاذی پہونچے تو احرام
باندھے۔ ه۔ یعنی میقات منصوص سے سیدھ لگاکر خوب غور سے ٹھیک کرلے وہی اسکا میقات ہے چنانچہ ذات عرق کے مقرر
کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی طریقہ منصوص ہے م۔ اور جو شخص سمندر سے آوے یہی کرے۔ السراج۔ اور جب اسکی سیدھ
دو میقاتوں سے لگتی ہو تو جہاں سے مکہ دور پڑتا ہو بہتر ہے ورنہ نزدیک والی سے بھی جائز ہے۔ التبیین ف۔ اور اگر میقات کی
سیدھ نہیں لگتی تو مکہ سے دو مرحلہ پہلے احرام باندھے۔ الفتح البحر۔ اگر مدینہ والا ذو الحلیفہ کو چھوڑکر ذات عرق یا جحفہ پر گیا تو
وہاں سے احرام باندھے۔ مفع ه۔ وفائدة التاقیت المنع عن تاخیر الاحرام عنہا۔ اور میقات مقرر کرنے کا مفاد یہ کہ
ان مواقیت سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے۔ ف۔ اور یہ مفاد نہیں کہ احرام نہیں باندھ سکتا جب تک کہ ان مواقیت پر نہ پہونچے
لانہ یجوز التقدیم علیہا بالاتفاق۔ کیونکہ ان مواقیت پر احرام کو مقدم کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ ف۔ یعنی اسپر ائمہ اربعہ
متفق ہیں لیکن علماے ظاہریہ نے خلاف کیا ہے مع۔ ثم الآفاقی اذا انتہی الیہا۔ پھر آفاقی آدمی جب چل کر ان مواقیت میں
سے کسی میقات پر پہونچے۔ ف۔ یا میقات کی سیدھ پر کسی مقام پر پہونچے تو اسکو دیکھنا چاہیے کہ وہ کہاں قصد رکھتا ہے پس اگر اسنے
مکہ کے گرد زمین حرم کے باہر یعنی حل میں کسی مقام کا قصد کیا جیسے خلیص یا جدہ وغیرہ تو اسکو یہاں سے بغیر احرام تجاوز کرنا جائز
ہے پھر جب وہ خلیص یا جدہ میں پہونچ گیا تو وہ یہیں کے رہنے والوں میں مل گیا چنانچہ اب اگر وہ مکہ کا قصد کرے تو حد حرم سے
احرام کے بعد تجاوز کرے م۔ اور اگر یہ آفاقی پہونچا میقات پر۔ علی قصد دخول مکة۔ مکہ میں داخل ہونے کے قصد پر۔ ف۔
یعنی زمین حرم میں جانے کے قصد پر۔ علیہ ان یحرم۔ تو اسپر واجب ہے کہ میقات پر احرام باندھ لے۔ قصد الحج او العمرة۔ چاہے
اسکا قصد بیت اللہ کے حج یا عمرہ کا ہو۔ اولم یقصد۔ یا اسکا یہ قصد نہو۔ عندنا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے ف۔ اور شافعی نے کہا کہ
احرام جب ہی واجب ہے کہ حج یا عمرہ کا قصد ہو اور اگر اپنے عیال کا قصد کرے تو نہیں۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز
بغیر احرام داخل ہوے تھے اور امام احمد کا قول مثل ہمارے ہے کہ کوئی بغیر احرام نہیں جا سکتا جب کہ حرم مکہ کا قصد ہو۔ لقولہ
علیہ السلام لا یجاوز احد المیقات الا محرما۔ بدلیل حدیث کہ میقات سے کوئی تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھکر۔ ف۔
ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصیف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
قال لا تجاوز الوقت الا باحرام۔ یعنی میقات سے تجاوز نہ کیا جائیگا مگر احرام کے ساتھ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد حسن ہے اور خصیف
میں کلام ہے۔ حدثنا وکیع عن سفیان عن حبیب بن ابی ثابت عن ابن عباس نحوہ۔ یعنی اسکے مانند اس اسناد سے روایت کیا۔ یہ
اسناد صحیح ہے م۔ ورواہ الطبرانی والشافعی۔ اور اسحق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب کوئی شخص بغیر احرام
تجاوز کر جاوے تو لوٹ کر پھر میقات سے احرام باندھے اور اگر خوف ہو کہ مقصود فوت ہو جائیگا تو احرام باندھ لے اور ایک [illegible]
دے۔ یہ احادیث صریح ہیں اور امام شافعی نے باوجود روایت حدیث کے اجتہاد کیا بوجہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بروز فتح مکہ
بغیر احرام داخل ہونے کے۔ کما فی صحیح مسلم والنسائی۔ اور کہا کہ بغیر احرام اسوقت جائز ہے کہ جب قصد حج وعمرہ نہو۔ اسکا جواب
یہ ہے کہ یہ فقط اسی ساعت کی خصوصیت تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر اسی روز خود تنبیہ کردی کہ جب سے آسمان و
زمین پیدا ہوئے یہ مکہ حرم ہے وہ مجھسے پہلے کسی کے واسطے حلال نہیں ہوا اور نہ بعد میرے کسی کے واسطے حلال ہوگا اور میرے واسطے
بھی اس دن ایک گھڑی کے لیے حلال ہوا تھا پھر اسکی حرمت ویسی ہی ہو گئی جیسے تھی۔ کما فی الصحیحین وغیرہما۔ اور مقصود آب

حرم ہی۔ وما وراء المیقات الی الحرم مکان واحد۔ اور میقات کے اندر سے حرم [illegible]
واسطے حل ہی لیکن آفاقی کے واسطے احرام کے سوا ہے۔ اور جیسے حرم مکہ سب کے واسطے حرم ہو اگرچہ مکی ہو۔ پھر میقاتی یا داخل میقات
کے واسطے اپنے گھر سے احرام باندھنا افضل ہی اور اگر اسنے تاخیر کی یہانتک کہ حرم مکہ کی حد سے احرام باندھکر حد میں داخل
ہوا تو جائز ہی۔ کالآفاقی المیقات۔ ومن کان بمکۃ۔ اور رہا وہ کہ جو مکہ میں موجود ہو۔ ف۔ خواہ مکہ کا رہنے والا ہو یا مثلاً احرام
باندھکر داخل ہوکر عمرہ کرکے حلال ہو گیا اور مکہ میں موجود ہی۔ فوقتہ فی الحج الحرم۔ تو اسکے احرام کی میقات درصورت حج کے حرم ہی۔ ف۔ یعنی
اگر وہ حج کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم کے اندر ہی جہان چاہے احرام باندھ لے۔ وفی العمرۃ الحل۔ اور درصورت عمرہ کے حل ہی۔ ف۔
یعنی اگر وہ عمرہ کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم سے کسی جانب نکلکر حل میں احرام باندھکر داخل حرم ہوکر ادا کرے۔ چنانچہ قصہ بخاری و
مسلم کا اشارہ کیا۔ لان النبی علیہ السلام امر اصحابہ۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے حکم دیا اپنے اصحاب کو۔ ف۔ حجۃ الوداع میں کہ تم میں سے جو شخص
ہدی ساتھ نہیں لایا ہو وہ عمرہ کرکے حلال ہو جاوے۔ چنانچہ انھون نے یہی کیا پھر جب یوم الترویہ آیا تو حکم دیا کہ۔ ان یحرموا بالحج۔ حج کا احرام باندھیں
یعنی۔ من جوف مکۃ۔ مکہ کے اندر سے۔ ف۔ اور انکو حرم سے باہر نکلنے کا حکم نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ جو مکہ میں ہو اسکو مکہ سے
حج کا احرام باندھنا جائز ہی۔ پھر واضح ہو کہ حضرت ام المؤمنین عائشہ رض نے عمرہ کا احرام باندھا تھا مگر انکو ایام ہو گئے تو آپ نے
حکم فرمایا کہ عمرہ کا احرام توڑ دے پھر جب یوم الترویہ آیا تو حج کے احرام کا حکم دیا۔ جب حج سے فراغت ہوئی تو حضرت ام المؤمنین
نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب تو عمرہ و حج دونوں لیچلے اور میں نے فقط حج پایا ہی تو آپ نے ام المؤمنین رض
کی آرزو پوری فرمائی۔ وامر اخاعائشۃ رض ان یعمرہا من التنعیم۔ اور عائشہ رض کے بھائی کو حکم دیا کہ عائشہ رض کو تنعیم سے
عمرہ کرا دے۔ ف۔ یعنی عبد الرحمن بن ابی بکر رض کو حکم دیا کہ اپنی بہن عائشہ کو ساتھ لیجا کر تنعیم سے عمرہ کا احرام بندھاوے
وہو فی الحل۔ اور تنعیم حدود حرم سے باہر حل میں ہی۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ عمرہ کے واسطے حل کو جاکر احرام باندھیں پھر داخل ہوکر
عمرہ طواف وسعی کریں۔ اور امام مصنف نے اسکا نکتہ بیان فرمایا کہ۔ لان اداء الحج فی عرفۃ وہی فی الحل فیکون الاحرام
من الحرم لیتحقق نوع سفر۔ یہ اسوجہ سے کہ حج ادا کرنا تو عرفات میں ہوتا ہی اور عرفات حل میں واقع ہی تو حج کا احرام باندھنا
حرم سے رہا تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ واداء العمرۃ فی الحرم فیکون الاحرام من الحل لہذا۔ اور عمرہ ادا
کرنا حرم میں واقع ہوتا ہی (کیونکہ وہ صرف طواف وسعی ہی) تو اسکا احرام باندھنا حل جاکر رہا اسی وجہ سے۔ ف۔ یعنی تاکہ
ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ پس حدود حرم سے باہر جہان کہین حل میں جاکر باندھے جائز ہی۔ الا ان التنعیم افضل لورود
الاثر بہ۔ مگر یہ بات ہی کہ تنعیم سے باندھنا افضل ہی کیونکہ اسمین اثر وارد ہی۔ ف۔ یعنی حضرت ام المؤمنین کو احرام عمرہ کا
آپ نے تنعیم سے حکم دیا تو قدم بقدم چلنا افضل ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ مواقع احرام بیان ہو چکا۔ اب خود احرام کا بیان ہی

باب الاحرام

یہ باب احرام کے بیان میں ہی۔ احرام لغت میں ایسی حرمت میں آنا جسکو ہتک نہیں کر سکتے۔ اصطلاح فقہاء میں یہ کہ مباحات
کو اپنے اوپر حرام کرکے اس عبادت کے ادا کرنے کو۔ عبادات میں صوم و زکوۃ کے واسطے کوئی احرام نہیں۔ اور نماز و حج کے
لیے احرام ہی۔ احرام میں ایسے امور بھی ہیں کہ عقل کو خود رسائی نہیں مگر تعلیم شریعت جیسے ترک کرنا سلا ہوا کپڑا اور خوشبو
لگانا وغیرہ۔ حالت بشابہ مردہ ہی گویا اللہ تعالیٰ کی راہ میں فنا ہو گیا ہے۔ یہاں حرمت میں داخل ہونے سے مراد یہ کہ کچھ
خاص چیزیں اپنے اوپر حرام کرنے کا التزام کرنے اور یہ التزام شرعاً مشروع ہی لیکن اسکا ثبوت شرع میں جب ہی ہوتا ہی کہ نیت
کے ساتھ تلبیہ کہے یا کوئی خاص حج کا فعل کرے چنانچہ بیان آویگا۔ پھر جب احرام پورا ہو جاوے تو اس سے باہر ہونا نہیں ممکن

کرنا [illegible] احرام ہو ادا کرے اگرچہ [illegible] ہے حتی کہ اگر توڑنا بعد احرام کے ذکر [illegible] سے پہلے حلال
کرنا [illegible] ہو گیا [illegible] مسائل مین قضا کرے لیکن احرام سے باہر ہو گا حتی کہ اسمال و توف و طواف وغیرہ افعال حج
ادا کرے مگر [illegible] مین مستثنی ہین ایک فوت یعنی احرام باندھکر روانہ ہوا اور نہین پہونچا حتی کہ حج فوت ہو گیا تو عمرہ کر کے
حلال ہو جاوے - دوم محصر ہو جانا - یعنی جانے نہ پایا روکا گیا کسی عارض سے تو ہدی ذبح کر کے حلال ہو جاوے - پھر واضح ہو کہ
جسکا احرام باندھا اسکو پورا کرنا مطلقا ہر صورت مین لازم ہے خواہ نفل حج ہو یا حقیقۃً اسپر واجب ہو یا اسکے گمان مین اسپر واجب
ہو جب شروع کیا تو اسکو پورا کرنا واجب ہے حتی کہ اگر توڑے حالانکہ گمان پر شروع کیا تھا تو قضاء واجب ہے بخلاف نماز کے چنانچہ
اگر نماز شروع کی اس گمان پر کہ اسپر ظہر واجب باقی ہے پھر درمیان مین ظاہر ہو گیا کہ وہ تو ظہر ادا کر چکا تو اسکو اختیار ہے چاہے توڑ دے
پھر قضاء بھی لازم نہین ہے - وجہ یہ ہے کہ حج مین احرام کو توڑنا کبھی کسی طرح مشروع نہین سواے اسکے کہ قربانی مع افعال نسک ادا
کرے تو جب توڑ دیگا اسپر قضاء ہر صورت مین لازم ہو جائیگی بخلاف احرام نماز کے - مف - واذا اراد الاحرام - اور جب احرام باندھنا
چاہے - ف - یعنی منظور ہو کہ مثلاً کل پرسون احرام باندھیگا تو قبل اسکے یہ افعال کرے جو مذکور ہین کہ - اغتسل او توضأ - غسل
کرے یا وضوء کرے - والغسل افضل - اور غسل کرنا افضل ہے - ف - یعنی ہمارے نزدیک واجب نہین ہے - لما روے انہ
علیہ السلام اغتسل لاحرامہ - کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے واسطے غسل کیا - ف - رواہ
الترمذی وقال حسن غریب - اور اسکی اسناد مین عبد الرحمن بن ابی الزناد اور عبد اللہ بن یعقوب مین اختلاف ہے اور کوئی مجہول
نہین - لہذا ترمذی نے اسکو حدیث حسن کہا - اور حاکم کی حدیث ابن عباس مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل کرنا مذکور ہے وقال
صحیح الاسناد - اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مین ہے کہ سنت سے ہے کہ جب احرام کا ارادہ ہو تو غسل کرے رواہ الحاکم وقال صحیح
شرط البخاری ومسلم ورواہ ابن ابی شیبہ والبزار رح - اور واضح ہو کہ اگر ہو سکے تو پہلے جورو کے ساتھ جماع کر لے کیونکہ اسمین آیندہ
کے واسطے مصلحت ہے اور مسند ابو حنیفہ وغیرہ مین آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات مین گھومے پھر صبح کو احرام باندھا
مف - لیکن جب کہ جماع کیا تو غسل فرض ہے اور بدون جماع کے افضل ہے - الا انہ للتنظیف - مگر بات یہ ہے کہ غسل ستھرائی حاصل کرنے کے
واسطے ہے - ف - پس جب کہ بعد جماع کے غسل کیا تو بھی ستھرائی حاصل ہو گئی اسی واسطے بحر الرائق مین کہا کہ بدن کو خطمی اشنان
وغیرہ سے دھووے اور سر سے میل کچیل دور کرے - م - حتی تومر بہ الحائض وان لم یقع فرضا عنہا - حتی کہ اس غسل کا حکم
حیض والی عورت کو دیا جائیگا اگرچہ یہ اسکے فرض سے واقع نہ ہو - ف - کیونکہ انقطاع خون سے پہلے اسکا نہانا اسکو پاک نہین
کرتا - یہان ستھرائی کرنا ہے - اسی واسطے اسماء بنت عمیس کو نفاس مین غسل کا حکم کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رض مین اول گذرا
م - مف - اسی واسطے اگر پانی میسر ہو تو تیمم کرنا اسکے قائم مقام نہین ہے کیونکہ اس سے تو اور بھی مٹی بھر جاویگی - الزیلعی - فیقوم
الوضوء مقامہ کما فی الجمعۃ - پس وضوء اس غسل کے قائم مقام ہوگا جیسے جمعہ مین ہے - ف - کہ وہان نظافت کے حق مین
اگر غسل نہ ہوا تو وضوء کافی ہے - لکن الغسل افضل لان معنی النظافۃ فیہ اتم ولانہ علیہ السلام اختارہ - لیکن وضوء سے
نہانا افضل ہے اسواسطے کہ نہانے مین وضوء کی نسبت ستھرائی بہت پوری حاصل ہوتی ہے اور اسواسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اسکو خود اختیار فرمایا - ف - پس یہ تو ستھرائی کی نظر مین ہے - مف - یہ کہ احرام کو شروع کرنا حالت طہارت مین جبکہ ممکن ہو
افضل بلکہ سنت ہے لہذا اگر پانی میسر نہ آیا تو تیمم کر کے احرام باندھے جیسے طہارت کے لیے جمعہ وعیدین مین تیمم کافی ہے کما فی
م - احرام مین نظیف کو پورا کرنے کی غرض سے مستحب ہے کہ پہلے ناخن کترے و بغل کے بال اکھاڑے اور موے زیر ناف مونڈے
اور مونچھین کترے اور جس مرد کی عادت ہو سر منڈاوے اور بالون مین کنگھی کرے اور یہ اکثر کی عادت کے موافق ہے - ف - البحر - قال فی البحر
[illegible] مین [illegible] الغسلین - ترمذی نے کہا کہ اسکے بعد خوشبو ملے ہوئے تیل یا دھلے ہوئے ہون - ازار او ردا ازار

ازاراً ورداءً - ف پس یہ طریقہ سنت اور ایک جائز ہے اور یہ پہننا [illegible]
احرامہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے وقت ازار پہنی اور چادر اوڑھی - ف چنانچہ جابر کی حدیث
ابن عباس رض میں ہے - ع - سلا ہوا کپڑا اور موزہ اتار دے - قاضیخان - اور ازار ناف سے نیچے گھٹنے کے نیچے تک ہے اور چادر
پیٹھ و دونوں کندھوں و سینہ پر ہے اور ازار کو ناف پر باندھے اور اگر ازار میں چادر کے دونوں کونے گھونس لیے تو جائز ہے
اور اگر چادر کو کسے سوئی یا کانٹے سے ٹانک لیا یا اپنے اوپر کسی رسی سے باندھا تو اسنے برا کیا لیکن اسپر کچھ لازم نہیں ہے - ع
البحر - اور رداء کو داہنی بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں مونڈھے پر ڈالے اور داہنا مونڈھا کھلا رہے - منیۃ المفتین -
پس معلوم ہوا کہ ازار اور رداء سے ایک پاٹ کے بغیر سلے ہوئے مراد ہے اور انکو پہننا بحدیث مذکور سنت ہے - تو جواز ظاہر
ولانہ ممنوع عن لبس المخیط - اور اسواسطے بھی جائز ہے کہ محرم کو سلے ہوئے کپڑے سے ممانعت ہے - ولا بد من ستر العورۃ
ودفع الحر والبرد - اور شرم کا بدن چھپانا اور گرمی و سردی دور کرنا ضرور ہے - ف تو لا محالہ کسی کپڑے کی ضرورت ہے
وذلک فیما عیناہ - اور یہ بات اسی صورت میں حاصل ہوگی جو ہم نے معین کی - ف یعنی ازار و رداء میں - والجدید
افضل - اور نیا ہونا افضل ہے - ف کچھ اسوجہ سے نہیں کہ اسمیں زینت ہے بلکہ - لانہ اقرب الی الطہارۃ - اسواسطے
کہ یہ طہارت سے زیادہ قریب ہے - قال ومس طیبا ان کان لہ - قدوری نے کہا اور خوشبو لگاوے اگر اسکے پاس میسر ہو
ف یعنی اسکے واسطے کچھ تکلف کرنا ضرور نہیں ہے اور یہ خوشبو مردانہ ہو اور عورت کو ہر طرح جائز ہے م - اور جس قسم کی چاہیں
خوشبودار یا بغیر خوشبو چاہے لگاوے - قاضیخان - اور اسمیں مرد و عورت برابر ہیں اور یوں ہی عود اور عنبر وغیرہ اقسام
خوشبو کی دھونی لیوے - ع - اور علماء کا اجماع ہے کہ احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا جائز ہے جسکا جرم بعد احرام کے باقی نہیں
رہیگا اگرچہ خوشبو باقی رہجاوے اور یوں ہی ہمارے نزدیک جسکا عین جرم بھی رہجاوے وہ بھی بغیر کراہیت جائز
ہے یہی ظاہر الروایت میں مذکور ہے - الفاضیخان - اور یہی صحیح ہے المحیط - اور یہ جسم میں ہے اور رہا کپڑے میں جسکا جرم باقی
رہے وہ بالاتفاق نہیں جائز ہے بنا بر ایک روایت صاحبین کے اور مشائخ نے اسی کو لیا ہے - البحر - وعن محمد انہ یکرہ
اذا تطیب بما یبقی عینہ بعد الاحرام - اور امام محمد سے روایت ہے کہ بدن میں ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جسکا جرم بعد
احرام کے باقی رہیگا - ف جیسے گاڑھا عطر غالیہ و[illegible] وغیرہ - وہو قول مالک والشافعی - اور یہی امام مالک
و شافعی کا قول ہے - لانہ منتفع بالطیب بعد الاحرام - کیونکہ وہ بعد احرام کے خوشبو سے انتفاع حاصل کرنیوالا
ہے - ف حالانکہ بعد احرام کے خوشبو کا استعمال حرام ہے - اور حدیث یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلعم
کے پاس ایک مرد آیا جو خوشبو میں لتھڑا ہوا اور اسپر جبہ تھا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں ایسے شخص کے
حق میں جس نے احرام باندھا عمرہ کا ایک جبہ میں بعد اسکے کہ خوشبو میں لتھڑا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خوشبو کہ تیرے
ساتھ لگی ہے اسکو تین مرتبہ دھو دے اور رہا جبہ تو اسکو اتار دے پھر اپنے عمرہ میں وہ افعال کر جو تو اپنے حج میں کرتا - رواہ البخاری
ومسلم - یہیں سے بعض علماء نے کہا کہ خوشبو حلال ہونا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے خاص تھا کیونکہ آپ نے خود لگائی اور
اوروں کو منع کیا - ووجہ المشہور حدیث عائشۃ رضہ قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرامہ
قبل ان یحرم - اور قول مشہور کی دلیل حدیث عائشہ رضہ میں ہے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگاتی تھی واسطے
احرام کے قبل اسکے کہ احرام باندھیں - ف رواہ البخاری ومسلم - پھر اس سے یہ نہیں نکلا کہ غالیہ کا عود جو بعد کو
باقی رہے وہ بھی استعمال ہوتا تھا تو جواب یہ کہ صحیحین کی ایک روایت حدیث عائشہ رضہ میں صریح ہے کہ گویا میں دیکھ رہی ہوں
چمک عطر کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ میں حالانکہ آپ احرام باندھے ہیں - اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے

گویا مین اب بھی آنحضرت کی مانگ مین خوشبو کی چمک دیکھ رہی ہون ۔ اور ایک روایت صحیحین مین ہی کہ حضرت
ام المومنین عائشہ رضہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب احرام کا قصد فرماتے تو سب سے بہتر جو خوشبو دار پاتے
اُس سے خوشبو لگاتے پھر مین بعد احرام کے خوشبو کی چمک آپ کے سر و داڑھی مین دیکھتی تھی ۔ الفتح ۔ واضح ہو کہ تالیہ
زعفرہ کا عطر گاڑھا چیپدہ ہوتا ہی تو جب وہ ملا گیا تو اُسکی چمک مین جرم کے بعد کو جب تک رہے نظر آویگی ۔ اگر اسمین زعفران
ڈال دیجاوے تو زردی آجاتی ہی اور وہ عورتون کے واسطے مخصوص ہی ۔ م ۔ رہا جواب حدیث یعلی بن امیہ رضہ کا جسمین مرد
معتمر کو منع فرمایا تو اسکی وجہ یہ تھی کہ اُس شخص نے زعفران کا ملا ہوا عطر لگایا تھا چنانچہ صحیح مسلم کی ایک روایت مین صریح ہی کہ
وہ شخص زعفران ملے ہوئے عطر سے داڑھی و سر سے زرد ہو رہا تھا ۔ حالانکہ صحیحین مین حدیث انس رضہ مین زعفران کے
استعمال سے مرد کو ممانعت ہی ۔ اور امام احمد کی روایت مین ہی کہ اپنا یہ جبہ اُتار دے اور یہ زعفران اپنے جسم سے دھو ڈال بلکہ
خود صحیح بخاری مین زعفرانی جبہ والے کو اُتارنے اور دھونے کا حکم مذکور ہی ۔ رہا یہ کہ جو ابو داؤد مین حدیث ہی کہ آنحضرت صلعم
نعال سبتیہ پہنتے اور اپنی داڑھی کو ورس و زعفران سے زرد کرتے ۔ یہ معارض بحدیث صحیحین ہی تو صحیحین کی حدیث مقدم ہوگی
علاوہ برین اسمین ایک علت یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ریش مبارک مین اسقدر بال سفید نہین تھے جو زعفران
کے خضاب سے زرد ہوتے ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ حدیث یعلی بن امیہ منسوخ ہی اسواسطے کہ وہ عمرہ کے سنہ مین ہی جو
سنہ آٹھ ہجری مین واقع ہوا تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رضہ کی حدیث سنہ دس حجۃ الوداع مین ہی اور ابن عباس رضہ ابن الزبیر
سے سر و داڑھی مین غالیہ مثل شیرہ کے بعد احرام کے دیکھا گیا ۔ منذری رح نے کہا کہ اسی قول پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم ہین ۔ اور
حازمی رح نے ناسخ منسوخ مین کہا کہ وہ جو مالک نے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معاویہ رضہ سے احرام مین خوشبو پائی
تو حکم دیا کہ اُس کو دھو ڈال ۔ یہ اس وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا کہ حاجی وہ کہ پراگندہ بال ہو اور
حضرت عمر رضہ کو حدیث عائشہ رضہ نہین پہونچی پس جب سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوگئی تو وہی احق باتباع ہی
منع ۔ و لان الممنوع عنہ التطیب بعد الاحرام ۔ اور اسوجہ سے کہ جو ممنوع ہی وہ بعد احرام کے خوشبو لگانا ممنوع ہی ف ۔ اور جو پہلے سے لگی
اُس سے انتفاع پانا ممنوع نہین ہی ۔ و الباقی کالتابع لہ لاتصالہ بہ ۔ اور جو کہ بعد احرام کے باقی رہے وہ گویا اُسکے تابع ہی بوجہ اُسکے جسم سے
متصل ہونیکے ۔ ف ۔ گویا خوشبو دار میل لگا ہوا ہی ۔ بخلاف الثوب لانہ مبائن عنہ ۔ بخلاف کپڑے کے کیونکہ کپڑا اُسکے جسم سے مباین ہی
ف ۔ لہذا اگر کپڑے مین موجود ہو تو وہ اُتارا و دھویا جاوے ۔ ذ فرع) محرم کو ریحان و گلاب و خوشبو دار پھل سونگھنا مکروہ ہی ۔ الذخیرہ ۔ ع ۔
قال و صلی رکعتین ۔ قدوری نے کہا اور دو رکعت نماز پڑھی ۔ لما روی جابر رضہ ان النبی صلعم صلی بذی الحلیفۃ رکعتین عند احرامہ کیونکہ
جابر رضہ نے روایت کی کہ حضرت صلعم نے ذی الحلیفہ مین احرام کے وقت دو رکعت نماز پڑھی ۔ ف ۔ صحیح مسلم مین حدیث جابر رضہ مین مطلقاً نماز ہی اور دو رکعت
کا ذکر نہین لیکن صحیح مسلم مین حضرت ابن عمر رضہ کی حدیث مین دو رکعت مذکور ہی ۔ ابو داؤد نے ابن عباس رضہ کی حدیث روایت کی کہ رسول اللہ صلعم حج
نکلے پس جب مسجد ذو الحلیفہ مین دو رکعت نماز پڑھی تو اُسی بیٹھک مین حج واجب کیا ۔ یعنی احرام باندھا ۔ و رواہ الحاکم و صححہ ۔ پھر
ان دونون رکعت کو وقت مکروہ مین نہ پڑھے اور فریضہ نماز پڑھنا دو رکعت احرام سے کافی جیسے تحیۃ المسجد سے کافی
ہی ۔ اور دونون رکعت مین اگر اول مین بعد الحمد کے قل یا ایہا الکافرون ۔ اور دوم مین بعد الحمد کے قل ہو اللہ پڑھے
بطور تبرک فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو یہ افضل ہی ۔ المفید ۔ قال و قال اللہم انی ارید الحج فیسرہ لی و تقبلہ
منی ۔ قدوری نے کہا اور یہ شخص کہے کہ الٰہی مین حج کا قصد کرتا ہون پس وہ مجھے میسر کر دے اور مجھ سے قبول کر لے
ف ۔ یہ دعا اس مقام پر قابل اہتمام ہی ۔ لان ادارہ فی ازمنۃ متفرقۃ و اماکن متباینۃ فلا یعری عن المشقۃ عادۃ
فیسأل التیسیر ۔ کیونکہ حج ادا کرنا متفرق اوقات اور متعدد مکانون مین ہوتا ہی تو اندازہ عادت کے دشواری سے خالی نہ

تو اللہ تعالیٰ سے اسکے آسانی حاصل ہونیکی درخواست کرے - [illegible]

مین ایسی دعا کرنا مشکل نہین - اور یہ تھا یسّر ولا تعسّر یا حادثہ تیسیر کیونکہ تاکہ عبادت ہونے کی سنت خفیف ہی اور ایسا

ہوا ہونا انسان عادت کے خود آسانی ہی - ف - اور زیلعی نے نماز مین کسی ایسی دعا کو نا کام کیا - شاید بنظر اگلے قال تعالیٰ

وانہا لکبیرۃ الا علی الخاشعین، آیہ - یعنی نماز بہت بڑی ہی مگر ان لوگون پر جو خشوع والے ہین - مترجم کہتا ہی کہ حق یہ کہ ادا سے

افعال کی نظر سے تو صرف حج مین ہی نہ نماز وغیرہ مین - اور دعا سے حق کی نظر سے نماز مین خشوع کی درخواست کرے کیونکہ نماز کے

افعال جبکہ خشوع و خضوع سے خالی ہون تو صرف ستود فرضیت ہی اور بے حضوریت تو نفل کے مانند لطہ ہی اسی واسطے حدیث

مین ہی کہ بندہ کے واسطے اسکی نماز مین سے کچھ نہین مگر اسی قدر کہ اسنے تعقل کیا یعنی مثلاً سورہ فاتحہ پڑھے تو آیات حمد پر سمجھکر حمد

کا قصد ہو اور آیات دعا پر مثلاً صراط المستقیم درخواست کرے نہ آنکہ غافل قلب سے صرف زبان پر رواں کرتا جاوے - فافہم

م - قال ثم یلبی عقیب صلوٰتہ - قدوری نے کہا کہ پھر تلبیہ کہے نماز سے پیچھے لگا ہوا - ف - یعنی بغیر اسکے کہ درمیان مین

کوئی دوسرا کام کرے - لما روی ان النبی علیہ السلام لبی فی دبر صلوتہ - کیونکہ مروی ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

اپنی نماز کے پیچھے ہی تلبیہ کہا - وان لبی بعد ما استوت بہ راحلتہ جاز ولکن الاول افضل لما روینا - اور اگر اسنے تلبیہ

کہا بعد اسکے کہ اسکا راحلہ ٹھیک قائم ہوا تو جائز ہی لیکن اول افضل ہی بدلیل اسکے جو ہم نے روایت کر دی - ف - یعنی اگر نماز

کے بعد راحلہ پر سوار ہوا اور راحلہ چارون پاؤن پر سیدھا کھڑا ہو گیا تب اسنے حج کا تلبیہ کہا تو یہ بھی جائز ہی اور نماز کے متصل

کہنا افضل ہی - مترجم کہتا ہی کہ تحقیق واللہ اعلم یہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذو الحلیفہ مین اول دو رکعت قصر سفر یا تحیۃ پڑھ

اور رات گذاری اور تمام اطراف و نواح کے لوگ جمع ہو گئے پھر دوسرے روز دو رکعت احرام پڑھکر اسی جلسہ مین حج کا تلبیہ کہا پس

جب کہ نیت کے ساتھ حج کا یہ فعل لاحق ہوا تو احرام بندھ گیا پھر اس جلسہ کی تلبیہ کو جن صحابہ رضی اللہ عنہم نے سُنا اُنھون نے جانا حالانکہ تمام

میدان بہت دور تک آدمیون سے بھرا ہوا تھا پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور وہ ٹھیک کھڑا ہو گیا تو اُسوقت پھر تلبیہ کہا پس بہت لوگون نے

اُسوقت سنکر تلبیہ کہا پھر جب راحلہ سوار چلکر بلندی پر پہونچا تو پھر تلبیہ کہا اُسوقت بعضون نے تلبیہ سنکر کہا چونکہ حج آپ نے بھی ایک حجۃ الوداع

کیا لہذا ہر ایک صحابی نے جسطرح سنا تھا روایت کیا ہی - جب یہ معلوم ہو گیا تو احادیث الباب مین ہر سمجھدار کو موافقت دینا آسان ہو جائیگا -

شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ واضح ہو کہ حضرت صلعم کی تلبیہ کہنے مین روایات مختلف مروی ہین اور راحلہ مستوی ہونیکے بعد تلبیہ کہنے کی روایات

زیادہ تعداد اور زیادہ صحیح ہین - چنانچہ صحیحین مین متعدد طرق سے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہی اور بخاری نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت

صلعم نے مدینہ مین چار رکعت پڑھین اور ذی الحلیفہ مین دو رکعت پڑھین پھر رات گذاری حتی کہ صبح ہو گئی پھر جب راحلہ پر سوار

ہوئے اور راحلہ آپ کو لیکر ٹھیک کھڑا ہوا تو آپ نے تلبیہ کہا - یہی ظاہر حدیث جابر رضی اللہ عنہ مین بروایت مسلم ہی اور حدیث ابن عباس

مین ہی کہ پھر راحلہ پر سوار ہوئے حتی کہ جب وہ بیداء پر ٹھیک مستوی ہوا تو حج کا تلبیہ کہا - رواہ مسلم - مترجم کہتا ہی کہ بیداء پر مستوی

ہونے سے اگر یہ مراد ہی کہ جہان سوار ہوئے وہان ٹھیک کھڑا ہو گیا تو موافق حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہی اور شاید یہ مراد ہو کہ روانہ ہوکر

جب بلندی میدان پر آگئے پھر ترمذی و نسائی نے عبد السلام بن حرب عن خصیف الخ روایت کی کہ ابن عباس نے بیان

کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے پیچھے تلبیہ کہا - یہ حدیث حسن ہی - شیخ تقی الدین نے امام مین کہا کہ خصیف کی روایت

جب ثقات کے موافق ہو تو مقبول ہو ورنہ متروک ہو - ابن الہمام نے کہا کہ یہان توفیق ممکن بلکہ واقع ہی چنانچہ ابوداؤد نے محمد

بن اسحق عن خصیف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس سے روایت کی کہ سعید بن جبیر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ کہنے مین لوگون کے اختلاف کرنے سے مجھے تعجب ہی تو فرمایا کہ مین اس سے خوب واقف ہون چونکہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی حج واقع ہوا اسی جہت سے لوگون نے اختلاف کیا پھر بیان [illegible]

حج کو نکلے پس جب آپ نے مسجد ذو الحلیفہ میں اپنی دو رکعتیں پڑھیں اُسی جلسہ میں حج کا ایجاب کیا یعنی احرام باندھا پس جب
دو رکعت سے فارغ ہوئے تو حج کا تلبیہ کیا۔ اسکو کچھ لوگوں نے سُنا پس اسکو آپ سے حفظ کر لیا پھر آپ ناقہ پر سوار ہوئے تو جب
ناقہ آپ کو لیکر سیدھا کھڑا ہو گیا تو آپ نے تلبیہ کہا۔ اسکو کچھ لوگوں نے پایا اور اسکی وجہ یہ تھی کہ لوگ گروہا گروہ ہوکر کے آتے
تھے پس اُسوقت سُنا جب آپ کا ناقہ ٹھیک قائم ہو گیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے پس جب بلندی بیدا پر چڑھے
تو وہاں تلبیہ کہا۔ اسکو لوگوں نے پایا تو کہنے لگے آپ نے اُسی وقت تلبیہ کہا ہے۔ اور قسم ہے اللہ تعالیٰ کی کہ آپ نے تو اپنی جائے
پر ایجاب کر لیا تھا اور تلبیہ اُسوقت بھی کہا کہ جب ناقہ ٹھیک کھڑا ہو گیا اور اُسوقت بھی کہ جب آپ بلندی بیدا پر چڑھے میں
وقد رواہ الحاکم۔ اور شک نہیں کہ محمد بن اسحق کے حق میں صحیح یہ کہ وہ ثقہ ہے پس حق یہ کہ حدیث بدرجۂ حسن ہے اور اس سے
روایات مختلفہ میں توفیق ہو گئی اور اشکال دور ہو گیا۔ کذا فی الفتح۔ اور نماز کے پیچھے تلبیہ کہنا قول مالک واحمد و قدیم قول شافعی
ہے ع۔ پھر مخفی نہیں کہ ہر بلندی و پستی پر تکبیر و تلبیہ کہنا مسنون ہے تو ناقہ کھڑا ہونے اور بیدار کی بلندی پر چڑھنے میں اہلال
کیا پس شاید کہ وہ تکبیر ہو یا تلبیہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے بعد کہنا بے تردد ہے اور تاخیر کرنے میں فوت سنت لازم ہے۔ فافہم
م۔ **ثم ان کان مفردا بالحج ینوی بتلبیۃ الحج**۔ اگر یہ شخص اکیلا حج کرنے والا ہو یعنی بغیر عمرہ ملائے ہوئے تو اپنی تلبیہ کے ساتھ
فقط حج کی نیت کرے۔ ف۔ اور اگر قران چاہے تو لبیک بحج و عمرہ۔ دونوں کو ملاوے۔ بالجملہ نیت دلی ضرور ہے۔ **لانہ عبادۃ
والاعمال بالنیات**۔ کیونکہ حج ایک عبادت ہے اور اعمال کا مدار نیات کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور اگر اپنے نیت دلی کے ساتھ
زبان سے بھی احرام حج کو ذکر کیا تو اچھا ہے تاکہ زبان کے ساتھ دل مجتمع ہو جاوے۔ اور بقیاس نیت نماز کے یہ خوبی جب
ہے کہ اسکا عزم دلی مجتمع نہ ہو اور اگر عزم دلی مجتمع ہو تو زبان سے کہنا خوب نہیں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں کہ جن راویوں نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے ہر ایک عمل کو الگ الگ بیان کیا ہے ان میں سے کسی نے کہا ہو کہ میں نے یہ سنا کہ حضرت صلعم نے
زبان سے کہا کہ میں نے حج یا عمرہ کی نیت کی۔ فتح۔ یہی صواب ہے تاکہ زبانی قول پر مدار ہو کر نیت دلی گم ہونے سے عوام اپنے عمل
کو ضائع نہ کریں۔ فافہم۔ **والتلبیۃ ان یقول**۔ اور تلبیہ یہ کہ یوں کہے۔ **لبیک اللہم لبیک لبیک لا شریک لک
لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لا شریک لک**۔ ف۔ یہ الفاظ تلبیہ ہیں۔ **قولہ ان الحمد بکسر الالف**
ان الحمد کہنا بکسرہ الف ہے۔ ف۔ یعنی ان بکسر اول ہے۔ **لا بفتحہا**۔ اور فتحہ اول کے ساتھ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی فتحہ اگر
جائز ہے لیکن کسرہ بہتر و مختار ہے۔ ع۔ **لیکون ابتداء للثناء اذ الفتحۃ صفۃ الاولی**۔ تاکہ یہاں سے ابتداء تعریف ہو نہ اگلی
کی تعریف پر بناء ہو کیونکہ فتحہ تو کلمہ سابقہ کی صفت واقع ہے۔ ف۔ اس سے جدید تعریف شروع کرنا بہتر ہے۔ م۔ اور حضرت صلعم
سے یہ جزم نہیں پہونچا کہ آپ نے بالکسر فرمایا ہے جیسا کہ بعضوں نے زعم کیا۔ ع۔ **وہو اجابۃ لدعاء الخلیل صلوات اللہ علیہ
ما ہو المعروف فی القصۃ**۔ اور یہ کلام تلبیہ کا حضرت خلیل اللہ ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کے پکارنے کا جواب قبولیت
ساتھ ہے جیسا کہ قصہ میں معروف ہے۔ ف۔ یعنی کلمہ لبیک تو کسی کے پکارنے کے جواب میں بولتے ہیں جیسے اردو زبان میں کسی
بزرگ نے پکارا تو جواب دیتے ہیں کہ جی حاضر ہوں اسی طرح عربی میں کہتے ہیں لبیک۔ پس حضرت ابراہیم علیہ السلام نے
اللہ تعالیٰ کے حکم سے جب خانہ کعبہ کی عمارت بعد طوفان نوح علیہ السلام کے مع اسمعیل علیہ السلام تعمیر کی تو جناب باری عز و جل سے
ارشاد ہوا کہ اے ابراہیم تو ہمارے بندوں کو اپنے حج و طواف کے واسطے آواز دے۔ اور ہم تیری آواز تا قیامت پیدا ہونے والوں
کو سنا دینگے پس ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا حکم پکارا تو جن لوگوں نے تہلیل کا جواب دیا ہے وہ قیامت تک ہر ایک حج
کا قصد ہوگا۔ چونکہ شرح میں سنے آثار کو قرآن مجید کے سورۂ حج کی تفسیر میں مبسوط ذکر کیا ہے یہاں تطویل کی حاجت نہیں ہے۔ م
ولا ینبغی ان یخل بشیء من ہذہ الکلمات لانہ ہو المنقول باتفاق الرواۃ۔ اور مناسب نہیں ہے کہ ان کلمات میں سے

کچھ کم کرے کیونکہ یہ تو سب راویوں کے اتفاق سے منقول ہیں۔ ف۔ لیکن بخاری کی حدیث عائشہ رضی میں [illegible]
مسعود رضی اللہ عنہ میں والملک لاشریک لک مذکور نہیں ہے زعمی یہ کہ اکثر راوی متفق ہیں۔ فلا ینقص عنہ۔ تو اس میں سے کچھ کم نہ کرے
ف۔ اور یہ کہ بعض نے تلبیہ میں زیادہ بھی کیا ہے۔ ولو زاد فیہا جاز۔ اور اگر ان کلمات میں زیادہ کیا تو جائز ہے۔ خلافا
للشافعی فی روایۃ الربیع عنہ۔ اس میں شافعی نے اختلاف کیا یعنی زیادہ کرنا نہیں جائز ہے اس قول میں جو ربیع نے شافعی سے
روایت کیا۔ ہو اعتبرہ بالاذان والتشہد من حیث انہ ذکر منظوم۔ شافعی رح نے بنا بر اس روایت کے تلبیہ کو اذان وتشہد
پر قیاس کیا اس راہ سے کہ تلبیہ بھی ذکر منظوم ہے۔ ف۔ جیسے اذان وتشہد۔ پس جس طرح اذان وتشہد میں زیادہ کرنا جائز نہیں
اسی طرح اس میں جائز نہیں ہے۔ پھر شافعیہ مشائخ عراق نے کہا کہ زیادتی شافعی کے نزدیک مکروہ ہے اور غزالی وغیرہ کے نزدیک
صحیح یہ کہ مکروہ نہیں اور نہ مستحب ہے اور یہی قول احمد ہے۔ ع۔ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نہیں علاوہ ازینکہ ہمارے نزدیک ہر کلمہ
زائد سے اسکا ثواب متعلق ہے۔ ولنا ان اجلاء الصحابۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اجل مرتبہ کے صحابہ۔ ف۔ جو فقہاء وسنت
کے متبع تھے۔ کابن مسعود وابن عمر وابی ہریرۃ زادوا علی المأثور۔ جیسے ابن مسعود وابن عمر اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم انہوں نے
ماثور پر زیادہ کیا ہے۔ ف۔ پس اگر جائز نہ ہوتا تو زیادہ نہ کرتے۔ م۔ ابن مسعود رضی نے زیادہ کیا۔ لبیک عدد التراب۔ رواہ
اسحق۔ مزدلفہ کے صبح کو زیادہ کیا کہ لبیک عدد الحصی والتراب۔ تو ایک نے کہا کہ یہ کون گنوار ہے لوگوں نے کہا کہ حضرت ابن مسعود
ہیں پس وہ شرم سے لوگوں کی بھیڑ میں چھپ گیا۔ رواہ سعید بن منصور۔ ابن عمر رضی نے زیادہ کیا۔ لبیک وسعدیک والخیر
بیدیک والرغباء الیک والعمل۔ صحاح الستۃ۔ اور یہ زیادتی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔ رواہ مسلم۔ ابوہریرہ رضی نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ میں زیادہ روایت کی لبیک الہ الخلق لبیک۔ رواہ النسائی والحاکم وصححہ۔ اور حسن بن علی رضی
نے زیادہ کیا۔ لبیک ذا النعماء والفضل الحسن۔ رواہ ابن سعد۔ اور صحیح مسلم کی طویل حدیث جابر رضی میں ہے کہ لوگوں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ پر کم وزیادہ کیا مگر آپ نے ان پر رد نہیں کیا۔ علاوہ ازینکہ اس سے کم کرنا بھی جائز نکلتا ہے مگر ہم احتیاطاً
اسکو روکتے ہیں۔ اور ابوداؤد کی روایت جابر رضی میں ہے کہ لوگ زیادہ کرتے لبیک ذا المعارج۔ اور مانند اسکے پس حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا۔ مع۔ ولان المقصود الثناء واظہار العبودیۃ فلا یمنع من الزیادۃ علیہ۔ اور
اس دلیل سے کہ تلبیہ کا مقصود تو ثناء الٰہی و اپنی عبودیت کا اظہار ہے تو ماثور پر زیادہ کرنے سے منع نہ ہوگا۔ قال واذا لبی فقد
احرم۔ قدوری نے کہا اور جب اس نے تلبیہ کہا تو احرام باندھ لیا۔ یعنی اذا نوی۔ مراد یہ کہ جب نیت کر لی۔ ف۔ پھر تلبیہ
بھی کہا تو احرام ہو گیا اور یہ مراد نہیں کہ خالی تلبیہ سے بدون نیت کے احرام ہو جاتا ہے۔ لان العبادۃ لا تتادی الا بالنیۃ
کیونکہ عبادت تو ادا نہیں ہوتی مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ تو یہاں مع نیت تلبیہ کہنا مراد ہے۔ الا انہ لم یذکرہا لتقدم الاشارۃ
الیہا فی قولہ اللہم انی ارید الحج۔ مگر قدوری نے یہاں نیت کو ذکر نہیں کیا بوجہ اسکے کہ نیت کی طرف اشارہ سابق
میں قولہ اللہم انی ارید الحج میں گذر چکا۔ ف۔ اور ارادہ بھی نیت ہے۔ ولا یصیر شارعا فی الاحرام بمجرد النیۃ ما لم یات
بالتلبیۃ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا خالی نیت سے نہ ہو جائیگا جب تک کہ تلبیہ نہ کہے۔ ف۔ یعنی حج کے خصائص
اعمال سے کوئی عمل نہ کرے اور وہ تلبیہ وسوق ہدی ہے۔ الایضاح [illegible]۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف شافعی رحمہ کے۔ ف۔ کہ
اسکے نزدیک خالی نیت سے محرم ہو جائیگا خواہ تلبیہ کہا ہو یا نہیں اور یہی قول مالک رح کا ہے اور ابو اسحاق رح نے شافعی سے
مثل ہمارے مذہب کے بیان کیا اور یہی قول اصحاب شافعیہ میں سے شیخ ابن خیران وشیخ ابو علی [illegible] رحمہم اللہ تعالیٰ نے
اختیار کیا ہے ع۔ [illegible]
[illegible]
[illegible]

ہو جاتا ہے۔ ف۔ تکبیر تحریمہ نیت کے مزدوج ہے۔ اسی طرح نیت احرام کے ساتھ لبیک الخ وغیرہ ذکر مزدوج ہے۔ ویصیر شارعا
بذکر یقصد بہ التعظیم سوی التلبیۃ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا ہر ایسے ذکر کے ساتھ ہو جائیگا جس سے تعظیم مقصود
ہوتی ہے سوائے تلبیہ کے۔ ف۔ یعنی تلبیہ کی خصوصیت نہیں جیسے تحریمہ نماز میں اللہ اکبر کی خصوصیت نہیں بلکہ کوئی ذکر مفید
تعظیم کافی ہے۔ فارسیۃ کانت او عربیۃ۔ خواہ فارسی ہو یا عربی ہو۔ ہذا ہو المشہور عن اصحابنا۔ یہی قول ہمارے اصحاب
ثلثہ سے مشہور روایت ہے۔ ف۔ پس رکن احرام یہ کہ کوئی امر خصائص حج سے پایا جاوے اور وہ دو نوع ہے۔ نوع اول یہ قول
اور وہ لبیک الخ۔ اور وہ ایکمرتبہ شرط ہے اور اس سے زیادہ کہنا آخر حج تک تو وہ سنت ہے حتی کہ اسکے ترک سے اساءت لازم
ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر بجائے تلبیہ کے سبحان اللہ یا الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر و مانند اسکے اللہ تعالی کا تعظیمی ذکر کیا اور
اس سے احرام کی نیت کی تو احرام ہو جائیگا خواہ تلبیہ کہہ سکتا ہو یا نہیں اس پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے اور اگر سوائے عربی کے
فارسی وغیرہ کسی زبان میں کہا تو بھی کافی ہے خواہ عربی میں کہہ سکتا ہو یا نہیں۔ شرح الطحاوی۔ اور زبان عربی میں افضل ہے۔
القاضیخان۔ پس حج میں صاحبین نے بھی غیر زبان میں باوجود عربی پر قدرت کی جائز رکھا بخلاف نماز کے۔ والفرق بینہ
وبین الصلوۃ علی اصلہما۔ اور صاحبین کے اصل پر حج و نماز کے درمیان فرق یہ ہے کہ۔ ان باب الحج اوسع من باب
الصلوۃ۔ باب حج کا باب نماز سے زیادہ وسیع ہے۔ ف۔ یعنی باب حج میں گنجایش زیادہ ہے۔ حتی یقام غیر الذکر مقام
الذکر۔ حتی کہ حج میں تو جو امر ذکر نہیں ہے وہ قائم مقام ذکر کے ہو جاتا ہے۔ کتقلید البدن۔ جیسے بدنہ کا تقلید کرنا۔ ف۔
یعنی نوع دوم جو رکن احرام ہے یہ کہ کوئی فعل خصائص حج کا پایا جاوے جیسے قربانی کے بدنہ یعنی اونٹ یا گاے کے پٹہ ڈالکر
اسکے ساتھ متوجہ ہو بارادہ حج کے اگرچہ زبان سے تلبیہ نہ کہا ہو تو محرم ہو جائیگا خواہ بدنہ نفل ہو یا نذر ہو یا جزاے صید ہو یا
مانند ہو اور اگر ہدی مذکور کو کسی آدمی کے ہاتھ بھیجا اور خود اس کے ساتھ متوجہ نہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہوا یہانتک خود چلکر ہدی سے
مل جاوے یا تلبیہ کہے تو محرم ہو جائیگا لیکن جو ہدی کہ حج قران یا حج تمتع کے ہو تو اسمیں متوجہ ہونے سے محرم ہو جاتا ہے قبل
اسکے کہ ہدی سے جا ملے۔ اور تقلید یعنی پٹہ ڈالنے کے یہ معنی ہیں کہ بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا یا مزادہ یا درخت کی
بیل باندھ دے یعنی جس سے ہدی کی شناخت ہوتی تھی۔ محیط السرخسی۔ اور اگر اونٹ یا گاے کی جھول ڈالی یا بکری کے
پٹہ ڈالا یا بدنہ کا کوہان پھاڑ دیا تو بالاتفاق محرم نہ ہوگا اگرچہ بہ نیت احرام اور ساتھ متوجہ ہو۔ المضمرات۔ بالجملہ اس سے
معلوم ہو گیا کہ یہ فعل تقلید بدنہ کا مع توجہ کے احرام ہو جاتا ہے اور بجائے ذکر تلبیہ کے قائم ہوتا ہے۔ فکذا غیر التلبیۃ۔
پس یوں ہی سوائے تلبیہ کے دوسرا ذکر۔ ف۔ مانند سبحان اللہ وغیرہ کے۔ وغیر العربیۃ۔ اور سوائے عربی زبان
کے۔ ف۔ فارسی وغیرہ میں ذکر ہونا بھی قائم مقام تلبیہ کے ہو جائیگا۔ کیونکہ یہ تو بہرحال قول مثل تلبیہ کے ہے تو جب
فعل تقلید قائم مقام قول تلبیہ کے ہوا تو قول ذکری بدرجہ اولی بجائے قول تلبیہ کے ہوگا۔ م۔ الحاصل ثانی نیت سے
احرام میں داخل ہوگا جب تک یہ ہو کہ تلبیہ یا اسکے قائم مقام ذکر بزبان عربی یا فارسی وغیرہ مفید تعظیم یا اسکے قائم مقام فعل تقلید
بدنہ یا ہدی چلانے کا ملا دے۔ المضمرات۔ (فروع) جب تلبیہ کہہ چکے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مستحب ہے کما
رواہ الدار قطنی از قاسم بن محمد رح۔ مع۔ ظاہر الروایۃ میں جہانتک ہو سکے نمازوں کے پیچھے تلبیہ کی کثرت کرے
اور طحاوی نے ہوائے فرائض کو خاص کیا ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور جب کسی سوار سے ملے یا بلندی پر چڑھے یا اترے یا صبح
کا وقت ہو یا جب جاگے تو تلبیہ میں اکثار کرے۔ المحیط۔ بیان ممنوعات احرام۔ قال ویتقی ما نہی اللہ تعالی عنہ من الرفث
والفسوق والجدال۔ کہا اور محرم پرہیز کرے ایسے امر سے جس سے اللہ تعالی نے منع فرمایا از قسم رفث و فسوق و
جدال۔ والاصل فیہ قولہ تعالی فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔ اور اصل اس حکم میں اللہ تعالی کا یہ قول

ولا رفث الخ - ف - یعنی جب احرام باندھا تو نہیں رفث اور نہ فسوق اور نہ جدال درمیان حج کے مہینوں کے۔ یہ مراد کہ
مت کرو - فھذا نہی بصیغۃ النفی - پس صیغہ نفی کے ساتھ مراد نہی ہے - ف - کیونکہ بظاہر یہ ہے کہ حج میں رفث و فسوق و
جدال بعضے جاہلوں سے پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نہیں رفث اور نہ فسوق الخ سے یہ غرض ہے کہ تم کو کرنا سزا نہیں یعنی مت کرو - پھر
رفث کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا - والرفث الجماع - اور رفث یا تو جماع ہے - ف - یہ تفسیر ابن عباس و ابن عمر ہے
چنانچہ رمضان میں فرمایا - احل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم - یعنی صیام کی رات میں تمکو عورتوں کی جانب رفث حلال
کیا گیا یعنی جماع - او الکلام - یا رفث سے مراد کلام فاحش ہے - ف - یعنی زبان سے فحش بات نکالنا - او ذکر الجماع بحضرۃ
النساء - یا عورتوں کی موجودگی میں جماع کا تذکرہ - ف - پس قول دوم کے موافق زبان سے فحش بات نکالنا مطلقاً منع
ہے اور قول سوم پر عورتوں کے حضور میں منع ہے اور جماع کا تذکرہ مطلقاً منع ہے اور قول اول پر صرف جماع کرنا ممنوع ہے - مثلاً اپنی
جورو کے سامنے ذکر جماع اگرچہ فحش لفظ سے ہو منع نہ ہوگا - جو اخیرین پر منع ہے - اور ظاہر کلام سید السرخسی تقویت قول اول
ہے کہ اسی پر اقتصار کیا - م - والفسوق المعاصی - اور فسوق سے مراد معاصی - ف - یعنی ہر قسم کے گناہ منع ہیں اور یہ تو
ہر حال میں منع ہیں - وھو فی حال الاحرام اشد حرمۃ - اور وہ احرام کی حالت میں بہت سخت حرام ہیں - ف -
لہذا خاصۃ ذکر فرمایا - والجدال ان یجادل رفیقہ - اور جدال یہ کہ اپنے ساتھی سے جھگڑے - ف - بلکہ مردہ کی طرح
تاکہ اسکو ہضم کرے - وقیل مجادلۃ المشرکین فی تقدیم وقت الحج وتاخیرہ - اور کہا گیا کہ جدال نہ کرنے سے یہ مراد
کہ مشرکوں کے ساتھ حج کے مقدم کرنے و موخر کرنے میں نہ جھگڑے - ف - کیونکہ اسلام سے پہلے مشرکوں نے وقت کو
متغیر کر رکھا تھا اس طرح کہ دو سال ذیقعدہ میں اور دو سال ذی الحجہ میں حج کرتے - میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رح نے اس
قول کو ضعیف اسواسطے کیا کہ اگر یہ تفسیر صحت کو پہونچے تو لا محالہ یہ حکم منسوخ ہوگا کیونکہ اب تو ذی الحجہ میں قطعاً برقرار ہو گیا
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اعلام کر دیا وقال تعالی انما النسئی زیادۃ فی الکفر الایۃ - پس قوی قول اول ہے - م -
ولا یقتل صیدا - اور کسی شکار کو قتل نہ کرے - ف - یعنی اسکی جان نہ مارے خواہ بطور ذبح ہو یا اور کسی طرح ہو - لقولہ
تعالی ولا تقتلوا الصید وانتم حرم - بدلیل قولہ تعالی ولا تقتلوا الخ یعنی شکار خشکی کو مت قتل کرو درحالیکہ تم محرم ہو - ف -
واضح ہو کہ ممنوعات احرام چند امور ہیں - اول جماع و اسکی جانب خواہش دلانیوالی چیزیں - دوم بال اتارنا خواہ مونڈنے
و اکھاڑنے و نورہ لگانے سے کسی طرح ہو اور خواہ سر یا زیر ناف یا بغل وغیرہ کہیں سے ہو - سوم سلا ہوا کپڑا پہننا جس طرح
اسکا دستور ہو سوا اسکے کعب کے - چہارم خوشبو لگانا - پنجم ناخن کرنا - ششم تیل لگانا - ہفتم خشکی کا شکار مارنا - خشکی
کی قید اسواسطے بڑھائی کہ قولہ تعالی احل لکم صید البحر - میں دریائی شکار کی اجازت ہے - پس معلوم ہوا کہ مراد یہ کہ خشکی کا شکار
نہ کرے - م - ولا یشیر - اور شکار کی طرف اشارہ نہ کرے - ف - تاکہ دوسرا شخص جو محرم نہیں اسکو شکار کرے - ولا یدل
علیہ - اور شکار پر دلالت نہ کرے - ف - مثلاً غیر محرم سے کہے کہ فلاں مقام پر شکار ہے بلکہ یوں بھی نہ کہے کہ آج تم پیچانہ
پھرنے فلاں مقام پر جانا اور مقصود یہ کہ وہاں پہونچکر شکار کو دیکھ لیگا - م - لحدیث ابی قتادۃ - بدلیل حدیث ابو قتادہ رض
ف - جو صحاح الستہ میں مروی ہے کہ میں نے گورخر دیکھا تو اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر نیزہ لیا اور اپنے ساتھیوں سے جو احرام
میں تھے مددگاری چاہی لیکن انھوں نے مدد سے انکار کیا پس میں نے انھیں سے بعض کا کوڑہ چھین لیا اور گھوڑا تیز کیا
انہ اصاب حمار وحش - ابو قتادہ نے گورخر شکار کر لیا - وھو حلال واصحابہ محرمون - درحالیکہ ابو قتادہ رضی اللہ عنہ
حلال تھا یعنی بغیر احرام تھا اور اسکے ساتھی احرام میں تھے - ف - پس اسکا گوشت سبھوں نے کھایا اور کچھ باقی رکھا
پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پہونچکر یہ واقعہ ذکر کیا - فقال النبی علیہ السلام لاصحابہ ھل اشرتم

ہل دللتم ہل اعنتم فقالوا لا- تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو قتادہ کے ساتھیون سے فرمایا کہ بھلا تم نے ابو قتادہ کو اشارہ کیا۔ بھلا تم نے اسکو راہ بتلائی تھی بھلا تم نے اسکی مدد کی تھی تو ساتھیون نے عرض کیا کہ نہین۔ فقال اذاً فکلوا۔ تو ارشاد فرمایا کہ جب ایسا ہے تو کھاؤ۔ ف۔ یعنی باقی گوشت بھی کھاؤ۔ بالجملہ اشارہ و دلالت و اعانت بھی منع ہوا اسی حدیث کی وجہ سے۔ ولانہ ازالۃ الامن عن الصید لانہ آمن بتوحشہ وبعدہ عن الاعین۔ اور اس قیاس سے کہ اسمین صید سے اسکا امن دور کرنا لازم آتا ہے کیونکہ صید بوجہ اپنی وحشی ہونے اور نظرون سے دور ہونے کے امان مین ہے۔ ف۔ پس جسنے جسطرح اسکا امن توڑا اُسنے جرم کیا۔ قال ولا یلبس قمیصاً ولا سراویل ولا عمامۃ۔ اور فرمایا کہ محرم نہین پہنے قمیص اور نہ پائجامہ اور نہ عمامہ۔ ف۔ اور اس قسم کا سلا ہوا پہننا جب ہی ممنوع ہے کہ جسطرح پہننے کی عادت ہو اسطرح پہنے حتی کہ اگر اسطرح نہین پہنا چنانچہ اگر قمیص کی یا پائجامہ کی لنگی بنائی یا قبا کو کاندھے پر ڈال لیا یا مونڈھے ڈالے اور دونون ہاتھ نہین ڈالے تو اسمین مضائقہ نہین ہے۔ اور طیلسان مین گھنڈی تکمہ یا کانٹا لگا کر نہین جائز کیونکہ سلائی کے مشابہ ہے۔ اقاضیخان۔ ولا خفین۔ اور موزے نہ پہنے۔ ف۔ یعنی چمڑے وغیرہ کے۔ م۔ یون ہی جوربین نہ پہنے۔ البحر۔ الا ان لا یجد نعلین فیقطعہما اسفل من الکعبین۔ لیکن اگر وہ جوتیان نہ پاوے تو چمڑی موزون کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ ف۔ اور کعب سے مراد ٹخنہ نہین بلکہ وسط قدم کی ہڈی ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام نہی ان یلبس المحرم ہذہ الاشیاء وقال فی آخرہ ولا خفین الا ان لا یجد نعلین فلیقطعہما اسفل من الکعبین۔ اسکی دلیل وہ حدیث ہے جسمین آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو ان چیزون کے پہننے سے ممانعت فرمائی اور اس حدیث کے آخر مین فرمایا کہ اور نہ موزے مگر کسکو جوتیان نہ پاوے تو موزون کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ ف۔ اور فرمایا کہ مت پہنو ایسی چیز جسکو زعفران یا ورس لگے ہوا ہو اور عورت احرام مین نقاب نہ ڈالے اور نہ دستانہ پہنے۔ اور یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ مین ہے۔ والکعب ہہنا المفصل الذی فی وسط القدم عند معقد الشراک فیما روی ہشام عن محمد۔ اور ہشام نے جو امام محمد سے روایت کی اسمین کعب یہان وہ جوڑ بند ہے جو تسمہ باندھنے کی جگہ وسط قدم مین واقع ہے۔ ف۔ جہان انگلیون کی ہڈیان مجتمع ہوتی ہین۔ اور وضو مین کعب سے مراد ٹخنہ ہے۔ واضح ہو کہ مشائخ نے اسی سے کعب پہننے کی اجازت نکالی لیکن مقتضائے دلیل یہ تھا کہ جب جوتیان میسر نہون تو جائز ہو۔ مف۔ ولا یغطی وجہہ ولا راسہ۔ اور مرد محرم اپنا سر نہ ڈھکے اور نہ چہرہ ڈھکے وقال الشافعی یجوز للرجل تغطیۃ الوجہ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ مرد محرم کو چہرہ ڈھکنا جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک ومشہور قول احمد ہے۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام احرام الرجل فی راسہ واحرام المرأۃ فی وجہہا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مرد کا احرام اسکے سر مین ہے اور عورت کا احرام اسکے چہرہ مین ہے۔ ف۔ دارقطنی وبیہقی نے اسکو قول ابن عمر رضہ روایت کیا اور دارقطنی ومالک نے حضرت عثمان کا چہرہ ڈھکنا حالت احرام مین روایت کیا۔ مف۔ مین کہتا ہون کہ اگر اسکے یہ معنی ہین کہ عورت چہرہ نہین ڈھک سکتی ومرد کو جائز ہے تو یہ قیاس سے خلاف معنی سمجھنا جب ہی جائز ہوگا کہ جبکہ اوجہ وسے یہی معنی مستنبط ہون حالانکہ موافق قیاس نص صحیح موجود ہے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا تخمروا وجہہ ولا راسہ فانہ یبعث یوم القیامۃ ملبیا۔ اور ہمارے واسطے حجت قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تم اسکا چہرہ مت ڈھکو اور نہ اسکا سر کیونکہ یہ قیامت کے روز تلبیہ کہتا ہوا اٹھیگا۔ قالہ فی محرم توفی۔ یہ حدیث آپ نے ایسے محرم کے حق مین فرمائی تھی جو مر گیا تھا۔ ف۔ یعنی ناقہ سے گر کر انتقال کیا تھا۔ کما رواہ مسلم والنسائی وابن ماجۃ عن ابن عباس رض۔ اور شافعی رحمہ نے اسی قصہ کو اپنی اسناد سے روایت کیا اور اسمین ہے کہ تم اسکا چہرہ ڈھکو اور سر مت ڈھکو۔ پس جب معارضہ ہوا تو ہم نے صحیح مسلم وغیرہ کی ثقات کو ترجیح دی بلکہ یہ حدیث آپ نے اس اعرابی کے حق مین خصوصیت وحی سے معلوم

کرکے فرمائی کیونکہ دارقطنی نے باسناد جید ابن عباس رض سے مرفوع روایت کی کہ تم اپنے مردون کے چہرہ وسر کو ڈھکو اور یہود سے
مشابہت کرو ع - پس جب ناقہ سے گرنے والے کے حق مین جانا کہ محرم تلبیہ کہتا ہوا اٹھیگا اس جہت سے اسکا سر وچہرہ ڈھکنے کو
منع کیا تو معلوم ہوا کہ محرم کا سر وچہرہ نہین ڈھکنا چاہیے - رہا حضرت عثمان سے چہرہ ڈھکنے کی روایت تو وہ محمول ہے کہ ناک پر ہاتھ
رکھا جسکو راوی نے چہرہ ڈھکنا روایت کیا - اور قاضیخان مین ہے کہ ناک پر ہاتھ رکھنے مین مضائقہ نہین ہے اور منھ وٹھوڑی فقال
نہ ڈھانکے - مف - ولان المراۃ لاتغطی وجہہا مع ان فی الکشف فتنۃ فالرجل بالطریق الاولی - اور اس قیاس سے
کہ عورت اپنا چہرہ نہین ڈھکیگی باوجودیکہ کھولنے مین فتنہ ہے تو مرد بطریق اولی اپنا چہرہ نہین ڈھکیگا - ف - کہ اسمین تو کوئی فتنہ
بھی نہین ہے - یہ وہم نہو کہ یہ قیاس بمقابلہ نص کے ہے جواب یہ کہ نص صحیح مسلم نے ثابت کردیا کہ نص کو جو تم خلاف قیاس معنی پر
لیجاتے ہو وہ سمجھ کا قصور ہے تو تمہاری حجت اپنے نص سے نہین رہی پس قیاس بغیر معارضہ باقی رہا - اب یہ کلام کہ پھر جو قول
ابن عمر رض کا شافعی رح نے روایت کی اسکا کیا فائدہ ہے - جواب - وفائدۃ ما رواہ الفرق فی تغطیۃ الرأس - اور
فائدہ روایت شافعی رح کا سر ڈھکنے مین فرق ظاہر کرنا ہوا - ف - یعنی عورت کا احرام اسکے سر مین نہین ہے بلکہ صرف چہرہ مین
ہے اور مرد البتہ سر نہ ڈھکے جیسے وہ چہرہ بدرجہ اولی نہین ڈھکیگا - م - مف - قال ولا یمس طیبا - فرمایا کہ حالت احرام
مین خوشبو نہ چھوئے - ف - طیب وہ کہ جسمین پاکیزہ خوشبو ہو - لقولہ علیہ السلام الحاج الشعث التفل - کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حاجی گرد بھرے بغیر خوشبو کے بال والا ہے - ف - رواہ الترمذی وابن ماجہ عن ابن عمر رض
اور اسکو بزار رح نے حضرت عمر رض سے روایت کیا - مع - شعث جسکے بال میلے و پراگندہ ہون اور تفل بسکون فاء در اصل
ناگوار بو ہونا اس سے صفت مشبہہ تفل بکسر فاء ہے اور مراد یہ کہ خوشبو کا استعمال نہ ہو ع - وکذا لایدہن - اور یونہی
تیل کا استعمال نہ کرے - ف - اگرچہ بغیر خوشبو ہو - لما روینا - اسی حدیث سے جو ہمنے روایت کی - ف - کیونکہ شعث
تو پراگندگی بغیر استعمال روغن وپرداخت کی ہے یعنی عرف مین یہی مقصود ہوتا ہے - ولا یحلق رأسہ ولا شعر بدنہ - اور سر
نہین مونڈے اور نہ اپنے بدن کے بال - ف - اگرچہ زیر ناف یا بغل کے بال ہون - لقولہ تعالی ولا تحلقوا رؤسکم
الآیۃ - یعنی اس آیت سے جسکے معنی یہ ہین کہ اپنے سرون کے بال مت مونڈو - ف - پس دلالت نص سے معلوم ہوا کہ
جسطرح سر کے بالون کو ان کے ساتھ بغیر اپنی زینت ومنفعت کے چھوڑنا پڑا تو تمام بدن کے بال بھی اسکے ساتھ لاحق ہین
لہذا فرمایا - ولا یقص من لحیتہ - اور اپنی داڑھی سے نہ کترا دے - لانہ فی معنی الحلق - اسلیئے کہ یہ بھی مونڈنے کے معنی
مین ہے - ولان فیہ ازالۃ الشعث وقضاء التفث - اور اسلیئے کہ اس فعل مین شعث کو دور کرنا اور تفث کو ختم کرنا ہوتا
ہے - ف - تفث میل کچیل - اور عینی نے لکھا یعنی تفث دور کرنے کو عمل مین لانا - ولا یلبس ثوبا مصبوغا بورس
ولا زعفران ولا عصفر - اور نہین پہنے ایسا کپڑا جو رنگا ہو ورس سے اور نہ زعفران سے اور نہ کسم سے - ف - ورس
ایک قسم کی گھاس زرد خوشبودار جو یمن سے آتی ہے ع - لقولہ علیہ السلام لایلبس المحرم ثوبا مسہ زعفران ولا ورس
کیونکہ حدیث مین فرمایا کہ محرم ایسا کپڑا نہ پہنے جسکو مس کیا ہو زعفران نے اور نہ ورس نے - ف - کما فی صحیح البخاری وغیرہ
اور دلالت ہے کہ خوشبودار رنگ منع ہے - الا ان یکون غسیلا لا ینفض - مگر آنکہ وہ کپڑا دھلا ہوا ہو کہ خوشبو نہ دے - ف -
یعنی اگر زعفرانی وورس وغیرہ سے رنگا ہوا دھو ڈالا گیا اور ایسا ہو گیا کہ اس سے خوشبو نہین آتی ہے تو جائز ہے اگرچہ رنگ
باقی ہو - لان المنع للطیب لا للون - کیونکہ ممانعت بوجہ خوشبو کے ہے نہ بوجہ رنگ کے - ف - تم نہین دیکھتے کہ
گیرو سے رنگا ہوا جائز ہے کیونکہ خوشبو نہین بلکہ صرف زینت ہے اور وہ ممنوع نہین حتی کہ فقہاء نے فرمایا کہ عورت محرمہ کو روا ہے
کہ اقسام زیور اور حریر کو پہنے - اور یہ خود حدیث ابوداؤد مین صحیح منصوص ہے - معتدہ وفات والی عورت کو بوجہ زینت کے نہین

جائز ہے۔ مف۔ پھر دلیل ہو کہ کسم سے ممانعت اسی بنا پر کہ وہ بھی خوشبودار ہے۔ وقال الشافعی لاباس بلبس المعصفر لانہ لون لا طیب لہ۔ اور شافعی رح نے کہا محرم کو کسم سے رنگا ہوا پہننے مین مضائقہ نہین کیونکہ وہ رنگ ہے جسمین خوشبو نہین ہے۔ ف۔ یعنی بازارمین رنگ کے شمار مین بکتا ہے نہ عطر مین۔ ولنا ان لہ رائحۃ طیبۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسمین پاکیزہ خوشبو ہے۔ ف۔ پھر زیادہ مقصود اس سے رنگ ہے ورنہ خوشبو کے لیے عطر اس سے بڑھکر ہوتا ہے حتی کہ جب کسم کا عطر نکالا گیا تو وہ عطر مین فروخت ہوتا ہے۔ قال ولاباس بان یغتسل۔ کہا اور محرم کو نہانے مین مضائقہ نہین ہے۔ ف۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اغتسال فرمایا حالانکہ محرم تھے۔ کما رواہ مسلم رح۔ اور بالاجماع غسل جنابت اسپر فرض ہے۔ ع۔ ویدخل الحمام۔ اور حمام مین داخل ہونے مین مضائقہ نہین۔ لان عمر رض اغتسل وہو محرم۔ کیونکہ حضرت عمر رض نے غسل کیا حالانکہ محرم تھے۔ ف۔ رواہ مالک فی الموطا رح فی طویل۔ ع۔ مستحب ہے کہ احرام وغیرہ ہر حالت مین مکہ کے اندر داخل ہونے کے لیے غسل کرے۔ (فروع) جون سر یا بدن کی نہ مارے اور اگر اسنے ماری تو مساکین کو طعام دے۔ محرم کو بغیر خوشبو کا سرمہ لگانے مین مضائقہ نہین ہے۔ ٹوٹی ہڈی پر جبیرہ و پٹی باندھے۔ ڈاڑھ لگوادے۔ ختنہ کرادے۔ انگوٹھی پہنے۔ سر مین پٹی باندھنا مکروہ ہے حتی کہ اگر ایک رات دن تک باندھے تو اسپر صدقہ واجب ہے۔ سواے سر کے دیگر بدن مین بعلت پٹی باندھنا جائز ہے اور بغیر علت مکروہ لیکن کچھ لازم نہوگا۔ مف۔ فصد و پچھنے لگانا جائز ہے۔ ت۔ ولاباس بان یستظل بالبیت اور مضائقہ نہین کہ سایہ لیوے کوٹھری کا۔ ف۔ یعنی کسی چھت کے نیچے۔ اوالمحمل۔ یا محمل کے نیچے۔ ف۔ محمل پٹی ہودہ ہے۔ ع۔ وقال مالک کرہ ان یستظل بالفسطاط وما اشبہ ذلک۔ اور مالک رح نے کہا کہ مکروہ ہے کہ سایہ لیوے بڑے خیمہ اور اسکے مانند سے۔ ف۔ جیسے محمل وغیرہ۔ لانہ یشبہ تغطیۃ الراس۔ کیونکہ یہ سر ڈھانکنے کے مشابہ ہے۔ ولنا ان عثمان رض کان یضرب لہ فسطاط فی احرامہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ حضرت عثمان کے واسطے بڑا خیمہ نصب کیا تھا انکے احرام کی حالت مین۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ رح بلکہ حدیث ام الحصین مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے حالت جمار مین سایہ کیا جانا ثبوت ہے۔ فی صحیح مسلم رح۔ ولانہ لایمس بدنہ فاشبہ البیت۔ اور اسوجہ سے کہ خیمہ بزرگ وغیرہ اسکے بدن سے مس نہین کرتا تو کوٹھری کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ یعنی اس سے سایہ لینا جیسے کوٹھری وغیرہ کی چھت کے نیچے سایہ لینا۔ حالانکہ چھت سے سایہ لینا بالاتفاق جائز ہے۔ بلکہ حدیث طویل جابر رض مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے چھوٹی خرگاہ کملی کی نصب ہونا مصرح ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولو دخل تحت استار الکعبۃ حتی غطتہ ان کان لا یصیب راسہ ولا وجہہ فلاباس۔ لانہ استظلال۔ اور اگر محرم کعبہ کے پردون کے نیچے گھسا یہانتک کہ پردون نے اسکو ڈھانک لیا اگر پردہ اسکے سر کو نہین چھوتا اور نہ چہرہ کو تو کچھ مضائقہ نہین ہے کیونکہ یہ سایہ لینے مین ہے۔ ف۔ اس سے افادہ ہوا کہ اگر سر یا چہرہ کو چھوتا ہو تو مکروہ ہے۔ علی ہذا فقہاء نے فرمایا کہ اگر سینی یا طباق و بھری گون اپنے سر پر لادے تو مضائقہ نہین۔ ب۔ اسکے اگر سر پر کپڑون کو لادا تو مکروہ ہے اسواسطے کہ کپڑون سے سر ڈھکنے کی عادت ہے تو جرمانہ لازم ہوگا۔ مف۔ ولاباس بان یشد فی وسطہ الہمیان۔ اور مضائقہ نہین کہ اپنی کمر مین ہمیانی باندھے۔ ف۔ اگرچہ اسمین غیر شخص کا خرچہ ہو۔ وقال مالک یکرہ اذا کان فیہ نفقۃ غیرہ۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ مکروہ ہے جب کہ ہمیانی مین غیر کا نفقہ ہو۔ ف۔ یعنی اپنا نفقہ نہو۔ لانہ لا ضرورۃ۔ کیونکہ اسکے باندھنے مین کچھ ضرورت نہین ہے۔ ف۔ اور جب اپنا خرچہ ہو تو باندھنا بضرورت جائز ہے۔ ولنا انہ لیس فی معنی لبس المخیط۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہمیانی باندھنا سلا ہوا کپڑا پہننے کے معنی مین نہین ہے۔ ف۔ تو مطلقاً جائز ہے نہ بضرورت۔ فاستوت فیہ الحالتان۔ تو اسکے حق مین دونون حالتین برابر ہوگئین۔ ف۔ خواہ اپنا خرچہ ہو یا غیر کا ہو۔ اور فقہاء نے فرمایا کہ پٹی و تلوار و ہتھیار باندھنا و انگوٹھی پہننا مکروہ

نہین پھر خطمی ملا ہوا سواے سر کے دوسری جگہ بھی باندھنا بوجہ نقص حبت کے مکروہ ہی سعت - ولا یغسل راسہ ولا لحیتہ بالخطمی
اور اپنے سر و داڑھی کو خطمی سے نہ دھووے - لانہ نوع طیب ولانہ یقتل ہوام الراس - اسلیے کہ یہ ایک طرح کی
خوشبو چیز ہی اور اسلیے کہ خطمی سر کے جوون مارڈالتی ہی - ف - اور دونون باتون کے جمع ہونے سے جرم کامل ہوکر امام
ابو حنیفہ کے نزدیک قربانی واجب ہو اگر خطمی سے دھووے - معف - صابون واشنان سے بالاتفاق جائز ہی اور جوہرہ
مین بیر کی پتی سے بھی اجازت لکھی ہی - د - محرم کو سر کھجلانا و بدن کھجلانا جائز ہی لیکن جون مرنے یا بال گرنے کا ڈر ہو تو
آہستہ کھجلاوے - ت د - قال ویکثر من التلبیۃ عقیب الصلوات - کہا اور محرم تلبیہ کو بہت کہے نمازون کے پیچھے
ف - خواہ فرائض ہون یا نوافل ہون - البدائع - ادا ہون یا قضا ہون - محیط السرخسی - اور ظاہر الروایۃ مین بھی
کوئی تخصیص نہین ہی جیسے نص آیندہ مین مطلق ہی لیکن امام طحاوی نے فرائض ادا کو خاص کیا یعنی نوافل و قضا
کے بعد نہین - معف - پس اکثار بعد نمازون کے - وکلما علا شرفا - اور ہر بار جب کسی بلندی پر چڑھے - ف - اگر
سواری پر چڑھے - او ہبط وادیا - یا کسی نیچائی مین اترے - ف - اگرچہ جانور پر سے اترے - او لقی رکبانا - یا سوارون
سے ملاقی ہو - وبالاسحار - اور سحر کی اوقات مین - ف - ان سب مواقع پر تلبیہ مین اکثار کرے - لان اصحاب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یلبون فی ہذہ الاحوال - کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رض
ان حالتون مین تلبیہ کہتے تھے - ف - مترجم کہتا ہی گویا ہر اونچائی و نیچائی سے اونچے و نیچے کو مٹاتے اور اللہ تعالے
عز وجل کی بزرگی و بڑائی کا اظہار کرتے اور دل مین لاتے اور ہر بلندی و پستی مین اُسی کی حضوری مین حاضر ہوتے تھے
م - والتلبیۃ فی الاحرام علی مثال التکبیر فی الصلوۃ فیوتی بہا عند الانتقال من حال الی حال - اور
احرام مین تلبیہ کہنا نماز مین تکبیر کہنے کے مثال پر ہی تو ایک حال سے دوسرے مین منتقل ہونے کے وقت تلبیہ کہا جاوے
ف - جیسے نماز مین قراءت سے رکوع جانے مین پھر رکوع سے سجدہ پھر سجدہ سے قیام غرضکہ حالات بدلنے پر تکبیر ہی سو
قلب کو غفلت سے تنبیہ ہی اور اللہ تعالی کی بزرگی کہ وہ تغیر حالات سے پاک بزرگ ہی م - ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا
ابو معاویۃ عن الاعمش عن خیثمۃ قال کانوا یستحبون التلبیۃ عند ست الخ - یعنی ابن ابی شیبہ نے اس سند صحیح کے ساتھ
خیثمہ سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محبوب رکھتے تھے تلبیہ کہنا چھ باتون کے وقت مین - ا - نمازون
کے پیچھے - ۲ - اور جب آدمی کو اسکا راحلہ لیکر ٹھیک قائم ہو جاوے - ۳ - اور جب وہ کسی بلندی پر چڑھے - ۴ - یا کسی
پستی مین اترے - ۵ - اور جب باہم بعض سے بعض کی ملاقات ہو - ۶ - اور سحر کی اوقات مین - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حاصل
یہ کہ تلبیہ کہنا ایک مرتبہ تو شرط احرام ہی اور اس سے زیادہ کرنا سنت ہی - اور امام احمد نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے دن گذارا درحالیکہ وہ احرام مین تلبیہ کہنے والا ہی یہانتک کہ
آفتاب غروب ہوا تو وہ اسکے گناہون سمیت غروب ہو گیا پس یہ شخص ایسا ہو گیا جیسے اُسکو اُسکی مان جنی تھی - ف
یعنی گناہون سے پاک مثل روز پیدایش کے - سہل بن سعد رض سے مرفوع روایت کی کہ کوئی تلبیہ کہنے والا وہ تلبیہ
نہین کہتا مگر آنکہ جو اسکے داہنے ہی تلبیہ کہتا ہی اور جو اسکے بائین ہی تلبیہ کہتا ہی - وقال الحاکم صحیح الاسناد - اس سے معلوم
ہوا کہ تلبیہ ایکبار فرض ہی اور زائد سنت ہی اور اسکی کثرت کرنا ہر وقت خصوصاً چھ مواقع مذکورہ مین مستحب ہی - پھر جب تلبیہ
کہے تو بہتر کہ تین بار پے در پے لاوے اور کسی کلام سے قطع نہ کرے لیکن بیچ مین سلام کا جواب دینا جائز ہی اگرچہ تلبیہ کی حالت
مین جسنے اسکو سلام کیا اُسپر کراہت ہی - اگر کوئی چیز اُسکو پسند آوے تو کہے لبیک ان العیش عیش الآخرۃ - یعنی لبیک
بحضور قلب بیشک عیش تو آخرت ہی کی زندگی ہی - معف - ویرفع صوتہ بالتلبیۃ - اور اپنی آواز کو تلبیہ کے ساتھ بلند

ہو ۔ مصنف رح نے ... ہے ۔ قولہ علیہ السلام افضل الحج العج والثج ۔ یہ بیان حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے کہ افضل حج کا بہت بلند کرنا اور خون بہانا ۔ فالعج رفع الصوت بالتلبیۃ ۔ یعنی عج تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا ۔ والثج اسالۃ
الدم ۔ اور ثج خون بہانا ۔ ف ۔ یعنی قربانی کرنا ۔ اور مراد یہ کہ اعمال حج میں یہ دو کام بہتر قابل اہتمام ہیں ۔ م ۔ آواز بلند کرنے
میں ایسا مبالغہ نہ کرے کہ اپنی جان کو مشقت میں ڈالے لیکن ابو حازم نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روحا تک
نہیں پہونچتے کہ تلبیہ سے انکے حلق پکڑ جاتے ۔ لیکن یہ کثرت یا جذبہ شوق پر محمول ہے ۔ اور یوں ہی حدیث مذکور میں عج خالی آواز
بلند کرنا نہیں بلکہ شدت سے آواز بلند کرنا ۔ اور اس حدیث کو ترمذی و ابن ماجہ نے ابن عمر رض سے اور حضرت ابو بکر رض سے مرفوعاً
روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو اسامۃ عن ابی حنیفۃ عن قیس بن مسلم عن طارق بن شہاب عن عبد اللہ عن النبی
صلعم مثلہ ۔ اور صحاح الستہ میں مرفوع حدیث ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آکر مجھے حکم پہونچایا کہ میں اپنے اصحاب کو اور جو میرے ساتھ
ہیں حکم دوں کہ اپنی آوازوں کو اہلال کے ساتھ یا کہا کہ تلبیہ کے ساتھ بلند کریں ۔ انس رض کی حدیث میں ہے کہ اور میں نے صحابہ رض
کو آواز بلند چیخنے کے ساتھ تلبیہ حج و عمرہ کو سنا ۔ کما رواہ البخاری ۔ اور حدیث مسلم میں موسی و یونس علیہما السلام کا وادی ازرق
اور ثنیہ ہرشی میں کان میں انگلی دیکر اللہ تعالی کی طرف تلبیہ سے چلانے کا ذکر ہے ۔ مع ۔ گویا اشارہ ہے کہ سب باتوں سے کان
بند کر کے صرف اللہ تعالی کا ذکر بجوش و خروش تھا ۔ م ۔ جب تلبیہ سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود
پڑھے ۔ قع ۔ قال فاذا دخل مکۃ ابتدأ بالمسجد ۔ کہا کہ پھر جب محرم مکہ میں داخل ہو تو مسجد سے شروع کرے ۔ لما روی
ان النبی علیہ السلام لما دخل مکۃ دخل المسجد ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی مکہ میں داخل ہوئے تو
مسجد میں گئے ۔ ف ۔ یعنی مسجد الحرام میں ۔ ولان المقصود زیارۃ البیت وہو فیہ ۔ اور اسلئے کہ مقصود تو بیت اللہ کی
زیارت ہے اور بیت اسی مسجد میں ہے ۔ ف ۔ اول تو عام طریقہ مروی ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے آتے تو پہلے مسجد
سے شروع کرتے یعنی اسمیں دو رکعت نماز پڑھتے قبل اسکے کہ بیٹھیں پھر لوگوں کی زیارت کے لیے بیٹھتے ۔ کما فی الصحیحین ۔ اور
حضرت عائشہ رض نے فرمایا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں آتے تو پہلے جو بات شروع کی یہ کہ وضو کیا پھر خانہ کعبہ کا طواف
کیا ۔ کما فی الصحیحین ۔ اسی سے مصنف رح نے دلیل مذکور نکال لی ۔ پھر مسجد میں دایاں قدم پہلے داخل کرنا سنت ہے اور کہے کہ
اللہم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک ۔ اور مستحب ہے کہ مکہ میں داخل ہونے کے واسطے غسل کرے چنانچہ صحیحین میں
ابن عمر رض سے ہے کہ جب مکہ آتے تو مقام ذی طوی میں رات کو رہتے یہانتک کہ صبح کرتے اور غسل کرتے پھر مکہ میں دن میں داخل
ہوتے اور بیان کرتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا ۔ پھر مکہ میں ثنیہ کدا یعنی بلند کی طرف سے داخل ہونا سنت
ہے اور جب مکہ سے نکلے تو ثنیہ سفلی کی طرف سے نکلے ۔ مع ۔ اور خانہ کعبہ میں داخل ہونا باب بنی شیبہ سے بالاجماع مستحب ہے
ع ۔ ولا یضرہ لیلا دخلہا او نہارا ۔ اور اسکو مضر نہیں کہ رات میں داخل ہو یا دن میں ۔ ف ۔ کیونکہ رات کے داخلہ میں چوری
کا خوف ہے اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں پسند نہیں کرتے ۔ ورنہ دونوں وقت برابر ہیں جیسا کہ حدیث نسائی میں ہے اور
داخلے کے وقت کلمات تضرع و عاجزی کے اور عذاب سے پناہ و ثواب کی درخواست کرے ۔ کما فی الفتح ۔ لانہ دخول بلدۃ فلا یختص
باحدہما ۔ کیونکہ یہ تو ایک شہر میں داخل ہوتا ہے تو کسی ایک وقت سے اسکی خصوصیت نہ ہوگی ۔ واذا عاین البیت کبر و
ہلل ۔ اور جب بیت اللہ کو معائنہ کرے تو تکبیر و تہلیل کرے ۔ ف ۔ یعنی جب بیت اللہ آنکھوں سے نظر آوے تو اللہ اکبر
اللہ اکبر لا الہ الا اللہ تین بار کہے اور جو اسوقت سوجھے وہ دعا کرے اور عطار رح سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت
میں کہتے کہ اعوذ برب البیت من الکفر والفقر ومن ضیق الصدر وعذاب القبر ۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے ۔ مع ۔ وکان
ابن عمر رض یقول اذا لقی البیت بسم اللہ واللہ اکبر ۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ جب بیت سے ملاقی ہونے تو کہتے

بسم اللہ واللہ اکبر۔ ف۔ یہ روایت نہیں ملی۔ ہان حجر اسود کو بوسہ دینے سکو گنت البتہ ابن عمر رض سے بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہی ع۔ و محمد رحمہ لم یعین فی الاصل لمشاہد الحج شیئا من الدعوات۔ اور امام محمد رح نے اصل مین مشاہد حج کے واسطے کوئی دعائین معین نہیں کین۔ ف۔ یعنی حج مین مقامات کے بیے کوئی خاص دعا مقرر نہین کی۔ لان التوقیت یذہب بالرقۃ کیونکہ مقرر کرنا دل کی نرمی دور کرتا ہی۔ وان تبرک بالمنقول منہا فحسن۔ اور اگر منقول دعاؤن کے ساتھ بطور تبرک کیا تو اچھا ہی۔ ف۔ چنانچہ حضرت عمر رض نے دیدار کعبہ معظمہ کے وقت کہا۔ اللہم انت السلام ومنک السلام فحینا ربنا بالسلام۔ اسکو بیہقی نے روایت کیا۔ اسی طرح دیگر منقولات ہر مقام کے اگر تبرکا پڑھے مع تضرع کے تو بہتر ہی۔ قال ثم ابتدأ بالحجر الاسود فاستقبلہ وکبر وہلل کہا کہ پھر حجر اسود سے شروع کرے پس اسکا استقبال کرے اور تکبیر و تہلیل کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام دخل المسجد فابتدأ بالحجر فاستقبلہ وکبر وہلل۔ کیونکہ روایت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد مین داخل ہوے پس حجر اسود سے شروع کیا پس آسکی طرف متوجہ ہوے اور اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ کہا۔ ف۔ چنانچہ حجر اسود سے ابتدا کرنا مسلم کی حدیث جابر رض مین ہی اور تکبیر کرنا بخاری کی حدیث ابن عباس مین اور تکبیر و تہلیل دونون کرنا امام احمد کی حدیث عمر رض مین ہی۔ غفار نے کہا کہ محرم ہو یا نہو مسجد مین داخل ہو کر اول نماز نہین پڑھے بلکہ طواف کرے۔ لیکن اگر ایسا وقت ہو کہ لوگ طواف سے منع ہون یا اسپر قضاے فرض نماز ہو یا اداے وقتی فرض یا وتر یا سنت یا جماعت فرض جاتے رہنے کا خوف ہو تو ہر ایک کو طواف پر مقدم کرے پھر اگر یہ شخص بغیر احرام ہو تو طواف تحیۃ اور اگر محرم ہو تو طواف القدوم کرے اور طواف قدوم بھی درحقیقت طواف تحیۃ ہی۔ یہ اسوقت کہ یوم النحر سے پہلے داخل ہوا۔ اور اگر یوم النحر کو داخل ہوا تو اسکے حق مین طواف القدوم مسنون نہین بلکہ وہ طواف الفرض ادا کرے۔ مف۔ صورت یہ کہ ایک شخص نوین کو سیدھا عرفات مین پہونچکر قیام کیا اور ہوتا ہوا دسوین کو مکہ پہونچا تو اس داخلہ پر پہلے فرض طواف ادا کرے۔ اور طواف قدوم ساقط ہو گیا ہم۔ اور منجلہ دعاے ماثورہ کے حجر اسود کے سامنے یہ کہ اللہم ربانا بک وتصدیقا بکتابک ووفاء بعہدک واتباعا لسنۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہم الیک بسطت یدی وفیما عندک عظمت رغبتی فاقبل دعوتی واقلنی عثرتی وارحم تضرعی وجدلی بمغفرتک واعذنی من مضلات الفتن۔ عن۔ قال ویرفع یدیہ۔ قدوری نے کہا اور اپنے دونون ہاتھ بلند کرے۔ ف۔ یعنی وقت تکبیر کے اور صحیح قول مین یہان ہاتھون کا مونڈھون تک اٹھانا ہی ع۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتہا استلام الحجر بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوین مگر سات مواقع پر الخ۔ اور منجلہ ان مواقع کے حجر اسود کو پانیکے وقت۔ ف۔ یہ روایت کتاب الصلوۃ مین گذر چکی لیکن اسمین استلام حجر اسود کا ذکر مروی نہین ہوا اور ممکن ہی کہ قیاس الشبہ کے ساتھ الحاق کرین۔ پھر ہاتھون کا اندرونی رخ حجر اسود کی طرف رکھا جاوے۔ اور واضح ہو کہ جب حجر اسود کا استلام نہوا ہو تو ہر پھیرے مین یہی کرے۔ الفتح۔ واستلمہ ان استطاع من غیر ان یوذی مسلما۔ اور حجر اسود کو استلام کرے اگر ہو سکے بغیر اسکے کہ کسی مسلمان کو ایذا دے۔ ف۔ یعنی افتتاح کے ہاتھ اٹھانے و تکبیر و تہلیل کے بعد حجر اسود کو استلام کرے اور اسکی کیفیت یہ کہ حجر اسود پر اپنا ہاتھ رکھکر اپنے ہاتھ کو چوم لے۔ الفتح۔ یہ اسوقت کہ منہ سے بوسہ نا ممکن ہو کیونکہ مصنف رح نے فرمایا۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل الحجر الاسود ووضع شفتیہ علیہ۔ کیونکہ روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود کو بوسہ دیا اور اپنے دونون لب مبارک اسپر رکھے۔ ف۔ رواہ ابن ماجۃ۔ واضح ہو کہ حجر اسود کو بوسہ دینے پر اجماع ہی اور وہ بخاری کی حدیث ابن عمر رض اور صحاح الخمسہ کی حدیث عمر رض وغیرہ مین ثابت ہی۔ رہا اسپر لب مبارک رکھکر رونا تو روایت ابن ماجہ مین ہی اور محمد بن عون الراوی کی جہت سے ضعف اسناد ہی مع۔ پھر اس بوسہ مین کچھ آواز نہو گی۔ ف۔ اور حضرت عمر رض حجر اسود کی طرف آئے اور اسکو بوسہ دیا اور کہا کہ مین خوب جانتا ہون کہ تو ایک پتھر ہی نہ ضرر پہنچا دے اور نہ نفع دے سکے

اور اگر یہ نہ ہوتا کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آنحضرت نے تجھے بوسہ دیا تو مین تجھے بوسہ نہ دیتا۔ رواہ البخاری ومسلم
اس سے جاہلون وبعض بے سمجھون کا وہم دور کیا کہ کوئی اسکو کچھ نافع ومضار مثل بت پرست کے اعتقاد کرے ورنہ اسمین اسرار الٰہی
ودیعت ہین۔ م۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا قول حجر اسود کو کہنا اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ
سے مثل قول عمر رضہ کے مروی ہے۔ مف۔ پھر بوسہ دینا اور لب رکھنا اسوقت کہ بغیر ایذاء ممکن ہو۔ وقال لعمر رضہ انک رجل
اید تؤذی الضعیف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تو مرد قوی ہے ضعیف کو ایذا دیگا۔ ف
بلکہ مسند احمد مین عبارت حدیث یون ہے کہ (انک رجل قوی)۔ تو مرد قوی ہے۔ لا تزاحم الناس علی الحجر۔ حجر اسود پر لوگون
سے مزاحم نہ ہوجیو۔ ف۔ یعنی ازدحام کو مت ہٹائیو۔ (فتؤذی الضعیف) تاکہ تجھسے ایذاء پہونچے کمزور کو۔ ولکن ان وجدت
فرجۃ فاستلمہ۔ ولیکن اگر تو گنجایش پاوے تو حجر اسود کو استلام کیجیو۔ ف۔ یعنی لب سے یا ہاتھ سے چھونا۔ والا فاستقبلہ
اور اگر گنجایش نہ پاوے تو حجر اسود کا سامنا کر لیجیو۔ وہلل وکبر۔ اور لا الٰہ الا اللہ اور اللہ اکبر کہنا۔ ف۔ وقد رواہ ابو یعلی و
اسحٰق والشافعی۔ الحاصل حجر اسود کے سامنے ہاتھ اٹھا کر تکبیر وتہلیل تو ضرور ہے رہا اسکو چھونا لب یا ہاتھ سے تو جب ہے کہ ازدحام
مین راہ مل جاوے بغیر کسی کو دھکیل کر ہٹانے وغیرہ کے ورنہ نہین۔ بوجہ حدیث مذکور کے۔ ولان الاستلام سنۃ والتحرز
عن اذی المسلم واجب۔ اور بوجہ اسکے کہ حجر اسود کو پانا بوسہ یا ہاتھ سے ایک سنت ہے اور مسلمان کو ایذاء دینے سے بچنا واجب
ہے۔ ف۔ پس شرع اجازت نہین دیتی کہ جو اپنے سنت کی ہے اُسکے پیچھے واجب کو ترک کرے۔ م۔ وان امکنہ ان یمس
الحجر بشیء فی یدہ۔ اور اگر اس شخص سے ہو سکے کہ حجر کو کسی ایسی چیز سے چھو لے جو اُسکے ہاتھ مین ہے۔ کالعرجون وغیرہ۔ و
جیسے شاخ خرما وغیرہ۔ ف۔ یعنی پاک قچی وغیرہ سے۔ ثم قبل ذلک فعلہ۔ پھر اس ہاتھ کی چیز کو چوم لے تو وہ ایسا کرے۔
لما روی انہ علیہ السلام طاف علی راحلتہ واستلم الارکان بمحجن۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواری
پر طواف کیا اور ارکان کو ایک محجن یعنی چھڑی سے استلام فرمایا۔ ف۔ پھر محجن کو بوسہ دیا۔ کما فی روایۃ البخاری ومسلم وابی داؤد
اور ظاہر اسواری پر طواف ایک مرتبہ بوجہ بیماری کے تھا جیسا کہ امام محمد نے آثار مین روایت کیا اور بار دیگر اسواسطے تھا کہ لوگ
آپ کو دیکھ سکین اور جو چاہین دریافت کرتے جاوین جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ مین ہے۔ پھر یہ بھی طواف فرض مین نہین
تھا تاکہ دوسری احادیث سے تعارض ہو اور مقام کو شیخ ابن الہمام رح نے بسوط محقق کیا ہے۔ الحاصل جب لب یا ہاتھ سے
استلام نہو سکے بوجہ ازدحام کے لیکن یہ ممکن ہو کہ کسی چیز کو چھو کر اُسی کو بوسہ دیدے تو یہی کرے۔ وان لم یستطع شیأ من
ذلک استقبلہ۔ اور اگر ان امور مین سے کسی بات پر قادر نہو تو حجر اسود کا استقبال کرے۔ ف۔ یہ مستحب ہے۔ النہایہ۔ وکبر
اور اللہ اکبر کہے۔ وہلل۔ اور لا الٰہ الا اللہ کہے۔ وحمد اللہ تعالی۔ اور اللہ تعالی کی حمد کرے۔ ف۔ الحمد للہ رب العالمین
ومانند اسکے۔ وصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف۔ اور ہر پھیرے مین
حجر اسود کے پاس یہی کرے جو اول کیا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ جب حجر اسود پر لب سے بوسہ ممکن ہو تو کیا اُسپر اللہ تعالی کے واسطے
سجدہ کرنا مستحب ہے تو ابن المنذر وبیہقی نے حضرت عمر رضہ سے روایت کی کہ بوسہ دینے کے بعد اُسپر سجدہ کیا اور کہا کہ مین نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا۔ اور حاکم ودارقطنی نے ابن عباس سے مرفوعاً روایت کی۔ پس جمہور اہل العلم کے نزدیک
مستحب ہے اور شیخ عز الدین بن عبد السلام نے ابو حنیفہ وصاحبین سے بھی استحباب نقل کیا اور مالک رح تنہا اسکو بدعت کہتے
ہین۔ شیخ قوام الدین الکاکی نے کہا کہ ہمارے نزدیک اولی یہ ہے کہ سجدہ نہ کرے اسلیے کہ مشہور روایات مین نہین ہے۔ مع
الحاصل کہ یہ پہونچکر پہلے مسجد مین جاوے اور مسجد مین پہلے طواف کرے اور طواف مین پہلے حجر اسود کو جاوے اور اسکو دیکھکر
ہاتھ اٹھا کر تکبیر وتہلیل وحمد وصلوٰۃ اور جگہ پاوے بلا مزاحمت تو اُسکو لب سے بوسہ دیکر چاہے اُسپر سجدہ کرے ورنہ ہاتھ سے

چھوڑ کر دوسری کسی چیز سے چھو کر اسی کو بوسہ دے جو سامنے ہو کر تکبیر و تہلیل وغیرہ کافی ہو۔ قال ثم اخذ عن یمینہ مما یلی الباب۔
اور کہا کہ پھر اپنے دائین طرف جدھر جہان سے متصل دروازہ ہو شروع کرے۔ ف۔ یعنی طواف و پھیرنے کے لیے اس مقام سے کیونکہ
کیونکہ اگر بائین طرف سے لیا تو طواف الٹا ہوگا اور وہ امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک شمار مین نہین ہے اور مبسوط شیخ الاسلام
مین کہا کہ بعض مشائخ کے نزدیک نہین جائز اور بعض کے نزدیک جائز ہے ع۔ لیکن بالاتفاق اسکو ایسا کرنا حلال نہین ہے اور
غایۃ البیان مین زعم کیا کہ ہمارے نزدیک بھی شمار مین نہین ہے اور یہ خلاف مذہب ہے۔ ف۔ چنانچہ اوندھے طواف کا حکم ہمارے
نزدیک یہ کہ جب تک مکہ مین ہے اسکو اعادہ کرے اور اگر واپس آیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ الذخیرۃ ع۔ پس معلوم ہوا کہ
جیسے حجر اسود سے شروع کرنا واجب ہے اسی طرح دائین جانب سے طواف کرنا واجب ہے۔ اور یہ صحیح مسلم کی طویل حدیث جابر رض
مین گذر چکا کہ بعد ابتدا اسے حجر اسود کے دائین طرف چلے۔ مف۔ وقد اضطبع رداءہ۔ یعنی وقد اضطبع بردائہ۔ن۔ درحالیکہ
اپنی چادر کے ساتھ اضطباع کر چکا ہے۔ ف۔ یعنی بعد استلام حجر اسود کے اضطباع کرکے دائین طرف سے طواف شروع کرے۔
فیطوف بالبیت سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کے گرد سات پھیر گھومے۔ لما روی انہ علیہ السلام۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ ف۔ مکہ پہونچکر پہلے حجر اسود سے ابتدا کی یعنی۔ استلم الحجر۔ حجر اسود کو استلام کیا۔ ثم اخذ عن یمینہ
مما یلی الباب فطاف سبعۃ اشواط۔ پھر لیا اپنے دائین سے جہان کہ باب سے متصل ہے پس سات پھیر طواف کیا ف
تین مین رمل کیا اور چار مین قدم چلے۔ رواہ مسلم عن جابر رض۔ والاضطباع۔ اور اضطباع۔ ف۔ دراصل اضتباع باب
افتعال ماخوذ از ضبع بمعنی بازو ہے اور یہان مراد۔ ان یجعل رداءہ تحت ابطہ الایمن ویلقیہ علی کتفہ الایسر۔ یہ کہ اپنی چادر
کو اپنے دائین بغل کے نیچے سے نکالکر اسکو بائین کندھے پر ڈالے۔ ف۔ جیسا کہ عمرہ جعرانہ مین صحابہ رض کا اسی طرح کرنا ابوداؤد
نے باسناد حسن روایت کیا۔ وھو سنۃ۔ اور اضطباع سنت ہے۔ وقد نقل ذلک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور
اضطباع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوا ہے۔ ف۔ چنانچہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ نے حدیث یعلی بن امیہ
سے روایت کیا۔ قال ویجعل طوافہ من وراء الحطیم۔ کہا کہ اور یہ شخص اپنے طواف کو حطیم کے گرد سے کرے۔ ف۔ یعنی طواف
مین حطیم کو داخل کرلے حطیم کو حجر بھی کہتے ہین۔ یہ اسواسطے کہا کہ عمارت بنانے مین حطیم کو باہر کردیا ہے۔ وھو اسم لموضع فیہ
المیزاب۔ اور حطیم ایک جگہ کا نام ہے جسمین میزاب الرحمۃ واقع ہے۔ سمی بہ لانہ حطم من البیت ای کسر۔ اسکا نام حطیم اسواسطے
ہوا کہ وہ بیت مین سے حطم یعنی توڑا گیا ہے۔ ف۔ یعنی زمانہ جاہلیت کے کافرون نے جب خانہ کعبہ کی عمارت بنائی تو خرچ تھوڑا ہونے
سے اسکو بیت اللہ مین سے الگ کردیا اور کان توڑ دیا تھا۔ وسمی حجرا لانہ حجر منہ ای منع۔ اور اسکا نام حجر بھی ہوا
کیونکہ وہ بیت اللہ سے محجور یعنی ممنوع کیا گیا۔ ف۔ یعنی کافر بنانے والون نے اپنا ہاتھ اسکو داخل کرنے سے روک
لیا کیونکہ انکے پاس زیادہ خرچ نہین تھا۔ وھو من البیت۔ حالانکہ حطیم مذکور بیت اللہ مین سے ہے۔ لقولہ علیہ السلام نے
حدیث عائشہ رض فان الحطیم من البیت۔ کیونکہ حضرت عائشہ رض کی حدیث مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان خود موجود
ہے کہ حطیم بیت اللہ مین سے ہے۔ ف۔ اور فرمایا کہ اگر تیری قوم کا زمانہ کفر انکے نزدیک نہوتا تو مین خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم ع
پر بناتا کہ حطیم کو اسمین داخل کرتا اور اسکا دروازہ زمین سے برابر کرتا۔ کما فی الصحیحین وغیرہ۔ اور جب عبد اللہ بن زبیر رض کی
خلافت کا زمانہ ہوا تو عبد اللہ بن الزبیر نے موافق حدیث ام المومنین عائشہ رض کے خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم علیہ السلام
پر کردیا پھر جب عبد الملک بادشاہ شام کی طرف سے حجاج ثقفی ظالم نے فتح پائی تو عبد الملک کے حکم سے پھر اسکو زمانہ
جاہلیت کی وضع پر کردیا حالانکہ پیچھے اسکو حدیث پہونچی تو نادم ہوا۔ پھر خلفاء عباسیہ کا زمانہ آیا تو ہارون الرشید نے
اسکو موافق بنائے ابراہیم چاہا لیکن امام مالک وغیرہ نے اسکو منع کیا کہ اسمین یہ خوف ہے کہ آیندہ بادشاہون مین سے ہری

سما ہو جانے سے کعبہ کو توڑکر اپنی خواہش پر بنایا کہ جس میں تمام عمارات ہی میں تمام ہو لہذا اسروں سے
مالہ ہوا اور تمام تحقیق مترجم کی تفسیر جلیل میں ہے۔ پھر واضح ہو کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضی میں ثبوت ہوا کہ چھ ذراع حطیم
سے بیت میں سے ہے اور زیادہ نہیں بالجملہ حطیم جب کہ بیت اللہ سے ٹھہرا اور طواف بیت اللہ کا فرض ہے۔ فلہذا یجعل الطواف
من ورائہ۔ لہذا طواف کو گرد حطیم سے کیا جاتا ہے حتی لو دخل الفرجۃ التی بینہ وبین البیت لا یجوز۔ حتی کہ اگر طواف کرنیوالا
اس کشادگی میں داخل ہوا جو حطیم وبیت کے درمیان ہے تو جائز نہیں۔ ف۔ یعنی ایسا کرنا حلال نہیں ہے تو کل کا اعادہ واجب
ہے اور اگر اعادہ کل اعادہ نہ کیا بلکہ اسی کشادگی سے حطیم کا کرلیا تو ہوگیا سعت۔ اگر کہا جاوے کہ پھر نماز میں حطیم کا استقبال کافی
ہوگا جب کہ اسکا بیت سے ہونا ثبوت ہوا۔ جواب یہ کہ جسقدر بیت بنا ہوا ہے وہ تو بالیقین بخبر متواتر ہے تو اسکا استقبال قطعاً
بیت کا استقبال ہے اور حطیم بھی بیت سے ثبوت ہوا۔ الا انہ اذا استقبل الحطیم وحدہ لا یجزیہ الصلوۃ۔ مگر اتنا فرق ہے
کہ اگر نمازی نے تنہا حطیم کا استقبال کیا تو اسکی نماز جائز نہوگی۔ لان فرضیۃ التوجہ ثبت بنص الکتاب۔ کیونکہ قبلہ کا
استقبال فرض ہونا تو نص قرآن سے ثبوت ہوا۔ ف۔ یعنی قطعی۔ اور حطیم کا بیت سے ہونا بخبر واحد ثابت ہوا۔
فلا یتأدی بما ثبت بخبر الواحد احتیاطاً۔ تو یہ استقبال فرض نہیں ادا ہوگا ایسی چیز سے جو خبر واحد سے ثبوت ہوئی
بطریق احتیاط۔ ف۔ یعنی احتیاط یہی کہ ہم کہیں جو خبر الواحد سے ثبوت ہوئی اس سے قطعی ثبوت ادا نہو۔ والاحتیاط
فی الطواف ان یکون ورائہ۔ اور طواف میں احتیاط یہی کہ حطیم کے گرد سے ہو۔ ف۔ تاکہ قطعاً بیت اللہ کا طواف
ہوجاوے۔ اور یہاں بعض تدقیقات ہیں جو عربی شرح کے لائق ہیں۔ م۔ الحاصل حطیم سمیت سات پھیر طواف کرے
ہر پھیر کو ایک شوط کہتے ہیں۔ قال ویرمل فی الثلث الاول من الاشواط۔ کہا کہ اور سات پھیروں میں سے اول کے
تین پھیروں میں رمل کرے۔ والرمل ان یہزفی مشیہ الکتفین کالمبارز یتبختر بین الصفین۔ اور رمل یہ چال ہے کہ اپنی رفتار
میں اپنے دونوں کندھوں کو جنبش دے جیسے لڑنے والا دونوں صفوں کے درمیان اکڑتا ہوا چلتا ہے۔ وذلک مع الاضطباع
اور یہ بات اضطباع کے ساتھ حاصل ہوگی۔ ف۔ اسی واسطے پہلے اضطباع سے بازو کھولنے کا حکم مذکور ہوا۔ وکان سببہ
اظہار الجلد للمشرکین حین قالوا اضناہم حمی یثرب۔ اور رمل کا سبب تو مشرکوں کے واسطے دلیرانہ قوت کا اظہار
تھا جب انہوں نے کہا تھا کہ ان مسلمانوں کو مدینہ کے بخار نے نحیف کرڈالا۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس رضی نے روایت
کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وآپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم مکہ میں آئے (یعنی بعد صلح کے عمرہ قضاء ادا کرنے کو) اور
حال یہ تھا کہ آپ کے اصحاب کو مدینہ کے بخار نے شکست کردیا تھا (یعنی مکہ سے جو لوگ آپ کے ساتھ ہجرت کرکے مدینہ
گئے تھے وہ ضعیف ہوگئے تھے)۔ تو مشرکوں نے آپس میں کہا کہ کل تمہارے یہاں ایسی قوم آویگی جنکو بخار نے شکست
کردیا ہے اور بخار کی وجہ سے انہوں نے سختی اٹھائی ہے (انکو ایمانی قوت خدا داد کی خبر نہیں تھی۔) پس مشرکین مکہ حطیم سے متصل
بیٹھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب رضی کو حکم دیا کہ تین پھیروں میں رمل کریں اور دونوں رکن کے درمیان
قدم چلیں تاکہ مشرکین انکی دلیرانہ قوت دیکھیں (جب مشرکوں نے یہ دیکھا) تو کہنے لگے کہ یہ لوگ جنکو ہم نے گمان کیا تھا
کہ بخار نے شکست کردیا ہے یہ تو ہم لوگوں سے زیادہ پھرتی والے دلیر ہیں۔ الصحیحین وغیرہما۔ اور دونوں رکن سے مراد
رکن یمانی اور حجر اسود ہیں۔ پھر علماء رحم نے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ اسکا سبب تو مشرکوں پر اظہار جلادت تھا
اور جب مشرکین نہیں رہے تو اظہار جلادت کی حاجت نہیں پس رمل بھی نہیں رہا۔ اور جمہور کے نزدیک رمل کیا جاوے
اگرچہ ابتدائی سبب یہی تھا لہذا امام مصنف رحم نے فرمایا۔ ثم بقی الحکم بعد زوال السبب فی زمن النبی علیہ السلام
پھر سبب مذکور زائل ہوجانے کے بعد بھی حکم یعنی رمل کرنا باقی رہا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی۔ ف۔ چنانچہ

صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں بالتفصیل مذکور ہے۔ ویعدہ۔ اور بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی صحابہ
چنانچہ حضرات خلفاء راشدین و صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم سب نے رمل کیا ہے۔ چنانچہ طحاوی وغیرہ نے حضرت عمر رضی
سے اسکی تقریباً معنی ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اب بھی پہلے تین پھیروں میں رمل کرے۔ ویمشی فی الباقی علی ہینتہ۔ اور
باقی چار پھیروں میں اپنے سکون و وقار پر چلے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے حضور میں تواضع اور خشوع کے ساتھ چلے۔ علی ذلک
اتفق رواۃ نسک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسی طریقہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال حج نقل
کرنے والوں نے اتفاق کیا ہے۔ ف۔ یعنی سب راوی اسی طریقہ پر متفق ہیں۔ والرمل من الحجر الی الحجر ہو المنقول
من رمل النبی علیہ السلام۔ اور رمل کرنا حجر اسود سے حجر اسود تک یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رمل سے مذکور ہے۔
ف۔ یعنی پورا پھیرا تین مرتبہ۔ جیسا کہ صحیح مسلم وابی داؤد ونسائی وابن ماجہ میں ابن عمر رضی سے اور صحیح مسلم وترمذی میں جابر رضی
سے اور مسند احمد میں ابو الطفیل سے مروی ہے۔ پس انکی احادیث کو ابن عباس رضی کی حدیث مذکور پر تقدیم دی گئی جس میں
دونوں رکنوں کے درمیان تدی رفتار مذکور ہے بلکہ لازم ہے کہ تاویل سے اسکے یہی معنی لیے جاویں اور اصل یہ ہے کہ جب دو حدیث
صحیح میں سے ایک میں نفی اور دوسرے میں ثبوت نکلتا ہو تو ثبوت مقدم ہوتا ہے۔ پھر رمل کی جو تفسیر مصنف رح نے کی
یہی مبسوط میں مذکور ہے اور بعض نے کہا کہ رمل یہ ہے کہ چھوٹے قدموں کے ساتھ تیز چال ہو یعنی دوڑ کے سوا۔ فرع۔ ہو کہ اگر
ایک پھیر بھول چال سے طواف کر کے یاد کیا تو صرف دو پھیروں میں رمل کرے اور اگر تین پھیرے کے بعد یاد کیا تو پھر رمل نہیں
کرنا۔ مف۔ فان زحمہ الناس فی الرمل۔ پھر اگر رمل میں لوگ اسپر ازدحام کریں۔ ف۔ حتی کہ رمل کی راہ
نہ پاوے۔ قام فاذا وجد مسلکا رمل۔ تو کھڑا رہ جاوے پھر جب راہ پاوے تو رمل کرے۔ لانہ لا بدل لہ فیقف
حتی یقیمہ علی وجہ السنۃ۔ کیونکہ رمل کا کوئی بدل نہیں ہے۔ تو ٹھہر جاوے تاکہ اسکو سنت طور پر ٹھیک کرے۔ بخلاف
الاستلام لان الاستقبال بدل لہ۔ برخلاف حجر اسود کو استلام کرنے کے کہ وہاں ہجوم میں ٹھہرے نہیں کیونکہ اسکی
طرف متوجہ ہو جانا اسکے استلام کا بدل ہے۔ قال ویستلم الحجر کلما مر ان استطاع۔ کہا اور حجر اسود کو استلام کرے ہر بار جب
گذرے بشرطیکہ قدرت ہو۔ ف۔ یعنی بغیر کسی کو ہٹائے و ایذا دیے اسکو بوسہ دے سکے۔ لان اشواط الطواف کرکعات
الصلوۃ۔ اسواسطے کہ طواف کے پھیرے مانند رکعات نماز کے ہیں۔ ف۔ اور حجر کو بوسہ دینا بجائے تکبیر کے۔ فکما یفتتح
کل رکعۃ بالتکبیر یفتتح کل شوط باستلام الحجر۔ تو جیسے ہر رکعت کو تکبیر سے شروع کیا جاتا ہے یوں ہی ہر پھیر کو حجر اسود
کے استلام سے شروع کیا جاویگا۔ ف۔ پس موقع پاوے تو لب سے بوسہ دے اور نہ ہو سکے تو ہاتھ سے مس کر کے ہاتھ کو
چوم لے اور یہ بھی نہ ہو سکے تو ہاتھ کی چھڑی وغیرہ سے چھو کر چھڑی کو بوسہ دے۔ م۔ وان لم یستطع الاستلام استقبل۔ اور
اگر اسکو حقیقی استلام کی قدرت نہ ہو تو اسکا بدل یعنی استقبال کر لے۔ ف۔ یعنی حجر اسود کی طرف متوجہ ہو جاوے۔ و
کبر وہلل۔ اور تکبیر و تہلیل کرے۔ علی ما ذکرنا۔ بنا بر اسکے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ف۔ مصنف نے ہر پھیر پر استلام حجر اسود
کے واسطے دلیل قیاس ذکر فرمائی ہے ہمارے تو قولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ۔ یعنی خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے۔ چونکہ حقیقی
نماز نہیں تو ہر مانا مشابہت اسی معنی میں ہے کیونکہ شرط مثلاً طہارت جیسے نماز میں ہے طواف میں شرط نہیں ہے۔ م۔ اور دلیل نقلی یہ ہے
حدیث منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر طواف کیا اور ہر بار جب رکن پر آئے یعنی حجر اسود پر تو اسکی طرف
اشارہ کیا ایک چیز سے جو آپ کے ہاتھ میں تھی اور تکبیر کہی۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ پھر امام مصنف وغیرہ بہت مشائخ
نے یہ ذکر نہیں کیا کہ ہر بار ہاتھ اٹھانا سنت ہے یا نہیں۔ پس اگر ہم عموم حدیث جس سے ہاتھ اٹھانا ثابت کیا گیا ہے یاد کریں
تو ہر بار ہاتھ اٹھانا چاہیے اور اگر ہم یہ دیکھیں کہ اس حدیث میں ہاتھ اٹھانا استلام حجر اسود کے وقت مذکور نہیں اور

سنت کو نہیں پہونچا اور ظاہر یہ ہے کہ ہاتھ اٹھانا نہیں چاہیے بلکہ قیاس مذکور بھی اسی کو مقتضی ہے اسواسطے کہ ہر رکعت نماز
کے شروع میں سوائے تکبیر کے ہاتھ اٹھانا نہیں ہے اور میرے اعتقاد میں یہی قول صواب ہے یعنی ہاتھ نہیں اٹھاوے واللہ اعلم۔ ق
ویستلم الرکن الیمانی۔ اور طواف کرنے والا رکن یمانی کو بھی استلام کرے۔ وہو حسن فی ظاہر الروایۃ۔ اور اس رکن
کو بوسہ دینا ظاہر الروایۃ میں اچھا ہے۔ ف یعنی مستحب ہے۔ وعن محمد رح انہ سنۃ۔ اور امام محمد سے نوادر میں آیا کہ سنت
ہے۔ مصنف۔ حدیث ابن عمر رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے حجر اسود اور رکن یمانی کے کسی کو استلام نہیں کیا۔ کما
فی الصحیحین وغیرہما۔ اور حدیث ابن عمر رض کہ جب سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دونوں رکن کا استلام کرتے دیکھا ہے میں نے
کبھی انکا استلام نہیں چھوڑا۔ کما فی صحیح مسلم۔ ان احادیث سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن یمانی
کو استلام فرمایا ہے پس مستحب ہے اور مواظبت نہیں نکلتی تا کہ سنت ثابت ہو۔ ہاں دارقطنی کی روایت میں البتہ ہے کہ قال کان
یقبل الرکن الیمانی ویضع یدہ علیہ۔ یعنی رکن یمانی کو بوسہ دیا کرتے اور اسپر اپنا دست مبارک رکھا کرتے تھے۔ یہ دلیل مواظبت
ہے بلکہ اس سے بھی ظاہر یہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ترک نہیں فرماتے کہ حجر اسود و رکن یمانی کو اپنے ہر طوف میں استلام
کریں۔ رواہ احمد وابوداؤد۔ مجاہد رح نے کہا کہ رکن یمانی پر ہاتھ رکھکر دعا مستجاب ہے۔ حدیث ابوہریرہ رض مرفوع ہے کہ رکن یمانی
پر ستر ہزار فرشتہ موکل ہیں تو جس نے کہا کہ اللہم انی اسألک العفو والعافیۃ فی الدنیا والآخرۃ ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ
حسنۃ وقنا عذاب النار۔ تو یہ ملائکہ آمین کہتے ہیں۔ ادعیہ طواف۔ جب طواف شروع کرے تو حجر اسود اور باب کعبہ کے درمیان
الملتزم کے محاذی پہونچے تو یہ دعا مانگے۔ اللہم الیک مددت یدی وفیما عندک عظمت رغبتی فاقبل دعوتی واقلنی عثرتی وارحم
تضرعی وجد لی بمغفرتک واعذنی من مضلات الفتن۔ اللہم ان لک علی حقوقا فتصدق بہا علی۔ اور جب باب کعبہ کے محاذی ہو تو
کہے کہ اللہم ہذا البیت بیتک وہذا الحرم حرمک وہذا الامن امنک وہذا مقام العائذ بک من النار اللہم انی اعوذ بک من النار فاعذنی
منہا۔ اور جب رکن عراقی کے محاذی پہونچے تو کہے کہ اللہم انی اعوذ بک من الشک والشرک والشقاق والنفاق وسوء الاخلاق
وسوء المنقلب فی المال والاہل والولد۔ اور جب میزاب الرحمۃ کے مقابل پہونچے تو کہے اللہم انی اسألک ایمانا لا یزول ویقینا
لا ینفد ومرافقۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ اللہم اظلنی تحت ظل عرشک یوم لا ظل الا ظلک واسقنی بکاس محمد صلی اللہ علیہ وسلم
شربۃ لا اظماء بعدہا ابدا۔ اور جب رکن شامی کے مقابل پہونچے تو کہے۔ اللہم اجعلہ حجا مبرورا وسعیا مشکورا وذنبا مغفورا وتجارۃ
لن تبور یا عزیز یا غفور۔ اور جب رکن یمانی پر آوے تو کہے۔ اللہم انی اعوذ بک من الکفر واعوذ بک من الفقر واعوذ بک من
عذاب القبر ومن فتنۃ المحیا والممات واعوذ بک من الخزی فی الدنیا والآخرۃ۔ اور واقدی کی روایت سے حدیث میں [illegible]
رکن یمانی وحجر اسود کے بیچ دعا ہے کہ اللہم ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار۔ واضح ہو کہ یہ ایسے طواف
میں کہ بغیر رمل کے اور آہستگی ومہلت سے ہو اور واضح ہو کہ اصل طواف میں ذکر الٰہی وحمد وثنا ودعا ہے اور اسمیں روایات
بہت کثیر ہیں لہذا متاخرین نے انکو متفرق سے جمع کر دیا جیسا کہ معلوم ہوا۔ اور سنن ابن ماجہ میں حدیث ابوہریرہ رض سے
مرفوعا فضیلت آئی کہ طواف میں یہ دس کلام کے سات مرتبہ سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ولا حول ولا قوۃ الا
باللہ العلی العظیم پڑھے۔ واضح ہو کہ طواف میں قراءت قرآن کسی روایت میں معلوم نہیں ہوا۔ اور طواف الزیادات میں [illegible]
[illegible]۔ ولا یستلم غیرہما۔ اور سوائے حجر اسود اور رکن یمانی کے اور کو استلام نہیں کرتا۔ مصنف۔ پس رکن شامی وعراقی کا
استلام نہ کرے۔ فان النبی علیہ السلام کان لا یستلم غیر ہذین الرکنین ولا یستلم غیرہما۔ جیسا کہ صحاح ستہ میں سوائے
ترمذی کے مروی ہے۔ ویختم الطواف بالاستلام۔ یعنی استلام الحجر اور طواف کو ختم کرے استلام پر یعنی حجر اسود کے استلام
ف۔ نہ رکن یمانی کے استلام پر۔ ع م۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں ایسا ہی کیا ہے۔ ع۔ قال ثم۔ امام

قدوری نے کہا کہ پھر — ف — یعنی سات پھیرے طواف بعد جب نماز کو ختم کرے — یاتی المقام — مقام میں آوے — ف — یعنی مقام
ابراہیم میں اور مراد وہ پتھر جس پر ابراہیم علیہ السلام نے بنائے کعبہ کے وقت قیام کیا تھا اور اس میں آپ کے قدم کا نشان ہو گیا
پس وہ جہاں ہے وہاں آوے — ع — فیصلی عندہ رکعتین — پس اسکے پاس دو رکعتیں پڑھے — او حیث تیسر من المسجد
یا مسجد الحرام میں جہاں میسر آوے پڑھ لے — ف — اور ابو حنیفہ و شافعی و احمد مع اُنکے اصحاب کے متفق ہیں کہ یہ دو
رکعتیں اگر وہاں بھی میسر نہوں تو جہاں پاوے حتی کہ بعد واپسی حج کے راہ یا وطن میں پڑھے اور متفق ہیں کہ یہ دونوں رکعت بھی
طواف صحیح ہونے کی شرط نہیں ہیں بغیر ازینکہ ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک واجب ہیں اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت موکدہ
ہیں جو کہ ہمارے نزدیک وجوب کے معنی میں ہے — ع — وہی واجبۃ عندنا — اور یہ دوگانہ ہمارے نزدیک واجب ہے — وقال
الشافعی سنۃ لانعدام دلیل الوجوب — اور شافعی رح نے کہا کہ سنت ہیں بوجہ دلیل وجوب منعدم ہونے کے — ولنا
قولہ علیہ السلام ولیصل الطائف لکل اسبوع رکعتین — ہماری دلیل یہ قول ہے کہ طواف کرنے والا ہر سات پھیرے
کے لیے دوگانہ پڑھے — ف — بصیغہ امر حکم دیا — والامر للوجوب — اور صیغہ امر کا وجوب کے لیے ہوتا ہے — ف — تو واجب
ہونے کی دلیل مل گئی — یہ استدلال اسطرح رد کیا گیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے — پس استدلال یہ کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رض
میں گذرا کہ جب آپ مقام ابراہیم میں آئے تو آپ نے پڑھا قولہ تعالی واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی — یعنی مقام ابراہیم
سے مصلی بناؤ — مراد یہ کہ وہاں نماز پڑھو کیونکہ نفس مصلی بنانا ہمارے اوپر موقوف نہیں ہے پس آیت سے اشارہ فرمایا کہ یہاں
نماز پڑھنا اسی حکم امر کی فرمانبرداری ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے — پھر چونکہ استنباط کیا گیا تو فرض کا درجہ نہیں بلکہ واجب
کا درجہ ہوا — صحیح بخاری میں تعلیقاً قول زہری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی طواف سات پھیرے نہیں کیا مگر دو رکعت
نماز پڑھی — عبد الرزاق نے اسکو موصول اسناد سے عطاء سے مرسل روایت کیا — چونکہ یہ فعل دائمی مواظبت کا ہے تو مفید وجوب
ہے — پھر طواف خواہ نفل ہو یا واجب ہو دوگانہ واجب ہے یہی صحیح ہے — اگر طفل کو ساتھ لیکر طواف کیا تو اسکی طرف سے دوگانہ
نہیں پڑھیگا — بعد دوگانہ کے اس دعائے آدم علیہ السلام کی فضیلت مذکور ہے — اللھم انک تعلم سری وعلانیتی فاقبل معذرتی
وتعلم حاجتی فاعطنی سؤالی اللھم انی اسالک ایمانا یباشر قلبی ویقینا صادقا حتی اعلم انہ لا یصیبنی الا ما کتبت علی رضا بما قسمت لی
اسکی فضیلت فتح القدیر میں مبسوط ہے — ع — ثم یعود الی الحجر فیستلمہ — پھر حجر اسود کی طرف لوٹے پس اسکو استلام کرے —
لما روی ان النبی علیہ السلام لما صلی رکعتین عاد الی الحجر — کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب دوگانہ
پڑھا تو حجر کی طرف واپس آئے — ف — جیسا کہ حدیث جابر رض میں گذرا — والاصل ان کل طواف بعدہ سعی یعود
الی الحجر لان الطواف لما کان یفتتح بالاستلام فکذا السعی یفتتح بہ بخلاف ما اذا لم یکن بعدہ سعی — اور اصل کلی
یہ ٹھہری ہے کہ ہر طواف جسکے بعد سعی صفا و مروہ ہے اسمیں حجر اسود کی طرف عود کریگا کیونکہ جب طواف کا شروع کرنا استلام
حجر اسود کے ساتھ تھا تو سعی بھی استلام کے ساتھ شروع کرے بخلاف اسکے جبکہ ایسا طواف ہو کہ اسکے بعد سعی نہیں ہے
— ف — تو اسمیں حجر اسود کی طرف پھرنا نہوگا اور یہ قاعدہ کلیہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے نکالا گیا ہے — ف —
قال وہذا الطواف طواف القدوم ویسمی طواف التحیۃ — اور قدوری نے فرمایا کہ یہ طواف یعنی جو [illegible] اسکو اوّل
ہے یہ طواف القدوم ہے اور اسی کو طواف التحیۃ بھی کہتے ہیں — ف — جیسے اول ملاقات پر آدمی سلام کرتا ہے — وہو سنۃ
اور یہ طواف سنت ہے — ف — اور یہی قول شافعی و احمد ہے — یعنی آفاقی کے واسطے جو باہر سے مکہ میں داخل ہو [illegible]
سنت کا لفظ عبادات میں ایسے فعل کو بھی کہتے ہیں جسکا شروع ہونا سنت سے معلوم ہوا اگرچہ وہ واجب ہو
حالانکہ یہاں مراد مقابل واجب ہے لہٰذا تصریح کی — ع — ولیس بواجب — اور یہ طواف واجب نہیں ہے — وقال مالک رح

انه واجب لقوله علیه السلام من اتی البیت فلیحیه بالطواف - اور مالک نے کہا کہ یہ طواف واجب ہے بدلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو بیت اللہ کو آوے تو چاہیے کہ طواف سے اسکا تحیہ ادا کرے - ف - جیسے مومن سے ملاقات کا تحیہ سلام
کے ساتھ ہے - مگر اسوقت واجب نہیں کہ ادا سے امکان کی جلدی ہو - کما فی الحلیۃ - مع - بالجملہ اس حدیث میں صیغۂ امر ہو اور یہ ہر وہ
واجب کی دلیل ہے سو اسمیں اعتراض اولی یہ کہ یہ حدیث ثبوت نہیں ہوئی - ولنا ان اللہ تعالی امر بالطواف - اور ہماری
دلیل یہ کہ اللہ تعالی نے طواف کا حکم بصیغۂ امر دیا ہے - ف - یعنی قولہ تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق - والامر المطلق - اور امر
مطلق جو کہ قرینہ تکرار یا صریح تکرار سے خالی ہو - لا یقتضی التکرار ہے - وہ مامور بہ کے مکرر کرنے کو مقتضی نہیں ہوتا - ف - بلکہ جب
ایک مرتبہ تعمیل کر دی تو حکم کی فرمانبرداری ہو گئی اگرچہ مکرر نہ کرے - وقد تعین طواف الزیارۃ بالاجماع - اور باتفاق
طواف الزیارۃ ادا کرنا متعین ہو گیا - ف - تو یہی طواف بمقتضائے حکم فرض ہو کر تعمیل ہو جائیگی پھر دوسرا کوئی طواف واجب
نہ ہوگا ورنہ مکرر واجب ہونا لازم آویگا - اعتراض ہوا کہ قرآن مجید کے حکم سے یہ طواف الزیارۃ بطور رکن فرض ہے اور طواف
القدوم فرض نہیں بلکہ حدیث مذکور سے واجب ہے - جواب اولی یہ کہ حدیث ثابت نہیں اور آیت سے مکرر وجوب نہوگا اور
اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا جب کہ حدیث کے صیغۂ امر سے وجوب نہیں کہا - وفیما رواہ - اور اس حدیث میں
جو روایت کی - ف - بر تقدیر ثبوت کے یہ جواب ہے کہ - سماہ تحیۃ - اس طواف کو تحیہ کہا ہے - وهو دلیل الاستحباب
اور تحیہ ہونا استحباب کی دلیل ہے - ف - تو حدیث کا صیغۂ امر مطلق نہیں رہا بلکہ اسمیں قرینہ مستحب ہونے کا لفظ تحیہ سے
موجود ہے - اگر وہم ہو کہ قولہ تعالی اذا حییتم بتحیۃ فحیوا باحسن منہا الآیہ - یعنی جب تحیہ سلام کے جواب میں وجوب نکالا گیا حالانکہ فحیوا
بلفظ تحیہ ہے تو کہاں استحباب رہا - جواب یہ کہ یہاں ابتدائی سلام واجب نہیں بلکہ عوض سلام کے جواب سلام واجب ہے پس
لفظ تحیہ میں قرینہ نہیں رہا بلکہ بطریق قولہ جزاء سیئۃ سیئۃ مثلها ہے - فافہم - مف - ولیس علی اہل مکۃ طواف القدوم -
اور اہل مکہ پر طواف القدوم نہیں ہے - لانعدام القدوم فی حقہم - کیونکہ قدوم انکے حق میں معدوم ہے - ف - کیونکہ قدوم
تو کہیں سے آنا حالانکہ اہل مکہ وہیں کے متوطن ہیں - (تحریر ۲) مستحب ہے کہ بعد فراغت طواف و دو رکعت کے پہلے زمزم پر آوے
و پانی پیئے خوب چھک کر اور باقی کو کنوئیں میں ڈالدے اور کہے اللہم انی اسالک رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء
پھر ملتزم کو آوے - اور کہا گیا کہ ترتیب یوں رکھے کہ پہلے ملتزم سے لپٹ جاوے پھر جا کر دو رکعت طواف پڑھے پھر زمزم
پر آوے پھر لوٹ کر حجر اسود کو بوسہ دے - ملتزم سے لپٹنا یہ کہ اپنا سینہ و پیٹ اور دایاں گال اسپر رکھے اور اپنے دونوں
ہاتھ کھڑے ہوئے دیوار پر رکھے - مف - بعد حجر اسود کے استلام کے سعی بین الصفا والمروۃ کا قصد کرے - قال ثم یخرج
الی الصفا - کہا کہ پھر کوہ صفا کی طرف نکلے - ف - اور مسجد سے نکلتے ہوئے بایاں پاؤں آگے کرے کہتا ہوا کہ
بسم اللہ والسلام علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہم اغفر لی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک وادخلنی فیہا واعذنی
من الشیطان الرجیم - مع - فیصعد علیہ - پس صفا پر چڑھے - ف - اسقدر کہ بیت اللہ کو دیکھے - اور یہ سنت ہے اور ترک
مکروہ لیکن اسپر کچھ لازم نہ ہوگا - البدائع - ویستقبل البیت ویکبر ویہلل ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویرفع
یدیہ ویدعو اللہ لحاجتہ - اور چاہیے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کرے اور تکبیر کہے اور تہلیل کہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر درود پڑھے اور دونوں ہاتھ اٹھاوے یعنی دعا کے لیے اور اللہ تعالی سے اپنی مراد مانگے - لما روی ان النبی علیہ السلام
صعد الصفا حتی اذا نظر الی البیت قام مستقبل القبلۃ یدعو اللہ - کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا
پر چڑھے یہانتک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ رخ کھڑے ہو کر اللہ تعالی سے دعا کی - ف - چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابر
میں گذرا کہ صفا سے شروع کیا پس اسپر چڑھے یہانتک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے پس اللہ تعالی کی

توحید بیان کی اور اسکی تکبیر کہی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علی کل شیٔ قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ انجز
وعدہ ونصر عبدہ واعز جندہ وہزم الاحزاب وحدہ - پھر اسکے درمیان دعا کی اور اسکو تین مرتبہ کہا - اور دعا سے باتون مین ہر کہ
لا الہ الا اللہ ولا نعبد الا ایاہ مخلصین لہ الدین ولو کرہ الکافرون اور دونون ہاتھ اٹھاوے اُنکے اندرونی رخ کو آسمان کی طرف
کرے جیسے دعا مین کرتے ہین - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھکر دعا کرے - ف - ولان الثناء والصلوٰۃ
یقدمان علی الدعاء تقریبا الی الاجابۃ کما فی غیرہ من الدعوات - اور اس وجہ سے کہ ثناء الٰہی و درود شریف دونون
دعا پر مقدم کیے جاوینگے اسکو قبولیت سے نزدیک کرنے کے لیے جیسے دوسری دعاؤن مین ہوتا ہے - والرفع سنۃ الدعاء
اور دونون ہاتھ اٹھانا دعا کی سنت ہے - ف - یعنی دعا مین طریقہ مسلوک یہی کہ ہاتھ تضرع وعاجزی کے طور پر اٹھاوے -
چنانچہ ابوداؤد و ترمذی مین احادیث ہین اور ابوداؤد نے ایک حدیث کی طرق کو واہی کہا ہے ورنہ شیخ نووی رح نے کہا کہ
مین نے شرح المہذب مین قریب ستر احادیث کے وارد کین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا مین ہاتھ اٹھانا ثبوت ہو چکا
رہا کوہ صفا پر چڑھنا تو وہ سنت ہے - کما فی البدائع - وانما یصعد الصفا بقدر ما یصیر البیت بمرائی منہ لان الاستقبال
ہو المقصود بالصعود - اور صفا پر چڑھیگا اسی قدر کہ بیت اللہ اسکی نگاہ روبرو ہو جاوے اسواسطے کہ استقبال ہی اسکا مقصد
ہے - ف - اور استقبال جہانتک ممکن ہو یہ کہ نظر سے روبرو متوجہ ہو - رہا باب الصفا سے نکلنا تو مستحب ہے چنانچہ فرمایا
ویخرج الی الصفا من ای باب شاء - اور صفا کی طرف جس دروازہ سے چاہے نکلے - ف - ہان حضرت صلی اللہ علیہ
البتہ باب الصفا سے نکلے جیسا کہ طبرانی رح نے حضرت جابر وابن عمر رض سے اور ابن ابی شیبہ نے مرسل عطاء سے روایت کیا
لیکن یہ نکلنا بطور سنت نہین تھا - وانما خرج النبی علیہ السلام من باب بنی مخزوم وہو الذی یسمی باب الصفا لانہ
کان اقرب الابواب الی الصفا - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باب بنی مخزوم سے جسکو باب الصفا کہتے ہین صرف اسی وجہ
نکلے کہ جملہ ابواب مین سے یہ باب کوہ صفا سے بہت نزدیک ہے - ف - تو اسی کی اتباع کرنا ہمکو مستحب ٹھہرا - یہی صحیح قول
ہے - لا انہ سنۃ - نہ آنکہ ایسا کرنا ہم پر سنت ہے - ف - جیسا کہ شافعی رح نے خیال کیا - قال ثم ینحط نحو المروۃ - قد
نے کہا کہ پھر اترے جانب مروہ کے - ف - یہ پڑھتا ہوا کہ اللہم استعملنی بسنۃ نبیک وتوفنی علی ملتہ واعذنی من مضلات الفتن
برحمتک یا ارحم الراحمین - ف - ویمشی علی ہینتہ - اور چلے اپنی وقار کی چال پر - ف - یعنی بدون تیزی وسستی کے اپنی
معمولی چال پر - فاذا بلغ بطن الوادی - پھر جب بطن وادی مین پہونچے - ف - یعنی اونچائی سے بالکل اترکر کچھ دور
اپنی چال چلے یہانتک کہ وادی کے بطن مین پہونچے یعنی بیچ مین لیکن اس زمانہ مین بطن الوادی بسبب سیل رواں کے
عام نہین رہا تھا اسلیے بطن الوادی کو دو میل کے درمیان کر دیا جنمین ایک سبز دو سرا زردی لہذا مصنف رح نے کہا یسعی بین المیلین
الاخضرین سعیا - تو دونون سبز میلین کے درمیان دوڑ سے ایک معمولی دوڑنا - ف - یہ کہتا ہوا کہ اللہم اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انک انت الاعز
الاکرم - ف - یہ دونون میل اس امر کے علامت ہین کہ انکے درمیان بطن وادی ہے جسمین دوڑنا واجب ہے - جب بطن وادی کی حد
میل سے نکل جاوے تو کوہ مروہ تک چلے چنانچہ فرمایا - ثم یمشی علی ہینتہ حتی یاتی المروۃ - پھر اپنے وقار کی چال چلے یہانتک
مروہ تک آوے - ویصعد علیہا - اور مروہ پر چڑھے - ف - بطریق سنت حتی کہ بیت اللہ کو دیکھے - ویفعل کما فعل علی الصفا
اور کرے جیسے صفا پر کیا تھا - ف - یعنی قبلہ رخ ہوکر تکبیر وحمد وثناء ودعاء ودرود پڑھنا - لما روی ان النبی علیہ السلام
نزل من الصفا وجعل یمشی نحو المروۃ - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا سے اترے اور مروہ کی طرف
چلنا شروع کیا - ف - حتی کہ بطن وادی تک پہونچے - وسعی فی بطن الوادی - اور بطن وادی مین سعی کی - ف - یعنی
دوڑ کر چلے - یعنی بطن الوادی کی دوسری جانب تک - حتی اذا خرج من بطن الوادی مشی - یہانتک کہ جب بطن وادی

سے جابر رضی اللہ عنہ نے کہ تو چال چلے۔ ف۔ حتی کہ مروہ تک پہونچے۔ حتی صعد المروۃ۔ یہانتک کہ مروہ پر چڑھے۔ ف۔ پھر آخر کر صفا کی طرف اسی طرح کیا۔ وطاف بینہما سبعۃ اشواط۔ اور صفا و مروہ کے درمیان سات پھیرے طواف کیا۔ ف۔ یہ حدیث بخاری و مسلم نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث طویل اوپر گذری۔ الحاصل صفا سے مروہ تک اسطرح آوے کہ دونون میلین کے درمیان دوڑے اور باقی دونون طرف اپنی چال چلے۔ وہذا شوط واحد۔ اور یہ ایک پھیرا ہے۔ ف۔ اسی طرح مروہ سے صفا تک دوسرا پھیرا ہے۔ فیطوف سبعۃ اشواط۔ پس سات پھیرے طواف کرے۔ یبدأ بالصفا ویختم بالمروۃ ویسعی فی بطن الوادی فی کل شوط۔ شروع کرے صفا سے اور ختم کرے مروہ پر اور ہر پھیرے میں بطن الوادی یعنی دونون میل کے بیچ میں دوڑے۔ لما روینا۔ بدلیل حدیث کے جو ہم ابھی روایت کر چکے۔ ف۔ اور طحاوی حنفی و صیرفی شافعی و ابن جریر نے کہا کہ صفا سے مروہ تک جا کر وہاں سے پھر صفا کو آنا ایک پھیرا ہے۔ اور ظاہر المذہب قول کتاب ہے اور وہی چارون اماموں و جمہور علماء کا قول ہے۔ کما فی العینی۔ وانما یبدأ بالصفا لقولہ علیہ السلام فیہ ابدؤا بما بدأ اللہ تعالی بہ۔ اور صفا سے شروع اسی وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم شروع کرو جس سے اللہ تعالی نے شروع فرمایا۔ ف۔ یعنی افعال حج ادا کرنا شروع کرو جس سے اللہ تعالی نے بیان شروع کیا بقولہ تعالی ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ الخ۔ یہ روایت نسائی و دارقطنی و بیہقی ہے بلفظ ابدؤا۔ یعنی تم شروع کرو۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ و مالک کی روایت میں نبدأ یعنی ہم شروع کرتے ہیں۔ غرض یہ کہ اول صیغۂ امر ہے اور دوم خبر ہے اور مذہب یہ کہ ابتداء بالصفا واجب ہے۔ اور واضح ہو کہ صفا و مروہ کے درمیان طواف بالاتفاق ضرور ہے۔ اس طواف میں بطن الوادی کے درمیان سعی ہے۔ ثم السعی بین الصفا والمروۃ واجب ولیس برکن۔ پھر صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و روایت از احمد رح ہے۔ وقال الشافعی انہ رکن لقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب علیکم السعی فاسعوا۔ اور شافعی رح نے کہا کہ یہ سعی رکن ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالی نے تم پر سعی کرنا لکھدیا ہے پس تم سعی کرو۔ ف۔ پس لکھدینا فرض میں مستعمل اور سعی کرو بصیغۂ امر ہے تو رکن ہوا حتی کہ ترک کرے تو طواف فاسد ہوگا۔ رہی حدیث تو اسکو شافعی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کیا۔ جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ ولنا قولہ تعالی فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔ اور ہماری دلیل قولہ تعالی فلا جناح الخ یعنی کچھ گناہ نہیں کہ حج یا عمرہ کرنے والا صفا و مروہ کا طواف کرے۔ ومثلہ یستعمل للاباحۃ اور ایسے مثل کلام واسطے اباحت کے مستعمل ہوتا ہے۔ فینتفی الرکنیۃ والایجاب۔ تو رکن ہونا اور واجب ہونا دونون جاتے رہے۔ الا انا عدلنا عنہ فی الایجاب للاجماع بالخبر۔ مگر ہم نے ایجاب میں اس سے عدول کیا بوجہ اجماع کے بدلیل حدیث مذکور کے۔ ف۔ یعنی قطعی ہونا فرض یا رکن کا تو آیت قرآنی سے ثبوت ہوتا حالانکہ آیت سے خود طواف ہی فرض بلکہ واجب ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ تو رکن نہ ہوا لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے ہم نے مقتضائے آیت سے عدول کیا اور کہا کہ ایسا صیغہ اگرچہ اباحت کے لیے ہے لیکن یہان بدلیل حدیث کے معلوم ہوا کہ مباح نہیں بلکہ واجب ہے۔ ولان الرکنیۃ لا تثبت الا بدلیل مقطوع بہ۔ اور اس دلیل سے کہ رکن ہونا ثبوت نہیں ہوتا مگر ایسی دلیل سے جسکے ساتھ قطعی اعتماد ہے۔ ف۔ اور وہ آیت قرآنی مفید قطع یا حدیث متواتر و مشہور ہے۔ ولم یوجد۔ حالانکہ ایسی دلیل پائی نہیں گئی۔ ف۔ رہا حدیث میں کتب یعنی تم پر لکھدی" بمعنی فرض آتا ہے جیسے کتب علیکم الصیام۔ تم پر روزے لکھے گئے۔ تو فرمایا۔ ثم معنی ما رواہ۔ پھر معنی اس حدیث کے جو شافعی نے روایت کی۔ ف۔ کتب علیکم السعی۔ تم پر سعی لکھدی ہے۔ کتب استحباب۔ یہ کہ مستحب ہونا سعی کا تم پر لکھدیا۔ کما فی قولہ تعالی کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الآیہ۔ جیسے اللہ نے اس آیت کتب علیکم اذا حضر الخ میں کتب بمعنی استحباب فرمایا ہے۔ ف۔ کیونکہ وصیت قبل موت کے بالاتفاق

مستحب ہے نہ فرض - حق یہ کہ اس تاویل کی کچھ حاجت نہیں اسواسطے کہ جو حدیث امام شافعی رح نے روایت کی اسی سے
استدلال ہے - اختلاف صرف یہ کہ آیا حدیث مذکور سے رکن ہونا ثبوت ہوتا ہے یا نہیں تو امام شافعی کے نزدیک ہاں جیسے نماز
میں سورۂ فاتحہ ہر شخص کو پڑھنا رکن ہے حتی کہ نہ پڑھے تو نماز باطل ہو اور ہمارے نزدیک نہیں کیونکہ دلیل قطعی نہیں ہے جیسے
سورۂ فاتحہ حتی کہ نہ پڑھے تو باطل نہیں مگر اسپر قطعًا واجب ہے اسی طرح یہ سعی واجب ہے رکن نہیں ہے - م ع ف - واضح ہو کہ سعی
صرف ایکبار مشروع ہے لہذا مفرد حج کرنے والے کو افضل یہ کہ اول طواف قدوم کے بعد سعی نہ کرے بلکہ تاخیر کرے اور طواف
یوم النحر فرض کے پیچھے سعی کرے - بدائع میں ہے کہ سعی جائز ہونے کے واسطے شرط یہ کہ طواف کے سات پھیرے پورے یا زیادہ
ہو چکے ہوں - جب سعی سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ رکن اسود کے محاذی دو رکعت نماز پڑھے جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے حدیث ابن ماجہ و احمد و ابن حبان میں ثابت ہے - مف - واضح ہو کہ حج میں دعائیں مقبول ہونے کے مواقع یہ ہیں دیدار کعبہ
کے وقت - کعبہ میں - طواف میں - اور حجر اسود و رکن یمانی و میزاب و حجر و ملتزم کے نزدیک و زمزم و مقام ابراہیم و سعی میں
صفا و مروہ پر - موقف عرفہ و موقف مزدلفہ میں - رمی الجمار کے وقت میں - کما فی الفتح - الحاصل مکہ معظمہ میں داخل ہو کر طواف
قدوم ادا کرے جیسے مذکور ہوا - ثم یقیم بمکۃ حرامًا - پھر مکہ میں بحالت احرام ٹھہرا رہے - لانہ محرم بالحج - کیونکہ یہ شخص تو
حج کا احرام باندھنے والا ہے - فلا یحل قبل الاتیان بافعالہ - تو افعال حج ادا کرنے سے پہلے وہ حلال ہونے کا کام نہیں
کریگا - ف - یعنی ایسی بات نہیں کریگا جس سے احرام سے باہر ہو جاتا ہے - برخلاف اسکے اگر عمرہ کا احرام باندھے تو طواف
و سعی کے بعد سر منڈا کر یا کترا کر حلال ہو جاوے - اور حج کا احرام بھی نہیں کھل سکتا حتی کہ افعال حج ادا کرے - ویطوف
بالبیت کلما بدا لہ - اور طواف کرتا رہے خانہ کعبہ کا ہر بار جب اسکا جی چاہے - لانہ یشبہ الصلوۃ - کیونکہ طواف مشابہ
نماز ہے - قال علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے
ف - مگر اللہ تعالی نے اسمیں بات کرنا حلال کر دیا ہے پس جو کوئی طواف میں بات کرے تو نہ بولے مگر اچھی بات - رواہ الترمذی
و ابن حبان و الحاکم و ابو عوانہ و الطبرانی - مفع - والصلوۃ خیر موضوع - اور نماز ایک نیکی وضع کی گئی ہے - ف - یعنی
رکھدی گئی ہے کہ جس وقت جسکا جی چاہے اسکو حاصل کرے - فکذا الطواف - تو اسی طرح طواف بھی خیر موضوع ہے - ف -
اور نفل طواف ادا کرنا مانند طواف قدوم وغیرہ کے مشروع ہے - الا انہ لا یسعی عقیب ہذہ الاطوفۃ فی ہذہ المدۃ - مگر
یہ شخص اس مدت میں ان نفل طوافوں کے پیچھے سعی صفا و مروہ نہیں کریگا - لان السعی لا یجب فیہ الا مرۃ - اس دلیل
سے کہ سعی تو حج میں نہیں واجب ہوتی مگر ایک مرتبہ - والتنفل بالسعی غیر مشروع - اور نفل طور پر ادا کرنا سعی میں مشروع
نہیں ہے - ف - تو صرف ایک ہی مرتبہ سعی رہ گئی - اور چونکہ سعی کا عبادت ہونا صرف نص سے بدون دخل قیاس کے معلوم
ہوا ہے تو صرف اسی حد تک رہے جہاں نص وارد ہے اور بذریعہ قیاس کے اسکے علاوہ نہیں ثابت کر سکتے ہیں - اور طواف کے لئے
نص نفل کی موجود ہے جیسے ہر طواف کے بعد دوگانہ نماز کی نص قولہ علیہ السلام یصلی الطائف لکل اسبوع رکعتین - یعنی طواف
کرنے والا ہر سات پھیرے کے واسطے دوگانہ نماز پڑھے لہذا فرمایا - ویصلی لکل اسبوع رکعتین - اور یہ نفل طواف کرنیوالا
ہر سات پھیرے طواف کے واسطے دوگانہ نماز پڑھے - وہی رکعتا الطواف علی ما بینا - اور یہ دوگانہ طواف کا دوگانہ ہے بنابر
اسکے ہم نے بیان کر دی - ف - یعنی حدیث مذکور الصدر - قال فاذا کان قبل یوم الترویۃ بیوم - قدوری رح نے فرمایا
کہ پھر جب یوم الترویہ سے ایک روز پہلے کا وقت ہو - ف - یعنی آٹھوین ذی الحجہ سے ایک روز پہلے یعنی ساتوین تاریخ
ہو تو وہ سے حج کا اہتمام شروع ہو جسطرح کہ - خطب الامام خطبۃ یعلم فیہا الناس الخروج الی منی - تو امام ایک خطبہ پڑھے
جسمیں لوگوں کو (پہلے سے) سکھلا دے - ۱ - منی کی طرف جانا - ف - وہاں رات کو بسر کر کے عرفات پہنچنا ۲ - والصلوۃ

بعرفات - ۲ - اور عرفات میں نماز پڑھنا - ف - ظہر و عصر جمع کرنا - والوقوف - ۳ - عرفات میں وقوف - ف - یعنی کھڑا رہنا
غروب تک - والافاضۃ - ۴ - وہان سے روانہ ہونا - ف - بدون ادائے نماز مغرب کے - حتی کہ مزدلفہ میں مغرب و عشاء
جمع کرین - والحاصل ان فی الحج ثلث خطب - اور حاصل یہ کہ حج میں تین خطبات ہین - اولہا ما ذکرنا - اول خطبہ
جو ہم نے ذکر کیا - ف - یعنی ساتوین تاریخ کو - والثانیۃ بعرفات یوم عرفۃ - اور دوم خطبہ عرفات مین عرفہ کے روز - ف -
یعنی نوین ذی الحجہ کو - والثالثۃ بمنی فی الیوم الحادی عشر - اور سوم خطبہ مقام منی مین گیارھوین تاریخ کو - فیفصل
بین خطبتین بیوم - پس ہر دو خطبہ کے درمیان ایک روز کا فصل کرے - ف - اور یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و
علی رضی اللہ عنہما سے بروایت ابن المنذر وغیرہ مروی ہے - وقال زفر یخطب فی ثلثۃ ایام متوالیۃ اولہا یوم التروِیۃ
لانہا ایام الموسم ومجتمع الحاج - اور زفر رح نے کہا کہ پے در پے تین روز خطبہ پڑھے جنمین اول روز یوم الترویہ یعنی آٹھوین ذی الحجہ
ہو اسواسطے کہ یہ ایام خاص اوقات حج کے اور حاجیون کے مجتمع ہونے کے ہین - ف - لیکن یہ قیاس برخلاف سنت ہے - ولنا
ان المقصود منہا التعلیم - اور ہماری دلیل قیاس یہ کہ مقصود ان خطبون سے تعلیم افعال ہے - ویوم الترویۃ ویوم النحر یوم اشتغال
اور آٹھوان اور دسوان دن ادائے افعال مین مشغول ہونے کے دن ہین - ف - اور نوین تاریخ عرفات مین البتہ وقت
وقوف مین لوگون کو سننے کی فرصت ہے - فکان ما ذکرناہ انفع - پس ثبوت ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ زیادہ نافع - وفی القلوب
انجع - اور دلون مین زیادہ موثر ہے - ف - اور یہی موافق بفعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر رض ہے - لہذا ساتوین کو اول
خطبہ سنا دے - فاذا صلی الفجر یوم الترویۃ بمکۃ - پھر جب آٹھوین روز جسکو یوم الترویہ کہتے ہین نماز فجر کو مکہ مین پڑھ چکے
خرج الی منی - تو منی کو نکلے - ف - یعنی بعد طلوع آفتاب کے - فیقیم بہا حتی یصلی الفجر من یوم عرفۃ - پس منی مین
مقیم رہے یہانتک کہ روز عرفہ یعنی نوین کی فجر کی نماز پڑھ لے - ف - یہی طریقہ سنت ہے - لما روی ان النبی علیہ السلام
صلی الفجر یوم الترویۃ بمکۃ فلما طلعت الشمس راح الی منی فصلی بمنی الظہر والعصر والمغرب والعشاء والفجر
ثم راح الی عرفات - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الترویہ کو مکہ مین فجر کی نماز پڑھی پھر جب آفتاب
طلوع ہوا تو منی کی طرف روانہ ہوے پس منی مین ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر کی نمازین پڑھین یعنی وہین رہے فجر تک حتی کہ
نماز فجر پڑھی پھر عرفات کو روانہ ہوے - ف - کما فی صحیح مسلم عن جابر رض اور واضح ہو کہ منی مین ہو کر عرفات جانا اصل مقصود
ہے لہذا فرمایا - ولو بات بمکۃ لیلۃ عرفۃ وصلی بہا الفجر ثم غدا الی عرفات ومر بمنی اجزاہ - اور اگر حاجی نے عرفہ کی رات
مکہ مین گذاری یعنی آٹھوین کو منی نہ گیا اور مکہ مین فجر کی نماز پڑھکر علی الصباح عرفات کو روانہ ہوا اور راستہ مین منی سے گذر گیا
تو اسکو کافی ہوگیا - لانہ لا یتعلق بمنی فی ہذا الیوم اقامۃ نسک - کیونکہ اس روز منی مین کوئی نسک ادا کرنا متعلق نہین -
لکنہ اساء بترکہ الاقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - لیکن اسنے برا کیا بوجہ ترک کرنے اقتداء رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے - ف - کیونکہ ظاہر اگرچہ ہم یہی دیکھتے ہین کہ اسدن منی مین صرف نمازین پڑھین کوئی فعل حج کا خاص نہین کیا
لیکن شاید باطنی کوئی امر ہو جس سے ہم اسوقت مطلع نہین ہین پس موافقت سنت بہتر ہے - م - ثم توجہ الی عرفات فیقیم بہا
پھر عرفات کی طرف متوجہ ہو پس عرفات مین مقیم ہو - لما روینا - بدلیل اسکے جو حدیث ہم نے روایت کی - ف - یا لجملہ بعد
طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو - وہذا بیان الاولویۃ - اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے - اما لو دفع قبلہ جاز لانہ لا یتعلق
بہذا المقام حکم - یعنی اگر قبل طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو تو جائز ہے کیونکہ یہان ٹھہرنے سے کوئی حکم متعلق نہین ہے قال
فی الاصل وینزل بہا مع الناس - امام محمد رح نے مبسوط مین لکھا اور عرفات مین لوگون کے ساتھ اترے - ف -
یہ عبارت دو معنون کو محتمل ہے ایک یہ کہ لوگون سے الگ نہو - لان الانتباذ تجبر والحال حال تضرع والاجابۃ فی الجمع

اور بھی - کیونکہ اکیلا جیسکنا بھر ہر حال گمان تو عاجزی و فروتنی کی ہے اور قبول ہونا جو صف کے اندر [illegible] کیا ہے
کیونکہ اللہ تعالی غنی ہے جس بندہ کا چاہے دعا قبول فرماوے اُسی کے ساتھ ان سب کی قبول ہوگی - وقیل معناہ ان لا ینزل
علی الطریق کیلا یضیق علی المارۃ - اور کہا گیا کہ امام محمد کی یہ مراد کہ راستہ پر نہ اترے تاکہ راہ چلنے والوں پر راستہ تنگ نہ ہو
قال و اذا زالت الشمس یصلی الامام بالناس الظہر والعصر - قدوری نے کہا اور جب (عرفات میں) آفتاب ڈھل جاوے
تو امام لوگوں کو ظہر و عصر کی نماز پڑھاوے - ف - یعنی ظہر کے وقت میں اول ظہر پھر اسکے ساتھ عصر جمع کرے لیکن ہمارے نزدیک
خطبہ مقدم ہے چنانچہ فرمایا - فیبتدی بالخطبۃ فیخطب خطبۃ یعلم فیہا الناس الوقوف بعرفۃ والمزدلفۃ و رمی الجمار
والنحر والحلق و طواف الزیارۃ یخطب خطبتین یفصل بینہما بجلسۃ کما فی الجمعۃ - پس امام المسلمین یا اسکا نائب
شروع کرے خطبہ پس خطبہ پڑھے جس میں لوگوں کو سکھلاوے وقوف عرفہ اور وقوف مزدلفہ اور رمی الجمار اور قربانی کرنا اور منڈانا
(یا کتروانا) اور طواف زیارت کرنا - دو خطبہ پڑھے جنکے درمیان میں جلسہ سے فصل کرے جیسے جمعہ میں ہے - ہکذا فعل رسول اللہ
علیہ السلام - ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا - ف - چنانچہ ابن عمر رض کی حدیث ابو داؤد میں اول وقت
شروع کرنا مذکور ہے اور بخاری و نسائی کی حدیث میں ہے کہ سالم بن عبد اللہ نے حجاج سے کہا کہ اگر تو سنت پر عمل چاہتا ہے تو خطبہ چھوٹا
پڑھ اور نماز میں جلدی کر پس سالم کے باپ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اسنے سچ کہا - اور منتقی میں حدیث جابر رض میں آیا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موقف میں جا کر اول خطبہ پڑھا پس بلال رض نے اذان دی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
دوسرے خطبہ سے فراغت کی اور بلال نے اذان سے فراغت کی پھر بلال نے اقامت کہی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت
کہی تو عصر پڑھائی - رواہ الشافعی - اس حدیث میں دو خطبہ مذکور ہیں اور وہ قبل نماز کے ہیں اور صحیح مسلم میں حدیث جابر رض
میں صرف خطبہ پڑھنا مذکور ہے اور دو خطبہ کی تصریح نہیں لیکن نماز سے پہلے پڑھنا صریح ہے - ابن القطان رح نے کہا کہ یہی مشہور اور
اسی پر اماموں کا عمل رہا ہے - مع - وقال مالک یخطب بعد الصلوۃ لانہا خطبۃ وعظ و تذکیر فاشبہ خطبۃ العید -
اور امام مالک رح نے کہا کہ بعد نماز کے خطبہ پڑھے کیونکہ یہ خطبہ وعظ و نصیحت ہے تو خطبہ عید کے مشابہ ہو گیا - ف - اور یہی ابو داؤد
و احمد کی حدیث ابن عمر رض میں مذکور ہے - ابن القطان نے کہا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ضعیف ہے - مع - یعنی اسکو
وہم ہوا اگرچہ وہ ثقہ ہے - م - ولنا ما روینا - اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے روایت کی - ف - یعنی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
جو کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رض و مستدرک کی حدیث عبد اللہ بن الزبیر وغیرہ میں مذکور ہے - ولان المقصود منہا تعلیم
المناسک والجمع منہا - اور خطبہ مقدم کرنا اسوجہ سے کہ مقصود خطبہ سے مناسک حج سکھلانا ہے اور دونوں نمازوں کا جمع کرنا
بھی مناسک میں سے ہے - ف - تو نماز سے پہلے خطبہ میں سکھلاوے - وفی ظاہر المذہب اذا صعد الامام المنبر
فجلس اذن المؤذنون کما فی الجمعۃ - اور ظاہر المذہب میں جب امام منبر پر چڑھ کر بیٹھے تو مؤذن لوگ اذان دیں جیسے
جمعہ میں ہے - ف - یہی ہمارے اماموں سے ظاہر الروایۃ ہے - وعن ابی یوسف انہ یؤذنون قبل خروج الامام - اور نوادر
میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام کے نکلنے سے پہلے اذان دے - وعنہ انہ یؤذن بعد الخطبۃ - اور ابو یوسف سے یہ بھی
روایت ہے کہ بعد خطبہ کے اذان دے - ف - بعضے شارحین نے کہا میرے نزدیک یہی اصح ہے کیونکہ حدیث جابر رض میں ایسا ہی
ثابت ہے - الغایہ - مع - والصحیح ما ذکرنا - اور صحیح وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا - ف - یعنی ظاہر الروایۃ - لان النبی علیہ السلام
لما خرج و استوی علی ناقتہ اذن المؤذنون بین یدیہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خیمہ سے برآمد ہو کر ناقہ پر
ٹھیک سوار ہو چکے تو مؤذنوں نے آپ کے روبرو اذان دی - ف - یہ روایت غریب ہے اور ابو داؤد و مسلم نے حدیث
جابر رض میں بھی روایت کیا کہ جب آفتاب ڈھلا تو آپ نے حکم دیا پس ناقہ قصوا تیار کیا گیا پھر سوار ہو کر بطن الوادی میں آ

آگے اور ظاہر ہے [illegible] جیسا کہ حال [illegible] صحیح مسلم سے کہا کہ حدیث جابر رضہ میں بھی ہے کہ بلال نے اذان دی
یعنی اقامت کہی کیونکہ اقامت بدستور اذان ہوجانے سے اسی وجہ سے دونوں نمازیں بغیر اذان مذکور ہیں کیونکہ اذان تو خطبہ
سے قبل ہو چکی ہے۔ لہذا کہا۔ ویقیم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة بانه اوان الشروع فی الصلوۃ فاشبہ الجمعة
اور خطبہ سے فراغت کے بعد موذن اقامت کہے کیونکہ یہی نماز شروع کرنے کا وقت ہے پس یہ جمعہ کے مشابہ ہو گیا۔ ف
جیسے بعد خطبہ کے اقامت ہے۔ قال ویصلی بہم الظہر والعصر فی وقت الظہر باذان واقامتین۔ کہا امام لوگوں کو
امام ظہر وعصر کو وقت ظہر میں ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھا دے۔ ف۔ اور قرات اخفا کرے ع۔ وقد
ورد النقل المستفیض باتفاق الرواة بالجمع بین الصلاتین۔ اور راویوں کے اتفاق کے ساتھ دونوں نمازیں
جمع کرنے کی نقل شائع ہوئی ہے۔ ف۔ پس ایسی مشہور حدیث سے ہم نے قرآن مجید کی آیت میں تغیر کیا اور کہا کہ حج میں
مقام عرفہ میں جمع تقدیم اور مزدلفہ میں جمع تاخیر جائز ہے۔ وفیما روی جابر رضہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاہما
باذان واقامتین۔ اور اس حدیث میں جو جابر رضہ نے روایت کی یہ مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں نمازیں
ایک اذان و دو اقامت سے پڑھیں ع۔ ف۔ اور اس کا دلیل یہ کہ اذان قبل خطبہ تھی لہذا حضرت عمر وعلی وغیرہم سے مروی ہوا
کہ صرف دو اقامتیں ہیں اور یہی ایک قول احمد وثوری وشافعی ہے م۔ ثم بیانه انه یؤذن للظہر ویقیم للظہر ثم یقیم للعصر
پھر اس کا بیان یہ کہ اذان دے ظہر کے لیے اور اقامت کہے ظہر کے لیے پھر عصر کی اقامت کہے ف۔ اذان نہ دے۔ لان العصر
یودی قبل وقته المعهود فیفرد بالاقامة اعلاما للناس۔ کیونکہ عصر اپنے وقت معہود سے پہلے ادا کیجاتی ہے تو لوگوں کو
آگاہ کرنے کے لیے خالی اقامت کہی جاوے۔ ولا یتطوع بین الصلاتین۔ اور دونوں نمازوں کے درمیان نفل نہ پڑھے
ف۔ یعنی فرض کے سوائے سنت وغیرہ کچھ نہیں پڑھے یہی مذہب ہے۔ م۔ تحصیلا لمقصود الوقوف ولہذا قدم العصر
علی وقته۔ وقوف عرفہ کا مقصود حاصل کرنے کے لیے اور اسی مقصود کے لیے عصر اپنے وقت سے مقدم کر دی گئی ہے۔ ف
اور محیط وذخیرہ میں کہا کہ صرف سنت ظہر پڑھ لے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث طویل جابر رضہ میں صریح ہے کہ دونوں کے درمیان
کچھ نماز نہیں پڑھی۔ مف۔ فلو انه فعل۔ پس اگر امام نے نفل پڑھی۔ مع۔ مکروہ فعل کیا و اعاد الاذان للعصر فی ظاہر الروایة
خلافا لما روی عن محمد۔ تو مکروہ فعل کیا اور ظاہر الروایة میں عصر کے لیے اذان کا اعادہ کرے بخلاف اسکے جو امام محمد سے
مروی ہے۔ ف۔ کہ اعادہ اذان نہیں بلکہ مکروہ ہے۔ لان الاشتغال بالتطوع او بعمل آخر یقطع فور الاذان
الاول فیعید للعصر۔ دلیل ظاہر الروایة یہ کہ نفل یا دوسرے کام میں مشغول ہونا اذان اول کا فوری یعنی متصل ہونا
قطع کر دیتا ہے تو عصر کے لیے اسکو دوبارہ دیگا۔ ف۔ اور یہ اسوقت کہ امام نے ایسا کیا ہو اور اگر کسی دوسرے نے کیا تو
اعادہ نہیں ہے م۔ فان صلی بغیر خطبة اجزاہ۔ پھر اگر بغیر خطبہ نماز پڑھی تو نماز ادا ہو گئی۔ ف۔ بخلاف جمعہ کے۔ لان
ہذہ الخطبة لیست بفریضة۔ کیونکہ یہ خطبہ فرض نہیں ہے۔ ومن صلی الظہر فی رحلہ وحدہ صلی العصر فی وقته۔ اور
جس نے ظہر کی نماز اپنی منزل میں تنہا پڑھی تو وہ عصر کو اپنی وقت پر پڑھے۔ عند ابی حنیفة رح۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے
وقالا یجمع بینہما المنفرد لان جواز الجمع للحاجة الی امتداد الوقوف والمنفرد محتاج الیہ۔ اور صاحبین نے کہا
کہ تنہا پڑھنے والا بھی دونوں نمازوں کو جمع کرے اسلیے کہ جمع جائز ہونا وقوف عرفہ کے دراز ہونے کی حاجت سے ہے اور
منفرد کو اسکی احتیاج ہے۔ ولابی حنیفة ان المحافظة علی الوقت فرض بالنصوص فلا یجوز ترکہ الا فیما ورد الشرع
بہ وہو الجمع بالجماعة مع الامام۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ وقت پر محافظت کرنا نصوص قرآن سے فرض ہے تو اسکو
ترک کرنا روا نہیں مگر اسی موقع میں کہ شرع وارد ہوئی اور وہ موقع امام کے ساتھ جماعت سے جمع کرنا۔ ف۔ [illegible]

موقع کے سوا سب طرح محافظت لازم ہے حتی کہ جماعت خود امام المسلمین یا اسکا نائب ہو تو جمع نہیں بلکہ تنہا پڑھین۔ ت
و التقدیم لصیانۃ الجماعۃ لانہ یعسر علیہم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا فی الموقف۔ اور عصر کو مقدم کر لینا بغرض حفاظت
جماعت کے ہے کیونکہ جب موقف مین لوگ متفرق ہو گئے تو انہیں مجتمع ہونا عصر کے لیے دشوار ہوگا۔ لا لما ذکراہ۔ نہ اسوجہ
جو صاحبین نے ذکر کی۔ ف۔ کہ عصر کو مقدم کرنا بضرورت درازی وقوف ہے۔ اذ لا منافاۃ۔ کیونکہ کچھ منافات نہیں یعنی
یعنی وقوف عرفہ مین نماز پڑھنا منافی نہیں جیسے کھانا پینا منافی نہیں ہے۔ تو حاجت وقوف سے تقدیم نہیں بلکہ جماعت کے لیے
ہے۔ مخفی نہیں کہ مصنف رح نے خود اوپر لکھا ولہذا قدم العصر علی وقتہ۔ یعنی تحصیل وقوف کے لیے عصر کو اپنے وقت پر مقدم
کیا گیا۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ بھی بقول صاحبین ہے۔ دیگر مخفی نہیں کہ نماز اپنے وقت پر فرض ہے اور جماعت سنت موکدہ
اسکے لیے کیونکر فرض ترک ہوا۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ تو معلوم کہ عصر اپنے وقت سے مقدم کی گئی پھر اسکو جماعت سنت ہوا
بجز نیت واجب کے لیے قرار دینا بہتر ہے۔ مف۔ ثم عند ابی حنیفۃ رح الامام شرط فی الصلاتین جمیعا۔ پھر امام ابو حنیفہ رح
کے نزدیک دونوں نمازون مین امام شرط ہے۔ ف۔ یعنی خلیفہ اعظم یا اسکا نائب ہو۔ وقال زفر فی العصر خاصۃ لانہ مغیر
عن وقتہ۔ اور زفر رح نے کہا کہ خاصکر عصر مین شرط ہے کیونکہ وہی اپنے وقت سے بدلی گئی ہے۔ ف۔ اور صاحبین نے کہا
امام کسی مین شرط نہیں ہے ع۔ وعلی ہذا الخلاف الاحرام بالحج۔ اور اسی اختلاف پر حج کے ساتھ احرام ہے۔ ف۔ ا
ابو حنیفہ رح کے نزدیک دونوں نمازین جمع کرنے کے لیے احرام حج شرط ہے حتی کہ اداے ظہر پر احرام ضرور ہے۔ اور دوسری روایت
مین امام رح سے آیا کہ اگر اداے عصر کے وقت احرام باندہ لیا تو جمع جائز ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ بعد ایہ اول مشائخ
کہا کہ اگر اداے ظہر کے وقت احرام عمرہ ہو تو عصر جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ کما فی قاضیخان۔ ولابی حنیفۃ ان التقدیم علی خلاف
القیاس عرفت شرعیتہ فیما اذا کانت العصر مرتبۃ علی ظہر مودی بالجماعۃ مع الامام فی حالۃ الاحرام بالحج فیقتصر
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ عصر کو مقدم کرنا برخلاف قیاس کے ایسی صورت مین مشروع ہونا معلوم ہوا کہ جب ظہر پر عصر بترتیب
امام کے ساتھ بجماعت ادا کی گئی ہو حج کے احرام کی حالت مین ہو۔ ثم لا بد من الاحرام بالحج قبل الزوال فی روا
یۃ تقدیما للاحرام علی وقت الجمع۔ پھر ایک روایت مین احرام حج کا قبل زوال کے ہونا ضرور ہے تاکہ جمع کے وقت پر احرام
مقدم ہو۔ وفی اخری یکتفی بالتقدیم علی الصلوۃ لان المقصود ہو الصلوۃ۔ اور دوسری روایت مین نماز پر مقدم
ہونا کافی ہے کیونکہ مقصود نماز ہے۔ ف۔ صاحبین کے نزدیک جمع عصر صحیح ہونے کے لیے کوئی شرط نہیں سواے احرام
اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی اظہر ہے۔ البرہان۔ د۔ قال ثم یتوجہ الی الموقف فیقف بقرب الجبل
والقوم معہ عقیب انصرافہم من الصلوۃ۔ کہا کہ پھر موقف کی طرف متوجہ ہو یس پہاڑ کے قریب کھڑا ہو اس حال سے
سب لوگ اسکے ساتھ ہون نماز سے پھرنے ہی کے پیچھے۔ ف۔ یعنی جیسے نماز سے فارغ ہو قوم کو ساتھ لیے قرب جبل
موقف مین کھڑا ہو۔ لان النبی علیہ السلام راح الی الموقف عقیب الصلوۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے بعد ہی موقف کو روانہ ہوئے۔ ف۔ جیسا کہ جابر رض کی حدیث طویل مین ہے۔ والجبل یسمی جبل الرحمۃ۔ اور اس
پہاڑ کا نام جبل الرحمہ ہے۔ والموقف الموقف الاعظم۔ اور موقف کا نام موقف اعظم ہے۔ ف۔ اور آنحضرت صلعم
موقف غالبا وہ مجرہ اونچا جسکے داہنی وپیچھے ایک پتھر اس پہاڑ کے پتھرون سے متصل ہے اور یہ مین روشا ہے جسکو مبلغ آد
کہتے ہین۔ المنسک الفارسی۔ م ش۔ قال وعرفات کلہا موقف الا بطن عرنۃ۔ کہا اور عرفات پورا موقف ہے سواے
بطن عرنہ کے۔ ف۔ یعنی بطن عرنہ مین کھڑا ہو باقی سب کھڑے ہونے کی جگہ ہے۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے سواے امام مالک
لقولہ علیہ السلام عرفات کلہا موقف وارتفعوا عن بطن عرنۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عرفات

ہو سب موقف ہی اور بجہ بطن عرنہ سے – ف – ع س ن و یعنی بطن عرنہ مین کھڑے ہونا منع ہو – والمزدلفۃ کلہا موقف الا وادی محسر – اور مزدلفہ سب موقف ہی اور لیکن وادی محسر سے – ف – م ح س ن ر – اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح مین اور احمد نے مسند مین اور ترمذی و بزار و طبرانی و حاکم و ابن ماجہ و ابن عدی نے مختلف صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا اور بعض مین زیادہ ہی کہ منی کا ہر نالہ ذبح کرنے کی جگہ ہی – یہ زیادت ثابت ہی لیکن دوسری زیادت یہ کہ کل ایام تشریق ذبح کرنے کا اوقات ہین – اسکے ثبوت مین کلام ہی – منع – قال وینبغی للامام ان یقف بعرفۃ علی راحلتہ – کہا اور امام کو چاہیے کہ عرفہ مین اونٹ پر سوار کھڑا ہو – لان النبی علیہ السلام وقف علی ناقتہ – کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ناقہ قصوا پر کھڑے ہوے تھے – ف – کمافی حدیث جابر رض عند مسلم – مع – وان وقف علی قدمیہ جاز – اور اگر اپنے قدمون پر کھڑا ہوا تو جائز ہی – والاول افضل لمابینا – اور اول صورت افضل ہی بدلیل اسکے جو ہم نے بیان کردی – ف – اور ہدایہ و بدائع وغیرہ سے مفہوم یہ کہ دیگر لوگون کے لیے سواری نہین ہی تاکہ دیکھکر امام کی دعاء کے ساتھ دعاء کرین لیکن ملتقی کے متن مین ہی کہ دوسرے لوگون کا امام سے قریب سوار ہونا افضل ہی – مش – اولی مفہوم – اول ہی – م – وینبغی ان یقف مستقبل القبلۃ – اور چاہیے کہ قبلہ رخ ہوکر کھڑا ہو – لان النبی علیہ السلام وقف کذلک – کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یون ہی کھڑے ہوے – ف – جیساکہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ مین ہی – وقال النبی علیہ السلام خیر المواقف ما استقبلت بہ القبلۃ – اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیٹھکون مین بہتر وہ کہ جسکے ساتھ قبلہ کا استقبال کیا جاوے – ف – مواقف کی جگہ مجالس یعنی بیٹھکون کا لفظ حاکم و ابو یعلی و طبرانی و ابو نعیم کی روایات مین آیا – مع – ویدعو ویعلم الناس المناسک – اور امام دعاء مانگے اور لوگون کو حج کے اعمال سکھلادے – ف – تاکہ بندہ ادا کرنے مین آسانی ہو – لما روی ان النبی علیہ السلام کان یدعو یوم عرفۃ مادا یدیہ کالمستطعم المسکین – کیونکہ مروی ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بروز عرفہ اپنے دونون ہاتھ پھیلاتے مانند مسکین کھانا مانگنے والے کے دعاء کرتے تھے – ف – ہاتھ آپ کے سینہ تک تھے – رواہ البیہقی والبزار عن ابن عباس رض – ویدعو بما شاء – اور جو چاہے دعاء کرے – ف – کوئی دعاء اس موقع کے واسطے مخصوص واجب نہین ہی – وان ورد الآثار ببعض الدعوات – اگرچہ آثار بعض دعاؤن کے ساتھ وارد ہوے ہین – ف – تو اس وجہ سے یہ دعائین افضل و اولی ہوئین – وقد اوردنا تفصیلہا فی کتابنا المترجم بعدۃ المناسک فی عدۃ من المناسک بتوفیق اللہ تعالے – اور ہم نے ان دعاؤن کی تفصیل اپنی کتاب مسمی بعدۃ المناسک فی عدۃ من المناسک مین بتوفیق الٰہی عزوجل وارد کی ہی – ف – امام احمد و ترمذی کی حدیث مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاء یوم عرفہ یہ ہی – لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد یحیی ویمیت بیدہ الخیر وہو علی کل شیء قدیر – ابن عیینہ نے کہا کہ یہ ثناے الٰہی عزوجل اسواسطے دعاء ہوئی کہ کریم رحیم بندہ کی آرزو جانتا ہی – ابن حبان نے صحیح مین روایت کی کہ کوئی مسلمان جو بعد زوال کے عرفہ مین متوجہ قبلہ ہوکر کہے لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علی کل شیء قدیر – سو مرتبہ پھر پڑھے قل ہو اللہ احد الخ – سو مرتبہ پھر کہے – اللہم صل علی محمد وآل محمد کما صلیت علی ابراہیم وآل ابراہیم انک حمید مجید وعلینا معہم – سو مرتبہ تو اللہ تعالی ملائکہ سے فرماتا ہی کہ تم گواہ رہو مین نے اسکو بخشدیا اور اسکی شفاعت خود اسکے حق مین قبول فرمائی اور اگر میرا یہ بندہ مجھسے درخواست کرتا تو مین سب اہل موقف کے حق مین اسکی شفاعت قبول کرتا – اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ عاصی عرفہ مین وقوف کرتا ہی تو رب تبارک وتعالی آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہی (یعنی رحمت خاص الٰہی) پس فرماتا ہی کہ دیکھو میرے بندون کو پریشان بال گرد آلود مین نے انکے گناہ سب بخشدیے اگرچہ بارش کی بوندون و ریگ رواں کے برابر ہون اور جب بندہ نے کسی کا انکار کیا

کسی قصد نے نہ جانا کہ وضو کیا پایا یہانتک کہ دوسرے (یعنی بیغلیم) تو اب اُسی وقت نظر آیا کہ جب وضا بند یا دسے اور جب
اپنے آمو ولد اقصہ پورا کیا تو گناہون سے ایسا نکل گیا جیسے ماں کے پیٹ سے پیدا ہونے کا دن تھا۔ رواہ احمد والبزار بمعناہ
اور حدیث ابن عباس مین ہے کہ آج وہ دن ہے کہ جو اپنے کان و آنکھ و زبان کو اپنے قابو مین رکھے وہ بخشا گیا۔ رواہ احمد والطبرانی
اس روز لبیک کے ساتھ ہر طرح کے دین و دنیا کی بھلائیون کی دعاء کرنے مین اپنے واسطے بلکہ مع والدین واولاد واقارب
واحباب وغیرہ دسیون کی کوتاہی نہ کرے اور قبولیت پر دل کو مضبوط رکھے واللہ تعالیٰ الغنی وعلی کل شئ قدیر والحمد للہ
رب العالمین۔ منع۔ قال وینبغی للناس ان یقفوا بقرب الامام۔ کہا اور لوگون کو چاہیے کہ امام کے نزدیک کھڑے
ہون۔ ف۔ یعنی جہانتک نزدیک جگہ ممکن ہو و آوارہ نہ ہون۔ لانہ یدعو ویعلم۔ کیونکہ امام دعاء کرے اور سکھلا دیگا
فیعوا ویستمعوا۔ تو حفظ کرین وکان لگا کر سنین۔ وینبغی ان یقفوا وراء الامام۔ اور چاہیے حاجی کو کہ امام کے پیچھے
کھڑا ہو۔ لیکون مستقبل القبلۃ۔ تاکہ قبلہ کی طرف رخ ہو۔ وہذا بیان الافضلیۃ۔ اور یہ افضل ہونے کا بیان ہے
حتی کہ امام کے پیچھے کھڑا ہونا واجب نہین۔ لان عرفات کلہا موقف علی ما ذکرنا۔ کیونکہ عرفات تو کل کھڑے ہونے کا مقام
ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ یعنی حدیث ع۔ قال ویستحب ان یغتسل قبل الوقوف بعرفۃ ویجتہد فی الدعاء
کہا اور مستحب ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے غسل کر لے اور دعاء کرنے مین دل سے کوشش کرے۔ ف۔ جبکہ قیام کی حالت مین
دعاء کرے۔ اور امام قدوری نے مستحب کا اطلاق واجب کے مقابل کیا اگرچہ کبھی واجب پر بولا جاتا ہے لہذا امام مصنف رح
نے کہا۔ اما الاغتسال فہو سنۃ ولیس بواجب۔ رہا غسل کر لینا تو سنت ہے اور واجب نہین ہے۔ ولو اکتفی بالوضوء
جاز کما فی الجمعۃ والعیدین وعند الاحرام۔ اور اگر اپنے وضو پر اکتفا کیا تو جائز ہے جیسے جمعہ وعیدین اور بوقت احرام
ہے۔ واما الاجتہاد فلانہ علیہ السلام اجتہد فی الدعاء فی ہذا الموقف لامتہ فاستجیب لہ الا فی الدماء والمظالم
اور رہا کوشش سے دعاء کرنا تو اسلیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقف یعنی عرفہ مین اپنی امت کے واسطے دعاء
کرنے مین بڑی کوشش کی تو آپ کی دعاء سب قبول فرمائی گئی سواے خونون ومظالم کے۔ ف۔ خون سے مراد قتل
ناحق ہے۔ اور مظالم جمع مظلمہ۔ وہ ظلم جو حق العباد سے متعلق ہو۔ ع۔ اور حدیث کو ابن ماجہ نے عباس بن مرداس رض سے روایت کیا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے عرفہ مین اپنی امت کے واسطے دعا فرمائی تو حکم ہوا کہ مین نے انکو بخشدیا سواے
مظالم کے کہ مین ظالم سے مظلوم کے لیے مواخذہ لونگا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا کہ اے رب اگر تو چاہے تو مظلوم کو
جنت دیدے اور ظالم کو بخشدے پس جواب قبول نہین ملا۔ پھر جب آپ نے مزدلفہ مین صبح کی تو اپنی دعاء کو دوبارہ عرض کیا
پس آپ کی درخواست منظور ہوئی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے یا کہا کہ آپ نے تبسم فرمایا تو ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہ
نے عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہون آپ اس ساعت تو ہنستے نہین تھے اللہ تعالیٰ آپ کو ہنستا رکھے کس چیز سے آپ
ہنسے۔ آپ نے فرمایا کہ جب دشمن خداے ابلیس نے جانا کہ اللہ تعالیٰ نے میری دعاء قبول کی اور میری امت کو بخشدیا تو وہ
مٹی لیکر اپنے سر پر جھونکتا تھا اور واویلا کر کے چلاتا تھا یہ دیکھکر مجھے ہنسی آگئی۔ رواہ ابن عدی والبیہقی لیکن ابن جوزی
و ابن حبان نے اسکو بوجہ راوی کنانہ یا اسکے بیٹے کے ضعیف کیا مگر بیہقی رح نے کہا کہ مین نے اس حدیث کے شواہد بکثرت
کتاب شعب الایمان مین ذکر کیے ہین اور مظالم کا مغفور ہونا اگر اس حدیث سے ہو ورنہ وہ شرک نہین تو بحکم آیت عزوجل ویغفر
ما دون ذلک لمن یشاء داخل ہے۔ یہ مظالم مغفور ہین۔ ابن الہمام نے منذری سے اسکی شاہد حدیث انس رض اور امام محمد کے آثار
سے حدیث [illegible] ذکر کی ہے اور حضرت [illegible] شاہد [illegible] حدیث انس [illegible] ابو یعلی [illegible] سورۃ انفال کی تفسیر مین ذکر کیا ہے۔ و
ہو فی موقف ساعۃ بعد ساعۃ۔ اور اپنے موقف مین ساعت بساعت [illegible] تکبیر وتہلیل [illegible]

[illegible] تلبیہ کا قطع ہونا [illegible]

رہے۔ لان الاجابۃ باللسان قبل الاشتغال بالاعمال [illegible] سے [illegible]

مکرریہ میں مشغول ہونے سے پہلے ہے۔ ولنا ما روی ان النبی علیہ السلام ما زال یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ۔ اور ہماری حجت یہ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ لبیک کہتے رہے یہانتک کہ جمرۃ العقبہ پر کنکریاں پھینکی۔ ف۔ یعنی بعد عرفات کے مزدلفہ میں آکر وقوف کرکے وہاں سے جمرۃ العقبہ پر کنکری پھینکی۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں فضل بن عباس سے مروی ہے۔ اور یہی ابن مسعود رضا سے مروی ہے۔ مع۔ ولان التلبیۃ فیہا کالتکبیر فی الصلوۃ فیاتی بہا الی آخر جزء من الاحرام۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ حج میں تلبیہ کہنا ایسا ہے جیسے نماز میں تکبیر کہنا تو احرام کے آخر جزو تک تلبیہ لاویگا۔ ف۔ اور وہ رمی جمرۃ العقبہ ہے کیونکہ طواف تو گویا تحلیل سلام ہے۔ م۔ واضح ہو کہ عرفہ میں کھڑا ہونا اور نیت کرنا کچھ شرط یا واجب نہیں بلکہ اس مقام میں ہونا کسی طرح ہو شرط ہے حتی کہ اگر بیٹھ گیا یا وہاں سے ہوتا ہوا خواہ بھاگنے میں یا قرضخواہ کی تلاش میں یا سوتا ہوا یا نشہ میں گذرا تو صحیح ہو گیا۔ ت۔ د۔ اگرچہ بعض حالات مکروہ ہیں۔ م۔ بالجملہ وقوف عرفہ برابر غروب تک رہے۔ قال

واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معہ علی ہینتہم۔ کہا اور جب آفتاب غروب ہو جاوے تو بدون نماز مغرب پڑھے) امام لوٹے اور لوگ اسکے ساتھ ہوں اپنی رفتار پر۔ ف۔ یعنی آہستگی و بھرم کی چال پر بدون تیزی وغیرہ کے۔ حتی یاتوا المزدلفۃ۔ یہانتک کہ مزدلفہ میں آویں۔ لان النبی علیہ السلام دفع بعد غروب الشمس۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد غروب آفتاب کے روانہ ہوئے تھے۔ ف۔ اور ابانی روایت میں اسامہ بن زید کو سوار کر لیا اور لوگ دائیں بائیں تیز رفتاری کرتے تو ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو سکون و وقار سے چلو آخر حدیث تک۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وصححہ۔ ولان فیہ اظہار مخالفۃ المشرکین۔ اور اسلئے کہ ایسا کرنے میں مشرکین کی مخالفت کا اظہار ہے۔ ف۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو خود بیان فرمایا۔ کما رواہ الحاکم علی شرط الشیخین۔ مف۔ وکان النبی علیہ السلام یمشی علی راحلتہ فی الطریق علی ہینتہ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی سواری قصواء پر راستہ میں سکون کی رفتار چلتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث جابر اور حدیث فضل میں بروایت مسلم ثابت ہے۔ ع م۔ فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم یجاوز حدود عرفۃ اجزاہ۔ پس اگر حاجی نے ازدحام کا خوف کیا پس امام سے پہلے چلدیا اور حدود عرفہ سے باہر نہیں ہوا تو جائز ہو گیا۔ لانہ لم یفض من عرفۃ۔ کیونکہ وہ ہنوز عرفہ سے نہیں گیا پھر بھی یہ خلاف اولی ہے۔ والافضل ان یقف فی مقامہ کیلا یکون اخذا فی الاداء قبل وقتہا۔ اور افضل یہ کہ اپنے مقام پر ٹھہرا رہے تاکہ ادا کو قبل اسکے وقت کے شروع کرنے والا نہو جاوے۔ ف۔ یعنی چلنا شروع کرنا قبل الوقت نہو۔ م۔ اور اگر حد عرفہ سے باہر ہو گیا تو دیکھا جاویگا کہ اگر غروب آفتاب کے بعد باہر ہوا تو تھا کیا گر اسپر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر غروب سے پہلے باہر ہوا تو اسپر ایک قربانی واجب ہوئی لیکن اگر غروب سے پہلے پھر عرفہ میں لوٹ آیا اور امام کے ساتھ بعد غروب خارج ہوا تو قربانی ساقط ہو گئی اور اگر بعد غروب کے واپس آیا تو بالاجماع قربانی ساقط نہیں۔ ن۔ مدع۔ اور اگر بعد غروب کے امام نے دیر کی تو لوگ روانہ ہو سکتے ہیں کیونکہ وقت آگیا اور اچھا یہ وقت اللہ تعالی کا ذکر و استغفار بہت کرے۔

کما فی الخانیۃ۔ مف۔ ولو مکث قلیلا بعد غروب الشمس وافاضۃ الامام لخوف الزحام فلا باس بہ۔ اور اگر حاجی نے غروب آفتاب ہونے اور امام کے روانہ ہو جانے کے بعد تھوڑی دیر بوجہ خوف ازدحام کے توقف کیا تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ لما روی ان عائشۃ [illegible] بعد غروب [illegible] ثم افاضت۔ کیونکہ مروی ہے کہ ام المومنین [illegible] پھر روانہ ہوئیں۔ ف۔ اس اثر کو ابن ابی شیبہ

بسند صحیح روایت کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے خوف ازدحام کے کوئی عذر نہیں ہے تو بھی مستحب نہیں ہے مزدلفہ
میں پیدل آنا اور غسل کرکے داخل ہونا مستحب ہے۔ مع۔ قال واذا اتی مزدلفۃ فالمستحب ان یقف بقرب
الجبل الذی علیہ المیقدۃ یقال لہ قزح۔ کہا اور جب مزدلفہ میں آجاوے تو مستحب یہ ہے کہ وقوف اس پہاڑ کے قریب
میں کرے جس پر آتشدان ہے جسکو قزح کہتے ہیں۔ ف۔ اس پہاڑ میں میقدہ تھا جس میں زمانہ جاہلیت والے آگ روشن
کیا کرتے تھے۔ لان النبی علیہ السلام وقف عند ہذا الجبل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پہاڑ قزح کے
نزدیک ٹھہرے۔ وکذا عمر رض۔ اور یوں ہی عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ۔ ف۔ سے اپنے زمانہ خلافت میں ایسا ہی
مروی ہوا ہے۔ الحاصل مزدلفہ پہونچکر اس مقام پر ٹھہرے۔ ویتحرز فی النزول عن الطریق کیلا یضر بالمارۃ۔ اور
اترنے میں راستہ سے بچاؤ کرے تاکہ چلنے والوں کو ضرر نہ پہونچاوے۔ فینزل عن یمینہ او یسارہ۔ پس راستہ سے دہنی
یا بائیں ناحیہ اترے۔ ف۔ اور حدیث میں ہے کہ پھر مزدلفہ میں آئے پس لوگوں کو دونوں نمازیں ایک ساتھ پڑھائیں پھر جب صبح
ہوئی تو قزح پر آئے اور وہاں وقوف کیا۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وصححہ۔ یعنی لوگوں کے ساتھ وقوف کیا۔ ویستحب
ان یقف وراء الامام لما بینا فی الوقوف بعرفۃ۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو بوجہ اسکے جو ہم نے
وقوف عرفہ میں بیان کی۔ ف۔ یعنی تاکہ قبلہ رخ واقع ہو اور یہ افضل ہے ورنہ مزدلفہ کل موقف ہے سوائے بطن محسر کے
کما سیاتی ہم۔ قال ویصلی الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامۃ واحدۃ۔ کہا اور امام لوگوں کو
نماز مغرب وعشاء کو ایک اذان وایک ہی اقامت کے ساتھ پڑھاوے۔ ف۔ یعنی یہ سنت ہے ورنہ دو اقامت بھی
جائز ہیں ہم۔ وقال زفر باذان واقامتین اعتبارا بالجمع بعرفۃ۔ اور زفر رح نے کہا کہ ایک اذان و دو اقامت
کے ساتھ پڑھاوے بقیاس عرفہ کے ظہر وعصر جمع کرنے کے۔ ف۔ کہ وہ دو اقامت سے ہے۔ اسی کو امام طحاوی نے اختیار
کیا اور یہی ایک قول شافعی ہے مع۔ اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی کیونکہ یہی صحیح مسلم کی حدیث جابر رض اور
صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر اور صحیحین کی حدیث اسامہ رض میں صحیح ہے اور اگر اصل کی طرف رجوع کریں تو بھی اقامت
دو چاہیے جیسے قضاء نمازوں میں ہے بلکہ بیان ادا میں بدرجہ اولی چاہیے۔ اور مصنف رح نے کہا کہ۔ ولنا روایۃ جابر
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینہما باذان واقامۃ واحدۃ۔ اور ہماری دلیل ایک اقامت کی روایت جابر رض
ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب وعشاء کو ایک اذان وایک اقامت کے ساتھ جمع کیا۔ ف۔ یہ روایت ابن ابی شیبہ
میں غریب ہے اور صحیح مسلم کی روایت جابر رض میں دو اقامت ہیں اور معلوم کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک حج کیا
مع۔ ولان العشاء فی وقتہ فلا یفرد بالاقامۃ اعلاما۔ اور اس دلیل سے کہ عشاء اپنے وقت میں ہے تو آگاہ کرنے کو
اقامت علیحدہ نہیں کیجائیگی۔ بخلاف العصر بعرفۃ لانہ مقدم علی وقتہ فافرد بہا لزیادۃ الاعلام۔ بر خلاف عرفہ
میں عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم ہوئی تو آگاہی زیادہ کرنے کے واسطے اسکے لیے اقامت علیحدہ کی گئی۔ ف۔ اور
صحیح مسلم میں ابن عمر رض سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی اقامت سے دونوں نمازیں پڑھیں۔ وقد رواہ
ابوداؤد۔ اگر کہا جاوے کہ صحیحین کی روایت اسامہ رض مقدم ہوگی فقط مسلم کی روایت پر۔ جواب دیا گیا کہ ہمارے نزدیک
صحت اسناد سے معارضہ قائم ہوگا پس دونوں ساقط ہونگی۔ رہا یہ کہ پھر جب اصل کی طرف رجوع ہو تو بدرجہ اولی دو اقامت
لازم ہیں جب کہ قضاء میں دو اقامت ہوتی ہیں۔ اسکا جواب یعنی رح میں یہ مذکور ہے قضاء ہر نماز علیحدہ ہے بخلاف ان دونوں
[illegible] کہ یہ بمنزلہ واحدہ میں تمام ہم۔ ولا یتطوع بینہما۔ اور دونوں کے بیچ میں نفل نہیں پڑھیگا۔ ف۔ یعنی سوائے
[illegible] سنت ونفل نہیں پڑھے۔ لانہ یخل بالجمع۔ کیونکہ وہ جمع میں مخل ہوگی۔ ولو تطوع او تشاغل بشیء اعاد الاقامۃ

لوقوع الفصل - اور اگر امام نے نفل پڑھی یا کسی کام میں مشغول ہوا تو اقامت کا اعادہ کرے بوجہ اسکی مانع ہونے کے
وکان ینبغی ان یعید الاذان کما فی الجمع الاول - اور چاہیے تو یہ تھا کہ اذان کا بھی اعادہ کرے جیسے اول جمع میں
ف - یعنی عرفہ کے ظہر وعصر میں مذکور ہوا کہ درمیانی نفل یا کام سے اذان اعادہ کرے - الا انا اکتفینا باعادۃ الاقامۃ
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب بمزدلفۃ ثم تعشی ثم افرد الاقامۃ للعشاء - مگر ہم نے صرف اقامت
اعادہ کرنے پر اکتفا کیا بوجہ اسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب پڑھی پھر کھانا تناول فرمایا پھر عشاء کے واسطے
اقامت علیحدہ کہی - ف - یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں بلکہ عبد اللہ بن مسعود رض کا فعل صحیح بخاری میں
آیا بلکہ ابن ابی شیبہ میں اعادہ اذان واقامت مروی ہے - اور مخفی نہیں کہ اول مصنف رح نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے ایک ہی اقامت سے پڑھنا روایت کیا اب کیونکہ اس روایت سے حجت لیتے ہیں حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے صرف ایک حج کیا ہے تو آپ سے دونوں فعل کیونکر ممکن سمجھے - مف - ولا تشترط الجماعۃ لھذا الجمع عند ابی حنیفۃ -
اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مزدلفہ کی جمع صلوتین کے واسطے جماعت شرط نہیں ہے - ان المغرب موخرۃ عن وقتھا
بخلاف الجمع بعرفۃ لان العصر مقدم علی وقتہ - کیونکہ نماز مغرب اپنے وقت سے تاخیر دی گئی ہے بخلاف عرفہ کے جمع
ظہر وعصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے - ف - حاصل یہ کہ جب مغرب اپنے وقت سے موخر ہوئی تو بمنزلہ قضا
کے ہے پس قیاس سے موافقت ہے بر خلاف عصر مقدم کے کہ وہاں قیاس کو دخل نہیں پس جن امور کے ساتھ نص وارد
ہوئی سب ملحوظ رکھے جاوینگے - ن - لیکن جماعت اولی ہے - الایضاح ع - ومن صلی المغرب فی الطریق - اور جس
حاجی نے نماز مغرب راہ میں پڑھ لی - ف - یعنی مزدلفہ پہونچنے سے پہلے - لم یجزہ - تو اسکو کافی نہیں ہے - عند ابی حنیفۃ
ومحمد وعلیہ اعادتھا ما لم یطلع الفجر - یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے اور اسپر اعادہ نماز واجب ہے جب تک کہ فجر
طلوع نہو - ف - اولی یہ کہ کہا جاوے کہ کچھ کافی ہے مگر اعادہ واجب ہے ورنہ طلوع فجر تک خصوصیت نہوگی - مف - اور یہی
زفر وحسن بن زیاد کا قول ہے ع - وقال ابو یوسف یجزیہ وقد اساء - اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکو کافی ہے مگر اسنے
برا کیا - ف - بوجہ مخالفت سنت کے - حاصل اختلاف صرف اسی قدر ہے کہ ابو یوسف ومالک وشافعی واحمد کے نزدیک
مغرب جائز ہے لیکن اسارت ہے اور ابو حنیفہ وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے تا طلوع فجر - وعلی ھذا الخلاف اذا صلی
بعرفات - اور اسی اختلاف پر ہے جب اسنے عرفات میں مغرب پڑھ لی - ف - تو امام رح کے نزدیک واجب الاعادہ
تا طلوع فجر ہے اور دوسروں کے نزدیک جائز مگر برا کیا - لابی یوسف انہ اداھا فی وقتھا فلا تجب اعادتھا کما بعد
طلوع الفجر الا ان التاخیر من السنۃ فیصیر مسیئا بترکہ - ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ اسنے مغرب کو اپنے وقت
میں ادا کیا تو اسکا اعادہ واجب نہوگا جیسے اس صورت میں کہ بعد طلوع فجر پڑھی مگر تاخیر کرنا سنت ہے تو ترک سنت سے
اسارت کرنے والا ہوا - ولھما ما روی انہ علیہ السلام قال لاسامۃ فی طریق المزدلفۃ الصلوۃ امامک -
اور ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل وہ ہے کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید سے مزدلفہ کی راہ میں
فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے - ف - یعنی صحیحین کی حدیث میں ہے کہ اسامہ رض نے راہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
عرض کیا کہ یا رسول اللہ نماز مغرب تو ارشاد فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے - معناہ وقت الصلوۃ - معنی یہ کہ وقت نماز تیرے آگے
ہے - ف - یعنی مزدلفہ میں - وھذا اشارۃ الی ان التاخیر واجب - اور یہ اشارہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے - ف -
پس اس جگہ وقت وجگہ سے تحدید ہو گئی - یعنی نماز مغرب بزمانہ لیلۃ النحر میں وقت عشاء کے مزدلفہ میں ادا ہوگی - حتی کہ اگر
عشاء کا وقت ہونے سے پہلے مزدلفہ پہونچ جاوے تو انتظار کرے حتی کہ وقت عشاء ہو جاوے - مف - وانما وجب لیکون

الجمع بین الصلاتین بالمزدلفۃ - اور تاخیر اسی وجہ سے واجب ہوئی تاکہ مزدلفہ میں دونوں نمازیں جمع کرنا ممکن ہو - فیعید علیہ الاعادۃ مالم یطلع الفجر لیصیر جامعا بینہما - پس جب تک فجر طلوع نہ کرے اسپر مغرب کا اعادہ کرنا واجب ہے تاکہ مغرب وعشاء کا جمع کرنے والا ہو جاوے - واذا طلع الفجر لایمکنہ الجمع فسقطت الاعادۃ - اور جب فجر طلوع ہوگئی تو جمع ممکن نہ ہوگا پس اعادہ ساقط ہوگیا - ف - اور حکم دیا گیا کہ جو مغرب عرفہ یا راہ میں پڑھی تھی ہوگئی - اسی اصل مزدلفہ میں جبل قزح کے قریب اترے اور دونوں نمازیں جمع کرے اور رات کو نماز و تلاوت و ذکر و تسبیح سے گذارے یہ رات بہت بزرگ ہے - مف - نہر الفائق کے مولف نے فتوی دیا کہ یہ رات شب قدر سے بڑھکر ہے اور قسطلانی وغیرہ نے ذی الحجہ کے دس دن کو رمضان کے اخیر عشرہ سے بزرگ سمجھا - و مخفی نہیں کہ دونوں قول بغیر دلیل نص ہیں - واللہ تعالی اعلم - م - قال واذا طلع الفجر یصلی الامام بالناس الفجر بغلس - کہا اور جب فجر طلوع ہو یعنی دسوین ذی الحجہ کی فجر طلوع ہو تو امام نماز فجر کو لوگوں کے ساتھ تاریکی میں پڑھے - لروایۃ ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاہا یومئذ بغلس - بدلیل روایت ابن مسعود رضی کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر اس روز تاریکی میں پڑھی - ف - یعنی معمولی وقت سے پہلے تاریکی میں پڑھی - کما فی الصحیحین - اسی سے نکالا گیا کہ معمولی عادت نماز فجر میں اسفار تھی - مف - اور حق یہ کہ بعد طلوع فجر کے تاریکی کے مراتب ہیں حتی کہ آفتاب نکل آوے پس یہ قطعا ثبوت ہے کہ بعد طلوع کے اول وقت معمولی نہ تھا - فافہم - م - ولان فی التغلیس دفع حاجۃ الوقوف فیجوز کتقدیم العصر بعرفۃ - اور اس دلیل سے کہ غلس میں پڑھنے میں وقوف مزدلفہ کی حاجت پوری ہوتی ہے تو جائز ہے جیسے عرفہ میں عصر کو مقدم کرنا جائز ہے - ف - جواز میں کچھ کلام نہیں لہذا اولی یہ کہ یوں کہا جاوے کہ بعد طلوع کے نماز اول وقت سے تاخیر کرکے اسفار میں لانا سنت تھا اور یہاں وقوف کی ضرورت مقدم ہوکر تغلیس سنت ہوئی ہے - م - ثم وقف - پھر امام وقوف کرے - ف - یعنی وقوف مزدلفہ جبل قزح کے پاس اور وہ مقام مشعر الحرام ہے - م - ووقف معہ الناس فدعا - اور اسکے ساتھ سب لوگ وقوف کریں پس دعا کرے لان النبی علیہ السلام وقف فی ہذا الموضع یدعو حتی روی فی حدیث کنانۃ بن عباس فاستجیب دعاؤہ لامتہ حتی الدماء والمظالم - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر وقوف کیا اس حالت سے کہ دعاء کرتے تھے حتی کہ کنانۃ بن عباس کی حدیث میں وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاء آپ کے امت کے حق میں قبول ہوئی حتی کہ خون و مظلمہ بھی مغفور ہوئے - ف - چنانچہ حدیث اوپر متحقق ہوچکی - بعض نسخ میں فقط ابن عباس وارد ہے اور وہ مطلقا عبد اللہ بن عباس بن عبد المطلب کے واسطے آتا ہے حالانکہ مراد یہاں کنانہ بن عباس بن مرداس ہے - ظاہرا کسی کاتب نے ابن عباس لکھا اور واضح ہو کہ وقوف مزدلفہ سے مراد وہاں موجود ہونا ہے - م - ثم ہذا الوقوف واجب عندنا ولیس برکن - پھر یہ وقوف مزدلفہ ہمارے نزدیک واجب ہے اور رکن نہیں ہے - حتی لو ترکہ - حتی کہ اگر حاجی نے اسکو ترک کیا - ف - پس اگر ازدحام کے خوف سے ہو یا دوسرا عذر ہو تو اسپر کچھ لازم نہیں المحیط - اور اگر اسکو ترک کیا - بغیر عذر یلزمہ الدم - بغیر عذر کے تو اسپر ایک قربانی لازم ہے - ف - اور یہ ہوگیا برخلاف وقوف عرفہ کے کہ عرفہ میں موجود ہونا کسی صورت سے ہو رکن ہے - م - وقال الشافعی انہ رکن لقولہ تعالی فاذکروا اللہ عند المشعر الحرام - اور شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے بدلیل قولہ تعالی فاذکروا اللہ الآیۃ - یعنی جب تم عرفات سے پھرو تو مشعر الحرام کے پاس اللہ تعالی کا ذکر کرو - وبمثلہ تثبت الرکنیۃ - اور ایسے حکم سے رکن ہونا ثبوت ہو جاتا ہے - ولنا ماروی انہ علیہ السلام قدم ضعفۃ اہلہ باللیل - اور ہماری دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل میں سے ضعیفوں کو رات میں پہلے بھیجدیا - ف - اور حکم کیا کہ رمی جمرۃ العقبہ نہ کریں یہانتک کہ آفتاب

طلوع ہوجاوے - سے رواہ اصحاب السنن عن ابن عباس - اور یہی قول ابن عمرؓ کا بخاری میں مروی ہے - ولو کان رکنا لما فعل ذ
لک - اور اگر وقوف مزدلفہ رکن ہوتا تو ایسا نہ کرتے - ف - اور ضعیفوں سے عورتیں و بچے مراد ہیں - الحاصل رکن اپنے
وقت سے ساقط نہیں ہوتا تو رکن نہ ہوا - والمذکور فیما تلا الذکر وھو لیس برکن بالاجماع - اور جو آیت تلاوت کی اس میں
تو ذکر مذکور ہے یعنی ذکر کا حکم ہے اور ذکر بالاجماع رکن نہیں ہے - ف - تو یہ وقوف کیونکر رکن ہوگا - لہذا امام شافعی نے کہا کہ
وقوف مزدلفہ صرف سنت ہے اور یہ جو کتاب میں مذکور ہے کہ شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے - یہ کسی کاتب کی غلطی ہے - مبسوط
میں لیث بن سعد کا اور اسرار میں علقمہ کا نام لکھا ہے - اور جو قاضی خان نے امام مالک کا نام لکھا یہ بھی سہو ہے - منح - رہا یہ کہ
پھر تم وقوف مزدلفہ کو واجب کہاں سے کہتے ہو - جواب دیا - وانما عرفنا الوجوب لقوله علیه السلام من وقف
معنا هذا الموقف وقد کان افاض قبل ذلک من عرفات فقد تم حجه - اور ہم نے واجب ہونا وقوف مزدلفہ کا
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے پہچانا کہ جو شخص ہمارے ساتھ اس موقف میں ٹھہر جاوے اور اس سے پہلے عرفات
سے ہو آیا ہے تو اسکا حج پورا ہوگیا - ف - روایت عروۃ بن مضرس رضی اللہ عنہ کی بایں عبارت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ہماری اس نماز میں حاضر ہوا (یعنی نماز صبح مزدلفہ) اور قبل اسکے وہ رات یا دن میں عرفہ میں وقوف
کرچکا ہے تو اسکا حج پورا ہوگیا - رواہ اصحاب السنن الاربعہ - حاکم نے کہا کہ تمام اہل حدیث کی شرط پر یہ حدیث صحیح ہے
اور مجھکو حاصل ہوگیا کہ عروۃ بن مضرس رضی اللہ عنہ سے عروۃ بن الزبیر و شعبی دونوں نے یہ روایت کی تو بخاری و مسلم
کی شرط بھی پائی گئی - مع - علق به تمام الحج - وقوف مزدلفہ کے ساتھ حج کا پورا ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
معلق کیا - وهذا یصلح امارة للوجوب - اور یہ واجب ہونے کی علامت ہونے کے لائق ہے - ف - پس ہم نے
واجب جانا غیر انه اذا ترکه بعذر بان یکون به ضعف او علة او کانت امرأة تخاف الزحام لا شیء علیه
لما روینا - سوائے اسکے کہ جب حاجی نے اسکو عذر کے ساتھ چھوڑا بایں طور کہ اسمیں ضعف ہو یا کوئی مرض ہو یا وہ
عورت ہو کہ ازدحام سے ڈرتی ہو تو اسپر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اس دلیل کے جو ہم روایت کرچکے - ف - یعنی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل سے ضعفاء کو پہلے روانہ کردیا - اور انکو ارشاد کردیا کہ مشعر الحرام میں جو کچھ ہوسکے اللہ تعالی
کا ذکر و دعا کرلینا اور جمرۃ العقبہ پر کنکری مارنے میں توقف کرنا حتی کہ آفتاب نکل آوے - مع م - بالجملہ بے عذر کے
وقوف مزدلفہ واجب ہے - والمزدلفة کلها موقف الا وادی محسر لما روینا من قبل - اور مزدلفہ پورا موقف ہے
(جہاں چاہے ٹھہرے) سوائے وادی محسر کے بدلیل اسکے جو پہلے روایت کرچکے - ف - یعنی وقوف عرفہ کی دلیل میں
قال فاذا طلعت الشمس افاض الامام والناس معه حتی یاتوا منی - کہا پھر جب آفتاب طلوع کرے تو امام
روانہ ہو اور لوگ اسکے ساتھ ہوں یہاں تک کہ منی میں آوے - ف - تکبیر و تہلیل و تلبیہ کہتا ہوا - د - قال العبد
الضعیف عصمه الله تعالی هکذا وقع فی نسخ المختصر - یہ بندہ ضعیف اسکو اللہ تعالی خطا سے بچاوے کہتا ہے کہ
مختصر قدوری کے نسخوں میں یوں واقع ہوا - ف - کہ بعد طلوع کے روانہ ہو - وهذا غلط - حالانکہ یہ غلط ہے -
والصحیح انه اذا اسفر افاض الامام والناس - اور صحیح یہ کہ جب خوب روشنی ہوجاوے تو امام و لوگ روانہ ہوں
ف - یہی قدوری کے ایک نسخہ صحیحہ میں موجود ہے تو پہلی عبارت کسی کاتب کی غلطی ہے - ع - لان النبی علیه السلام
دفع قبل طلوع الشمس - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل طلوع آفتاب کے روانہ ہوئے تھے - ف - چنانچہ
صحیح میں موجود ہے اور مسلم کی حدیث جابرؓ میں ہے (فرع) مزدلفہ میں رات بسر کرنا سنت ہے - اول وقت وقوف
بعد طلوع صبح کے اور آخر طلوع آفتاب - سراج میں ہے کہ وقوف بطن محسر یا عرفہ کے بطن عرنہ میں بکراہت جائز ہے - او

کلام ابن الہمام مفید ہے کہ مانند بطن عرنہ کے احتیاط لازم ہے۔ یہی اوفق ہے۔ بہت وقوف [illegible]
طلوع فجر کے مزدلفہ سے گذرا تو کافی ہے۔ امام کے ساتھ نماز صبح پڑھنا اور اسفار تک وقوف کرنا سنت ہے اگر ترک کیا تو
برا کیا مگر کچھ لازم نہیں۔ مع۔ الحاصل روانہ ہو کر وادی محسر سے کچھ تیزی کے ساتھ گذر جاوے حتی کہ جمرۃ العقبہ پر
آ سکے۔ قال فیبتدی بجمرۃ العقبۃ۔ قدوری نے کہا پھر جمرۃ العقبہ سے شروع کرے۔ فیرمیہا من بطن الوادی
بسبع حصیات مثل حصی الخذف۔ پس اسکو پھینک مارے وادی کے نیچاؤ سے سات کنکریوں کے ساتھ جو مثل
حصی الخذف ہوں۔ ف۔ یعنی پوروں سے پھینکنے کی ہوتی ہیں اور شافعی رح نے بیان فرمایا کہ حصی الخذف ایک
پور سے طول وعرض میں کم ہوتی ہیں۔ مع۔ ان کنکریوں کو مزدلفہ سے لیتا آوے۔ البدائع والتحفہ۔ یہی سنت ہے۔
الکرمانی۔ یا راہ میں سے لے۔ المحیط۔ اسمیں ہر طرح گنجایش ہے۔ ع۔ لان النبی علیہ السلام لما اتی منی لم یعج علی
شئی حتی رمی جمرۃ العقبۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب منی میں آئے تو کسی چیز پر توقف نہیں کیا حتی کہ جمرۃ العقبہ
کو رمی فرمایا۔ ف۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہے پس معلوم ہوا کہ جمرۃ العقبہ سے شروع کرے۔ رہا
بطن الوادی سے حدیث ابو داؤد میں مذکور ہے جیسے صحیح میں بحدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ وقال علیہ السلام علیکم
بحصی الخذف لا یوذی بعضکم بعضا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لازم پکڑو پوروں سے پھینکنے کی کنکریاں
جیسے تم میں سے بعض کو ایذا نہ دیں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور حصی الخذف صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں مذکور
ہے مع۔ اور پھینکنے وقت منی کو داہنے اور کعبہ کو بائیں کرکے کھڑا ہو۔ المحیط ن۔ بعد فراغت کے توقف نہ کرے۔ اور حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری کی حالت میں رمی فرمائی۔ کما فی حدیث ابی داؤد۔ اور سات کی تعداد صحاح میں صحیح ہے مع
ولو رمی باکبر منہ جاز لحصول الرمی۔ اور اگر حاجی نے حصی الخذف سے بڑی پھینکی تو جائز ہے بوجہ رمی حاصل ہو جانیکے
ف۔ یعنی اگرچہ پتھر ہی ہو تو روا ہے کیونکہ اصلی مقصود رمی ہے وہ حاصل ہو گیا۔ غیر انہ لا یرمی بالکبیر من الاحجار کیلا
یتاذی بہ غیرہ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ بڑا پتھر نہ پھینکے تاکہ غیر کو ایذا نہ پہنچاوے۔ ف۔ پس اگرچہ رمی حاصل ہوگی لیکن
حدیث کی صریح ممانعت بخوف ایذا ہے وہ مکروہ تحریمی ہے مع مف۔ ولو رماہا من فوق العقبۃ اجزاہ۔ اور اگر عقبہ کے
اوپر سے رمی کی تو کافی ہو گئی۔ ف۔ یعنی نیچائی کچھ لازم نہیں ہے اونچائی سے بھی جائز ہے۔ لان ما حولہا موضع النسک
کیونکہ جمرہ کے گرد نسک کا مقام ہے۔ ف۔ جہاں اونچائی یا نیچائی سے پھینک مارے روا ہے۔ والافضل ان یکون
من بطن الوادی لما روینا۔ اور افضل یہ کہ بطن الوادی یعنی نیچائی سے مارے بوجہ روایت سابق کے۔ ف۔ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بطن وادی سے رمی کی۔ لیکن چونکہ آپ نے اسکو اسلیے پسند فرمایا کہ نیچے والوں کو ایذا نہ ہو تو معلوم
ہوا کہ سنت تعبدی نہیں لہذا اوپر سے رمی کرنا خلاف اولی ہے مع مف۔ ویکبر مع کل حصاۃ۔ اور ہر کنکری مارنے
کے ساتھ تکبیر کہے۔ ف۔ اللہ اکبر۔ کذا روی ابن مسعود۔ ایسا ہی روایت کیا ابن مسعود نے۔ ف۔ کما فی الصحیحین
وابن عمر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے۔ ف۔ کما فی البخاری۔ ولو سبح مکان التکبیر اجزاہ۔ اور اگر بجائے تکبیر
کے تسبیح کی تو اسکو کافی ہے۔ ف۔ یعنی سبحان اللہ کہا تو کافی ہوا۔ لحصول الذکر۔ بوجہ ذکر حاصل ہو جانے کے۔ وہ من
اداب الرمی۔ اور ذکر کرنا رمی کے آداب سے ہے۔ ولا یقف عندہا۔ اور جمرۃ العقبہ کے نزدیک توقف نہ کرے
لان النبی علیہ السلام لم یقف عندہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے پاس توقف نہیں کیا۔ ف۔
چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح ہے کہ آپ نے جمرہ اولی یعنی جمرۃ العقبہ کو سات کنکریوں سے رمی فرمائی [illegible]
آپ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے تھے پھر [illegible] ہو کر دونوں ہاتھ اٹھا کے دعا فرماتے تھے اور [illegible]

کمافی البخاری - اور یہی جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہے م - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس جمرہ کے پاس نہ ٹھہرے حالانکہ
دوسرے جمروں کے پاس آج کے سامنے ٹھہر کر دعا فرمائی ہے تو شاید اسکی وجہ جمرۃ العقبہ کے پاس ٹھہرنے میں راستہ بند ہوا
جاتا ہے یا کوئی بھید مخفی ہو واللہ تعالیٰ اعلم - مع - ویقطع التلبیۃ مع اول حصاۃ - اور تلبیہ یعنی لبیک کو پہلے کنکری کے
ساتھ ہی قطع کر دے - لما روینا عن ابن مسعود - بدلیل اس حدیث کے جو ہم کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت پہونچی
ہے - ف - وقد رواہ ابو داؤد - اور یہی صحاح الستہ کی حدیث فضل بن عباس میں ہے جیسا کہ وقوف عرفہ میں گذری ہے م -
وروی جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قطع التلبیۃ عند اول حصاۃ رمی بہا جمرۃ العقبۃ - اور جابر رضی اللہ عنہ
نے بھی یہی بات روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ موقوف کر دیا پہلے کنکری پر جس سے جمرۃ العقبہ کو رمی کیا -
ثم کیفیۃ الرمی ان یضع الحصاۃ علی ظہر ابہامہ الیمنی ویستعین بالمسبحۃ - پھر کنکری پھینک مارنے کی کیفیت یہ ہے
کہ کنکری کو اپنی داہنی انگوٹھے کی پشت پر رکھے اور کلمہ کی انگلی سے مدد لے - ف - اور کہا گیا کہ انگوٹھے اور کلمہ کی
انگلی کے سروں سے پکڑے اور یہی اصح ہے - ف - ومقدار الرمی ان یکون بین الرامی وبین موضع السقوط خمسۃ
اذرع کذا روی الحسن عن ابی حنیفۃ لان ما دون ذلک یکون طرحا - اور پھینک کی مقدار یہ کہ پھینکنے والے
اور گرنے کی جگہ کے درمیان پانچ ہاتھ کا فاصلہ ہو یعنی کمتر فاصلہ - ایسا ہی حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کیا کیونکہ اس سے
کم تو ڈال دینا ہوگا - ف - اور اگر اسنے پھینکا مگر وہ کسی آدمی یا اونٹ پر گری پس اگر جمرہ سے قریب ہو تو جائز ورنہ نہیں
اور قریب یہ کہ تین ہاتھ سے کم ہو ورنہ دور ہے - کمافی الجوہرہ - ولو طرحہا طرحا اجزاہ - اور اگر اسنے کنکری کو عمدا ڈال دیا
تو بھی کافی ہے - لانہ رمی الی قدمیہ الا انہ مسیئ لمخالفۃ السنۃ - کیونکہ اسنے اپنے قدموں کی طرف پھینکی مگر یہ شخص
برا کرنے والا بوجہ مخالفت سنت کے ہوا - ف - اس سے معلوم ہوا کہ پھینکنا سنت ہے - ولو وضعہا وضعا لم یجزہ -
اور اگر اسنے کنکری کو رکھدیا تو کافی نہیں ہے - لانہ لیس برمی - کیونکہ یہ کسی طرح رمی نہیں ہے - ولو رماہا فوقعت قریبا
من الجمرۃ یکفیہ - اور اگر اسنے کنکری پھینکی پس وہ جمرہ سے نزدیک گری تو اسکو کافی ہے - لان ہذا القدر مما لا یمکن
الاحتراز عنہ - کیونکہ اسقدر سے احتراز ممکن نہیں ہے - ولو وقعت بعیدا منہا لا یجزیہ - اور اگر جمرہ سے دور گری تو اسکو
کافی نہیں - لانہ لم یعرف قربۃ الا فی مکان مخصوص - کیونکہ اسکا قربت عبادت ہونا نہیں پہچانا گیا مگر ایک خاص جگہ میں
ف - تو جب اس جگہ کے سوا دوسری جگہ گری تو وہ قربت نہیں جانی گئی - الحاصل جمرہ پر کنکری کا عبادت ہونا
صرف حکم شرع سے معلوم ہوا اسمیں رائے وقیاس کو کچھ دخل نہیں ہے م - ولو رمی بسبع حصیات جملۃ واحدۃ فہذہ واحدۃ
اور اگر اسنے ساتوں کنکریاں یکبارگی مار دیں تو ایک کنکری قرار پاویگی - لان المنصوص علیہ تفرق الافعال - کیونکہ منصوص
علیہ تو جدا جدا فعل کرنا ہے - ف - پس بغیر قیاس رائے کے اسی طرح ایک ایک کر کے پھینکے - ویاخذ الحصی من ای
موضع شاء الا من عند الجمرۃ فان ذلک یکرہ - اور کنکریاں جس جگہ سے چاہے لیوے سوائے جمرہ کے پاس سے کہ
یہ مکروہ ہے - لان ما عندہا من الحصی مردود ہکذا جاء فی الاثر فیتشاءم بہ - کیونکہ جمرہ کے پاس جو کنکریاں ہیں سو رد کی
گئی ہیں یوں ہی اثر میں وارد ہوا ہے پس اسکے لینے میں شومی و نحوست شمار ہوگی - ف - یعنی جس بندہ کا حج قبول نہیں
ہوتا اسکی کنکریاں اسی رد کر دی جاتی ہیں تو انکو لینا نحوست ہے چنانچہ ابو نعیم نے دلائل النبوۃ میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت
کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس بندہ کا حج قبول ہوا ضرور اسکی کنکریاں اٹھالی گئیں - اسحق بن راہویہ نے
ابن عباس کا قول روایت کیا کہ جس کا حج قبول ہوا اسکی کنکریاں اٹھالی گئیں ورنہ چھوڑی گئیں - رواہ ابن ابی شیبہ
نحوہ - حاکم و دارقطنی نے ابو سعید خدری رضہ سے مرفوعا روایت کیا اور حاکم نے اسکو صحیح الاسناد کہا اور یزید بن سنان الرہاوی

کی توثیق کی لیکن شیخ تقی الدین نے امام بیہقی اور صاحب تنقیح نے اسی ابوسعید خدری کی حدیث مذکور بیں حدیث کو ضعیف کہا اور ابن الجوزی نے اسکو ابوسعید رضہ کا قول روایت کیا۔ ع۔ بالجملہ یہ ضرور عجائب دلائل نبوت سے ہے کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کے وقت سے رمی برابر جاری ہے پس اگر عجائب قدرت الٰہی سے نہ ہوتو اب تک وہاں بہت بڑا پہاڑ قائم ہوتا۔ م۔ ومع ہذا اجزا اور باوجود اسکے اگر ایسا کیا۔ ف۔ یعنی جمرہ کے پاس سے لیکر رمی کر دہ ہونے کے باوجود اگر ایسے زمین سے کنکریاں لیکر ادا کیں اجزاہ لوجود فعل الرمی۔ تو کافی ہو گیا کیونکہ پھینکنے کا فعل پایا گیا۔ ف۔ اور مقصود یہی فعل ہے اور کسی نص میں کنکریوں کے واسطے کسی خاص جگہ سے لینا منصوص نہیں ہوا۔ رہا یہ کہ کنکری سے کیا مراد ہے تو فرمایا۔ ویجوز الرمی بکل ما کان من اجزاء الارض عندنا۔ اور جو چیز کہ اجناس زمین یعنی خاک سے ہو اسکو رمی کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ خواہ ڈھیلا ہو یا گوندھی مٹی خواہ خشک ہو یا نہیں حتی کہ خاک کی مٹھی روا ہے اور سرورجی رحمہ نے کہا کہ گیرو اور چونا و ہرتال وتیم اور پہاڑی نمک و سرمہ و زبرجد و بلور و عقیق و فیروزہ سب جائز ہیں۔ بخلاف گھاس و عنبر و موتی و سونا و چاندی کے کہ یہ نہیں جائز ہیں اور شمل ہمارے سفیان ثوری کا قول ہے۔ ع۔ اور نہایہ میں نفیس لعل جواہر سے عدم جواز کہا کیونکہ ایسی چیز پھینکنا ہے جس سے اہانت ہو اور یہی اصح و مختار ہے۔ م۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رحمہ کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک صرف پتھر سے جائز ہے اگرچہ فیروزہ و یاقوت و عقیق و بلور و زبرجد ہو اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ ع۔ اور ہمارے نزدیک پتھر کی خصوصیت نہیں ہے۔ لان المقصود فعل الرمی وذلک یحصل بالطین کما یحصل بالحجر۔ کیونکہ اصل مقصود تو پھینکنے کا فعل ہے اور یہ جیسے پتھر سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح مٹی سے حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا رمی بالذہب والفضۃ لانہ یسمی نثرا لا رمیا۔ بخلاف اسکے جبکہ سونے و چاندی سے رمی کی تو جائز نہیں کیونکہ اسکے نثار کہلاتا ہے نہ پھینک مارنا۔ ف۔ اسی جہت سے یاقوت و لعل وغیرہ نفیس پتھروں سے بھی عدم جواز ہے اور اولی و احوط یہ کہ فقط پتھروں پر جو نص میں وارد ہیں اکتفا کیا جاوے۔ کما حققہ فی الفتح م۔ قال ثم یذبح ان احب۔ کہا کہ پھر اسکا جی چاہے تو ذبح کرے۔ ف۔ یعنی قربانی کرے جسمیں ہر بال کے عوض ایک نیکی ہے مگر اسپر واجب نہیں۔ ثم یحلق او یقصر۔ پھر سر کو مونڈے یا کترے۔ ف۔ خواہ خود یا حجام سے۔ لما روی عن رسول اللہ علیہ السلام انہ قال ان اول نسکنا فی یومنا ہذا ان نرمی ثم نذبح ثم نحلق۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ آج کے دن پہلا نسک ہمارا یہ کہ ہم رمی کریں پھر قربانی کریں پھر سر منڈاویں۔ ف۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور صحیح حدیث انس رضی اللہ عنہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منا میں آئے تو جمرہ پر آکر اسکو رمی کیا پھر اپنے ڈیرہ میں تشریف لاکر قربانی کی پھر مونڈنے والے کو فرمایا کہ لے اور اپنے سر کے داہنی جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب پھر موے مبارک لوگوں کو عطا کرنے شروع کیے۔ کما فی الصحیحین وغیرہا۔ اس سے معلوم ہوا کہ سر کا دابان مقدم ہو نہ مونڈنے والے کا اگرچہ مذہب امین یہی مذکور ہے لیکن صحیح وہ کہ جو حدیث میں ثبوت ہوا۔ کذا فی الفتح۔ الحاصل آپکا فعل حجت ہے اور وہ رمی پھر ذبح پھر حلق کی ترتیب سے ہے۔ ولان الحلق من اسباب التحلل۔ اور اس دلیل سے کہ سر منڈانا احرام سے نکلنے کے اسباب سے ہے۔ وکذا الذبح۔ اور یونہی قربانی کرنا بھی۔ ف۔ احرام سے نکلنے کا سبب ہو جاتا ہے۔ حتی یتحلل بہ المحصر۔ چنانچہ جو شخص احرام باندھکر اوسے حج سے روکا گیا ہے وہ قربانی سے حلال ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ بیان آویگا انشاء اللہ تعالیٰ اور رمی الجمرہ افعال حج میں سے احرام کے ساتھ ہے۔ فیقدم الرمی علیہما۔ تو رمی کرنا قربانی و حلق پر مقدم کیا جاویگا۔ ف۔ تاکہ احرام میں واقع ہو۔ رہی ترتیب قربانی و حلق میں۔ ثم الحلق من محظورات الاحرام۔ پھر حلق کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے۔ ف۔ حتی کہ محرم کو بال منڈانا

جائز نہین ہے اور قربانی کرنا ممنوعات احرام سے نہین - فیقدم علیہ الذبح - تو حلق پر قربانی کرنا مقدم کیا جائیگی - ف - تا
قربانی بھی احرام مین ادا ہو جاوے - وانما علق الذبح بالمحبۃ - اور قربانی کو چاہنے کے ساتھ اسواسطے معلق کیا - ف -
چنانچہ کہا کہ قربانی کرے اگر چاہے - لان الدم الذی یاتی بہ المفرد تطوع - کہ قربانی جو تنہا حج والا کرتا ہے وہ نفل ہے - والکلام
فی المفرد - اور یہ بیان اُسی شخص کے حق مین ہو رہا ہے جو فقط حج ادا کرنیوالا ہے - ف - اور جو شخص کہ ان ایام مین حج وعمرہ
ملا کر ادا کرے جسکو قران کہتے ہین یا الگ الگ ادا کرے جسکو تمتع کہتے ہین تو اسپر ایک قربانی واجب ہے - الحاصل افراد
حج کرنے والا تو رمی کے بعد چاہے قربانی کرے پھر سر منڈاوے یا کتراوے - والحلق افضل - اور سر منڈانا افضل ہے
لقولہ علیہ السلام رحم اللہ المحلقین قالہ ثلثا الحدیث ظاہر بالرحم علیہم - بدلیل قول آنحضرت صلعم کے کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنیوالون پر رحم فرماوے
اسکو تین مرتبہ کہا آخر حدیث تک پس آخر مکرر رحمت بھیجی - ف - یعنی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنیوالون پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض
کیا اور کترنے والون پر بھی پس فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنیوالون پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا کہ اور کترنیوالون پر بھی پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ
حلق کرنیوالون پر رحم کرے تو صحابہ رضہ نے عرض کیا کہ اور کترنیوالون پر بھی پس فرمایا کہ اور کترنے والون پر بھی - کما فی
الصحیحین - پس تین مرتبہ مکرر حلق کرنے والون پر رحمت بھیجی اور چوتھی مرتبہ ایکبار کترنے والون پر تو منڈانا اسقدر افضل
ہے یہ تو نص جلی ہے - رہا قیاس ظاہری تو فرمایا - ولان الحلق اکمل فی قضاء التفث وہو المقصود - اور اس دلیل
سے کہ منڈانا ستھرائی حاصل کرنے مین خوب کامل ہے اور ستھرائی حاصل کرنا ہی مقصود ہے - وفی التقصیر بعض التقصیر
اور کترانے مین کچھ نقص ہے - فاشبہ الاغتسال مع الوضوء - تو اسکی مشابہت ہوگئی غسل کرنے اور وضوء کرنے کے
ساتھ - ف - تو جیسے غسل کرنا وضوء سے افضل ہے یون ہی منڈانا کترنے سے - (فروع) جسکے سر پر بال نہون تو واجب
ہے کہ سر پر استرہ پھراوے اور یہی مستحب ہے اور اگر نورہ سے یا جلانے یا اکھاڑنے سے دور کیے یا کسی نے لڑائی مین
نوچ ڈالے تو کافی ہوگیا - اگر منڈانا متعذر ہو تو کترانا متعین ہے جیسے برعکس - اگر دونون متعذر ہون تو حلال ہوگیا اور
مستحب ہے کہ آخر ایام النحر تک تاخیر کرے - اگر ایسی جگہ چلا گیا کہ اوزار نہین یا مونڈنے والا یا کترنے والا نہین تو سوا اسے
مونڈنے یا کترنے کے چارہ نہین ہے - مع - ویکتفی فی الحلق بربع الراس - اور منڈانے مین چوتھائی سر کے
ساتھ اکتفا کیا جاوے - اعتبارا بالمسح - بر قیاس مسح کے - ف - یعنی جیسے وضوء مین چوتھائی سر کا مسح کافی ہے
وحلق الکل اولی - اور پورا سر منڈانا بہتر ہے - اقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - یا قتدائے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم - ف - جیساکہ حدیث انس رضی اللہ عنہ مین گذرا - کرمانی رح نے کہا کہ اگر نصف سے کم منڈایا یا
کترایا تو کافی ہوا اور اپنے اسارت کی یعنی ترک سنت کی وجہ سے برا کیا اور سوائے سر کے کوئی دوسرے بال نہ لے اور نہ ناخن
کاٹے اور اگر ایسا کیا تو کچھ مضر نہین کیونکہ یہ وقت حلال ہونے کا ہے اور یہ بھی قضاء التفث مین سے ہے - کذا فی المبسوط -
اور محیط مین لکھا ہے کہ اگر حلق سے پہلے غلطی سے سر دھویا یا ناخن کترے تو بقائے احرام سے اسپر ایک قربانی لازم ہوگی اور
طحاوی رح نے کہا کہ صاحبین کے نزدیک نہین کیونکہ اسکو حلال ہونا مباح ہوگیا - پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ ومالک
وشافعی سب متفق ہین کہ سر منڈانے مین اسقدر کافی ہے جسقدر سے وضوء مین مسح کافی ہے لیکن یہ بطریق قیاس بر وضوء
نہین ہو سکتا کیونکہ وجہ قیاس معدوم ہے - اور شیخ محقق نے توضیح تمام اسکو بیان کرنے اور اجتہادی دلائل ہر مجتہد
بیان کرنے کے بعد لکھا کہ سر منڈانے مین تقتضائے دلیل یہی ہے کہ پورا سر منڈانا واجب ہے جیساکہ قول مالک رح ہے اور
یہی میرا مذہب ہے - واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم - کما فی الفتح - اور اسی پر اعتماد اولی ہے مگر آئمہ کسی اہل نظر کو طریق اجتہادی جیسے
سوائے ظاہر ہوا - رہے عوام مقلد [illegible] اُنکے واسطے کتاب مین مذکور ہے کہ چوتھائی سر کافی اور کل افضل ہے پھر حلق

یعنی مونڈنے کے معنی ظاہر ہیں۔ والتقصیر ان یاخذ من رؤس شعرہ مقدار الانملۃ۔ اور کترنے کے یہ معنی کہ بالوں کے سرون سے بقدر ایک انگل کے تراش لے۔ ف۔ یہ اندازہ حضرت عمر و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور اسی پر امت کا اجماع ہے اور اسمین مرد و عورت برابر ہیں۔ مع۔ ہان عورت کو سر منڈانا جائز نہیں ہے۔ م۔ الحاصل حاجی حلق یا قصر کر چکا وقد حل لہ کل شئی الا النساء۔ اور حالت یہ پہونچی کہ اسکو ہر چیز حلال ہو گئی سواے عورتون کے۔ ع۔ ف۔ یعنی خوشبو و لباس وغیرہ سب حلال ہو گیا مگر عورتون سے جماع و اسکی دواعی نہین حلال ہوئی۔ وقال مالک والا الطیب ایضا لانہ من دواعی الجماع۔ اور امام مالک رح نے کہا اور سواے خوشبو کے بھی کیونکہ وہ جماع کے دواعی مین سے ہے۔ ف۔ تو عورتون کی طرح خوشبو لگانا بھی حلال نہین ہوا۔ ولنا قولہ علیہ السلام فیہ حل لہ کل شئی الا النساء۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام اس بارہ مین کہ اُسکے لیے سواے عورتون کے ہر چیز حلال ہو گئی۔ ف۔ اگرچہ اسی قدر عبارت ذکر کرنے مین یہ شبہہ رہتا ہے کہ عورتون کے استثناء مین دواعی بالاتفاق مستثنی ہین تو طیب بھی اسمین داخل ہے لیکن تمام روایت سے یہ شبہہ دور ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو عینی رح نے شرح الآثار سے نقل کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم نے رمی کی اور حلق کیا تو تمھارے لیے خوشبو و کپڑے و ہر چیز حلال ہو گئی سواے عورتون کے۔ وہو مقدم علی القیاس۔ اور یہ نص صریح قیاس پر مقدم ہے۔ ف۔ تو مالک رح کا قیاس رد ہو گیا لیکن معارضہ مین عبد اللہ بن الزبیر کی روایت ہے کہ حج کی سنت سے ہے کہ جب جمرۃ الکبری کو رمی کیا تو اسکو ہر چیز حلال ہو گئی سواے عورتون و خوشبو کے یہانتک کہ طواف زیارت ادا کرے۔ رواہ الحاکم قال علی شرط الشیخین۔ اور یہی عمر رضی اللہ عنہ سے باسناد منقطع مروی ہے۔ کما فی الامام۔ اور جواب یہ ہے کہ صحیحین مین قاسم نے عائشہ رض سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام کے واسطے قبل اسکے کہ آپ احرام باندھین اور یوم النحر کو قبل اسکے کہ آپ طواف کرین ایسی خوشبو سے معطر کیا جسمین مشک تھا۔ اور صحیح مسلم مین عمرہ نے عائشہ رض سے مانند اسکے روایت کی۔ نسائی و ابن ماجہ نے ابن عباس رض سے روایت کی کہ جب تم نے رمی الجمرہ کی تو تمھارے واسطے ہر چیز حلال ہو گئی سواے عورتون کے پس ایک نے کہا کہ اور خوشبو تو ابن عباس نے فرمایا کہ مین نے تو بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپکے سر مبارک سے مشک کی خوشبو اُڑتی تھی پس کیا مشک خوشبو ہے کہ نہین ہے۔ م۔ ع۔ اب ظاہر ہے کہ یہ روایات بہ نسبت روایت حاکم کے اصح و ارجح ہین تو کوئی معارضہ قائم نہین ہو سکتا ہے۔ پس صرف عورت ابھی اُسکو حلال نہین ہے۔ م۔ ولا یحل لہ الجماع فیما دون الفرج عندنا۔ اور عورت سے ماسواے فرج کے بھی جماع کرنا ہمارے نزدیک اُسکو حلال نہین ہے۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف قول شافعی کے۔ ف۔ کہ اُنکے دو قول مین سے ایک قول کے موافق عورت کو لپٹانا اور اُسکی ران و پیٹ سے مساس و خواہش پوری کرنا جائز ہے مگر ہم اسکو جائز نہین جانتے۔ لانہ قضاء الشہوۃ بالنساء۔ کیونکہ یہ بھی عورت کے ساتھ شہوت پوری کرنا ہے۔ فیؤخر الی تمام الاحلال۔ تو پورے حلال ہونے تک تاخیر کیا جائیگا۔ ف۔ اور وہ بعد طواف فرض کے ہوگا۔ رہا یہ مسئلہ کہ رمی الجمار بھی احرام سے نکلنے کے سببون سے ہے یا نہین۔ تو فرمایا۔ ثم الرمی لیس من اسباب التحلل عندنا۔ پھر رمی الجمار ہمارے نزدیک احرام سے نکلنے کے اسباب مین سے نہین ہے۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رح کے۔ ہو یقول انہ یتوقت بیوم النحر کالحلق فیکون بمنزلتہ فی التحلیل۔ شافعی فرماتے ہین کہ رمی بھی مانند سر منڈنے کے یوم النحر کے ساتھ موقت ہے تو حلال کرنے مین بھی بمنزلہ حلق کے ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جو چیز یوم النحر سے موقت ہے یعنی دسوین ذی الحجہ اسکا وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو وہ حلال کرنے والی ہے۔ اور حلق کا توقت مقرر لقمہ بھی یوم النحر مین واقع ہے۔ ولنا ان ما یکون محللا یکون جنایۃ فی غیر اوانہ کالحلق۔ اور ہماری دلیل

کے جو چیز بوجہ احرام کے حرام تھی وہ حلال ہو جاتی ہے سوائے عورتون کے یعنی جو چیز حلال ہونے کے وقت سے پہلے جرم ہوتی ہے جیسے سر کا مونڈنا۔ ف۔ کہ وہ احرام
میں جرم ہے۔ والحلق لیس بجنایۃ۔ اور منی میں مونڈانا جرم نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر حالت احرام میں کوئی شخص جاکر منی میں منڈا
لے تو کوئی جرم نہیں جو ممنوع احرام ہو۔ بخلاف الطواف۔ بخلاف طواف کے۔ ف۔ کہ طواف کا اعتراض نہ ہوگا
کہ عورتون کا جماع حلال ہونا طواف پر موقوف ہے حالانکہ وہ احرام میں ممنوع نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ طواف سے تحلل بھی نہیں ہے۔ لان
التحلل بالحلق السابق لا بہ۔ کیونکہ احرام سے حلال ہونا بوجہ سر مونڈنے کے ہے جو پہلے ہو چکا نہ بوجہ طواف کے۔ ف۔
الا ان اعتقد رہی کہ اسی حالت سابق پر جماع حرام میں تھے طواف ادا کر لینا چاہیے قبل اسکے کہ عورت سے شہوت پوری کرے
لہذا شریعت نے جماع ممنوع کر دیا ہے۔ م۔ ع۔ اسی واسطے مونڈنا ہمارے نزدیک واجب ہے کیونکہ حلال ہونا جو واجب ہے بدون
اسکے نہوگا اور ابن عمر رض سے تفسیر قولہ تعالیٰ ثم لیقضوا تفثہم۔ مروی ہے کہ قضاء تفث وہ حلق ولباس ہے۔ یہی مفسرین کا قول
ہے مگر دلیل ظنی سے وجوب ثابت ہوا۔ لہذا ابوحنیفہ کے قول پر علی الاصح اگر بعد رمی کے قبل حلق کے غلطی سے سر و مونڈا تو بکر
قربانی واجب ہے۔ مع۔ الحاصل منی میں سر مونڈنا یا کترنا تمام کرلے۔ قال ثم یاتی من یومہ ذلک مکۃ۔ قدوری
نے کہا پھر مکہ میں آوے اسی دن۔ ف۔ یعنی دسویں تاریخ یوم النحر کو۔ او من الغد۔ یا دوسرے دن۔ ف۔
گیارھویں کو۔ او من بعد الغد۔ یا پرسون۔ ف۔ یعنی بارھویں کو کہ یہی ایام قربانی کے ہیں پس اُنسے تاخیر نہ کرے
فیطوف بالبیت طواف الزیارۃ سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کا طواف کرے طواف الزیارت سات پھیرے۔ ف۔
اور اگر طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مروہ نہ کی ہو تو آج بعد طواف کے سعی بھی کرے اور مذکور ہو چکا کہ سعی کو آج کے واسطے
تاخیر کرنا افضل ہے۔ جیسے طواف الزیارۃ کو دسویں تاریخ ادا کرنا افضل ہے کیونکہ سنت ہے۔ م۔ لما روی ان النبی علیہ السلام
لما حلق افاض الی مکۃ فطاف بالبیت ثم عاد الی منی وصلی الظہر بمنی۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب
سر منڈایا تو مکہ کو تشریف لائے پس خانہ کعبہ کا طواف کیا پھر منی کو واپس آئے اور منی میں ظہر کی نماز پڑھی۔ ف۔ یہ
حدیث صحیح مسلم میں ابن عمر رض سے مروی ہے لیکن صحیح مسلم و سنن کی حدیث جابر رض میں اور ابوداؤد و ابن حبان و حاکم کی
حدیث عائشہ رض میں ہے کہ ظہر مکہ میں پڑھی۔ ابو الفتح الیعمری و ابن حزم نے کہا کہ لامحالہ دونوں روایتوں میں سے ایک کے
کسی راوی کو وہم ہوا۔ ابن حزم نے کہا کہ غالباً مکہ میں پڑھی۔ مع۔ اور مکہ میں پڑھنا اولیٰ ہے۔ ف۔ بالجملہ دونوں روایتیں مفید
ہیں کہ طواف الزیارۃ دسویں کو ادا کیا تو یہی افضل ہے۔ م۔ ووقتہ ایام النحر۔ اور طواف الزیارہ کا وقت قربانی کے ایام ہیں
ف۔ دسویں و گیارھویں و بارھویں تک۔ لان اللہ تعالیٰ عطف الطواف علی الذبح۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قربانی
پر طواف کو عطف فرمایا۔ قال فکلوا منہا۔ یعنی کہا فکلوا منہا۔ ف۔ پس قربانیوں سے کھاؤ۔ ثم قال ولیطوفوا۔ پھر
فرمایا ولیطوفوا۔ ف۔ یعنی اور طواف کرو۔ فکان وقتہما واحدا۔ تو قربانیوں و طواف کا وقت ایک ٹھہرا۔ واول
وقتہ بعد طلوع الفجر من یوم النحر۔ اور ابتدا اسے وقت طواف الزیارۃ کا دسویں کی فجر طلوع ہونے سے ہے۔ ف۔ آخر
ایام قربانی تک۔ لان ما قبلہ من اللیل وقت الوقوف بعرفۃ۔ کیونکہ طلوع فجر سے پہلے رات کا وقت تو وقوف عرفہ کا
ہے۔ والطواف مرتب علیہ۔ اور طواف اسی وقوف پر مرتب ہے۔ ف۔ یعنی بعد وقت وقوف کے طواف ہے تو بعد طلوع
فجر سے ٹھہرا۔ الحاصل نوین کے دن سے لیکر رات تمام تک وقوف عرفہ کا وقت ہے کہ اسمیں سے کسی حصہ میں وقوف کرے
اور طریق معلوم اوپر مذکور ہو چکا کہ بعد زوال سے غروب تک امام کے ساتھ ٹھہر کر امام بعد غروب کے روانہ ہو کر مزدلفہ میں رات
بسر کرے بعد طلوع فجر کے جو طواف الزیارۃ کا وقت شروع ہو جاتا ہے پہلے وقوف مزدلفہ پھر اگر بعد طلوع الشمس کے منی کو جاکر
پھر حسب ترتیب رمی پھر قربانی پھر حلق یا قصر پھر طواف الزیارۃ ادا کرے۔ م۔ والافضل ان یفعلہا فی اول ایامہا کما فی الحقیقۃ۔ اور ان ایام قربانی

میں سے پہلا روز طواف کے لیے افضل ہی جیسے انہیں ایام قربانی میں سے پہلا دن قربانی کے لیے افضل ہی ۔ سوافق الحدیث افضلہا اولہا ۔ اور حدیث میں ہی کہ ان ایام میں افضل پہلا دن ہی ۔ ف ۔ یہ حدیث تو ثابت نہیں ہوئی پس بہتر ہی کہ کہا جاوے کہ اسی پر اجماع ہی ۔ ع ۔ رہا اس طواف میں رمل ہی یا نہیں تو فرمایا کہ ۔ فان کان سعی بین الصفا والمروۃ عقیب طواف القدوم لم یرمل فی ہذا الطواف ولا سعی علیہ ۔ اگر وہ طواف القدوم کے بعد صفا و مروہ کے درمیان سعی کر چکا ہو تو اس طواف الزیارۃ میں رمل نہیں کریگا اور اسپر سعی وصفا و مروہ بھی نہیں ہی ۔ وان کان لم یقدم السعی ۔ اور اگر سعی صفا و مروہ کو مقدم نہیں کر چکا ۔ ف ۔ بلکہ اُسوقت تک تاخیر کی ہی ۔ اور یہی افضل ہی ۔ رمل فی ہذا الطواف وسعی بعدہ ۔ تو اس طواف میں رمل کرے اور اسکے بعد سعی کرے ۔ لان السعی لم یشرع الا مرۃ ۔ اسکی وجہ یہ ہی کہ سعی صفا و مروہ تو مشروع نہیں مگر ایکبار ۔ ف ۔ یعنی ایکبار واجب ہی کسی طواف کے بعد ہو پھر نہیں جائز ہی پس یہ گنجایش ہی کہ چاہے طواف القدوم جو کہ سنت ہی اُسکے بعد یہ سعی ادا کر دے ۔ والرمل ما شرع الا مرۃ فی طواف بعدہ سعی ۔ اور رمل کرنا نہیں مشروع ہی مگر ایک بار ایسے طواف میں جسکے بعد سعی ہو ۔ ف ۔ تو رمل کا مدار سعی پر ہو گیا حتی کہ اگر مقدم ہو چکی ہو تو اب رمل نہیں ورنہ رمل کرے ۔ مفاد اسکا یہ ہی کہ اگر طواف قدوم میں رمل کیا اور اسکے بعد سعی صفا و مروہ نہ کی تو رمل شمار نہ ہوا اور طواف الزیارہ مع رمل وسعی کرے ۔ اگر طواف قدوم میں رمل نہ کیا اور اسکے بعد سعی کی تو رمل ساقط ہوا اور صرف طواف الزیارۃ سات پھیرے ادا کرے ۔ پھر سات پھیرے بر وجہ کامل ہیں ورنہ رکن تو چار پھیرے اور باقی تین واجب ہیں ۔ کما نص علیہ الامام محمد اور اسمین شیخ کی تحقیق آتی ہی انشاء اللہ تعالی ۔ م ۔ ویصلی رکعتین بعد ہذا الطواف ۔ اور اس طواف زیارت کے بعد دوگانہ نماز پڑھے ۔ لان ختم کل طواف برکعتین فرضا کان الطواف او نفلا علی ما بینا ۔ کیونکہ ختم ہر طواف کا دو رکعت کے ساتھ ہی خواہ طواف فرض ہو یا نفل ہو بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے ۔ ف ۔ حدیث کہ طواف کنندہ ہر سات پھیرے کے واسطے دو رکعت پڑھے چنانچہ طواف قدوم کی ذیل میں مذکور ہی ۔ م ۔ (فروع) متعلق طواف ۔ واضح ہو کہ طواف کا مقام داخل مسجد ہی ۔ اگر ستونوں یا زمزم کے ورا طواف کیا تو کافی ہی اور اگر ورا مسجد کیا تو نہیں ۔ اور اعادہ واجب ہی ۔ جیسے مکہ کے گرد طواف کرنے سے کچھ نہیں ہوگا ۔ مسجد میں داخل ہونے والا اول طواف کرے خواہ احرام سے ہو یا نہو مگر آنکہ اسپر کوئی نماز قضا ہو یا وقتی قضا ہوئی جاتی ہو یا وتر یا سنت موکدہ یا جماعت جاتی ہو تو اس نماز کو مقدم کر لے ۔ عمرہ والے کے واسطے طواف قدوم سنت نہیں ہی عورت کو مستحب ہی کہ مطاف کے کنارہ رہے اور مرد کو بیت سے قریب ہونا بغیر کسی کی ایذاء کے ۔ اگر طواف یا سعی میں نماز فریضہ کی اقامت کہی گئی یا جنازہ کی یا وضو کی ضرورت ہوئی تو طواف سے نکل کر جاوے پھر فراغت کے بعد آکر جہاں سے چھوڑا تھا اسپر بنا کر لے جن اوقات میں نماز مکروہ ہی اُنمیں طواف مکروہ نہیں مگر دوگانہ طواف میں تاخیر کرے ۔ جوتا پہنے طواف میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ پاک ہوں ۔ طواف میں اشعار پڑھنا اگرچہ حمد و ثنا ہو بظاہر الروایۃ ۔ اور باتیں کرنا بغیر ضرورت اور خرید و فروخت کرنا مکروہ ہی مگر طواف فاسد نہ ہوگا ۔ طواف میں سلف سے ذکر الٰہی متوارث و اسپر اجماع ہی تو یہی افضل ہی قرأت قرآن سے کما فی التجنیس للمصنف ۔ اور آہستہ قرأت میں مضائقہ نہیں ۔ کما فی الکافی للحاکم ۔ طواف میں فتوی دینا اور بضرورت پانی پینا جائز ہی اور تلبیہ اسوقت نہ کہے ۔ اگر سواری پر یا آدمی پر لدکر طواف یا سعی کی تو بعذر جائز ہی اور بغیر عذر نہیں پس جبتک مکہ میں ہی اعادہ کر لے اور چلا آیا تو اسپر قربانی واجب ہی کیونکہ پیدل طواف کرنا ہمارے نزدیک واجب ہی ۔ کما نص علیہ محمد و مشایخ دوسرے کو لادکر طواف کرایا تو لادنے والے کا طواف بھی ادا ہو گیا لیکن اگر فقط لادنے کا قصد ہو تو نہیں اسی واسطے اگر دشمن سے بھاگنے یا قرضدار کو پکڑنے میں سات پھیر گھوم گیا تو طواف نہیں ہوا بخلاف وقوف عرفہ کے کہ ادا ہو گیا ۔ خانہ کعبہ کے اندر داخل ہونا مستحب ہی جبکہ کسی کو ایذا نہ ہو ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل ہو کر نماز پڑھی ۔ الا آنکہ آپ کے

[illegible] جیسے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ عجب ہے کہ مرد مسلمان جب داخل ہو تو کیونکر چھت کی طرف
نگاہ اٹھاوے یعنی جلال و عظمت الٰہی عزوجل کے واسطے ادب نگاہ رکھے - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر مبارک اپنے
سجدہ کی جگہ سے نہیں ہٹتی تھی کہ باہر تشریف لائے - الحاصل ظاہر و باطن میں جہانتک ممکن ہو ادب لحاظ رکھے - عوام جسکو
عروۃ الوثقی کہتے ہیں محض بے اصل بدعت ہے جیسے درمیانی مسمار کو ناف دینا کہتے اور اسپر ناف رکھتے ہیں یہ بے عقلی کا
کام ہے کما فی الفتح - الحاصل جب طواف زیارت سے فارغ ہوا تو ارکان پورے ہو چکے - قال وقد حل له النساء
قدوری نے کہا اور حالت یہ پہونچی کہ حاجی کے واسطے عورتیں حلال ہو گئیں - ف - اور اسمیں طواف کو دخل نہیں
لکن بالحلق السابق - لیکن بوجہ حلق یعنی سر مونڈنے (یا کترانے کے) جو طواف سے پہلے ہو چکا - اذ هو المحلل
کیونکہ وہی حلال کرنے والا - ف - یعنی احرام سے نکالنے والا ہے - تو اسی کی وجہ سے عورتیں بھی حلال ہوئیں - لا بالطواف
نہ بوجہ طواف کے - الا انه اخر عمله في حق النساء - مگر اتنی بات ہے کہ حلق کا اثر عورتوں کی حلت میں ظاہر ہونا موخر
کر دیا گیا ہے - ف - یہانتک کہ طواف کر لے - نظیر یہ کہ کسی نے جاکر چیز خریدی تو اس چیز کو کام میں لانا اجازت پر
موقوف ہے لیکن اجازت سے حلت نہیں بلکہ اصلی خرید سے ہوئی ہے م - قال وهذا الطواف هو المفروض في الحج
وهو ركن فيه - قدوری نے کہا کہ اور یہی طواف حج میں فرض کیا گیا اور یہ اسمیں رکن ہے - اذ هو المامور به في قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت العتيق - کیونکہ اسی طواف کا حکم دیا گیا ہے قول الٰہی عزوجل وليطوفوا الخ میں - ف - یعنی
اور یہ بندے بیت العتیق کا طواف کریں اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے - ع - ويسمى طواف الافاضة وطواف
يوم النحر - اور اسی طواف کا دوسرا نام طواف الافاضۃ اور تیسرا نام طواف یوم النحر ہے - ويكره تاخيره عن هذه الايام
اور ان ایام سے اس طواف کو تاخیر کرنا مکروہ ہے - ف - یعنی مکروہ تحریمی ہے - ه - لما بينا انه موقت بها - کیونکہ ہم بیان
کر چکے کہ یہ طواف انہیں ایام کے ساتھ موقت ہے - ف - یعنی یہی اسکا وقت مقرری ہیں - وان اخره عنها لزمه
دم عند ابي حنيفة رح وسنبينه في باب الجنايات ان شاء الله تعالى - اور اگر حاجی نے طواف زیارت کو ان
ایام سے تاخیر کیا تو اسپر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک قربانی جرماً لازم ہوگی اور ہم عنقریب اسکو جرموں کے باب میں
انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے - قال ثم يعود الى منى فيقيم بها - قدوری نے کہا پھر بعد طواف کے منی کو واپس جاوے
پس وہاں مقیم ہو - لان النبي عليه السلام رجع اليها كما روينا - اسلیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی کو لوٹ گئے
تھے جیسا کہ ہم روایت کر چکے - ف - حدیث ابن عمر و جابر في صحيح مسلم - ولانه بقي عليه الرمي وموضعه بمنى - اور اسلیے
کہ اسپر رمی الجمار ابھی باقی ہے اور اسکا محل تو منی میں ہے - ف - لیکن اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسی روز جاوے
جو کہ حدیث سے ثابت ہوا ہے م - الحاصل یوم النحر کو واپس جاکر منی میں رہے - فاذا زالت الشمس من اليوم
الثاني من ايام النحر - پھر قربانی کے ایام میں سے دوسرے دن جب آفتاب ڈھل جاوے - ف - یعنی گیارھویں تاریخ
بعد زوال کے - رمى الجمار الثلث - تینوں جمرات کو رمی کرے - فيبدأ بالتي تلي مسجد الخيف - پس اس
جمرہ سے شروع کرے جو مسجد خیف سے متصل واقع ہے - فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة - پس اسکو سات
کنکریوں سے رمی کرے کہ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے - ف - پس اسکی رمی پوری ہو گئی - ويقف عندها - اور
اسکے پاس کچھ توقف کرے - ف - یعنی قبلہ رخ پھر کر بعد تسبیح و دعا کرے - ثم يرمي التي تليها مثل ذلك - پھر
اس دوسرے جمرہ کو رمی کرے جو جمار میں سے پہلے جمرہ سے متصل ہے - ف - یعنی اول کے بعد والے جمرہ کو سات
کنکریوں سے مع تکبیروں کے - ويقف عندها - اور اس دوسرے جمرہ کے پاس بھی توقف کرے - ثم يرمي - پھر

رمی کرے - ف - تیسرے جمرہ کو یعنی جمرۃ العقبہ کو اسکے بعد - جمرۃ العقبہ کو رمی کرے ولا یقف عندہا -
اور جمرۃ العقبہ کے پاس توقف نہ کرے - کذا روی جابر رضہ فیما نقل من نسک رسول اللہ علیہ السلام مفسرا -
چنانچہ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسک سے نقل کیا اسمین یہان ہی تفسیر کے ساتھ
روایت کیا ہے - ف - یہ روایت جابر غریب ہے کیونکہ صحیح مسلم کی روایت جابر رضی اللہ عنہ مین صرف جمرۃ العقبہ کے رمی
کا بیان ہے - ہان ابو داؤد نے حدیث عائشہ رضہ سے مفسر روایت کیا ہے - ورواہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم - منذری نے کہا کہ
حدیث حسن ہے - مع - بلکہ صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر رضہ مین کافی وافی تفسیر مذکور ہے اور یہ ترتیب واجب ہے یا سنت ہے
مف - ویقف عند الجمرتین فی المقام الذی یقف فیہ الناس - اور اول و دوم دونون جمرون کے پاس
وہان توقف کرے جہان لوگ ٹھہرتے ہین - ف - کیونکہ یہی مقام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے توقف کا ہے جسکو لوگون
نے توارث کیا ہے اور بخاری کی حدیث ابن عمر رضہ مین اول جمرہ مین آگے بڑھکر توقف قبلہ رخ دیر تک دعا مع ہاتھ اٹھانا
اور دوم مین بائین جانب ہٹکر قبلہ رخ اسی طرح دعا مذکور ہے - مف - ویحمد اللہ ویثنی علیہ ویہلل ویکبر ویصلی علی النبی
علیہ السلام ویدعو لحاجتہ ویرفع یدیہ - اور اللہ تعالی کی حمد کرے اور ثنا پڑھے اور تہلیل یعنی لا الہ الا اللہ اور تکبیر
یعنی اللہ اکبر کہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے اور اپنی حاجت کی دعا مانگے اور دونون ہاتھ اٹھاوے
جمہور کے نزدیک صحیح - ف - دونون کندھون تک - المحیط - لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع
مواطن وذکر من جملتہا عند الجمرتین - بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوینگے مگر سات
مواضع پر اور منجملہ سات کے دونون جمرون کے پاس ہاتھ اٹھانا ذکر فرمایا - والمراد رفع الایدی بالدعاء - اور مراد
دعا کے ساتھ ہاتھون کا اٹھانا - ف - یہ حدیث کتاب الصلوۃ مین گذری - اور دعا کے واسطے ہاتھ اٹھانا صحیح بخاری
کی حدیث ابن عمر رضہ مین منصوص ہے - کہا گیا کہ اتنی دیر توقف کرے کہ سورۂ بقرہ ختم ہو - جو شخص بیمار ہو کر رمی نہین
کر سکتا تو اپنے ہاتھ پر کنکری رکھکر پھینکے یا دوسرا اسکی طرف سے پھینکدے - یون ہی جو اغماء سے بیہوش ہو - اگر
ایک کنکری اپنی اور دوسری کنکری دوسرے شخص کی دونون یکبارگی پھینکے تو جائز مگر مکروہ ہے - مسجد الخیف مین امام
کے ساتھ جماعت کی نماز ترک نہ کرنا چاہیے - مف - وینبغی ان یستغفر للمؤمنین فی دعائہ فی ہذہ المواقف -
اور چاہیے کہ ان مواقف مین (خواہ جمرہ کے ہون یا عرفہ وغیرہ کے) مومنون کے واسطے اپنی دعا مین مغفرت مانگے -
ف - یعنی اللہ تعالی امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بخشدے - کیونکہ یہ شخص بہت بڑی مغفرت اپنے واسطے بھی پاویگا
اور مومنین بخشے جاوینگے - لان النبی علیہ السلام قال اللہم اغفر للحاج ولمن استغفر لہ الحاج - کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الہی حاجیون کو بخشدے اور جسکے واسطے حاجیون نے مغفرت مانگی اسکو بخشدے - ف -
رواہ الحاکم وصححہ والبزار وابن عدی والطبرانی عن ابی ہریرۃ رضہ اور اسکو ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے مرسل بھی روایت
کیا ہے - ثم الاصل ان کل رمی بعدہ رمی یقف بعدہ - پھر اصل یہ نکلی کہ ہر رمی جسکے بعد رمی ہو تو بعد رمی کے
توقف کرے - ف - جیسے جمرہ اول و جمرہ دوم ہر کہ انکی رمی کے بعد توقف دعا ہے - لانہ فی وسط العبادۃ فیاتی
بالدعاء فیہ - کیونکہ یہ فعل ایک عبادت کے بیچ مین واقع ہے تو اسی فعل مین دعا کرے - وکل رمی لیس بعدہ
رمی لا یقف - اور جو رمی کہ اسکے بعد رمی نہین ہے تو اس رمی کے بعد توقف نہین کرنا - ف - جیسے تیسرا جمرہ
یا یوم النحر کو فقط جمرۃ العقبہ کے رمی کے بعد توقف نہین چنانچہ حدیث مین مفسر مذکور ہے - لان العبادۃ قد انتہت
کیونکہ عبادت تو ختم ہو چکی - ولہذا لا یقف بعد جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر ایضا - اسی وجہ سے یوم النحر مین بھی

بعد جمرۂ عقبہ رمی کرنیکے توقف نہیں کرتا ہے۔ قال واذا کان من الغد۔ قدوری رحمہ نے کہا اور جب دوسرا دن ہو۔ ف۔ یعنی بارھوین تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن وخاتمہ ہے جسکو یوم النفر الاول کہتے ہیں۔ رمی الجمار الثلث بعد زوال الشمس کذلک۔ تو تینوں جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طرح۔ ف۔ یعنی جسطرح گیارھوین کی جمار کا ذکر مفصل ہوچکا۔ فان اراد ان یتعجل النفر الی مکۃ۔ پس اگر چاہے کہ جانے مین جلدی کرے تو مکہ کو چلا جاوے۔ ف۔ کچھ گناہ نہیں ہے۔ وان اراد ان یقیم رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر ٹھہرنا چاہے تو چوتھے روز بھی تینوں جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ لقولہ تعالی فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ ومن تاخر فلا اثم علیہ لمن اتقی۔ بدلیل قولہ تعالی فمن تعجل الخ یعنی پھر جو شخص جلدی کرے دو دن مین تو اسپر کچھ گناہ نہیں اور جو تاخیر کرے تو اسپر بھی گناہ نہیں اسکے واسطے جو تقوی کرے۔ ف۔ زمخشری نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے زمانہ جاہلیت مین بعضے جلدی کو گناہ اور بعضے تاخیر کو گناہ جانتے تو اللہ تعالی نے امر حق سے بوحی مطلع کر دیا۔ مع۔ پس بارھوین کو چلا جانا جائز ہے۔ والافضل ان یقیم۔ اور افضل یہ کہ ٹھہرا رہے۔ ف۔ تیرھوین تک جو آخر ایام تشریق ہے۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ آنحضرت صلعم ٹھہرے رہے یہانتک کہ چوتھے دن تینوں جمرات کو رمی کیا۔ ف۔ چنانچہ حضرت ام المؤمنین عائشہ رضہ کی حدیث ہے کہ طواف زیارت کیا آخر روز جبکہ ظہر پڑھی یعنی یوم النحر کو پھر منی کو واپس ہوے پس وہان ایام تشریق کی راتین ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے تھے جب آفتاب ڈھل جاتا الخ۔ رواہ ابو داود وابن حبان فی صحیحہ والحاکم۔ منذری رحمہ نے مختصر السنن مین کہا کہ حدیث حسن ہے۔ مع۔ منذا زیادت عبادت اور اتباع سنت افضل ہے اور بارھوین کو چلا جانا جائز ہے جبتک کہ تیرھوین شروع نہو چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان ینفر ما لم یطلع الفجر من الیوم الرابع فاذا طلع الفجر لم یکن لہ ان ینفر۔ حاجی کو چلے جانیکا جواز حاصل ہے جبتک کہ چوتھے روز یعنی تیرھوین کی فجر طلوع نہوئی پھر جب فجر طلوع ہوگئی تو اسکو چلے جانیکا اختیار نہوگا۔ ف۔ جبتک کہ چوتھے روز کی رمی نہ کرے۔ لدخول وقت الرمی۔ بوجہ وقت رمی آجانے کے۔ ف۔ نظیر اسکی بعد اذان کے مسجد سے نکلنا بغیر ادا کے مکروہ ہے۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اسمین شافعی رحمہ کا خلاف ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعی رحمہ کے نزدیک چوتھے دن کی رات ہی شروع ہونے سے جواز نہیں رہتا یعنی جب بارھوین کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہیں ہے اور یہی حضرت عمر رضہ سے مروی اور قول مالک واحمد ہے اور ہمارے نزدیک رات مین جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہیں ہے یہانتک کہ فجر طلوع ہو تب نہیں جائز ہے۔ مف۔ وان قدم الرمی فی ہذا الیوم یعنی الیوم الرابع۔ قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند ابی حنیفۃ۔ اور اگر حاجی نے اس دن یعنی چوتھے دن مین رمی کو طلوع فجر کے زوال آفتاب سے پہلے ادا کر لیا تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے۔ وہذا استحسان۔ اور یہ بدلیل استحسان حکم ہے۔ وقالا لا یجوز۔ اور صاحبین نے کہا کہ زوال سے مقدم کرنا نہیں جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے۔ ع۔ اعتبارا بسائر الایام۔ بقیاس دیگر ایام کے۔ ف۔ یعنی ۱۰-۱۱-۱۲-تین دن قبل زوال رمی نہیں جائز ہے تو چوتھے دن بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہیں ہے۔ وانما التفاوت فی رخصۃ النفر۔ اور فرق فقط روانگی کی اجازت مین تھا۔ ف۔ یعنی چوتھے روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بدون رمی کے چلا جاوے اور ان تین ایام مین نہین پس یہی فرق تھا۔ فاذا لم یترخص التحق بہا۔ پس جب حاجی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار نہ کیا تو چوتھا دن بھی دیگر ایام کے ساتھ لاحق ہوگیا۔ ف۔ اور کسی بات مین فرق نہ رہا تو جیسے دیگر ایام مین قبل زوال کے رمی نہین جائز ہے اسی طرح چوتھے روز بھی جائز نہوئی۔ ولہ مذہبہ ہو مروی عن ابن عباس۔ اور ابو حنیفہ کا مذہب حضرت

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے - ف - کہ جب یوم النفر کو آفتاب بلند ہو تو رمی کر کے روانہ ہو جائے رواہ البیہقی
یعنی جب تیرھوین کو آفتاب اونچا ہو جاوے تو رمی کر کے روانہ ہونا جائز ہے - اور محل سوال ایسی صورت مین بحث ہے م
ولانہ لما ظہر اثر التخفیف فی ہذا الیوم فی حق الترک فلان یظہر فی جوازہ فی الاوقات کلہا اولی - اور
اس قیاس استحسانی سے کہ جب اس روز بالکل رمی چھوڑنے کے اجازت مین تخفیف کا اثر ظاہر ہو گیا تو بدرجہ اولی
اس روز تمام وقتون مین رمی جائز ہونے مین اثر تخفیف ظاہر ہونا چاہیے - بخلاف الیوم الاول والثانی - بخلاف
روز اول ودوم کے - ف - کہ انمین یہ اجازت نہین کہ چاہو چلے جاؤ تو تخفیف نہین جسکا اثر وقت کے بارہ مین ہو لہذا
انمین ہم وقت کو معین رکھتے ہین - حیث لا یجوز الرمی فیہما الا بعد الزوال فی المشہور من الروایۃ - چنانچہ
مشہور روایت مین ان دونون دن مین رمی نہین جائز ہے مگر بعد زوال آفتاب کے - لانہ لا یجوز ترکہ فیہما فبقی علی الاصل
المروی - کیونکہ ان دونون دن مین رمی کو ترک کرنے کا جواز نہین ہوا تو اسی اصل پر رمی رہی جو روایت کی گئی ہے -
ف - یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہو چکا کہ یہ اصل درحقیقت حضرت ام المومنین عائشہ و ابن عمر کی حدیث سے مرفوعا
مروی ہے - نہ جابر سے م - فاما یوم النحر فاول وقت الرمی فیہ من وقت طلوع الفجر - رہا یوم النحر یعنی دسوین کو
بعد واپسی عرفات و مزدلفہ کے تو اس دن مین اول وقت رمی کا طلوع فجر سے ہے - ف - لیکن طلوع آفتاب تک بغیر عذر
کے اساءت ہے قبل رات کی رمی کے سعت ن - وقال الشافعی اولہ بعد نصف اللیل - اور شافعی نے کہا کہ اول وقت
بعد آدھی رات کے ہے - ف - یہی قول احمد ہے - لما روی ان النبی علیہ السلام رخص للرعاء ان یرموا لیلا -
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہون کو رخصت دی کہ رات مین رمی کرین - ف - رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن
عباس ومرسلا عن عطاء سعت - ورواہ الطبرانی سع - اور دارقطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہین رات یا دن مین ع - لیکن
اسناد ضعیف ہے - مفع - اور نیز دلیل حدیث عائشہ رض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ کو روانہ فرمایا تو ام سلمہ نے قبل فجر
کے رمی جمرہ کیا پھر روانہ ہوئین حتی کہ طواف افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دن ام سلمہ کے پاس
ہو رہے - رواہ ابوداؤد) یعنی باری کا دن تھا پس اشارہ کیا کہ یہ روانگی باجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہوگی - اور ابوداؤد
نے عطاء سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اسماء بنت ابی بکر سے الحدیث اسمین ہے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد
مین یہی کرتے تھے یعنی رات مین رمی الجمرہ - م ع - اور مخفی نہین کہ حدیث عائشہ مین اسماء رض کا فعل صریح اجازت سے ظاہر
نہین ہے اور بخاری کی حدیث مین ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے حلق کے بعد رمی کی اور بعض نے قربانی کے بعد غرضکہ ترتیب محفوظ
نہین رہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حرج نہین تو اس سے مستنبط ہے کہ عورتون سے اپنی رائے کے افعال
سرزد ہو گئے تو کچھ بھی بعید نہین کہ خود حضرت ام سلمہ کا فعل ہو اور دوسری روایت مین راوی مجہول ہے باوجود اسکے متعین کہ
عورتون نے خود رائی سے کیا ہو اور عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو انکو صرف ایک سمع مین حاصل ہوا اور یہی احتمال صحیح
ہے بدلیل اسکے جو مصنف رح نے ذکر کیا - م - ولنا قولہ علیہ السلام لا ترموا جمرۃ العقبۃ الا مصبحین - اور ہماری دلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جمرۃ العقبہ کو تم رمی مت کرنا مگر صبح مین داخل ہو کر - ف - رواہ الطحاوی والاثرم
وابن حبان فی الصحیح عن عبد اللہ بن عباس - مفع - یہ ان عورتون وغیرہ کو فرمایا جنکو پیشتر روانہ کر دیا تھا - ویروی
حتی تطلع الشمس - اور روایت کیا جاتا ہے یہانتک کہ آفتاب طلوع کرے - ف - یعنی الا مصبحین کا بدلا - یہ بھی حدیث فضل
بن عباس مین ہے کہ جمرۃ العقبہ کو رمی مت کرنا یہانتک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے - مفع - اور دوسری احادیث سے
معلوم ہوا کہ آپکا فعل بھی یون ہی تھا - اور اصول مین ثابت ہوا کہ دونون حدیثین منزلہ دو آیت کے ہین تو بہت

اصل الوقت بالاول والافضلیة بالثانی - پس ثابت ہوگا اصل وقت بدلیل حدیث اول اور افضل وقت بدلیل حدیث دوم - ف - اور اصل وقت اس حدیث سے نہین ثابت کیا جائیگا جو شافعی نے روایت کی بلکہ اُسکی تاویل کیجاوے - وتاویل ما روی اللیلة الثانیة والثالثة - اور تاویل روایت شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم مراد ہو - ف - یعنی چرواہوں کو اجازت دی گئی گیارھوین وبارھوین رات مین رمی کرین کیونکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ رمی مین راتین اپنے اگلے دن کے تابع ہین حتی کہ جب مثلاً گیارھوین کو رمی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہوکر آخر رات تک رہتا ہے - مع - پس چرواہوں کو بوجہ عذر کے رخصت دی کہ مثلاً ۱۱ - یا - ۱۲ - کے دن کی رمی کو رات مین ادا کرین - اور یہ ہم نے اسواسطے کیا کہ عبد اللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی حدیثون ضعفا مین اور چرواہون کی حدیث ابن عباس مین توفیق ہوجاوے - ولان لیلة النحر وقت الوقوف - اور اسواسطے کہ دسوین کی رات تو وقوف عرفہ کا وقت ہے - ف - جیساکہ حدیث عرفہ مین گذری - تو وہ رمی الجمرہ کا وقت نہوگا - والرمی یترتب علیہ فیکون وقتہ بعدہ ضرورة - اور رمی ترتیب سے ساتھ وقوف عرفہ کے بعد ہے تو لامحالہ رمی کا وقت بعد وقت وقوف کے ہوگا - ف - تو رات گذر کر شروع صبح سے ہوگا اور اگر ہم مان لین کہ چرواہوں کو آسے دسوین رات مین رمی جمرة العقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہین آتا کہ رمی کا وقت رات سے ہر شخص کے واسطے ہو اسلیے کہ رمی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعفا عورتون بچون اور چرواہوں کو رخصت دی تو یہ انھین تک رہیگی دوسرون کے حق مین نہوگی کیونکہ قیاس کو دخل نہین - باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل بن عباس وعبد اللہ بن عباس دربارہ ضعفا کے جو اسناد مین اقوی ہین مرجح متروک کرکے حدیث دربارہ چرواہوں کی ماخوذ ہو اور یہ نہین جائز ہے - م - ثم عند ابی حنیفة یمتد ہذا الوقت الی غروب الشمس - پھر واضح ہو کہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہ وقت دراز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک - ف - یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے - لقولہ علیہ السلام ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الرمی - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اُس دن مین ہمارا اول نسک یہ کہ رمی کرین - ف - اسکا ذکر حلق کے بیان مین گذرا - جعل الیوم وقتا لہ - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کا وقت یوم قرار دیا - ف - حتاکہ دن مین کتنا اور یہ دن کتنا برابر ہین - وذہابہ بغروب الشمس - اور آفتاب ڈوبنے سے دن جاتا ہے - ف - کیونکہ دن اسی تک کہتے ہین تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہیگا - وعن ابی یوسف انہ یمتد الی وقت الزوال - اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دراز ہوتا ہے - ف - بعد زوال کے نہین رہتا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل الزوال رمی کرلی ہے - والحجة علیہ ما رویناہ - اور ابو یوسف پر حجت وہ حدیث جو ہم روایت کرچکے - ف - ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الخ - اور چونکہ اسکا ثبوت نہین ہوا تو حجت قائم نہوگی کما لا یخفی - وان اخر الی اللیل رماہ ولا شیء علیہ - اور اگر حاجی نے رمی جمرة العقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رمی کرلے اور اسپر کچھ لازم نہین ہے - لحدیث الرعاء - بدلیل چرواہون کے حدیث کے - ف - بلکہ اسلیے کہ رات بھی دن کے تابع ہوجاتی ہے - لیکن مبسوط خواہر زادہ مین ہے کہ فجر سے طلوع تک جائز مع اسارت ہے اور طلوع سے زوال تک وقت مسنون ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اسارت ہے اور رات مین جائز مع اسارت ہے - ن فدع - اور مخفی نہین کہ رات وغیرہ مین جہان اسارت ذکر کی وہ بغیر عذر ہے ورنہ ضعفا وچرواہون کو اسارت نہین ہے - م ف - وان اخر الی الغد رماہ - اور اگر اس رمی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رمی کرلے - لانہ وقت جنس الرمی - کیونکہ یہ وقت بھی جنس رمی کا ہے - ف - اگرچہ خاص اس رمی کا نہ - لہذا رمی کرلے - وعلیہ دم - اور اسپر ایک قربانی لازم آئی - عند ابی حنیفة لتاخیرہ عن وقتہ کما ہو مذہبہ - ابو حنیفہ رح کے نزدیک بوجہ تاخیر کرنے رمی مذکور کے اپنے وقت یعنی دسوین سے

جیساکہ ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ ف۔ یہ کہ جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کردے تو قربانی لازم آتی ہے۔ پھر اسی
بنا پر کہ رمی مذکور ہمارے نزدیک نفل واجب ہے۔ یہی مذہب ہے۔ قال فان رماہا راکبا اجزاہ۔ محمد نے کہا پھر
اگر رمی الجمار کو سوارہ ادا کیا تو اسکو کافی ہے۔ لحصول فعل الرمی۔ بوجہ فعل رمی حاصل ہوجانے کے۔ ف۔ کتاب المناسک
مین کہا کہ یہی ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک کل رمی مین افضل ہے اسکی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یون ہی
ثبوت ہوا۔ مع۔ کمافی الصحیح وغیرہ۔ اور ابو یوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے سمجھا
کہ لوگ آپ کو دیکھین اور پوچھین چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھسے اپنے مناسک حاصل کرلو کیا معلوم شاید مین اس سال کے
بعد حج نہ کرونگا۔ کمافی الصحاح۔ اور بغیر سواری بھی آپ کا رمی کرنا اور فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابو یوسف
نے یہ کلیہ قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعدہ رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیا والا فیرمیہ راکبا۔ ہر رمی جسکے بعد رمی ہے
تو افضل یہ کہ اسکو پیادہ رمی کرے ورنہ اسکو سوارہ رمی کرے۔ ف۔ پس دسوین کی رمی جمرۃ العقبہ سوارہ ہے اور یہی
حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام مین جمرہ اولی و وسطی کے بعد رمی ہے تو پیادہ کرے اور جمرہ سوم کو سوارہ کرے۔ لان
الاول بعدہ وقوف و دعاء علی ما ذکرنا۔ اسواسطے کہ اول یعنی جسکے بعد رمی باقی ہو تو اسکے بعد ٹھہرنا و دعا ہے
بنابر آنکہ ہم مذکور کرچکے۔ فیرمی ماشیا۔ تو اسکو پیادہ رمی کرے۔ ف۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکون اقرب
الی التضرع۔ تاکہ تضرع سے اقرب ہو۔ ف۔ اور دوم یعنی جسکے بعد رمی نہین تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جاوے
وبیان الافضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت
کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم پر تعجب کیا۔ اللہ ادرح نے کہا کہ وہ وقت طرد شیطان کا ہے اور
یہی رمی الجمار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور فتح القدیر مین ہے کہ ظہیریہ مین مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی اولی
ہے۔ مع۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابوحنیفہ ومحمد نے استنباط
کیا۔ ہان سواری مین ہجوم سے خطر ہے تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان لایبیت بمنی لیالی الرمی
اور مکروہ ہے کہ رمی کی راتون مین رات کو منی مین نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام بات بہا۔ کیونکہ آنحضرت صلعم
منی مین رات کو رہے۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد و ابن حبان کی حدیث عائشہ رض مین گذرا۔ اور اس سے صرف سنت
ہونا ثبوت ہوتا ہے۔ وعمر رضی اللہ عنہ کان یؤدب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منی مین مقام
ترک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ ف۔ ظاہرا یہ مراد کہ زبان سے تنبیہ کرتے تھے چنانچہ منع کرتے کہ کوئی شخص عقبہ کے
باہر رات گذارے اور حکم کرتے لوگون کو کہ منی کے اندر داخل ہون۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ
ان راتون مکہ مین سونا مکروہ رکھتے۔ تینون اثر ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مع۔ ولو بات فی غیرہا متعمدا
لا یلزمہ شیئ عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی عمدا منی کے سوا کہین رات مین رہا تو ہمارے نزدیک اسپر کچھ لازم نہوگا
خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ کیونکہ انکے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک
نہین۔ لانہ وجب لیسہل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہماری دلیل یہ کہ یہ قیام واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بلکہ سنت
اس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا ایام رمی مین آسان ہو۔ فلم یکن من افعال الحج فترکہ لا یوجب الجابر۔ تو
یہ مسل کچھ افعال حج سے نہوا تو اسکے ترک سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہین ہوگا۔ ف۔ کیا نہین دیکھتے
کہ عباس بن عبدالمطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیون کو پانی پلانے کی غرض سے مکہ مین رہنے کی اجازت
دی پس اگر منی مین رات بسر کرنا واجب ہوتی تو سقایہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سقایہ بالاتفاق واجب نہین ہے

بعد جمرۂ العقبہ رمی کرنے کے توقف نہیں کرتا ہے۔ قال واذا کان من الغد۔ قدوری رح نے کہا اور جب دوسرا دن ہو
ف۔ یعنی بارھوین تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن دخانہ ہے جسکو یوم النفر الاول کہتے ہین۔ رمی الجمار الثلث بعد
زوال الشمس کذلک۔ تو تینون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طرح۔ ف۔ یعنی جس طرح گیارھوین کی
جمار کا ذکر مفصل ہو چکا۔ فان اراد ان یتعجل النفر نفر الی مکۃ۔ پس اگر چاہے کہ جانے مین جلدی کرے تو مکہ کو چلا جاوے
ف۔ کچھ گناہ نہین ہے۔ وان اراد ان یقیم رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر
ٹھہرنا چاہے تو چوتھے روز بھی تینون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ لقولہ تعالی فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ
ومن تاخر فلا اثم علیہ لمن اتقی۔ بدلیل قولہ تعالی فمن تعجل الخ یعنی پھر جو شخص جلدی کرے دو دن مین تو اسپر کچھ گناہ
نہین اور جو تاخیر کرے تو اسپر بھی گناہ نہین اسکے واسطے جو تقوی کرے۔ ف۔ زمخشری نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے
زمانہ جاہلیت مین بعضے جلدی کو گناہ اور بعضے تاخیر کو گناہ جانتے تو اللہ تعالی نے امر حق سے بوحی مطلع کر دیا۔ مع۔ پس
بارھوین کو چلا جانا جائز ہے۔ والافضل ان یقیم۔ اور افضل یہ کہ ٹھہرا رہے۔ ف۔ تیرھوین تک جو آخر ایام تشریق ہے۔
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ
آنحضرت صلعم ٹھہرے رہے یہانتک کہ چوتھے دن تینون جمرات کو رمی کیا۔ ف۔ چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رض کی حدیث ہے کہ طواف
زیارت کیا آخر روز جبکہ ظہر پڑھی یعنی یوم النحر کو پھر منی کو واپس ہوئے پس وہان ایام تشریق کی راتین ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے
تھے جب آفتاب ڈھل جاتا الخ۔ رواہ ابوداؤد وابن حبان فی صحیحہ والحاکم۔ منذری رح نے مختصر السنن مین کہا کہ حدیث حسن ہے۔ مع
مزاز یادت عبادت اور اتباع سنت افضل ہے اور بارھوین کو چلا جانا جائز ہے جبتک کہ تیرھوین شروع نہو چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان ینفر
ما لم یطلع الفجر من الیوم الرابع فاذا طلع الفجر لم یکن لہ ان ینفر اور حاجی کو چلے جانیکا جواز حاصل ہے جبتک کہ چوتھے روز یعنی
تیرھوین کی فجر طلوع نہوئی پھر جب فجر طلوع ہو گئی تو اسکو چلے جانیکا اختیار نہوگا۔ ف۔ جبتک کہ چوتھے روز کی رمی نہ کر لے۔
لدخول وقت الرمی۔ بوجہ وقت رمی آجانے کے۔ ف۔ نظیر اسکی بعد اذان کے مسجد سے نکلنا بغیر ادا مکروہ ہے۔ وفیہ خلاف
الشافعی۔ اور اسمین شافعی رح کا خلاف ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعی رح کے نزدیک چوتھے دن کی رات ہی شروع
ہونے سے جواز نہین رہتا یعنی جب بارھوین کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہین ہے اور یہی حضرت عمر رض سے
مروی اور قول مالک واحمد ہے اور ہمارے نزدیک رات مین جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہین ہے یہانتک کہ
فجر طلوع ہو تب نہین جائز ہے۔ مع۔ وان قدم الرمی فی ہذا الیوم یعنی الیوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع
الفجر جاز عند ابی حنیفۃ۔ اور اگر حاجی نے اس دن یعنی چوتھے دن مین رمی کو طلوع فجر کے زوال آفتاب سے
پہلے ادا کر لیا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے۔ وہذا استحسان۔ حدیہ بدلیل استحسان حکم ہے۔ وقالا لا یجوز
وصاحبین نے کہا کہ زوال سے مقدم کرنا نہین جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے۔ ع۔ اعتبارا بسائر
الایام۔ بقیاس دیگر ایام کے۔ ف۔ یعنی ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ تین دن قبل زوال رمی نہین جائز ہے تو چوتھے دن بھی
نہین جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہین ہے۔ وانما التفاوت فی رخصۃ النفر۔ اور فرق فقط روانگی کی اجازت
مین تھا۔ ف۔ یعنی چوتھے روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بدون رمی کے چلا جاوے اور ان تین ایام مین نہین
پس یہی فرق تھا۔ فاذا لم یترخص التحق بہا۔ پس جب حاجی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار نکیا تو چوتھا دن
بھی دیگر ایام کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ ف۔ اور کسی بات مین فرق نرہا۔ تو جیسے دیگر ایام مین قبل زوال کے رمی
نہین جائز ہوا اسی طرح چوتھے روز بھی جائز نہوئی۔ ومذہبہ مروی عن ابن عباس۔ اور ابو حنیفہ کا مذہب حضرت

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ ف۔ کہ جب یوم النفر کو آفتاب بلند ہوا تو رمی کی [illegible] روانہ ہونا جائز ہے۔ الیسوق
یعنی جب تیرھوین کو آفتاب بلند ہو جاوے تو رمی کرکے روانہ ہونا جائز ہے۔ اور قول صاحبین کی صورت مین جب یوم
و لانہ لما ظہر اثر التخفیف فی ہذا الیوم فی حق الترک فلان یظہر فی جوازہ فی الاوقات کلہا اولی۔ اور
اس قیاس استحسانی سے کہ جب اس روز بالکل رمی چھوڑنے کے اجازت مین تخفیف کا اثر ظاہر ہو گیا تو بدرجہ اولیٰ
اس روز تمام وقتون مین رمی جائز ہونے مین اثر تخفیف ظاہر ہونا چاہیے۔ بخلاف الیوم الاول والثانی۔ برخلاف
روز اول و دوم کے۔ ف۔ کہ ان مین یہ اجازت نہین کہ چاہو چلے جاؤ تو تخفیف نہین جسکا اثر وقت کے بارہ مین ہو لہٰذا
انہین ہم وقت کو معین رکھتے ہین۔ حیث لا یجوز الرمی فیہما الا بعد الزوال فی المشہور من الروایۃ۔ چنانچہ
مشہور روایت مین ان دونون دن مین رمی نہین جائز ہے مگر بعد زوال آفتاب کے۔ لانہ لا یجوز ترکہ فیہما فبقی علی الاصل
المروی۔ کیونکہ ان دونون دن مین رمی کو ترک کرنے کا جواز نہین ہوا تو اسی اصل پر رمی رہی جو روایت کی گئی ہے۔
ف۔ یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہو چکا کہ یہ اصل درحقیقت حضرت ام المومنین عائشہ و ابن عمر کی حدیث سے مرفوعاً
مروی ہے۔ نہ جابر رضہ سے م۔ فاما یوم النحر فاول وقت الرمی فیہ من وقت طلوع الفجر۔ سو یوم النحر یعنی دسوین کو
بعد واپسی عرفات و مزدلفہ کے تو اُس دن مین اول وقت رمی کا طلوع فجر سے ہے۔ ف۔ لیکن طلوع آفتاب تک بغیر عذر
کے اساءت ہے مثل رات کی رمی کے۔ ف ن۔ وقال الشافعی اولہ بعد نصف اللیل۔ اور شافعی نے کہا کہ اول وقت
بعد آدھی رات کے ہے۔ ف۔ یہی قول احمد ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام رخص للرعاء ان یرموا لیلاً۔
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہون کو رخصت دی کہ رات مین رمی کرین۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن
عباس و مرسلاً عن عطاء۔ ف۔ ورواہ الطبرانی مع۔ اور دارقطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہین رات یا دن مین" لیکن
اسناد ضعیف ہے۔ مع۔ اور نیز دلیل حدیث عائشہ رضہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ کو روانہ فرمایا تو ام سلمہ نے قبل فجر
کے رمی الجمرہ کیا پھر روانہ ہوئین حتی کہ طواف افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دن ام سلمہ کے پاس
ہو۔ خلاصہ رواہ ابوداؤد) یعنی باری کا دن تھا پس اشارہ کیا کہ یہ روانگی باجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہوگی۔ اور ابو داؤد
نے عطاء سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اسماء بنت ابی بکر سے الحدیث اسمین ہے کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد
مین یہی کرتے تھے یعنی رات مین رمی الجمرۃ مع ع۔ اور مخفی نہین کہ حدیث عائشہ مین اسماء رضہ کا فعل صریح اجازت سے ظاہر
نہین ہے اور بخاری کی حدیث مین ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے حلق کے بعد رمی کی اور بعض نے قربانی کے بعد غرضکہ ترتیب محفوظ
نہین رہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حرج نہین تو اس سے مستنبط ہے کہ مردون سے اپنی رائے کے افعال
صادر ہو سکتے تو کچھ بھی بعید نہین کہ خود حضرت ام سلمہ کا فعل ہو اور دوسری روایت مین راوی مجہول ہے باوجود اسکے ممکن کہ
عورتون نے خود رائی سے کیا ہو اور عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو انکو صرف ایک حج مین حاصل ہوا اور یہی احتمال صحیح
ہے بدلیل اسکے جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا۔ م۔ و لنا قولہ علیہ السلام لا ترموا جمرۃ العقبۃ الا مصبحین۔ اور ہماری دلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جمرۃ العقبہ کو تم رمی مت کرنا مگر صبح مین داخل ہو کر۔ ف۔ رواہ الطحاوی والطبرانی
و ابن حبان فی الصحیح عن عبد اللہ بن عباس۔ مع۔ یہ ان عورتون وغیرہ کو فرمایا جنکو پیشتر روانہ کر دیا تھا۔ ویروی
حتی تطلع الشمس۔ اسی روایت کیا جاتا ہے یہانتک کہ آفتاب طلوع کرے۔ ف۔ یعنی اور کہا البزار رحمہ کی حدیث لفظ
ابن عباس مین ہے کہ جمرۃ العقبہ کو رمی مت کرنا یہانتک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ مع۔ اور دوسری احادیث سے
معلوم ہوا کہ آپکا فعل بھی یون ہی تھا۔ اور اصول مین محقق ہوا کہ دونون حدیثین [illegible] ثابت ہوکے ہین تخفیفاً [illegible]

اصل الوقت والاول وان الفضیلة بالثانی - پس ثابت ہوگا اصل وقت بدلیل حدیث اول اور افضل وقت بدلیل حدیث
دوم - ف - اور افضل وقت اس حدیث سے نہین ثابت کیا جائیگا جو شافعی نے روایت کی بلکہ اسکی تاویل کیجاوے -
وتاویل ما روی اللیلة الثانیة والثالثة - اور تاویل روایت شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم مراد ہے - ف - یعنی چرواہون
کو اجازت دی ہے کہ گیارھوین وبارھوین رات مین رمی کرین - کیونکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ رمی مین راتین اپنے اگلے دن کے
تابع ہین حتی کہ جب مثلاً گیارھوین کو رمی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہوکر آخر رات تک رہتا ہے - سعف - پس چرواہون کو
بوجہ عذر کے رخصت دی کہ مثلاً - ۱۱ - یا - ۱۲ - کے دن کی رمی کو رات مین ادا کرین - اور یہ ہمنے اسواسطے کیا کہ عبداللہ بن
عباس اور فضل بن عباس کی حدیثون ضعفا مین اور چرواہون کی حدیث ابن عباس مین توفیق ہوجاوے - ولان
لیلة النحر وقت الوقوف - اور اسواسطے کہ دسوین کی رات تو وقوف عرفہ کا وقت ہے - ف - جیساکہ حدیث عروہ مین
گذری - تو وہ رمی الجمرہ کا وقت نہوگا - والرمی یترتب علیه فیکون وقته بعده ضرورة - اور رمی ترتیب سے
ساتھ وقوف عرفہ کے بعد ہے تو لامحالہ رمی کا وقت بعد وقت وقوف کے ہوگا - ف - تو رات گذر کر شروع صبح سے ہوگا
اور اگر ہم مان لین کہ چرواہون کو اُسنے دسوین رات مین رمی جمرة العقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہین آتا کہ رمی کا وقت
رات سے ہر شخص کے واسطے ہو اسلیے کہ رمی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعفاء عورتون بچون اور چرواہون کو رخصت
دی تو یہ انھین تک رہیگی دوسرون کے حق مین نہوگی کیونکہ قیاس کو دخل نہین - باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل
بن عباس وعبداللہ بن عباس دربارہ ضعفاء کے جو اسناد مین اقوی ہین مرجح متروک کرکے حدیث دربارہ چرواہون کی
ماخوذ ہو اور یہ نہین جائز ہے - م - ثم عند ابی حنیفة یمتد هذا الوقت الی غروب الشمس - پھر واضح ہو کہ ابوحنیفہ رح کے
نزدیک یہ وقت دراز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک - ف - یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے - لقوله علیه السلام ان
اول نسکنا فی هذا الیوم الرمی - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اُس دن مین ہمارا اول نسک یہ کہ رمی کرین
ف - ایسا ذکر حلق کے بیان مین گذرا - جعل الیوم وقتا له - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کا وقت یوم
قرار دیا - ف - بنابرآنکہ دن مین کہنا اور یہ دن کہنا برابر ہین - وذهابه بغروب الشمس - اور آفتاب ڈوبنے
سے دن جاتا ہے - ف - کیونکہ دن اُسی تک کہتے ہین تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہیگا - وعن ابی یوسف
انه یمتد الی وقت الزوال - اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دراز ہوتا ہے - ف - بعد زوال کے نہین
رہتا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل الزوال رمی کرلی ہے - والحجة علیه ما روینا - اور ابو یوسف پر حجت وہ
حدیث جو ہم روایت کرچکے - ف - ان اول نسکنا فی هذا الیوم الخ - اور چونکہ ایسا ثبوت نہین ہوا تو حجت قائم نہوگی
کما لا یخفی - وان اخر الی اللیل رماه ولا شیء علیه - اور اگر حاجی نے رمی جمرة العقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رمی
کرلے اور اسپر کچھ لازم نہین ہے - لحدیث الرعاء - بدلیل چرواہون کے حدیث کے - ف - بلکہ اسلیے کہ رات بھی
دن کے تابع ہوجاتی ہے - لیکن مبسوط خواہرزادہ مین ہے کہ فجر سے طلوع تک جائز مع اسائت ہے اور طلوع سے زوال تک وقت
مسنون ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اسائت ہے اور رات مین جائز مع اسائت ہے - ن - فت - ع - اور مخفی نہین کہ
رات ذخیرہ مین جہان اسائت ذکر کی وہ بغیر عذر ہے ورنہ ضعفاء وچرواہون کو اسائت نہین ہے - م - ف - وان اخر الی
الغد رماه - اور اگر اس رمی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رمی کرلے - لانه وقت جنس الرمی - کیونکہ یہ وقت بھی
جنس رمی کا ہے - ف - اگرچہ خاص اس رمی کا نہو - لہذا رمی کرلے - وعلیه دم - اور اسپر ایک قربانی لازم آئی - عند
ابی حنیفة لتاخیره عن وقته کما هو مذهبه - ابوحنیفہ رح کے نزدیک بوجہ تاخیر کرنے رمی مذکور کے اپنے وقت یعنی دسوین سے

جیسا کہ ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ ف۔ یہ کہ جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کرے تو قربانی لازم آتی ہے پس اسی
بنا پر کہ یہی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے یہی مذہب ہے۔ قال فان رماہا راکبا اجزاہ۔ قدوری نے کہا پھر
اگر رمی جمار کو سوار ہو کر ادا کیا تو اسکو کافی ہے۔ لحصول فعل الرمی۔ بوجہ فعل رمی حاصل ہو جانے کے۔ ف۔ بلکہ تاتارخانیہ
میں کہا کہ یہی ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک کل رمی میں افضل ہے اسکی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یونہی
ثبوت ہوا۔ مف۔ کما فی الصحیح وغیرہ۔ اور ابو یوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے سمجھا
کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھ سے اپنے مناسک حاصل کر لو کیا معلوم شاید میں اس سال کے
بعد حج نہ کر سکونگا۔ کما فی الصحاح۔ اور بغیر سواری بھی آپ کا رمی کرنا اور فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابو یوسف
نے یہ قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعدہ رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیا والا فیرمیہ راکبا۔ ہر رمی جسکے بعد رمی ہے
تو افضل یہ کہ اسکو پیادہ رمی کرے ورنہ اسکو سوار ہو کر رمی کرے۔ ف۔ پس دسویں کی رمی جمرۃ العقبہ سوار ہو اور یہی
حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام میں جمرہ اولی و وسطی کے بعد رمی ہے تو پیادہ کرے اور جمرۂ سوم کو سوار ہو کرے۔ لان
الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ما ذکرنا۔ اسواسطے کہ اول یعنی جسکے بعد رمی باقی ہو تو اسکے بعد ٹھہرنا و دعا ہے
بنابر آنکہ ہم مذکور کر چکے۔ فیرمی ماشیا۔ تو اسکو پیادہ رمی کرے۔ ف۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکون اقرب
الی التضرع۔ تاکہ تضرع سے اقرب ہو۔ ف۔ اور دوم یعنی جسکے بعد رمی نہیں تو سوار ہونا بہتر تاکہ جلد ہٹ جاوے
وبیان الافضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت
کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم پر تعجب کیا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ وہ وقت طرد شیطان کا ہے اور
یہی رمی جمار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ ظہیریہ میں مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی اولی
ہے۔ مف۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابو حنیفہ و محمد نے استنباط
کیا۔ ہاں سواری میں ہجوم سے خطر ہے تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان لا یبیت بمنی لیالی الرمی
اور مکروہ ہے کہ منی کی راتوں میں رات کو منی میں نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام بات بہا۔ کیونکہ آنحضرت صلعم
منی میں رات کو رہے۔ ف۔ چنانچہ ابو داؤد و ابن حبان کی حدیث عائشہ رض میں گذرا۔ اور اس سے عرف سنت
ہونا ثبوت ہوتا ہے۔ وعمر رضی اللہ عنہ کان یؤدب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منی میں مقام
ترک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ ف۔ ظاہرا یہ مراد کہ زبان سے تنبیہ کرتے تھے چنانچہ منع کرتے کہ کوئی شخص عقبہ کے
باہر رات گذارے اور حکم کرتے لوگوں کو کہ منی کے اندر داخل ہوں۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ
ان راتوں کو مکہ میں سونا مکروہ رکھتے۔ تینوں آثار ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ م۔ ع۔ ولو بات فی غیرہا متعمدا
لا یلزمہ شیء عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی عمداً منی کے سوائے کہیں رات میں رہا تو ہمارے نزدیک اسپر کچھ لازم نہوگا
خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ کیونکہ انکے نزدیک یہ رات واجب ہے اور ہمارے نزدیک
نہیں۔ لانہ وجب لیسہل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہماری دلیل یہ کہ یہ قیام واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت
جس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا ایام رمی میں آسان ہو۔ فلم یکن من افعال الحج فترکہ لا یوجب الجابر۔ تو
پس کچھ افعال حج سے نہوا تو اسکے ترک سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوگا۔ ف۔ کیا نہیں دیکھتے
کہ عباس بن عبد المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیوں کو پانی پلانے کی غرض سے مکہ میں رہنے کی اجازت
دی تھی پس اگر منی میں رات بسر کرنا واجب ہوتی تو سقایہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سقایہ بالاتفاق واجب نہیں ہے

مخالفت سنت لازم بلکہ قربانی واجب ہو اگر حدود عرفہ سے نکل گیا ہو۔ لانہ علیہ السلام ذکر بکلمۃ او۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے کلمہ او ذکر فرمایا۔ فانہ قال الحج عرفۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج عرفہ ہی۔ ف۔ رواہ الدیلمی۔ ت۔ فمن وقف بعرفۃ ساعۃ من لیل او نہار فقد تم حجہ۔ پس جو کوئی کہ عرفہ مین ایک ساعت خواہ رات یا دن سے واقف ہوا تو اُسکا حج پورا ہو گیا۔ ف۔ رواہ الطحاوی وسنن الاربعہ لیکن ساعت کا لفظ مذکور نہین اگرچہ معنی مین صحیح ہو۔ منع۔ الحاصل آپ نے من لیل او نہار یعنی رات مین یا دن مین۔ بلفظ اَوْ۔ ترجمہ یا۔ بیان فرمایا۔ وہی کلمۃ التخییر۔ اور یہ کلمہ اختیار دینے کا ہو۔ ف۔ یعنی چاہے دن کی ساعت مین یا رات کی ساعت مین۔ آنکو اختیار ہو۔ اور یہ معلوم کہ تمام رات مثلاً شرط نہین ہو اور نہ رات مع دن۔ ورنہ حرف الواو ہوتا۔ وقال مالک لاتجزیہ الا ان یقف فی الیوم وجزء من اللیل۔ اور مالک رح نے کہا کہ نہین کافی ہو مگر یہ کہ وقوف کرے دن مین اور رات کے ایک جزو مین۔ ف۔ اگرچہ بہت خفیف بعد غروب ہو۔ تو محصل یہ کہ دن مع رات دونون ہون لیکن سروجی رح نے کہا کہ یہ مالک رح یا کسی کا قول نہین ہو۔ مرغینانی نے بیان کیا کہ مالک کے نزدیک صرف رات معتبر ہو۔ مع۔ ولکن الحجۃ علیہ ما رویناہ۔ لیکن حجت امام مالک پر وہ حدیث ہو جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی مجموعہ روایت دیلمی وطحاوی وسنن اربعہ۔ ومن اجتاز بعرفۃ نائما او مغمی علیہ او لا یعلم انہا عرفات جاز عن الوقوف۔ اور جو شخص عرفہ مین ہو کر تجاوز کر گیا حالانکہ سوتا گیا یا اغماء سے بیہوش تھا یا جانتا نہین تھا کہ یہ عرفات ہو تو یہ گذرنا وقوف سے جائز ہو۔ لان ما ہو الرکن قد وجد وہو الوقوف۔ کیونکہ جو رکن ہو وہ پایا گیا اور رکن وقوف ہو۔ ف۔ کیونکہ ان صورتون مین گذرنا چال وٹھہراؤ سے خالی نہین۔ ولا یمتنع ذلک بالاغماء والنوم۔ اور اسکا امتناع بوجہ اغماء وخواب کے نہین ہوگا۔ کرکن الصوم۔ جیسے روزہ کا رکن۔ ف۔ یعنی امساک کہ دن بھر اغماء یا خواب مین پڑے رہنے سے ادا ہو جاتا ہو۔ جب کہ نیت ہو۔ اور صوم مین نیت کی ضرورت ہی۔ بخلاف الصلوۃ لانہا لا تبقی مع الاغماء۔ برخلاف نماز کے کیونکہ نماز تو اغماء کے ساتھ باقی نہین رہتی ہو۔ والجہل یخل بالنیۃ وہی لیست بشرط لکل رکن۔ اور نجاننا نیت مین خلل کرتا ہو اور نیت ہر رکن کے لیے شرط نہین۔ ف۔ یعنی اگر وہم ہو کہ جب گذرنے والا عرفات سے اِسطرح گذرا کہ اُسکو یہ بھی معلوم نہین کہ یہ عرفات ہو تو اِسکا قصد ونیت ندارد ہو پھر کیونکر ادا ہوا تو جواب دیدیا کہ ہان نجاننے سے نیت نہو گی لیکن ہر رکن کے ادا کرنے مین نیت شرط نہین ہو۔ بعض ارکان مین شرط اور بعض مین نہین چنانچہ وقوف عرفہ کے لیے بھی نیت شرط نہین ہو کیونکہ وقوف عرفہ رکن عبادت مقصودہ نہین ہو اسی واسطے نفل وقوف عرفہ نہین ہوتا بخلاف طواف یا قراءت نماز کے۔ م مع۔ یہی حال وقوف مزدلفہ کا ہو کہ مزدلفہ مین ہونا شرط ہو اگرچہ گذر جاوے سوتا ہوا خواہ بیہوش اگرچہ نجانے کہ مزدلفہ ہو۔ منع۔ مسئلہ متعلق احرام۔ ومن اغمی علیہ فاہل عنہ رفقاؤہ جاز۔ اور جسپر اغماء کی بیہوشی طاری ہوئی پس اُسکی طرف سے اُسکے ساتھیون نے (بلکہ علی الاصح کسی نے ع) تلبیہ کہہ لیا تو جائز ہو۔ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہو۔ ف۔ پس رفیقون کا احرام اپنے واسطے اصل ہو اور بیہوش کے واسطے بطور نیابت حتی کہ اگر رفیق سے جرم سرزد ہو تو اُسپر ایک ہی جرمانہ لازم ہوگا۔ دونون احرام آپس مین داخل ہو جاوینگے جیسے باپ نے اپنے پسر نابالغ کی طرف سے احرام باندھا۔ مع۔ وقالا لا یجوز۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہین جائز ہو۔ ف۔ یعنی بیہوش کی طرف سے غیر کا احرام اگرچہ رفیق ہو جائز نہین ہو اور یہی ائمہ ثلثہ کا قول ہو۔ یہ اِسوقت کہ رفیق یا غیر کو حکم نہ کیا ہو۔ ولو امر انسانا بان یحرم عنہ اذا اغمی علیہ او نام فاحرم المامور عنہ صح بالاجماع۔ اور اگر اِسنے کسی آدمی کو حکم کیا تھا کہ اُسکی طرف سے احرام باندھ لیوے جب کہ اُسپر بیہوشی طاری ہو یا سو جاوے پس جسکو حکم ہوا تھا اُسنے (اِس حال میں) اُسکی طرف سے احرام باندھ لیا تو بالاجماع صحیح ہو۔ ف۔ اور

ائمہ باقین کے نزدیک نہیں جائز ہے پس مراد یہ کہ ابوحنیفہ وصاحبین کے نزدیک بالاتفاق احرام صحیح ہے حتی اذا افاق
او استیقظ واتی بافعال الحج جاز - حتی کہ جب حکم دینے والے کو افاقہ ہوا یا جاگا اور اسنے افعال حج ادا کیے بعد
احرام جدید کے تو جائز ہے - ف - الحاصل اگر پہلے سے حکم دیدیا ہو تو بالاتفاق نائب کا احرام اسکی طرف سے جائز ہے ورنہ
اختلاف امام وصاحبین ہے - لہما انہ لم یحرم بنفسہ ولا اذن لغیرہ بہ - صاحبین کی دلیل یہ کہ اسنے خود احرام نہیں باندھا
اور نہ کسی غیر کو احرام باندھ لینے کی اجازت دی - ف - یعنی بطور نیابت - وہذا لانہ لم یصرح بالاذن - اور یہ یعنی اجازت
نہ دینا اسواسطے ہے کہ اسنے صریح اجازت دی نہیں - ف - یعنی اجازت یا تو صریحاً ہوگی یا دلالۃً ہوگی اور تیسری کوئی صورت
نہیں پس صریحاً تو مفقود ہے - والدلالۃ تقف علی العلم - اور دلالتی اجازت موقوف بعلم ہے - ف - یعنی پہلے جان لے
کہ احرام کے لیے اجازت دینے سے احرام ہوجاتا ہے - وجواز الاذن بہ لا یعرفہ کثیر من الفقہاء - اور احرام کی اجازت
جائز ہونا بہتیرے فقہاء نہیں جانتے ہیں - فکیف یعرفہ العوام - تو اسکو عوام کیسے جانینگے - ف - اور جب وہ شخص
یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے احرام ہوجاتا ہے تو ہم کیونکر جانیں کہ وہ دل سے یہ بات چاہتا تھا کہ بیہوشی وغیرہ
موقع میں کوئی میری طرف سے احرام کرلے تو اجازت کی دلالت کہاں سے معلوم ہو - بخلاف ما اذا امر غیرہ بذلک صریحا -
بخلاف اسکے جب اسنے غیر کو صریح اسکا حکم دیا ہے - ف - تو اسمیں معلوم ہوگیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود
ہے - لیکن مخفی نہیں کہ اگر غیر نے احرام باندھا پھر اسنے بیدار یا ہوش میں ہوکر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیے
ولہ انہ لما عاقدہم عقد الرفقۃ فقد استعان بکل واحد منہم فیما یعجز عن مباشرتہ بنفسہ - اور امام ابوحنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ اس شخص نے جب رفیقوں سے رفاقت کا عقد باندھا تو رفیقوں میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایسے
کام میں جسکو بذات خود کرنے سے عاجز ہو - ف - حتی کہ حفاظت متاع وغیرہ - والاحرام ہو المقصود بہذا السفر -
اور احرام تو اس سفر سے خاص مقصود ہے - ف - تو اسمیں استعانت بدرجہ اولی قرار دی - فکان الاذن بہ ثابتا
دلالۃ - تو احرام کے ساتھ اجازت بطور دلالت ثابت ٹھہرا - ف - رہا جو علم ہونے کو کہتے ہو تو جواب دیا کہ - والعلم
ثابت نظرا الی الدلیل - اور علم بنظر دلیل حاصل ہے - ف - یعنی استعانت ہر امر میں - والحکم یدار علیہ - اور حکم کا
مدار دلیل پر ہے - قال والمرأۃ فی جمیع ذلک کالرجل - کہا اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہے - لانہا مخاطبۃ
کالرجل - کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہے - ف - یعنی جیسے قرآن پاک میں مردوں کو ایمان و ادائے
صوم وصلوۃ وحج وغیرہ کا حکم ہے ویسے ہی سوائے جہاد کے مثل کے عورتوں کو ہے - غیر انہا لا تکشف راسہا - صرف اتنی باتوں
میں فرق ہے کہ عورت اپنا سر نہیں کھولیگی - لانہ عورۃ - کیونکہ اسکا سر پردہ کا جسم ہے - وتکشف وجہہا - اور وہ اپنا
چہرہ کھولیگی - لقولہ علیہ السلام احرام المرأۃ فی وجہہا - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ عورت
کا احرام اسکے چہرہ میں ہے - ف - رواہ البیہقی والطبرانی والدارقطنی - اور حدیث اوپر گذر چکی ہے - ولو سدلت شیئا
علی وجہہا وجافتہ عنہ جاز - اور اگر عورت نے کوئی چیز اپنے چہرہ پر لٹکائی اور چہرہ سے الگ رکھے تو جائز ہے - کذا روی
عن عائشۃ رض - ایسا ہی حضرت ام المؤمنین صدیقہ رض کا عمل مروی ہے - ف - رواہ ابوداؤد وابن ماجہ - ولانہ بمنزلۃ
الاستظلال بالمحمل - اور اسلیے کہ یہ بمنزلہ محمل سے سایہ لینے کے ہے - ولا ترفع صوتہا بالتلبیۃ - اور عورت اپنی آواز
کو تلبیہ کے ساتھ بلند نہیں کریگی - لما فیہ من الفتنۃ - کیونکہ اسمیں فتنہ ہے - ف - کیونکہ مرد اسکی آواز نازک سنکر ہیجان
میں پڑینگے - ابن عبد البر رح نے کہا کہ علماء نے اجماع کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہے - اور سعید بن منصور نے اسکو
عطاء و سلیمان بن یسار سے روایت کیا کہ تلبیہ سے آواز بلند نہ کرے بلکہ خود سنے - پھر ہمارے نزدیک [illegible]

عورت یعنی پردہ کی چیز نہیں تاہم وہ محل فتنہ ہے اور شاید کہ آواز کی اجازت عورت کو خرید و فروخت وغیرہ معاملات میں بضرورت ہے۔ فافہم۔ ولا ترمل ولا تسعی بین المیلین۔ اور عورت رمل نہیں کریگی اور عورت میلین سبز کے درمیان دوڑ نہیں کریگی۔ لانہ مخل بستر العورۃ۔ کیونکہ دوڑنا اسکے پردہ گاہ کے چھپانے میں خلل ڈالنے والا ہے۔ ولا تحلق ولکن تقصر۔ اور عورت سر نہ مونڈے لیکن قصر کرے۔ ف۔ یعنی ایک انگل بھر کترے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام نہی النساء عن الحلق وامرہن بالتقصیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ آپ نے عورتوں کو سر مونڈنے سے منع کیا اور انکو بال کترنے کا حکم دیا۔ ف۔ چنانچہ مونڈنے سے ممانعت حضرت علی رضہ کی حدیث ترمذی ونسائی میں ہے اور راوی ثقات ہیں اور اس باب میں حدیث عائشہ وعثمان ہے اور ابوداؤد وبزار ودارقطنی وطبرانی نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ عورتوں پر حلق نہیں بلکہ صرف کترنا ہے۔ و لوالجی میں ہے کہ چوتھائی سے بقدر ایک انگل کترے۔ مع۔ ولان حلق الشعر فی حقہا مثلۃ کحلق اللحیۃ فی حق الرجال۔ اور اس وجہ سے کہ عورت کے حق میں سر منڈانا مثلہ ہے جیسے مرد کے حق میں داڑھی منڈانا۔ ف۔ مثلہ ایسی ہیئت بگاڑنا جو ممنوع ہے خواہ جسمی تغیر سے یا چہرہ کالا کرنے وغیرہ سے۔ وتلبس من المخیط ما بدا لہا۔ اور عورت سلا ہوا جو کپڑا چاہے پہنے۔ ف۔ لیکن زعفران وورس کا رنگا ہوا نہ ہو۔ ع۔ اور موزے وزیور پہنے۔ ت د۔ لان فی لبس غیر المخیط کشف العورۃ۔ کیونکہ بغیر سلا ہوا پہننے میں اسکا پردہ کھلتا ہوگا۔ قالوا ولا تستلم الحجر اذا کان ہناک جمع۔ متاخرین مشائخ نے کہا کہ عورت حجر اسود کو استلام نہ کرے جب کہ وہاں انبوہ ازدحام ہو۔ ع۔ لانہا ممنوعۃ عن مماسۃ الرجال۔ کیونکہ عورت تو مردوں کے ساتھ بدن لگانے سے منع کی گئی ہے۔ الا ان تجد الموضع خالیا۔ مگر آنکہ عورت جگہ کو خالی پاوے۔ ف۔ یعنی مردوں کے انبوہ سے خالی ہو تو حجر اسود کو بوسہ دے ورنہ دور سے تکبیر واشارہ کرلے۔ واضح ہو کہ یہاں چند امور دیگر میں فرق ہے۔ عورت پر عذر حیض ونفاس سے تاخیر طواف افاضہ اور ترک طواف وداع میں کفارہ نہیں۔ سفر میں اسکے لیے محرم شرط ہے۔ احرام میں موزے ودستانہ وزیور پہنے۔ واضح ہو کہ جو خنثی ہو یعنی مرد وعورت دونوں کا بدن رکھتا ہو وہ احتیاطاً مثل عورت کے ہے۔ اب یہاں ایک مسئلہ فعل سے احرام ہو جانے کا بیان کیا۔ قال ومن قلد بدنۃ تطوعا او نذرا او جزاء صید۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے تقلید کیا کوئی بدنہ خواہ بطور نفل کے یا نذر کے یا جرمانہ شکار کے۔ ف۔ بایں طور کہ اسنے احرام میں حرم کا شکار کیا تھا اور اسپر جرمانہ واجب ہوا وہ وطن آیا اور یہاں سے جرمانہ میں بدنہ خرید کر اسکو تقلید کیا اور مکہ کو روانہ کیا۔ ن۔ او شیئا من الاشیاء۔ یا اور کسی چیز کی اشیاء میں سے۔ ف۔ یعنی سوائے جرم کے اور کسی وجہ کا بدنہ تھا مثلاً اسنے حج وعمرہ دونوں پائے اسکے شکر کا بدنہ واجب تھا اسکو تقلید کرکے مکہ کو چلایا الحاصل ایک تو اسکو تقلید کیا۔ وتوجہ معہا۔ اور بدنہ کے ساتھ خود متوجہ ہوا۔ ف۔ یعنی دوم یہ کہ آپ بھی ساتھ چلا اور سوم یہ کہ۔ یرید الحج۔ اس حال سے وہ حج کا ارادہ کرتا تھا۔ ف۔ یعنی بہ نیت حج۔ فقد احرم۔ تو اس شخص کا احرام ہو گیا۔ لقولہ علیہ السلام من قلد بدنۃ فقد احرم۔ اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے بدنہ تقلید کیا تو اسنے احرام کر لیا۔ ف۔ یہ حدیث غریب ہے لیکن قول ابن عمر رضہ ہے اور ابن عباس رضہ نے کہا کہ جس نے تقلید کیا یا جھول ڈالی یا اشعار کیا تو احرام کر لیا۔ رواہ ابن ابی شیبۃ باسناد ثقات۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ لیکن جھول واشعار سے مذہب میں احرام نہیں ہوتا چنانچہ آتا ہے۔ م۔ ولان سوق الہدی فی معنی التلبیۃ فی اظہار الاجابۃ۔ اور اسلیے کہ قبولیت کا جواب دینے میں ہدی چلانا تلبیہ کے معنی رکھتا ہے۔ لانہ لا یفعلہ الا من یرید الحج او العمرۃ۔ کیونکہ ہدی کی تقلید کوئی نہیں کرتا سوائے اسکے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ جواب دینا تو قول ہے اور یہ فعل ہے تو جواب

دیا کہ - واظہار الاجابۃ قد یکون بالفعل کما یکون بالقول - اور قبولیت کا اظہار کرنا کبھی فعل سے ہوتا ہے جیسے قول سے
ہوا کرتا ہے - ف - حتی کہ آقا نے خادم کو کسی کام کے لیے کہا پس خادم نے زبان سے نہیں بلکہ کام کرنے لگا تو یہی قبولیت کا
جواب ہوگیا - یونہی حج کے واسطے پکارنے کا تقلید بدنہ سے جواب ہے - فیصیر بہ محرما لاتصال النیۃ بفعل ہو من خصائص
الاحرام - تو تقلید سے محرم ہو جائیگا کیونکہ نیت ایسے فعل سے متصل ہوئی جو احرام کے خصائص سے ہے - ف - ہذا قاعدہ
کلیہ یہ ہے کہ جب نیت حج یا عمرہ ایسے فعل کے ساتھ پائی جاوے جو حج کی خصوصیات سے ہے تو احرام بندھ جاتا ہے - اور تقلید
در اصل قلادہ ڈالنا یعنی پٹہ گردن میں ڈالنا - وصفۃ التقلید - اور تقلید کی صورت - ف - اس مقام پر - ان یربط
علی عنق بدنتہ قطعۃ نعل او عروۃ مزادۃ او لحاء شجرۃ - یہ ہے کہ اپنے بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا (یا تسمہ عربی جوتی کا)
یا مطہرہ کا دستہ یا درخت کی چھال باندھ دے - ف - تاکہ شناخت ہو کہ یہ ہدی ہے - بدنہ کا بیان آتا ہے - م - فان قلدہا
وبعث بہا - اور اگر اسنے بدنہ تقلید کیا اور اسکو بھیجا - ولم یسقہا - اور اسکو نہیں چلایا تو محرم نہو جائیگا - لما روی عن
عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت کنت افتل قلائد ہدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث بہا واقام فی اہلہ حلالا -
کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت ہے کہ فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدی کی گردن بند بٹتی تھی
پھر آپ نے ہدی کو بھیجدیا اور خود اپنے اہل میں حلال ٹھہرے رہے - ف - رواہ الائمۃ الستہ فی الصحاح - فان
توجہ بعد ذلک لم یصر محرما حتی یلحقہا - پھر اگر اسکے بعد خود بھی متوجہ ہوا (یعنی بغیر احرام کے) تو ابھی محرم نہو جائیگا یہانتک کہ بدنہ سے جاکر
ملجاوے - ف - پس قبل ملنے کے محرم نہیں - لان عند التوجہ اذا لم یکن بین یدیہ ہدی یسوقہ - کیونکہ بروقت
توجہ کے یعنی خود روانہ ہونے کے جب کہ اسکے روبرو کوئی ہدی نہیں کہ اسکو چلا دے - لم یوجد منہ الا مجرد النیۃ - تو نہیں
پائی گئی اسکی طرف سے مگر خالی نیت - وبمجرد النیۃ لا یصیر محرما - اور خالی نیت سے محرم نہیں ہو جاتا - فاذا ادرکہا وساقہا
پھر جب جاکر ہدی کو پایا اور اسکو چلایا - او ادرکہا - یا ہدی کو فقط پا لیا - فقد اقترنت نیتہ بعمل ہو من خصائص الاحرام
فیصیر محرما - تو اب اسکی نیت ایسے عمل سے ملگئی جو احرام کی خصوصیات سے ہے تو محرم ہو جائیگا - کما لو ساقہا فی الابتداء
جیسے جب کہ ابتدا میں ہدی کو چلایا - ف - اقول اگر نیت نہو تو بھی احرام نہ ہونا چاہیے - الحاصل بدنہ سے احرام ہونا
تین باتوں میں ہے بدنہ کو تقلید کرے اور اسکے ساتھ متوجہ ہو اور نیت نسک ہو - اور اگر انمیں سے کوئی بات نہو تو محرم نہوگا
قال الا فی بدنۃ المتعۃ فانہ محرم حین توجہ - کہا مگر بدنۃ المتعہ میں کہ وہ محرم ہوگا جب متوجہ ہوا - ف - یعنی سوائے
بدنہ متعہ کے کہ اگر اسکو پہلے بھیجدیا اور خود ٹھہرا تو محرم نہیں مگر جب خود بھی متوجہ ہوا تو فوراً محرم ہوگیا اگرچہ ہنوز جاکر بدنہ
سے ملا نہ ہو - معناہ اذا نوی الاحرام - اسکے معنی یہ ہیں کہ جب احرام کی نیت ہو - ف - یعنی نیت انمیں بھی ضرور ہے
وہذا استحسان - اور بدنہ متعہ کے حق میں یہ حکم بدلیل استحسان ہے - ف - اور قیاساً کچھ فرق نہیں - وجہ القیاس
فیہ ما ذکرناہ - انمیں قیاس کی وجہ وہی جو ہم ذکر کر چکے - ف - یعنی متوجہ ہونے وقت اسکے سامنے کوئی ہدی نہیں
جسکو چلا دے تو محرم نہ ہونا چاہیے - وجہ الاستحسان ان ہذا الہدی مشروع علی الابتداء نسکا من مناسک
الحج وضعا - وجہ استحسان یہ کہ ہدی متعہ تو ابتدا ہی ایک نسک منجملہ مناسک حج کے بوضع شرعی مشروع ہے - ف -
یعنی شرع نے اسکو مناسک وافعال حج میں سے ایک فعل قرار دیکر مشروع کیا تو یہ شروع سے حج کا ایک فعل ہے - لانہ
یختص بمکۃ - کیونکہ یہ ہدی مختص بمکہ ہے - ویجب شکرا للجمع بین اداء النسکین - اور واجب ہے یہی شکر کے طور پر دونوں
نسک یعنی حج وعمرہ کے جمع کی توفیق ملنے پر ثابت ہوا - ف - تو لامحالہ ہدی متعہ تو گذرے سال کے حج وعمرہ حاصل
کرنے کا ایک فعل قربانی واجبہ اب لیے جاتا ہے - وغیرہ قد یجب بالجنایۃ - اور سوائے ہدی متعہ کے کبھی بوجہ

[illegible] شکار مارتا تھا - وان لم یصل الی مکۃ - اگرچہ مکہ تک
ہدی کو نہ پہنچے [illegible] تو کچھ خصوصیات مکہ سے نہیں ہے - الحاصل ہدی متعہ کو خصوصیت ہے کہ وہ اتمام میں شروع کرنے
کرنے سے حج کا ایک فعل ہے بخلاف ہدی تمتع وغیرہ کے کہ وہ بعد نذر وغیرہ سبب کے ہدی ہو جاتی ہے اور ہدی متعہ مخصوص یکا
ہے کہ دین ذبح کیجاوے اور جو کوئی ہدی لیجاوے وہ عمرہ کرنے کے حلال نہیں ہو سکتا بلکہ احرام باقی رہتا ہے تو جب اسکو یہ
خصوصیات [illegible] احرام میں ہیں تو ہم نے ابتداے احرام میں بھی اسکی خصوصیت رکھی بہ نسبت دیگر ہدی کے - معف -
فلھذا اکتفی فیہ بالتوجہ - پس اسی واسطے ہدی متعہ میں خالی متوجہ ہونے پر کفایت کی گئی - ف یعنی ہدی متعہ بھیجکر چند
روز بعد خود متوجہ ہوا بہ نیت احرام تو ہدی تک پہونچنے سے پہلے ابھی محرم ہو گیا - وفی غیرہ توقف علی حقیقۃ الفعل
اور ہدی متعہ کے ماسواے ہدایا میں محرم ہونا حقیقت فعل پائے جانے پر موقوف ہے - ف یعنی حقیقت یہ ہے
سوق ہدی ہو اور وہ ہدی تک پہونچکر چلانا یا پہونچ جانا - م - اور واضح ہو کہ ہدی متعہ میں بھیجکر بہ نیت احرام متوجہ ہو کے ہی
محرم ہونا اسوقت ہے کہ بھیجنا اور متوجہ ہونا دونوں ایام حج میں پائے جاویں اور اگر ایام حج نہوں تو ہدی متعہ و دیگر ہدایا
کا حکم برابر ہے کیونکہ ایام حج سے پہلے فعل متعہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے - معف - اگر تلبیہ کہا اور نیت نہ کی تو محرم نہ ہوگا یہی ظاہر
الروایۃ ہے - القاضی خان فی شرح الجامع - شیخ ابو البشر نے کہا کہ ہدی القران مثل ہدی متعہ کے ہونا واجب ہے یعنی
واسی پر عینی نے جزم کیا - مع - فان جلل بدنۃ - اور اگر کسی نے بدنہ پر جھول ڈالی - او اشعرھا - یا اسکو اشعار کیا -
ف - یعنی کوہان چیر دیا کہ خون نکل آیا - او قلد شاۃ - یا بکری کو تقلید کیا - ف - یعنی بدنہ کو نہیں بلکہ بکری کو تقلید
کیا - لم یکن محرما - تو وہ محرم نہوگا - ف - اگرچہ نیت ہو - لان التجلیل لدفع الحر والبرد والذبان - کیونکہ جھول
ڈالنا واسطے دور کرنے گرمی اور سردی اور مکھیوں کے ہوتا ہے - فلم یکن من خصائص الحج - تو یہ فعل کچھ خصائص حج
سے نہ ہوا - ف - تو نیت کسی مخصوص فعل کے ساتھ متصل نہوئی پس محرم نہوگا - والاشعار مکروہ - اور اشعار
مکروہ ہے - ف - یعنی باختلاف - چنانچہ کہا - عند ابی حنیفۃ رح - یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - فلا یکون من النسک
فی شیء - تو وہ کچھ نسک ہی میں سے نہ ہوا - ف - تو مختص نسک کہاں سے ہوگا تو اس سے محرم بھی نہوگا - اور صاحبین
وجمہور کے نزدیک مکروہ نہیں بلکہ اچھا ہے تو صاحبین کے قول پر نسک ہوا پس جواب دیا - وعندھما ان کان حسنا - اور
صاحبین کے نزدیک اگرچہ اشعار اچھا ہے - ف - لیکن وہ افعال حج یا احرام سے مختص نہیں - فقد یفعل للمعالجۃ - کیونکہ
کبھی علاج کے واسطے اشعار کر دیتے ہیں - ف - تو جب مختص فعل نہوا تو صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہ ہوا - بخلاف
التقلید لانہ یختص بالھدی - برخلاف تقلید کے کہ وہ ہدی کے ساتھ مختص ہے - ف - کسی اور غرض میں نہیں ہوتا
پھر اگر وہم ہو کہ جب تقلید مختص ہے تو بکری کو تقلید کرنے محرم ہونا چاہیے - جواب یہ کہ تقلید فقط بدنہ یعنی اونٹ گاے
سے مختص ہے - وتقلید الشاۃ غیر معتاد ولیس بسنۃ ایضا - اور بکری کا تقلید کرنا معتاد نہیں اور وہ سنت بھی نہیں
ہے - ف - یعنی نہ رواج عام تھا اور نہ سنت سے ثبوت ہوا کہ بکری کو تقلید کریں - یہی قول مالک رح ہے - بخلاف
شافعی واحمد کے اور صحاح الستہ کی حدیث عائشہ رض میں ثبوت ہے کہ آپ نے ہدی غنم کی تقلید کی - مع - اقول پس جواب
یہی ہے اول تو ایک مرتبہ سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا اور دوم یہ کہ اچھا اسکی تقلید کی مگر معتاد نہونے سے آدمی محرم نہوجائیگا
اور مقصود اسی قدر ہے - م - شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ ابو حنیفہ رح نے غالباً اشعار سنت کو مکروہ نہیں رکھا بلکہ جو
[illegible] ذکر کیا کہ ایسا اشعار مکروہ رکھا جس سے گوشت میں زخم سرایت کرے اور جانور کو تکلیف ہو - کافی المبسوط
[illegible] کے کوہان کی جڑ میں [illegible] شافعی نے داہنی جانب کہا - فخر الاسلام نے لکھا کہ اول [illegible]

مع قول ابن عباس مین جو بروایت ابن ابی شیبہ گذرا ان صورتون مین سوا بکری کے محرم ہوجاتا ہے اسوا بیان
بدنہ - قال والبدن من الابل والبقر - امام محمد نے کہا اور بدنے تو اونٹ وگائے سے ہین - ف - جیسے بھیڑ بکری
وگاسے ہو مع - وقال الشافعی من الابل خاصۃ - اور شافعی نے کہا کہ فقط اونٹ سے مخصوص ہین - لقولہ
علیہ السلام فی حدیث الجمعۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو حدیث جمعہ مین وارد ہو کہ - فالمستعجل
منہم کالمہدی بدنۃ - پس لوگون مین سے جلدی کرکے آنے والا مانند اسکے جسنے بدنہ ہدی بھیجا - والذی یلیہ کالمہدی
بقرۃ - اور جو اس سے متصل آنے والا ہو مانند اسکے جسنے گائے ہدی بھیجی - ف - یہ حدیث آخر تک آتی ہو فصل منہا -
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدنہ وگائے مین فرق کیا - ف - تو معلوم ہوا کہ گائے بدنہ نہین ہے - ولنا ان البدنۃ
تنبئی عن البدانۃ - اور ہماری دلیل یہ ہو کہ بدنہ خبر دیتا ہے بدانت سے - وہی الضخامۃ - اور بدانت بمعنی ضخیم ہونا فربہ
یعنی بدن دار ہونا جسکو فارسی مین تنا ور یعنی تن توش والے کہتے ہین - وقد اشترکا فی ہذا المعنی - اور حال یہ کہ اونٹ
وگاو دونون اس معنی ضخامت مین مشترک ہین - ولہذا یجزی کل واحد منہما عن سبعۃ - اور اسی وجہ سے ہر ایک اونٹ
یا گائے سات آدمیون کی طرف سے جائز ہے - ف - چنانچہ حضرت جابر رضہ نے کہا کہ ہم لوگ بدنہ کو سات کی طرف سے قربانی
کرتے تو عرض کیا گیا کہ اور گائے کو - پس فرمایا کہ این وہ نہین ہو مگر بدن مین سے - کما فی صحیح مسلم - اور جو حدیث شافعی رحمہ
نے ذکر کی اسکے جواب مین کہا کہ - والصحیح من الروایۃ فی الحدیث کالمہدی جزورا - اور صحیح روایت مین حدیث
کے واقع ہو مانند اسکے جسنے اونٹ ہدی بھیجا - ف - اور لفظ بدنہ نہین واقع ہے - لیکن یہ صحیح نہین ہو کیونکہ صحیح بخاری و
مسلم کی روایت مین بدنہ کا لفظ ہے اور صرف صحیح مسلم کی روایت مین جزور واقع ہو تو بدنہ کا لفظ اصح روایت مین ہو اور تحقیق مقام
یہ ہو کہ درحقیقت اختلاف لفظ بدنہ کے مفہوم مین ہو کہ لغت وشرع مین بدنہ کا مفہوم کیا ہو پس لغت مین خلیل رحمہ اللہ تعالی
نے کہا کہ بدنہ ناقہ یا گائے جو کہ کو ہدی جاوے - نووی شافعی رحمہ نے کہا کہ یہی اکثر اہل اللغۃ کا قول ہو اور یہی صحاح مین ہے -
اب رہا یہ کہ شرع مین لغت سے یہ لفظ منقول نہین ہوا ہو تو اسکے واسطے حدیث جابر رضی اللہ عنہ جو صحیح مسلم مین ہو صریح ہو کہ
بدنہ اونٹ وگائے دونون کو شامل ہے - رہا حدیث جمعہ مین صرف ظاہری صورت مین فرق معلوم ہوتا ہو ورنہ اول جو کہا
کہ مانند اسکے جسنے بدنہ ہدی بھیجا مراد یہ کہ اونٹ ہدی بھیجا بقرینہ اسکے کہ دوبارہ گائے کا ذکر کیا ہو اور یہ جائز ہو کہ عام لفظ
ذکر کیا جاوے اور قرینہ سے بعض افراد خاص مقصود ہون اور نیز بقرینہ روایت صحیح مسلم کے کہ اول اسمین یہی ہو کہ مانند اسکے
جسنے اونٹ ہدی بھیجا - پس یہ اولی ہو کہ لغت وشرع موافق ہو اور احادیث سب متفق ہین - واللہ تعالی اعلم - م - مع -
سات آدمی ایک بدنہ مین شریک ہوئے پھر ایک نے اسکو تقلید کیا تو سب احرام والے ہو جاوینگے بشرطیکہ تقلید کرنا انکی
اجازت سے ہو اور سب اس ہدی کے ساتھ چلین - جھول ڈالنا اور بعد قربانی کے جھول وہار صدقہ دینا مستحب ہو
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی سب اسی طرح جھول والے تقلید کیے ہوئے تھے - جھول ڈالنے سے تقلید
کرنا بہتر ہو - مف -

باب القران

یہ باب قران کے بیان مین ہے - قران بالکسر ملانا اور مقصود یہ کہ ایک ہی احرام سے ایام حج مین عمرہ وحج کو ملانا جیسے
تمتع دو احرام سے ہو - وتحقیق آویگی - جب افراد حج بیان کردیا تو اب قران وتمتع کو شروع کیا - القران افضل من
التمتع والافراد - قران افضل ہو تمتع وافراد سے - ف - یہی قول ثوری واسحق وبعض اہل حدیث وظاہر یہ کا ہو -

اور شافعی مین مسند ابی یعلی و اسحق و ابن المنذر کا ہو اور یہ جماعت علماء صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہو مع - وقال الشافعی الافراد افضل - اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہو - ف - یعنی تنہا حج ادا کرنا اور تنہا عمرہ ادا کرنا اس طرح کہ درمیان مین الام صحیح اپنے اہل کے ساتھ ہو جاوے اور معنی الالام کے عنقریب آوینگے - اور دلیل شافعی جو مبسوط مین ہو یہ کہ افراد مین نسک پر ختنا اور سفر مکرر ہونا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہو ملخص النہایہ - وقال مالک التمتع افضل من القران اور مالک رح نے کہا کہ قران سے تمتع افضل ہو - ف - اور افراد سے قران افضل ہو - لان لہ ذکرا فی القرآن کیونکہ تمتع کا کتاب اللہ مین ذکر ہو - ف - بقولہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیہ - و لا ذکر للقران فیہ - اور کتاب اللہ مین قران کا ذکر نہین ہو - وللشافعی قولہ علیہ السلام القران رخصۃ - اور شافعی کی دلیل اول اسلیے کہ حدیث مین ہو کہ قران کرنا اجازت ہو - ف - چونکہ اجازت سے عزیمت اولی لہذا افراد اولی ہو لیکن اس حدیث کا پتہ نہین ملتا بلکہ شافعی رح کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہو کہ آپ نے مفرد حج کا احرام باندھا جیساکہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رض اور بخاری کی حدیث ابن عمر رض مین اور ابن ماجہ کی حدیث جابر مین اور صحیح بخاری کی طویل حدیث عروہ بن الزبیر مین ام المومنین عائشہ رض سے ہو - اور باوجود کثرت ناقلین کے کسی نے عمرہ کرنا نقل نہین کیا - اور یہی افراد فعل ابو بکر و عمر و عثمان ہو مع - ولان فی الافراد زیادۃ التلبیۃ والسفر والحلق - اور دلیل دوم اسلیے کہ اکیلا حج یا عمرہ کرنے مین تلبیہ احرام کا اور سفر کا اور حلق کا زیادہ ہونا حاصل ہو - ف - کیونکہ حج و عمرہ ہر ایک کے واسطے یہ باتین الگ الگ کریگا - لیکن یہ امر ہنوز قابل تحقیق ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالی حج کیا ہو چنانچہ آتا ہو - اور ہمارے علماء کا یہی قول ہو کہ آپ نے قران کیا پس دو طواف اور دو سعی کین - ولنا قولہ علیہ السلام یا آل محمد اہلوا بحجۃ و عمرۃ معا - اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اے آل محمد حج و عمرہ دونون کا ساتھ ہی احرام باندھو - ف - رواہ الطحاوی و احمد - اور حضرت انس رض نے کہا کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کہتے حج و عمرہ کے ساتھ فرماتے کہ لبیک بحجۃ و عمرۃ - یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم مین ہو - ابن الجوزی نے کہا کہ انس رض اسوقت نابالغ تھا - صاحب التنقیح نے جواب دیا کہ نہین بلکہ بالاجماع بالغ تھا - اور صحیح مسلم مین انس رض کی روایت مذکور سے ابن عمر رض نے انکار کیا تو انس رض نے پھر رد کیا اور کہا کہ ہم کو لڑکا سمجھتے ہین بیشک مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے لبیک بحجۃ و عمرۃ - اور صحیح بخاری مین حضرت عمر بن الخطاب رض کی حدیث مین ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی عقیق مین فرمایا کہ آج کی رات میرے رب عز و جل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک مین نماز پڑھ اور کہہ کہ عمرۃ فی حجۃ - یعنی حج مین عمرہ قران کیا - ابن حزم رح نے کہا کہ حضرت انس رض سے سولہ تابعین ثقات نے بالاتفاق روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام مین لبیک بحج و عمرہ کیا ہو - ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث ابن عباس مین ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرو کا احرام کیا عمرہ حدیبیہ اور عمرہ قضاء سال آیندہ کے ذی قعدہ مین اور عمرہ جعرانہ اور چوتھا عمرہ اپنے حج کے ساتھ مین - یہ حدیث دلیل ہو کہ آپ کا حج مفرد نہین تھا - مع - اور صحیحین کی حدیث ابن عمر رض مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا متمتع ہونا مروی ہو اور صحیحین کی حدیث عائشہ رض مین مثل اسکے مروی ہو اور اسیکے مانند صحیحین مین عمران بن حصین سے مروی ہو اور مسلم و نسائی کی حدیث مین ہو کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے معلوم ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کیا ہو اب ہم کہتے ہین کہ شافعی رح نے ابن عمر و عائشہ رض کی احادیث سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہین کیونکہ باتفاق بخاری و مسلم انہی صحابہ سے دوسرون سے حج و عمرہ ہونا مروی ہو اور حضرت عائشہ رض کو جو تنعیم سے عمرہ کرایا اسمین بھی خود مصرح ہو - سوا یہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم سے حج و عمرہ کرنا بلفظ

تمتع مذکور ہی نہ بلفظ قران تو تحقیق یہ ہی کہ بہت علماء نے ذکر کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم [illegible]
عمرہ ایک احرام سے حاصل کرے یا دو احرام سے یعنی کسی صورت سے ان دونون نسک سے تمتع حاصل کرے [illegible]
مین قولہ تعالی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج - سے ہر صورت تمتع عمرہ و حج کا حصول مقصود ہی خواہ ایک احرام سے جسکا نام قران
رکھا گیا ہی یا دو احرام سے جسکا نام بلفظ تمتع ہوا - چنانچہ صحیحین مین سعید بن المسیب رح سے روایت ہی کہ عسفان مین حضرت
علی و عثمان جمع ہوسے اور حضرت عثمان تمتع سے منع کرتے تھے تو حضرت علی رضہ نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہو ایسے امر کی جانب
جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اُس سے منع کرتے ہو تو عثمان رضہ نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے چھوڑ دو تو علی رضہ
نے کہا کہ مجھے یہ گنجایش نہین ہی کہ آپ کو چھوڑ دون پھر جب علی رضہ نے یہ دیکھا تو حج و عمرہ دونون کا بلند تلبیہ کہا - یہ صریح ہی
کہ تمتع بمعنی قران تھا کیونکہ دونون کا ایک ساتھ تلبیہ کہا بخلاف اصطلاحی تمتع کے کہ وہ اول عمرہ ہی پھر حلال ہو کر آٹھوین
کو احرام حج ہی - اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرہ - دونون کا تلبیہ کہا ہی - اور صحیح مسلم مین عمران
بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کیا درمیان حج و عمرہ کے - اس سے معلوم ہوا کہ تمتع سے قران ہی
کی دو قسم تمتع سے ایک قسم یعنی قران ہی - ابو داؤد کی حدیث عائشہ رضہ مین ہی کہ ابن عمر جانتا ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
تین عمرے کا احرام کیا سوائے اس عمرہ کے جو اپنے حج سے قران کیا - یہ صریح ہی کہ عائشہ رضہ کی مراد بھی تمتع سے یہی قسم قران ہی
پس صحابہ رضی اللہ عنہم لفظ تمتع دونون قسم قران و تمتع پر بولتے تھے - پھر صحیح مسلم کی حدیث طویل جابر رضہ مین گذرا کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد ورود مکہ اور بعد ادائے طواف و سعی کے حلال نہین ہوسے مع ان اصحاب کے جنہون
نے ہدی ساتھ لی تھی اور دوسرون کو حلال ہو جانے کا حکم دیا پس بغیر ہدی والے صحابہ رضہ نے عمرہ اور حج دو احرام سے
کیا اور آپ نے مع اہل ہدی کے ایک احرام سے اور یہ قران ہی اور اول تمتع ہی اور خود حدیث عائشہ رضہ مین ہی کہ یا رسول اللہ
آپ کے اصحاب عمرہ و حج سے متمتع ہوتے ہین اور مین تنہا حج کے ساتھ جاتی ہون - الخ - یعنی تنعیم سے عمرہ کرانے کی حدیث
تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا بوجہ قران واقع ہوا ہی - اور واضح ہو کہ تمتع سے عثمان رضہ کا منع کرنا مسبوق ہی پہلے حضرت
عمر رضہ نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال مین ایکبار حج و عمرہ جمع کرین بلکہ ایمان کے شائع اور کفار روم وغیرہ
کے مرعوب ہونے کو بہتر یہ کہ عمرہ الگ کرین تاکہ ہمیشہ ہر وقت مین بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والون کی آمد و رفت
جاری رہے اور عثمان رضہ نے اسی حکمت کی اتباع کی جیسا کہ بعض محققین نے صریح روایت سے محقق کیا ہی ورنہ حضرت
عمر رضہ نے خود قران کی سنت ہونے کا اقرار صریح کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابو موسی الاشعری رضہ مین ہی - صبی بن معبد
نے کہا کہ مین نے ایک ساتھ حج و عمرہ کا اہلال کیا تو حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پائی
رواہ ابو داؤد والنسائی و ابن ماجہ اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح الاسناد ہی - امام احمد نے حدیث سراقہ رضہ سے مرفوع
حدیث روایت کی کہ حج مین عمرہ قیامت تک داخل ہوا اور سراقہ نے کہا کہ حجۃ الوداع مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے حج و عمرہ ملایا - اسناد کے راوی ثقات ہین - اور امام احمد نے قران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابو طلحہ
و ہرماس بن زیاد الباہلی و جابر و ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے اور نسائی نے حدیث علی رضہ سے مع فصل اور بزار رح نے باسناد
صحیح ابن ابی اوفی رضہ سے روایت کیا چنانچہ مفصل فتح القدیر مین مذکور ہی اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ نے تنہا حج کا تلبیہ روایت
کیا شاید اسکی وجہ یہ کہ انہون نے یہی سنا جیسے اسمین اختلاف ہی کہ کس مقام پر احرام کا تلبیہ کہا - اور اسمین بھی کچھ حرج نہیں
کہ آپ نے صرف حج کو زبان سے کہا ہو - مترجم کہتا ہی کہ ظاہر واللہ اعلم توفیق اصلح ظاہر ہوتی ہی کہ ابتداء سے حال [illegible]
مین بعض نے حج و بعض نے عمرہ کا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کہا جیسا کہ حدیث جابر و ابن عمر و عائشہ وغیرہ

کی احادیث ہیں پھر وادی عقیق میں بوحی ربانی جو خواب میں ہوئی ہے حج وعمرہ کا قران کیا اور دونوں کا تلبیہ کیا جیسا کہ حدیث انس رضہ وابن عمرو عائشہ وعلی وایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہ بوجہ توفیق اولی واحسن ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ الحاصل قران اولی ہے کیونکہ ایک تو سنت ثابتہ صحیحہ ہے اور دوم اسلیے کہ آپ نے آل محمد کو جمع کا حکم کیا جیسا کہ مصنف نے حدیث ذکر کی۔ ولان فیہ جمعا بین العبادتین۔ اور سوم اسلیے کہ قرآن میں جمع کرنا دو عبادتوں کا۔ ف۔ یعنی حج وعمرہ کا ہے۔ فاشبہ الصوم مع الاعتکاف۔ تو قرآن مشابہ ہو گیا صوم مع اعتکاف۔ ف۔ جمع کرنے کے۔ والحراسۃ فی سبیل اللہ مع صلوٰۃ اللیل۔ اور مشابہ ہو گیا جہاد میں حراست کرنے مع تہجد کی نماز کے۔ ف۔ مثلاً کسی طرف سے دشمن کی رات میں چھاپہ مارنے کا خیال ہے وہاں چوکیدار بیدار رہا اور رات میں تہجد بھی پڑھی۔ رہا جواب قیاسی دلیل شافعی کا کہ عمرہ علیحدہ کرنے میں تلبیہ وسفر وحلق کی زیادتی ہے تو جواب دیا کہ یہ چیزیں قابل ترجیح نہیں۔ والتلبیۃ غیر محصورۃ۔ اور تلبیہ شمار کیا ہوا نہیں ہے۔ ف۔ کہ جس پر زیادتی سمجھ میں آوے چنانچہ اگر علیحدہ عمرہ میں ہزار بار کہا اور علیحدہ حج میں ہزار بار کہا تو حج وعمرہ کرنے میں دو ہزار بار کہے اس سے کچھ زائد نہ ہو بلکہ اگر تین ہزار بار ہو تو ایک ہزار کی بڑھ گئی۔ والسفر غیر مقصود۔ اور سفر کچھ اصلی مقصود نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ مقصود تو افعال حج وعمرہ ہیں۔ والحلق خروج عن العبادۃ۔ اور رہا سر منڈانا تو وہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا ہے۔ فلا یترجح بما ذکر۔ تو یہ باتیں جنکو شافعی نے ذکر کیا ہے اُنسے افراد کو ترجیح نہیں ہو سکتی۔ ف۔ رہی حدیث الشافعی کہ قران رخصت ہے اول تو ثابت نہیں اور بر تقدیر تسلیم اس سے یہ مقصود نہیں کہ قران کرنا عزیمت افراد سے کمتر یعنی رخصت ہے بلکہ۔ والمقصود بما روی۔ مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی نفی قول اہل الجاہلیۃ۔ اہل جاہلیت یعنی اسلام سے پہلے والے کافروں کا قول دور کرنا۔ ف۔ وہ قول یہ کہ۔ ان العمرۃ فی اشہر الحج من افجر الفجور۔ حج کے ایام میں عمرہ کرنا سب گناہوں سے بدتر گناہ ہے۔ ف۔ تو اسکو دور کر دیا کہ نہیں کچھ گناہ نہیں بلکہ جائز ہے۔ جیسے سعی بین الصفا والمروہ کو صحابہ بوجہ بتوں کے گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا قولہ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔ یعنی جو ان دونوں میں طواف کرے اس پر گناہ نہیں ہے۔ حالانکہ سعی واجب ہے۔ رہا یہ کہ امام مالک نے تمتع کو ترجیح دی کہ قرآن میں مذکور ہے نہ قران۔ جواب دیا کہ۔ وللقران ذکر فی القرآن۔ اور قران کا ذکر بھی کلام الٰہی میں موجود ہے۔ لان المراد من قولہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ کیونکہ قول الٰہی واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ یعنی تمام کرو حج وعمرہ کو اللہ تعالیٰ کے لیے۔ اس سے مراد۔ ان یحرم بہما من دویرۃ اہلہ۔ یہ کہ اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے دونوں کا احرام باندھے۔ ف۔ یہی تمام کرنا ہوا۔ علی ما رویناہ من قبل۔ چنانچہ ہم سابق میں اسکو روایت کر چکے۔ ف۔ یہ تفسیر صحابہ کی بحکم حدیث مرفوع ہے۔ اور مخفی نہیں کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج۔ قران وتمتع اصطلاحی دونوں کو شامل ہے اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قران کو تمتع کہتے تھے کیونکہ تمتع کے معنی تو نعمت پانا ہیں عمرہ سے حج کیجانب دونوں کا پانا بطریق احرام واحد اور بدو احرام دونوں طرح حاصل ہے پس جس آیت سے امام مالک نے تمتع کا ذکر نکالا وہی قران کا ذکر ہے اور آیت اتموا الحج۔ قران کی ترجیح مع فعل سنت ہے۔ یہاں ایک لطیف نکتہ ہے۔ واضح ہو کہ حدیث جابر رضہ میں گذرا کہ آپ نے طواف وسعی کے بعد حکم دیا کہ جو ہدی نہ لایا ہو وہ حلال ہو جاوے یعنی حلق یا قصر کرے۔ اس سے نکلا کہ احرام سے حلال کرنے والا حلق یا قصر ہے اور وہ افعال عمرہ یا حج سے نہیں ہے۔ پھر اسی حدیث میں آپ نے فرمایا کہ اگر میں پہلے سے سوچا ہوتا جو پیچھے میرے رائے میں آیا تو میں بھی ہدی کو نہیں چلاتا۔ یعنی لوگوں کے ساتھ حلال ہو جاتا اس سے یہ مقصود نہیں کہ اسوقت حلال ہو جاتا بہتر ہے حتی کہ تمتع بہتر ہو جاوے بلکہ اسواسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہایت حرص آپ کے قدم بقدم چلنے میں تھی تو وے آپ سے جدا حلال ہوتا نہیں چاہتے تھے چنانچہ صحاح کی بعض روایات

صریح ہیں کہ صحابہ رض نے تعمیل ارشاد میں توقف کیا یعنی اس امید پر کہ شاید حکم بدل دیا جاوے پھر جب آپ غصہ ہوئے
تو لوگوں نے تحلیل کر لی - اس سے تمتع کا طریقہ مشروع ہو گیا اور چونکہ اللہ تعالے نے آپ کے واسطے صرف یہی حج الوداع
رکھا تھا لہذا پیشتر سے آپ کو یہ سوچنا میسر نہیں کیا بلکہ جو حج افضل تھا یعنی قران مع سوق ہدی وہی میسر کر دیا - فافہم - اور نکتہ دیگر
یہ کہ اہل اسلام کے واسطے ظاہر یہ کہ بیت العتیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکھیں پس شافعی رح کے اجتہاد میں جو روایات صحیحہ دیا کہ افراد
حج کرنا اور افراد عمرہ کرنا سال کے جملہ ایام میں افضل ہے حتی کہ ابتداء اہلال میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حج کا تلبیہ
کہا - اور چونکہ اصح ماثور یہ قول میں آپ نے قران کیا تو آپ کی سنت سے تمتع لوگ ترک کرتے لہذا خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو
حلال ہو جانے کا حکم دیدیا اور یہی مالک کا اجتہاد ہوا - رہا قران جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابو حنیفہ کا اجتہاد کر دیا اسپر
ایک جم غفیر اسلام ہے - فاعرفہ وتامل م - پس تحقیق مذکور سے صاف ظاہر ہو گیا کہ قران سنت افضل ہے - اور اسمیں دیگر وجوہ
ترجیح ہیں چنانچہ فرمایا - **ثم فیہ تعجیل الاحرام** - پھر قران کرنے میں احرام کی تعجیل ہے - ف - کیونکہ احرام حج ساتھ ہی
باندھ لیا جاتا ہے اور تعجیل صفت محمودہ ہے - **واستدامۃ احرامھما من المیقات** - اور دونوں حج وعمرہ کا احرام برابر دائمی
رکھنا میقات سے لیکر - **الی ان یفرغ منھما** - یہانتک کہ دونوں سے فراغت پاوے - ف - اور اسطرح احرام کی استدامت
بھی محمود ہے - اور جابر کی حدیث کہ میں بھی حلال ہو جاتا - اسکا نکتہ میں بیان کر چکا - **ولا کذلک التمتع** - اور تمتع میں یہ باتیں
نہیں ہیں - **فکان القران اولی منہ** - تو تمتع سے قران اولی ٹھہرا - **وقیل الاختلاف بیننا وبین الشافعی** - اور
کہا گیا کہ ہمارے وشافعی کے درمیان اختلاف - ف - اسطرح کہ افراد افضل ہے انکے نزدیک اور قران ہمارے نزدیک
بناء علی ان القارن عندنا یطوف طوافین ویسعی سعیین - اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک تو قران کرنے والا دو
طواف اور دو سعی کریگا - **وعندہ طوافا واحدا وسعیا واحدا** - اور شافعی کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی
کریگا - ف - اسی وجہ سے شافعی کہتے ہیں کہ قران نہ کرے بلکہ الگ الگ ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہوگا
واضح ہو کہ شافعی رح کا قول اس جماعت علماء میں ہے جو کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قران کیا مگر عمرہ کا طواف وسعی
داخل کر دیا حج کے طواف وسعی میں پس ایک ہی طواف وسعی کی - اور ہمارے نزدیک دو طواف و دو سعی کیں شیخ ابن الہمام
نے اشارہ کیا کہ ہمارے نزدیک قارن ومتمتع سے طواف قدوم ساقط ہے یعنی آپ نے طواف قدوم اسوقت نہیں کیا بلکہ وہ طواف
عمرہ تھا - مترجم کہتا ہے کہ یہی صواب ہے کیونکہ ابو داؤد وغیرہ کی بعض حدیث میں سعی صفا ومروہ میں اوپر چڑھنا وغیرہ مذکور ہے
اور بعض میں نہیں پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور لامحالہ ایک روایت خطا ہو گی اور جب دو سعی ہیں تو دونوں روایتیں
حق ہیں - فاحفظہ فانہ نافع جدا م - **قال وصفۃ القران ان یہل بالعمرۃ والحج معا من المیقات** - قدوری نے
کہا اور قران کی صفت یہ ہے کہ میقات سے ساتھ ہی عمرہ وحج کے ساتھ آواز بلند کرے - ف - تلبیہ کہے - **ویقول عقیب
الصلوۃ** - اور کہے بعد نماز کے - ف - دوگانہ احرام کے - **اللھم انی ارید الحج والعمرۃ فیسرھما لی وتقبلھما منی** - الہی
میں حج وعمرہ کی نیت کرتا ہوں پس تو مجھے دونوں آسان میسر فرماوے اور دونوں مجھ سے قبول کر لے - ف - اور لبیک بحج
وعمرۃ کہے - ن - **لان القرآن ہو الجمع بین الحج والعمرۃ** - کیونکہ قران تو جمع کرنا حج وعمرہ کو - **من قولک قرنت
الشیء بالشیء** - ماخوذ ہے تیرے اس محاورہ سے کہ قرنت الشیء بالشیء - ف - یعنی قران کر دیا میں نے ایک شے کو دوسری
چیز کے ساتھ - اس محاورہ کا بولنا اسوقت کہ - **اذا جمعت بینھما** - جب تو دونوں چیزوں کو ساتھ جمع کر دے - **وکذا اذا
ادخل حجۃ علی عمرۃ قبل ان یطوف لھا اربعۃ اشواط** - اور یونہی قران ہو جائیگا جب کہ داخل کرے حج کو عمرہ پر
قبل اسکے کہ عمرہ کے لیے چار پھیرے طواف کر چکے - ف - یعنی اول احرام عمرہ کا باندھا تھا پھر مکہ میں داخل ہو کر عمرہ

طواف شروع کیا اگر سات میں سے چار پھیرے پورے کر لیے تو طواف گویا ہو گیا کیونکہ چار پھیرے رکن اور نصف سے
زائد ہیں اور عمرہ بھی طواف ہے تو عمرہ ہو چکا اب قران نہیں ہو سکتا اور اگر چار سے کم کیے ہیں اسوقت حج کی نیت کر لی تو ابھی
عمرہ نہیں ہوا اور نیت جمع ہو گئی پس قران ہو گیا - لان الجمع قد تحقق - کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہو گیا - ف - کیونکہ عمرہ
اگرچہ طواف ہے لیکن سات پھیروں میں سے چار سے کم پھیرے کا حکم ابھی طواف نہیں ہوا - اذ الاکثر منہا قائم - کیونکہ سات
پھیروں میں سے زیادہ پھیرے ابھی باقی ہیں - وحتی عزم علی ادائہما یسأل التیسیر فیہما - اور ہر گاہ کہ حج و عمرہ ادا کرنے کا
قصد کرے تو اللہ تعالی سے دونوں کی ادا میں آسانی مانگے - وقدم العمرۃ علی الحج فیہ - اور ادا کرنے میں عمرہ کو حج
پر مقدم کرے - وکذلک یقول لبیک بعمرۃ وحجۃ معا - اور اسی طرح کہے کہ لبیک بعمرۃ وحجۃ معا - ف - یعنی دعا
کی طرح تلبیہ میں بھی عمرہ و حج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار میں حج و عمرہ وارد ہے تو بہتر یہ کہ پہلے عمرہ پھر حج
کہے - لانہ یبدأ بافعال العمرۃ فکذلک یبدأ بذکرہا - کیونکہ وہ پہلے افعال عمرہ کو شروع کریگا تو زبانی بھی عمرہ کا ذکر
شروع کرے - وان اخر ذلک فی الدعاء والتلبیۃ لاباس بہ - اور اگر اسنے ذکر عمرہ کو دعاء و تلبیہ میں حج سے
پیچھے کہا تو اسکا مضائقہ نہیں ہے - لان الواو للجمع - کیونکہ واو (یا اور) واسطے جمع کے ہے - ف - تو معنی یہی ہوگئے کہ
حج و عمرہ جمع کرونگا - پھر ادا کرنے میں یہ جائز نہیں کہ عمرہ پیچھے ادا کرے - ولو نوی بقلبہ ولم یذکرہما فی التلبیۃ
اجزاہ - اور اگر اسنے دل سے نیت کر لی اور دونوں کو تلبیہ میں ذکر نہیں کیا تو اسکو کافی ہے - اعتبارا بالصلوۃ -
بر قیاس نماز کے - ف - کہ دل سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے زبانی کہنا ضرور نہیں ہے - فاذا دخل مکۃ ابتدأ وطاف
بالبیت سبعۃ اشواط یرمل فی الثلث الاول منہا - پھر جب مکہ میں داخل ہو تو شروع کرے (یعنی طواف قدوم
نہ کرے بلکہ عمرہ شروع کرے) اور طواف کرے بیت اللہ کا سات پھیرے انمیں سے پہلے تین پھیرے میں رمل کرے - ف
کیونکہ اسکے بعد سعی ہے - ویسعی بعدہا بین الصفا والمروۃ - اور بعد سات پھیروں کے صفا و مروہ کے درمیان سعی
کرے - وہذہ افعال العمرۃ - اور یہ عمرہ کے افعال تھے - ف - یعنی طواف و سعی - چونکہ قران ہے تو ابھی حلق یا قصر
کر کے احرام سے باہر نہیں ہوگا بلکہ احرام سے رہے - ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف القدوم سبعۃ اشواط
ویسعی بعدہ - پھر حج کے افعال شروع کرے پس طواف القدوم کرے سات پھیرے اور بعد طواف کے سعی کرے - کما بینا
فی المفرد - جیسا کہ ہم نے مفرد حج کرنے والے میں بیان کر دیا - ویقدم افعال العمرۃ - اور افعال عمرہ کو پہلے اوسکے
ف - پیچھے حج کرے - لقولہ تعالی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج - بدلیل قول اللہ تعالی فمن تمتع الخ یعنی جو شخص تمتع پاوے
عمرہ کے ساتھ حج تک - ف - پس عمرہ کو ابتدا اور حج کو انتہا قرار دیا اور یہ تمتع میں ہے - والقران فی معنی المتعۃ - اور
قران بمعنی متعہ ہے - ف - تو قران میں بھی مثل تمتع کے ترتیب ہوگی - اور سابق محقق ہوا کہ تمتع جو آیت میں مذکور ہے
قران و متعہ دونوں کو شامل ہے تو تمتع کی دونوں قسم میں عمرہ سے ابتدا منصوص ہے - ولا یحلق بین العمرۃ والحج - اور عمرہ
و حج کے درمیان میں حلق (یا تقصیر) نہ کرے - ف - یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف و سعی ہے حلق و قصر نہ کرے ورنہ
احرام سے باہر ہو جائیگا - اور احرام باقی ہونے میں نہیں کر سکتا - لان ذلک جنایۃ علی احرام الحج - کیونکہ اسوقت
یہ حلق کرنا حج کے احرام پر جرم ہے - وانما یحلق فی یوم النحر کما یحلق المفرد - اور قارن تو حلق فقط یوم النحر یعنی دسوین
کو کریگا جیسے تنہا حج کرنے والا مونڈتا ہے - ویتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح کما یتحلل المفرد - اور احرام سے حلال ہونا
حاصل کریگا حلق کے ساتھ ہمارے نزدیک نہ ذبح کے ساتھ جیسے تنہا حج والا حلال ہوتا ہے - ف - یعنی جیسے تنہا حج والا
احرام سے نکلنے کے لیے حلق کرتا ہے اسی طرح قارن بھی حلق سے حلت حاصل کرلے نہ ذبح سے حتی کہ اگر ذبح کر سکنے شبہ

کوئی چیز جو احرام مین منع ہے استعمال کی تو اسپر جرمانہ لازم ہوگا ثم ہذا مذہبنا - پھر یہ سب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے - وقال الشافعي - اور شافعی رح نے کہا - ف - کہ قارن - يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا - ایک طواف اور ایک ہی سعی کرے - لقوله عليه السلام دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مین ہے کہ قیامت تک حج مین عمرہ داخل ہوگیا - ولان مبنى القران على التداخل حتى اكتفى فيه بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد - اور اسلیے کہ قران کا مبنی تو تداخل پر ہے حتی کہ قرآن مین ایک تلبیہ اور ایک سفر اور ایک حلق پر کفایت کی گئی - فكذلك في الاركان - یون ہی ارکان مین ہوگا - ف - یعنی تداخل ہوکر رکن طواف بھی ایک رہگیا مع سعی کے - ولنا انه لما طاف صبي بن سعيد طوافين وسعى سعيين قال له عمر هديت لسنة نبيك - اور ہماری حجت یہ کہ جب صبی بن سعید ثعلبی نے دو طواف و دو سعی کین تو عمر رض نے اسکو کہا کہ تو نے اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی - ف - اسی طرح طول کے ساتھ حدیث کو ابو حنیفہ رح نے روایت کیا اور سنن اربعہ وصحیح ابن حبان ومسند احمد واسحق وطیالسی وابن ابی شیبہ مین صبی سے ہے کہ مین نے حج وعمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا تو عمر رض نے مجھسے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی - نسائی نے حضرت علی رض سے روایت کی کہ حج وعمرہ کو جمع کیا (یعنی قران کیا) پس دو طواف و دو سعی کین اور بیان کیا کہ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اھ اسناد بروات ثقات ہے - اور یہی مذہب ابن مسعود رض عند ابن ابی شیبہ ہے - ولان القران ضم عبادة الى عبادة - اور اس دلیل سے کہ قرآن ایک عبادت کو دوسری عبادت مین ملانا - وذلك انما يتحقق باداء عمل كل واحد على الكمال - اور یہ اسی صورت مین متحقق ہوگا کہ ہر عبادت کے افعال کو پورا پورا ادا کرے - ولانه لا تداخل في العبادات المقصودة - اور اس دلیل سے کہ جو عبادتین بذات خود مقصود ہین اُنمین باہم ایک کا دوسرے مین داخل کرنا نہین جائز ہے - ف - رہا سفر وتلبیہ وحلق کا تداخل تو فرمایا کہ - والسفر للتوسل - اور سفر کرنا واسطے توسل کے ہے - ف - یعنی سفر وسیلہ ہے کہ مکہ تک پہونچکر افعال عمرہ یا حج ادا کرے - والتلبية للتحريم - اور تلبیہ کہنا واسطے تحریم کے - ف - یعنی ماسوائے عبادت واسکی جائز چیزون کے سب چیزون کو اپنے اوپر حرام کرکے احرام باندھنا جیسے نماز مین تکبیر تحریمہ ہے - والحلق للتحلل - اور مونڈنا بغرض تحلل ہے - ف - یعنی احرام سے نکلنا میسر ہو حتی کہ اگر حلال ہونا مقصود نہو اور سر مُنڈا دے تو احرام رہیگا مگر جرمانہ قربانی واجب ہوگا یا تین روزے یا چھ مساکین کو کھانا دینا - فليست هذه الاشياء بمقاصد - تو یہ چیزین یعنی سفر وتلبیہ وحلق کچھ اصلی مقصد عبادت نہین ہین - ف - تو انمین تداخل نہین بلکہ ایک سفر وسیلہ دونون کا اور تلبیہ ذکر تحریم ہے اور حلق کا مقصود احرام سے نکلنا - بخلاف الاركان - برخلاف ارکان کے - ف - کہ کبھی ارکان مین تداخل نہین ہوسکتا - الا ترى ان شفعي التطوع لا يتداخلان وبتحريمة واحدة يؤديان - کیا نہین دیکھتے ہو کہ نفل کے دو دوگانہ یعنی چار رکعت باہم متداخل نہین ہوجاتے حالانکہ ایک ہی تحریمہ سے دونون ادا ہوجاتے ہین - ف - تو جو چیز کہ تحریمہ ہو وہ وسیلہ ہے وہ ایک کافی ہے اور ارکان عبادت متداخل نہونگے ورنہ دونون دوگانہ متداخل ہوکر صرف ایک دوگانہ سے دونون ادا ہوجاتے بلکہ کر دونون دوگانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوتے سم - رہی حدیث کہ قیامت تک حج مین عمرہ داخل ہوا - اس سے یہ غرض نہین کہ حج مین متداخل ہوگیا بلکہ - ومعنى ما روى - معنی اسکے جو روایت کی - دخل وقت العمرة في وقت الحج - یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت مین داخل ہوا - ف - کیونکہ زمانہ جاہلیت والے ایام حج مین عمرہ کرنا سب سے بدتر گناہ سمجھتے تھے - پھر معلوم ہو چکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف قدوم مع سعی حج پھر بعد وقوف عرفہ وغیرہ کے طواف حج فقط یا اسکے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف قدوم مین نہ کی ہو - اسطرح عمرہ وحج کے

و دو طواف اور دو سعی کریگا - قال وان طاف طوافین لعمرتہ وحجتہ - امام محمد نے جامع صغیر مین کہا اور اگر قارن نے دو طواف کیے عمرہ و حج کے لیے - ف - یعنی اول ایک طواف سات پھیر کا عمرہ کے لیے کیا پھر دوسرا طواف سات پھیر کا حج کے طواف القدوم کا کیا - ثم سعی سعیین - پھر دو سعی کین - ف - ایک سعی عمرہ کے لیے اور دوسری سعی حج کے لیے درمیان صفا و مروہ کے - یجزیہ - تو یہ اُسکو کافی ہوگیا - لانہ اتی بما ہو المستحق علیہ - کیونکہ جس بات کا اُسپر استحقاق ہے اُسکو وہ لایا لیکن - وقد اساء - اور اسنے برا کیا - بتاخیر سعی العمرۃ وتقدیم طواف التحیۃ علیہ - بوجہ تاخیر دینے سعی عمرہ کے اور بوجہ مقدم کرنے طواف القدوم کے سعی عمرہ پر - ف - اس کلام نے اشارہ کیا کہ امام محمد رح کی روایت جامع صغیر کہ ان طاف طوافین لعمرتہ وحجتہ - اسمین طواف حج سے مراد طواف زیارت نہین ہے کیونکہ وہ تو بعد وقوف عرفہ کے مخصوص ہے بلکہ مراد طواف حج سے وہ ہے جو ابتدا سے حج مین کیا جاتا ہے چنانچہ مصنف نے اوپر بیان کیا - ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف القدوم - یعنی پھر عمرہ کے بعد افعال الحج شروع کرے پس طواف قدوم کرے الخ - تو طواف القدوم منجملہ افعال الحج کے سنت ہے اور یہی یہان مراد ہے - حاصل یہ ہوا کہ اول اسنے طواف عمرہ پھر طواف قدوم کیا حالانکہ سعی عمرہ چاہیے تھی پھر اسنے دو سعی کین ایک عمرہ کی اور دوم حج کی جسکا طواف القدوم کے ساتھ کرنا جائز ہے پس جب اسنے سعی عمرہ مین طواف القدوم کے بعد تاخیر کی اور طواف القدوم سنت کا عمل بعد سعی عمرہ تھا اسمین تقدیم کی تو برا کیا - ولا یلزمہ شیٔ - اور اسپر کچھ لازم نہین ہے - ف - یعنی بالاتفاق - اما عندہما فظاہر لان التقدیم والتاخیر فی المناسک لا یوجب الدم عندہما - چنانچہ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک مناسک کے مقدم و موخر کرنے سے قربانی لازم نہین ہوتی ہے - ف - چنانچہ صحیحین کی حدیث افعل ولا حرج - موجود ہے یعنی اُس روز جس نے کچھ کہا کہ مین نے قربانی سے حلق مقدم کر لیا یا رمی جمرہ سے قربانی مقدم کی تو آپ نے اسکو یہی جواب دیا کہ اچھا کیا کچھ حرج نہین ہے - اور ابوحنیفہ رح کے نزدیک واجبات مین لازم ہے - وعندہ طواف التحیۃ سنۃ - اور امام رح کے نزدیک اسواسطے لازم نہین کہ طواف القدوم تو سنت ہے - وترکہ لا یوجب الدم فتقدیمہ اولی - اور اسکا بالکل ترک کرنا قربانی واجب نہین کرتا تو صرف مقدم کر دینا بدرجہ اولی واجب نہ کریگا - ف - رہی سعی عمرہ واجب ہے - والسعی بتاخیرہ بالاشتغال بعمل آخر لا یوجب الدم - اور سعی بوجہ اپنی تاخیر کیے جانے کے باین طور کہ دوسرے کام مین مشغول ہو جاوے قربانی واجب نہین کرتی ہے مثلاً عمرہ کے طواف کے بعد کھانے پینے سونے مین مشغول ہوا پھر سعی کی تو کچھ واجب نہ ہوا - فکذا بالاشتغال بالطواف - پس یون ہی طواف قدوم کے ساتھ مشغول ہونے مین کچھ واجب نہوگا - ف - پھر قارن منی و عرفہ اور واپسی مزدلفہ و رمی جمرۃ العقبہ تک بروجہ مفرد کرے - قال واذا رمی الجمرۃ یوم النحر ذبح شاۃ او بقرۃ او بدنۃ او سبع بدنۃ - قدوری نے کہا اور جب یوم النحر کو جمرۃ العقبہ رمی کر چکے تو وجوباً ذبح کرے ایک بکری یا گاے یا بدنہ یا بدنہ کا ساتوان حصہ - ف - باین طور کہ قربانی والے سات آدمی ایک بدنہ مین شریک ہون - خواہ اونٹ ہو یا گاے ہو - فہذا دم القران لانہ فی معنی المتعۃ - پس یہ قربانی قران کی قربانی ہے کیونکہ قران بمعنی تمتع ہے - ف - بلکہ تمتع کی ایک قسم ہے - والہدی منصوص علیہ فیہا - اور ہدی کی قربانی متعہ مین منصوص علیہ ہے - ف - فی قولہ فمن تمتع بالعمرۃ الخ تو قران مین بھی واجب ہے اور جب ہدی واجب تو بکری جائز - والہدی من الابل والبقر والغنم - اور ہدی ہر ایک اونٹ مین سے و گاے و بکری سے ہوتی ہے - علی ما نذکرہ فی بابہ ان شاء اللہ تعالی - چنانچہ ہم باب الہدی مین ان شاء اللہ تعالی ذکر کرینگے - ف - قدوری نے بقرہ کے بعد بدنہ کہا حالانکہ گاے بھی بدنہ ہے تو جواب دیا کہ - واراد بالبدنۃ ہہنا البعیر - اور یہان بدنہ سے اونٹ مراد لیا - وان کان اسم البدنۃ یقع علیہ وعلی البقر علی ما ذکرنا - اگرچہ بدنہ کا لفظ اونٹ و گاے دونون پر

ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ وکما یجوز سبع البعیر یجوز سبع البقرۃ۔ اور جیسے اونٹ کا ساتواں حصہ جائز ہے گائے کا ساتواں حصہ بھی جائز ہے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ قربانی کر سکتا ہو۔ فاذا لم یکن لہ ما یذبح صام ثلثۃ ایام فی الحج۔ پس اگر اسکے پاس وہ نہو کہ ذبح کرے یعنی فقیر ہو تو روزے رکھے تین روز کے حج میں۔ ف۔ تو لامحالہ عرفہ تک ختم کرے پس ساتویں و آٹھویں و نویں یعنی۔ آخرہا یوم عرفۃ۔ آخری روز یوم عرفہ ہو۔ وسبعۃ ایام اذا رجع الی اہلہ۔ اور سات روز کے جب اپنے اہل میں واپس آوے۔ ف۔ اگرچہ مکہ میں ہو۔ لقولہ تعالی فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج وسبعۃ اذا رجعتم تلک عشرۃ کاملۃ۔ بدلیل قولہ تعالی فمن لم یجد آخر تک یعنی پھر جو کوئی ہدی نہ پاوے تو اُسپر واجب ہے روزے تین ایام کے حج میں اور سات ایام کے جب تم لوٹو۔ یہ دس پورے ہوے۔ ف۔ یہ آیت اُسکے حق میں جو عمرہ کرکے حج تک تمتع یعنی منتفع ہو۔ فالنص وان ورد فی التمتع فالقران مثلہ لانہ مرتفق باداء النسکین۔ پس نص قرآن اگرچہ تمتع کے حق میں وارد ہے تو قران بھی مثل تمتع کے ہے کیونکہ قارن بھی دونوں نسک یعنی حج وعمرہ سے منتفع ہے۔ ف۔ بلکہ قران آیت کے تمتع سے ایک قسم ہے۔ پھر آیت میں فی الحج واقع ہے یعنی حج کے اندر تین روزے۔ والمراد بالحج واللہ اعلم وقتہ لان نفسہ لا یصلح ظرفا۔ اور حج سے مراد واللہ اعلم وقت حج ہے کیونکہ ذات حج (جو کہ افعال ہیں) اس لائق نہیں کہ روزے رکھنے کا ظرف ہو سکے۔ ف۔ تو اس صورت میں وقت احرام کا شوال روزی تعد و عشرہ ذی الحجہ ہے پس بعد احرام کے یہ تین روزے جائز ٹھہرے اور خصوصیت ذی الحجہ ۷-۸-۹ کی نہیں ہے۔ الا ان الافضل۔ مگر افضل یہ کہ۔ ف۔ تاخیر کرے اور۔ ان یصوم قبل یوم الترویۃ بیوم ویوم الترویۃ ویوم عرفۃ۔ روزہ رکھے آخر وقت یعنی یوم الترویہ سے ایک روز پہلے ساتویں کو اور یوم الترویہ کو اور یوم عرفہ کو۔ لان الصوم بدل عن الہدی۔ کیونکہ روزہ رکھنا تو ہدی کے بدلے ہے۔ فیستحب تاخیرہ الی آخر وقتہ رجاء ان یقدر علی الاصل۔ تو صوم بدل میں تاخیر کرنا مستحب ہے اس امید سے کہ اصل یعنی ہدی پر قدرت ہو جاوے۔ وان صامہا بمکۃ بعد فراغہ من الحج جاز۔ اور اگر ساتوں روزوں کو مکہ میں بعد فراغت حج کے رکھے تو جائز ہے۔ ومعناہ بعد مضی ایام التشریق لان الصوم فیہا منہی عنہ۔ اور معنی یہ کہ ایام تشریق گذر جانے کے بعد رکھے کیونکہ ایام تشریق میں روزہ ممنوع ہے۔ ف۔ پس حج سے فراغت معتبر ہے اور اپنے اہل کے پاس ہو پہنچکر رکھنا قید ضروری نہیں ہے۔ وقال الشافعی لا یجوز۔ اور شافعی رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ کہ مکہ میں باقی سات رکھے۔ لانہ معلق بالرجوع۔ کیونکہ ساتوں مشروط برجوع ہیں۔ ف۔ یعنی بقولہ تعالی وسبعۃ اذا رجعتم۔ تو حرف شرط سے رجوع اپنے اہل کی طرف مقید کیا۔ الا ان ینوی المقام فحینئذ یجزیہ لتعذر الرجوع۔ مگر اسکہ وہ شخص مکہ میں مقام کرنے کی نیت کرلے تو اسوقت جائز ہو نگے بوجہ واپسی متعذر ہونے کے۔ ولنا ان معناہ رجعتم عن الحج۔ اور ہماری دلیل یہ کہ رجعتم کے معنی یہ کہ رجوع کرو تم حج سے۔ ای فرغتم۔ یعنی حج سے فارغ ہو جاؤ۔ ف۔ اور سابق میں جو مصنف نے خود کہا کہ سات روزے جب اپنے اہل کی طرف واپس آوے تو اہل کی قید بنظر عادت ہے۔ اذ الفراغ سبب الرجوع الی اہلہ۔ کیونکہ حج سے فارغ ہونا اپنے اہل میں واپس آنے کا سبب ہوتا ہے۔ ف۔ پس سبب درحقیقت حج سے فراغت ہے۔ فکان الاداء بعد السبب۔ تو اس سبب متحقق ہونے کے بعد ادا حاصل ہوئی۔ فیجوز۔ تو جائز ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر بعد فراغت حج کے اُسنے سیاحی اختیار کی یا کسی ملک میں جاکر وہاں وطن کر لیا تو اسی نص سے بالاتفاق سات ادا کریگا اگرچہ اپنے اہل میں نہیں آیا پس سبب فراغت حج ہے۔ مف۔ گذرا کہ تین روزے ایام حج میں عرفہ تک رکھے۔ وان فاتہ الصوم۔ اور اگر یہ تین روزے اس سے جاتے رہے۔ حتی اتی یوم النحر۔ یہانتک کہ یوم النحر دسویں کا دن آگیا۔ ف۔ تو ان روزوں کی قضا نہیں ہے اور۔ لم یجزہ الا الدم۔ کچھ اسکو نہیں جائز ہے سوائے قربانی کے۔

یعنی جب میسر ہو قربانی دے۔ وقال الشافعی یصوم بعد ہذہ الایام لانہ صوم موقت فیقضی کصوم رمضان۔
اور شافعی رحمہ نے کہا کہ ان ایام تشریق کے بعد یہ روزے قضا رکھے کیونکہ یہ روزے ایک وقت سے معین کیے گئے تھے
تو صوم رمضان کے مثل انکی بھی قضا کرے۔ وقال مالک یصوم فیہا لقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج
اور مالک رحمہ نے کہا کہ ایام تشریق میں یہ روزے رکھ لے بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد الخ یعنی پھر جو ہدی نہ پاوے تو تین
روزے ایام حج میں۔ وہذا وقتہ۔ اور زمانہ تشریق بھی وقت حج ہے۔ ف۔ کیونکہ انمیں رمی الجمار ہے۔ ولنا النہی المشہور
عن الصوم فی ہذہ الایام۔ اور ہماری حجت وہ نص مشہور ان ایام میں روزہ رکھنے سے۔ ف۔ اور چونکہ یہ ممانعت
مشہور ہے۔ فیتقید بہ النص۔ تو یہ نص اس ممانعت سے مقید کیجائیگی۔ ف۔ یعنی ایام الحج سے سوائے ایام تشریق
کے مراد ہونگے اور اگر ہم تسلیم کریں کہ سوائے تشریق کے نہیں بلکہ کل ایام حج مراد ہیں تو کہا۔ او یدخلہ النقص۔ یا ان روزون
مین نقص داخل ہوگا۔ ف۔ کیونکہ ایام تشریق مین ممانعت ہے۔ فلا یتادی بہ ما وجب کاملا۔ تو ان ناقص روزون
سے وہ ادا نہونگے جو کامل واجب ہوے۔ ف۔ بہر صورت ایام تشریق مین کافی نہوے۔ اگر کہا جاوے کہ ممانعت ایام
تشریق کے صوم سے سوائے قران ومتعہ کے روزون کے ہے بدلیل آیت کے۔ جواب یہ کہ ہمیشہ ممانعت مرجح ہے اور یہ وہم خلاف
اصول ہے۔ رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق قضا کرین۔ تو جواب دیا کہ۔ ولا یودی بعدہا لان الصوم بدل۔ اور بعد
ایام تشریق بھی قضا نہین کیے جاوینگے کیونکہ صوم تو ہدی کا بدل ہے۔ والابدال لا تنصب الا شرعا۔ اور بدلے نہین
قائم کیے جاتے مگر شرع کی طرف سے۔ ف۔ اسمین راے وقیاس کو دخل نہین ہے تو صرف نص شرعی کی پابندی
منحصر ہوگی۔ والنص خصہ بوقت الحج۔ اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے ساتھ مخصوص کر دیا۔ ف۔ تو اسوقت
کے سوائے دوسرے وقت مین بدل ہونا اپنی راے سے ہم نہین کر سکتے۔ اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت مین قربانی کہان سے
قائم کرتے ہو تو جواب یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل۔ وجواز الدم علی الاصل۔ اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے۔ و
عن عمر رضہ انہ امر فی مثلہ بذبح الشاۃ۔ اور حضرت عمر رضہ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے واقعہ مین بکری قربانی کرنیکا
حکم دیا۔ ف۔ یعنی قارن ہدی قربانی نہ کر سکا اور تین روزے ایام حج کے بھی فوت ہو گئے تھے کہ یوم النحر آگیا۔ تو اسکو
حضرت عمر رضہ نے فتوی دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی ہدی دے جو اصل ہے۔ یہ قصہ مبسوط مین نقل کیا اور کتب آثار مین نہین
ملا۔ مع۔ اور بخاری مین حضرت عائشہ وابن عمر سے ہے کہ دونون نے کہا کہ ایام تشریق مین روزے کی اجازت کسی کو نہین
مگر اسکو جس نے ہدی نہین پائی ہو اور بھی بخاری مین ہے کہ ابن عمر رضہ نے کہا کہ صوم تمتع تا یوم عرفہ ہے پھر اگر ہدی نہ پائی
اور نہ روزے رکھے تو ایام تشریق مین رکھے۔ یہ آثار مفید قول مالک ہین اور جواب یہ کہ ایام تشریق مین صوم سے ممانعت
مرفوع حدیث صحیح مشہور ہے اسکے مقابلہ مین صرف صحابی کا قول غیر مشہور کیونکر مقبول ہو سکتا ہے۔ اور تفصیل فی الفتح۔ م۔
فلو لم یقدر علی الہدی۔ پھر اگر یہ قارن جسکے تین روزے حج کے فوت ہوے ہین اپنے ہدی نہ پائی۔ تحلل وعلیہ
دمان۔ تو وہ حلال ہو جاوے اور اسپر دو قربانی واجب ہین۔ دم التمتع۔ ایک قربانی تمتع کی۔ ف۔ یعنی قران کا
شکریہ۔ ودم التحلل قبل الہدی۔ اور دوسری قربانی اس جرم کی کہ ہدی ذبح کرنے سے پہلے حلال ہو گیا۔ ف۔ اور
عمرہ کی وجہ سے قربانی نہ ہوئی کیونکہ حلق کرکے احرام عمرہ سے نکل گیا۔ مع۔ مسئلہ۔ فان لم یدخل القارن مکۃ۔ اور اگر
قران والا مکہ مین داخل نہ ہوا۔ ف۔ اور اسوجہ سے عمرہ اول ادا نہ کر سکا۔ وتوجہ الی عرفات۔ بلکہ وہ عرفات کیطرف
متوجہ ہوا۔ ف۔ یعنی میقات سے سیدھا عرفات کو گیا۔ فقد صار رافضا العمرتہ بالوقوف۔ تو اپنے عمرہ کو ترک
کرنے والا ہو گیا بوقوف عرفہ کے ساتھ۔ لانہ تعذر علیہ اداؤہا۔ کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا متعذر رہو گیا۔ لانہ یصیر

بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج وذلک خلاف المشروع - کیونکہ (بعد حج کے عمرہ ادا کرنے مین) وہ افعال عمرہ کی افعال حج پر بنا کرنے والا ہوجائیگا اور یہ خلاف مشروع ہے - ف - بلکہ مشروع یہ کہ اول عمرہ اور اُسپر بنا سے حج ہو - ولا یصیر رافضا بمجرد التوجہ - اور خالی عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے عمرہ ترک کرنے والا نہوگا - ف - اگرچہ عرفات مین پہونچ جاوے یہانتک کہ بعد زوال پہونچے - الکافی للحاکم - خلاصہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے عمرہ متروک ہوجائیگا اور قبل اسکے نہین - اور یہی ظاہر الروایۃ صاحبین سے ہے - ہو الصحیح من مذہب ابی حنیفۃ ایضاً - یہی امام ابوحنیفہ کے مذہب مین بھی صحیح ہے - ف - بخلاف روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ رح کہ مجرد توجہ عرفات سے عمرہ متروک ہوگا جیسے جمعہ کے روز گھر مین فرض ظہر پڑھکر جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو فقط توجہ سے ظہر مذکور ترک ہوجاتی ہے - لیکن صحیح ظاہر الروایۃ ہے - والفرق لہ بینہ وبین مصلی الظہر یوم الجمعۃ اذا توجہ الیہا - اور امام رح کے واسطے فرق درمیان قارن متوجہ عرفہ والے کے اور درمیان ظہر بروز جمعہ پڑھکر جمعہ کی طرف متوجہ ہونے والے کے - ان الامر ہنالک بالتوجہ متوجہ بعد اداء الظہر - یہ ہے کہ جمعہ کے مسئلہ مین ادائے ظہر کے بعد متوجہ ہونے پر حکم متوجہ ہے - ف - یعنی فاسعوا الی ذکر اللہ - کا حکم جب وہ جمعہ کو متوجہ ہوا تو اُسپر متوجہ ہے یعنی اُسکو خطاب جمعہ مین جانے کا ابھی موجود ہے کہ جمعہ کی طرف متوجہ ہو - والتوجہ فی القران والتمتع منہی عنہ قبل اداء العمرۃ - اور قران وتمتع کے مسئلہ مین ادائے عمرہ سے پہلے عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے اُسکو ممانعت ہے - فافترقا - تو دونون مسئلون مین فرق ہوگیا - ف - پس توجہ عرفات کو توجہ جمعہ پر قیاس کرنا صحیح نہین رہا - ہان جب وقوف عرفہ کر لیا تو اب عمرہ ٹوٹ گیا کیونکہ ادا محال ہوگئی - قال وسقط عنہ دم القران - کہا اور اسکے ذمہ سے قران کی قربانی بھی ساقط ہوگئی - ف - کیونکہ یہ قربانی عمرہ وحج پانے کی توفیق پر تھی - لانہ لما ارتفضت العمرۃ لم یوفق لاداء النسکین - کیونکہ جب اسکا عمرہ ترک ہوچکا تو اُسکو دونون حج وعمرہ کی توفیق نہین ملی - ف - تو شکرانہ کی ہدی گئی - وعلیہ دم لرفض عمرتہ بعد الشروع فیہا - اور اسپر جرمانہ کی ایک قربانی واجب ہوئی بوجہ عمرہ ترک کرنے کے بعد عمرہ مین شروع کرنے کے - ف - اور عمرہ مین شروع کرنا احرام کے ساتھ ہوگیا - وعلیہ قضاؤہا - اور اسپر عمرہ کی قضاء واجب ہوئی - لصحۃ الشروع فیہا - بوجہ عمرہ مین شروع صحیح ہونے کے - فاشبہ المحصر - تو محصر کے مشابہ ہوگیا - ف - محصر وہ کہ جس نے احرام باندھا مگر وہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے ادائے نسک سے روکا گیا تو آخر احرام کھول دے مگر اُسپر ایک قربانی مع قضاء واجب ہے - یون ہی ترک عمرہ والے پر قربانی مع قضاء لازم ہے - مع - اگر حج کے لیے طواف وسعی کی پھر عمرہ کے لیے طواف وسعی کی تو پہلا طواف وسعی عمرہ کا اور دوسرا حج کا اور اسپر کچھ واجب نہین ہے - مف -

باب التمتع

یہ باب تمتع کے بیان مین ہے - تمتع بھی عمرہ وحج کو حاصل کرتا ہے مگر دو احرام سے - شیخ محقق نے لکھا کہ تمتع وہ ہے جو عمرہ یا زیادہ حصہ طواف عمرہ کا ایام حج مین کرے ایسے احرام عمرہ کے ساتھ جو ایام حج سے پہلے یا اُنہین ایام مین واقع ہو پھر اسی سال مین حج کرے بوصف صحت بدون اسکے کہ عمرہ وحج کے درمیان مین المام صحیح کرے - الفتح - المام بمعنی نزول - اور المام صحیح سے مراد یہ کہ اپنے وطن مین نزول کرے بغیر صفت احرام باقی ہونے کے - اور یہ اُسی تمتع مین ہوگا جس نے ہدی کو چلایا نہ ہو اور اگر اسنے ہدی چلائی ہے تو وہ اگر وطن مین آجاوے تو بھی اُسکا المام صحیح نہین ہوگا - ن - التمتع افضل من الافراد تنہا حج کرنے سے تمتع کرنا افضل ہے - ف - یہی ظاہر الروایۃ ہے - ع - وعن ابی حنیفۃ ان الافراد افضل - اور ابو حنیفہ

سے عمرہ روایت ہے کہ افراد افضل از تمتع ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی ہے۔ ع۔ لان المتمتع سفرہ واقع لعمرتہ۔ کیونکہ متمتع کا سفر تو عمرہ کے واسطے واقع ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھتا ہے۔ والمفرد سفرہ واقع لحجتہ۔ اور افراد والے کا سفر حج کے لیے واقع ہوتا ہے۔ ف۔ اور حج عمرہ سے افضل ہے۔ مگر مخفی نہین کہ مقصود سفر ادائے حج ہے اور باحرام عمرہ کا اسلیے کہ بعد عمرہ کے حلال ہو سکے۔ وجہ ظاہر الروایۃ ان فی التمتع جمعا بین العبادتین۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ تمتع مین دو عبادتون عمرہ وحج کا جمع کرنا حاصل ہے۔ ف۔ اور دونون عبادتین خود مقصود ہین بخلاف سفر کے کہ وہ صرف وسیلہ ہے۔ فاشبہ القران۔ تو تمتع مشابہ قران ہو گیا۔ ف۔ اور قران ہمارے نزدیک بلاخلاف افضل ہے۔ بلکہ قولہ تعالے فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج مین ہدی شکر یہ منصوص تمتع ہے۔ ثم فیہ زیادۃ نسک۔ پھر تمتع مین ایک نسک زیادہ ہے۔ ف۔ جو افراد مین نہین ہے۔ وہو اراقۃ الدم۔ اور وہ قربانی کرنا۔ ف۔ یعنی تمتع کی قربانی۔ پھر یہ بھی مسلم نہین کہ تمتع کا سفر عمرہ کے واسطے ہے بلکہ۔ سفرہ واقع لحجتہ وان تخللت العمرۃ۔ متمتع کا سفر واسطے حج کے واقع ہے اگرچہ درمیان مین عمرہ آگیا۔ ف۔ تو عمرہ اصل نہین ہے۔ لانہا تبع للحج۔ کیونکہ عمرہ تو حج کا تابع ہے۔ کتخلل السنۃ بین الجمعۃ والسعی الیہا۔ جیسے کہ جمعہ اور اسکی طرف سعی کے درمیان مین سنت آجاتی ہے۔ ف۔ تو جمعہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنۃ الجمعہ کے لیے نہین ہو جاتی اگرچہ جمعہ سے پہلے چار سنتین پڑھتا ہے۔ والمتمتع علی وجہین متمتع یسوق الہدی ومتمتع لا یسوق الہدی۔ اور متمتع دو طرح پر ہے ایک وہ متمتع جس نے ہدی چلائی اور دوم وہ متمتع کہ جس نے ہدی ساتھ نہین چلائی۔ ومعنی التمتع الترفق باداء النسکین فی سفر واحد من غیر ان یلم باہلہ بینہما الماما صحیحا۔ اور تمتع کے معنی انتفاع حاصل کرنا ایک سفر مین دو نسک یعنی عمرہ وحج ادا کرنے کا بدون اسکے کہ دونون نسک کے درمیان مین اپنے اہل کے ساتھ المام صحیح پاوے۔ ویدخلہ اختلافات بینہا ان شاء اللہ تعالی۔ اور اس تعریف مین اختلافات داخل ہین جنکو ہم انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے۔ وصفتہ ان یبتدی من المیقات فی اشہر الحج فیحرم بالعمرۃ۔ اور متمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مہینون مین میقات (یا گھر) سے شروع کرے پس احرام باندھے عمرہ کا۔ ف۔ یعنی فقط۔ ویدخل مکۃ۔ اور مکہ مین جا کر داخل ہو۔ ف۔ پھر اگر ایام حج سے پہلے داخل ہوا تو حیلہ یہ ہے کہ صبر کرے حتی کہ ایام آجاوین۔ مف۔ فیطوف لہا ویسعی لہا۔ پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ کی۔ ف۔ اور اسی قدر سے عمرہ تمام ہو گیا۔ ویحلق او یقصر۔ اور سر کا حلق یا قصر کرے۔ ف۔ یہ حلال ہونے کے لیے ہے ورنہ اگر حلق نہ کرے اور حج کا احرام باندھے پھر منی مین حلق کرے تو بھی متمتع ہو گا۔ مف۔ وقد حل من عمرتہ۔ اور حال یہ کہ وہ عمرہ سے حلال ہو گیا۔ ف۔ بعد حلق یا قصر کے۔ وہذا ہو تفسیر العمرۃ۔ اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے۔ ف۔ اس سے زیادہ کچھ عمرہ مین نہین ہے۔ وکذلک اذا اراد ان یفرد بالعمرۃ فعل ما ذکرنا۔ اور یون ہی جب خالی عمرہ کرنا چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا یہی کرے۔ بہذا فعل رسول اللہ علیہ السلام فی عمرۃ القضاء۔ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ قضاء مین کیا تھا۔ ف۔ یعنی سال چھ ہجری مین جب احرام عمرہ سے حدیبیہ مین پہونچے اور کفار مکہ نے روکا تو اُنسے صلح کر لی کہ دوسرے سال تین روز مکہ خالی کر دین پس حلق کر کے حلال ہو گئے پھر دوسرے سال ذی قعدہ مین قضاء کا عمرہ کیا طواف وسعی وحلق کے ساتھ اور قصہ صحاح مین معروف ہے۔ مع ع۔ وقال مالک لا حلق علیہ۔ اور مالک رح نے کہا کہ عمرہ والے پر حلق سر نہین ہے۔ انما العمرۃ الطواف والسعی۔ عمرہ تو صرف طواف وسعی ہے۔ وحجتنا علیہ ما روینا۔ اور ہماری حجت امام مالک پر اول تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا۔ اور صحیحین کی حدیث معاویہ رض مع روایات سنن کے کہ مروہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترانا صحیح ہے اور ظاہر ہے کہ مروہ کے پاس صرف عمرہ مین ہے کا شرح مین۔ مف۔ وقولہ تعالی محلقین رؤسکم الآیۃ نزلت فی عمرۃ القضاء۔ اور دلیل دوم یہ کہ قولہ تعالے

محلقین رؤسکم آخر تک آیت یعنی اللہ تعالیٰ تم کو مسجد الحرام میں اس حال سے داخل کرتا ہے کہ تم اپنے سرون کو حلق کر دیا
ہوا آخر تک۔ یہ عمرہ قضاء کے باب میں نازل ہوئی۔ ف۔ جیسا کہ بغوی وغیرہ اہل تفسیر نے ذکر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ عمرہ قضا
میں حلق سر واقع ہوا۔ ولانا لما کان لہا تحریم بالتلبیۃ کان لہا تحلل بالحلق کما فی الحج۔ اور دلیل سوم یہ کہ جب عمرہ کو
تلبیہ سے تحریم ہوئی تو حلق سے اسکی تحلیل ہوگی جیسے حج میں ہے۔ ویقطع التلبیۃ اذا ابتدا بالطواف۔ اور تلبیہ قطع کرے
جب طواف شروع کرے۔ ف۔ یعنی لبیک کہنا طواف شروع کرتے ہی موقوف کر دے۔ وقال مالک کما وقع بصرہ
علی البیت۔ اور مالک رحمہ نے کہا کہ جب ہی اسکی نظر خانہ کعبہ پر پڑے۔ ف۔ تلبیہ ختم کرے۔ لان العمرۃ زیارۃ
البیت۔ کیونکہ عمرہ تو بیت العتیق کی زیارت ہے۔ وتتم بہ۔ اور نظر پڑنے کے ساتھ ہی زیارت پوری ہوتی ہے۔ ف۔
پھر تلبیہ نہیں۔ ولنا ان النبی علیہ السلام فی عمرۃ القضاء قطع التلبیۃ حین استلم الحجر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں تلبیہ اسوقت قطع کیا کہ حجر اسود کو بوسہ دیا۔ ف۔ یعنی طواف شروع کیا۔ بلکہ ابن عباس رض
نے کہا کہ آپ عمرہ میں یون ہی کیا کرتے۔ رواہ الترمذی وصححہ وابو داؤد بنحوہ۔ ولان المقصود ہو الطواف فیقطعہا
عند افتتاحہ۔ اور اس دلیل سے کہ مقصود عمرہ تو طواف ہے پس طواف شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کریگا۔ ولہذا یقطعہا
الحاج عند افتتاح الرمی۔ اور اسی جہت سے حج والا رمی جمرۃ العقبہ شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرتا ہے۔ ف۔ گویا مراد یہ
کہ رمی تمہید طواف ہے۔ م۔ لیکن مخفی نہیں کہ حج میں وقوف بھی رکن ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ وقوف رکن داخل نہیں بلکہ وہان ہونا
کسی طرح ہو رکن ہے اور طواف داخل وفیہ نظر۔ فافہم۔ م۔ الحاصل جب عمرہ کر چکے تو۔ قال ویقیم بمکۃ حلالا۔ کہا کہ اور مکہ میں
حلال ٹھہرا رہے۔ لانہ حل من العمرۃ۔ کیونکہ وہ عمرہ سے حلال ہو چکا۔ ف۔ پس یہ شرط نہیں کہ حلال ہو جاوے حتی کہ
احرام میں ٹھہرنا بھی جائز ہے۔ م۔ فاذا کان یوم الترویۃ احرم بالحج من المسجد۔ پھر جب ترویہ یعنی آٹھوین تاریخ ہو تو حج
کا احرام باندھے مسجد الحرام سے۔ ف۔ باہر جانا ضرور نہیں بلکہ مکہ سے اور مکہ میں مسجد الحرام میں دوگانہ پڑھکر افضل ہے۔ و
الشرط ان یحرم من الحرم۔ اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے۔ اما المسجد فلیس بلازم۔ اور مسجد سے ہونا تو لازم نہین
ف۔ بلکہ افضل ہے۔ لانہ فی معنی المکی۔ اسلیے کہ یہ شخص تو مکہ والے کے مانند ہے۔ ومیقات المکی فی الحج الحرم۔ اور
مکی کا میقات حج کے احرام میں حرم ہے۔ ف۔ اور عمرہ کے احرام میں حل ہے جیسے تنعیم۔ علی ما بینا۔ بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے۔
ف۔ آخر فصل مواقیت میں۔ وفعل ما یفعلہ الحاج المفرد۔ اور کرے وہ افعال جو مفرد حج والا کرتا ہے۔ لانہ مؤدی للحج۔
کیونکہ وہ حج کا ادا کرنے والا ہے۔ الا انہ یرمل فی طواف الزیارۃ ویسعی بعدہ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ یہ شخص تمتع طواف
زیارت میں رمل کریگا اور بعد طواف کے سعی صفا و مروہ کریگا۔ ف۔ کیونکہ یہ طواف القدوم نہیں کرتا۔ تو اب کرے۔
لان ہذا اول طواف لہ فی الحج۔ کیونکہ حج میں اسکا یہ پہلا طواف ہے۔ بخلاف المفرد لانہ قد سعی مرۃ۔ برخلاف افراد
والے کے کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے۔ ف۔ بعد طواف قدوم کے۔ اور سعی صرف ایک ہی بار مشروع ہے حتی کہ اگر مفرد نے بعد
طواف قدوم کے سعی نہ کی ہو تو وہ بھی بعد طواف زیارت کے سعی کرے اور متمتع چونکہ مکی کے مانند ہے تو طواف قدوم اسکے حق
میں سنت نہیں بخلاف مفرد و قارن کے لیکن متمتع کرے تو جائز ہے۔ ولو کان ہذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف وسعی
قبل ان یروح الی منی لم یرمل فی طواف الزیارۃ ولا یسعی بعدہ۔ اور اگر اس متمتع نے حج کا احرام باندھکر
منی کو جانے سے پہلے طواف و سعی کر لی ہو (یعنی بطور رمل کے) تو طواف زیارت میں رمل نہیں کریگا اور نہ اسکے
بعد سعی کرے۔ لانہ قد اتی بذلک مرۃ۔ کیونکہ وہ یکبار سعی کر چکا۔ ف۔ اور طواف میں رمل کر چکا۔ اور اسیں
کچھ کھٹکا نہیں ہے۔ وعلیہ دم التمتع۔ اور متمتع پر تمتع کی قربانی واجب ہے۔ للنص الذی تلوناہ۔ بدلیل آیت کے جو ہم تلاوت

ترجمہ ف قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الہدی الآیہ - فان لم یجد صام ثلثۃ ایام فی الحج - پھر اگر نہ پاوے
تو تین روزے رکھے حج میں - ف بعد احرام ہونے کے اور افضل یہ کہ ۷-۸-۹ - تاریخون میں ہو - وسبعۃ اذا رجع - اور
سات روزے رکھے جب رجوع کرے - ف حج سے فراغت کرے بعد ایام تشریق کے اگرچہ مکہ میں ہو - علی الوجہ الذی
بیناہ فی القران - اسوجہ پر جو ہم نے قران میں بیان کر دی - فان صام ثلثۃ ایام من شوال ثم اعتمر لم یجزہ عن الثلثۃ
پس اگر شوال میں تین روزے رکھے پھر عمرہ کا احرام باندھا تو تمتع کے تین روزون سے کافی ہونگے - ف کیونکہ وقت
حج ہے لیکن بعد احرام عمرہ نہیں - لان سبب وجوب ہذا الصوم التمتع - کیونکہ اس روزے واجب ہونے کا سبب تو
تمتع ہے - لانہ بدل عن الدم - کیونکہ صوم بدل ہدی کا ہے - ف کہ جب ہدی میسر نہو تو روزے رکھے پس تمتع سبب تھا
وہو فی ہذہ الحالۃ غیر متمتع - حالانکہ وہ اس صورت میں متمتع نہیں تھا - ف کیونکہ ہنوز احرام عمرہ نہیں ہے - فلا یجوز
اداؤہ قبل وجود سببہ - تو صوم کا ادا کرنا اسکا سبب موجود ہونے سے پہلے نہیں جائز ہے - ف حتی کہ اگر بعد احرام عمرہ
کے شوال میں رکھے ہون تو جائز ہے - م - وان صامہا بعد ما احرم بالعمرۃ قبل ان یطوف جاز - اور اگر تین روزے
رکھے بعد عمرہ کا احرام باندھنے کے قبل طواف کرنے کے تو جائز ہے - عندنا خلافاً للشافعی - یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف
شافعی کے - لہ قولہ تعالیٰ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج - دلیل شافعی رح قولہ تعالیٰ فصیام الخ - یعنی پس روزے رکھے تین
ایام کے حج میں - ف تو ضرور ہوا کہ حج کے احرام کے بعد ہون - جواب یہ کہ فی الحج کے حقیقی معنی بالاجماع مراد نہیں کیونکہ
محال ہے کہ افعال حج کے اندر روزہ رکھا جاوے اور مجازی معنی تم نے یہ لیے کہ فی الحج یعنی فی احرام الحج - ولنا انہ اداہ
بعد انعقاد سببہ - اور ہماری دلیل جواز یہ کہ متمتع نے روزون کو سبب موجود ہونے کے بعد ادا کیا - ف تو جائز
ہے - ف بلکہ ہمارے واسطے دلیل قولہ تعالیٰ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج - والمراد بالحج المذکور فی النص - اور آیت میں
جو حج مذکور ہے یعنی فی الحج اس سے مراد - وقتہ علی ما بینا - وقت الحج بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے - ف یعنی ہمارے
نزدیک فی الحج سے مراد فی احرام الحج نہیں کیونکہ احرام کو کچھ دخل نہیں اور اسلیے کہ احرام حج آٹھوین تاریخ کو صحیح احادیث
مین وارد ہے پس تین روزہ کا وقت نہیں رہتا بلکہ صرف نوین ایک روزہ ہے تو مراد صحیح یہ کہ فی الحج ای فی ایام الحج - تو جب شوال
سے لیکر احرام عمرہ کے بعد کسی وقت ادا کیا تو جائز ہے - ہکذا اسنح للمترجم - والافضل تاخیرہا الی آخر وقتہا وہو یوم عرفۃ
اور افضل ان روزون کا تاخیر کرنا آخر وقت تک اور وہ یوم عرفہ ہے - ف یعنی خاتمہ ان روزون کا یوم عرفہ پر ہو اسطرح کہ
۷-۸-۹ کو رکھے - لما بینا فی القران - بدلیل اسکے جو ہم نے قران میں بیان کی - وان اراد المتمتع ان یسوق
الہدی - اور اگر متمتع چاہے کہ ہدی چلادے - احرم وساق ہدیہ - تو احرام باندھے اور اپنی ہدی چلا دے - ف یعنی
عمرہ کا احرام تلبیہ سے باندھے یہ افضل ہے اگرچہ سوق ہدی سے احرام ہو جاتا ہے - وہذا افضل - اور یہ متمتع جسنے ہدی چلائی ہے
افضل ہے - ف بغیر ہدی سے - لان النبی علیہ السلام ساق الہدایا مع نفسہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی
ساتھ اپنی ہدایا کو چلایا - ف چنانچہ حدیث جابر عند مسلم وابن عمر فی الصحیحین سے ظاہر ہے اور مراد مصنف یہ ہوگی کہ ہدی چلانا
افضل ہے بدلیل سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو متمتع کو بھی افضل ہے اگرچہ مصنف کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
قارن تھے - فافہم - م - ولان فیہ استعداداً ومسارعۃ - اور اس دلیل سے کہ ہدی چلانے میں سامان خیر اور جلدی ہے -
ف یعنی ہدی واجب کا اول سے سامان اور اسے واجب طاعت میں جلدی ہے - فان کانت بدنۃ - پھر اگر ہدی
مرکوبہ بدنہ ہو - ف یعنی اونٹ یا گائے - قلدہا بمزادۃ - تو اسکو تقلید کر دیے مزادہ کے ساتھ - ف مشکیزہ سفری
او نعل - یا نعل کے ساتھ - ف جوتی یا تسمہ یا چمڑے کا ٹکڑا - لحدیث عائشۃ علی ما رویناہ - بدلیل حدیث عائشہ

چنانچہ ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یہ صحاح الستہ مین موجود ہے۔ والتقلید اولی من التجلیل۔ اور تقلید کرنا جھول ڈالنے
سے بہتر ہے۔ لان لہ ذکرا فی الکتاب۔ کیونکہ تقلید کا ذکر قرآن مجید مین ہے۔ ولانہ للاعلام۔ اور اسلیے کہ تقلید کرنا تو آگاہ
کرنے کے لیے ہے۔ ف۔ کہ یہ ہدی ہے اور کوئی دوسرا فائدہ نہیں۔ والتجلیل للزینۃ۔ اور جھول ڈالنا زینت کے لیے
بھی ہوتا ہے۔ ویلبی ثم یقلدہ۔ اور پہلے تلبیہ کہہ لے پھر تقلید کرے۔ لانہ یصیر محرما بتقلید الہدی والتوجہ معہ علی ما سبق
اسکی وجہ یہ کہ وہ شخص ہدی کو تقلید کرنے اور اسکے ساتھ متوجہ ہونے سے محرم ہو جائیگا چنانچہ سابق بیان ہو چکا سو اولی
ان یعقد الاحرام بالتلبیۃ۔ اور بہتر یہ کہ تلبیہ سے احرام باندھے۔ ف۔ لہذا پہلے تلبیہ سے باندھکر پھر تقلید کرے۔
پھر ابو حنیفہ ومالک کے نزدیک بکری کی تقلید نہین ہے اور شافعی واحمد وجمہور کے نزدیک ہے جیسے اونٹ وگاے بالاتفاق
ہے۔ ویسوق الہدی وہو افضل من ان یقودہا۔ اور ہدی کو ہانکے اور ہانکنا افضل ہے اس سے کہ اسکو آگے سے
کھینچے۔ لانہ علیہ السلام احرم بذی الحلیفۃ وہدایاہ تساق بین یدیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ
مین احرام باندھا اور آپ کی ہدایا آپ کے سامنے ہانکے جاتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ سے ثابت
ہے۔ ولانہ ابلغ فی التشہیر۔ اور اس جہت سے کہ شہرت دینے مین یہ زیادہ بلیغ ہے۔ ف۔ یعنی تقلید ہدی سے مقصود
اسکو عوام مین شہرت دینا تو آگے ہانکنے مین یہ بات زیادہ حاصل ہے۔ الا ان لاتنقاد۔ لیکن یہ کہ ہدی انقیاد نہ کرے ف۔
یعنی ہانکنے سے نہ چلے۔ فحینئذ یقودہا۔ تو ایسی صورت مین اسکو آگے سے کھینچے۔ قال واشعر البدنۃ عند ابی یوسف
ومحمد۔ قدوری نے کہا اور اشعار کرے بدنہ کو ابو یوسف ومحمد کے نزدیک۔ ف۔ یعنی تمتع کی ہدی اگر بکری وبھیڑ ہی ہو تو
اشعار نہین اور اگر بدنہ ہو تو اشعار کرے اور بدنہ اونٹ وگاے دونون کو کہتے ہین لیکن عینی نے لکھا کہ اشعار اونٹ مین ہے
اور ہمارے شیخ نے کہا کہ گاے کے اشعار مین اختلاف ہے شافعی وجمہور کے نزدیک گاے کا بھی اشعار ہے۔ مع۔ بالجملہ بدنہ کا اشعار
کرنا قول صاحبین وجمہور علماء ہے رہا یہ کہ صاحبین نے اشعار کو کہا کہ خوب ہے اور ائمہ ثلثہ وجمہور نے اسکو سنت کہا۔ مخفی نہین کہ
سنت کا اطلاق دو معنی پر ہے ایک سنت عبادت کہ اسی کو مطلقاً سنت بولتے ہین اور دوم سنت جو بطور عبادت یا کسی
غرض کے ہو اسکو مستحب یا خوب وغیرہ الفاظ سے بولتے ہین پس اسمین تردد ہے کہ یہ سنت بطور عبادت ہو اور شاید یہ سبب
ہو کہ اونٹ کا کوہان محل شیطان ہے۔ کما فی الحدیث اسکو چیر دیا جیسے احتمال ہے کہ یہ اعلام ہے کہ اسپر سواری نہین ہے اور اسمین
کلام آتا ہے م۔ ولا یشعر عند ابی حنیفۃ۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک اشعار نہ کرے۔ ف۔ احتمال ہے کہ مطلقاً اشعار کو منع
کیا یا خاص طور مثلاً عوام ایک زخم مارتے کہ گوشت تک چیر دیتا اور جانور کو تکلیف ہوتی تھی۔ ویکرہ۔ اور اشعار مکروہ ہے۔
ف۔ یعنی ابو حنیفہ رح کے نزدیک۔ والاشعار ہو الادماء بالجرح لغۃ۔ اور لغت مین اشعار یہ کہ جرح کے ساتھ خون آلودہ
کرے۔ ف۔ اور اسی سے شرع مین منقول ہے۔ وصفتہ ان یشق سنامہا۔ اور صفت اشعار یہ کہ بدنہ کا کوہان پھاڑ دے
بان یطعن فی اسفل السنام من الجانب الایمن۔ باین طور کہ داہنی جانب کوہان کے اسفل مین نیزہ سے چونکا دے
ف۔ کہ جمع ہو کر خون نکل آوے۔ داہنی جانب مارنا صحیح مسلم وغیرہ مین ابن عباس سے ہے۔ قالوا۔ یعنی ہمارے
متاخرین مشائخ مانند فخر الاسلام وغیرہ نے کہا۔ والاشبہ ہو الایسر۔ اور حق بات سے زیادہ مشابہ بایان رخ کوہان کا ہے
لان النبی علیہ السلام طعن فی جانب الیسار مقصودا وفی جانب الایمن اتفاقا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے بائین جانب بالقصد اشعار کیا اور داہنی جانب اتفاقاً ہوا۔ ف۔ تحریر اسکی دو طرح ہے اول یہ کہ اونٹون کی قطار
آپکے حضور مین لائی جاتی پس داہنے ہاتھ مین نیزہ لیکر آپ مدتے تو اونٹ کے بائین جانب بالقصد ہوتا پھر تکلف دوسری جانب
والے اونٹ کو داہنے کوہان مین مارتے تو داہنی طرف چیرنا اصل ہے۔ دوم یہ کہ بائین جانب اشعار کرنا ابو یعلی نے ابن عباس

روایت کیا۔ بایں اسناد کہ حدثنا زہیر حدثنا یزید بن ہارون حدثنا شعبۃ بن الحجاج عن قتادۃ عن ابی حسان عن ابن عباس رضہ
اور مخفی نہیں کہ یہ سب صحیحین کے راوی ہیں مع۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ ابن عبد البر نے کہا کہ میں نے اسکو ابن علیہ کی کتاب میں
دیکھا مگر میرے نزدیک یہ حدیث منکر ہے اور معروف داہنی جانب کی حدیث ابن عباس ہے۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ کلام صحیح
ہے لیکن ابو یعلی نے دوسری اسناد سے اسکو ابن عباس رضہ سے روایت کیا۔ اور مالک نے نافع سے روایت کی کہ ابن عمر رضہ
اپنی ہدایا کو مدینہ سے ہدی کرتے تو دو نعلین سے تقلید کرتے اور اسکے بائیں جانب اشعار کرتے۔ یہ بات معلوم ہے کہ ابن عمر رضہ
بحکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کے اتباع کرنے والا کوئی نہ تھا جیسا کہ علماء نے صحابہ سے یہ بات اسناد کی۔ مف
میں کہتا ہوں کہ یہ بات جب دونوں طرح ہو سکتی ہے تو صرف داہنی جانب کی روایت پر قطع کرنا اور اسکے خلاف روایات کو
باوجودیکہ صحیح الاسناد ہے رد کرنا بے وجہ ہے خصوص جب کہ ابو حسان نے ابن عباس سے دونوں روایتیں کیں پس شاید کہ
بحسب موقع ومحل وسوال کے ایک مرتبہ صرف داہنی جانب کا جواز روایت کیا ہو۔ م۔ ویلطخ سنامہا بالدم اعلاما۔ اور
آگاہ کرنے کو بدنہ کا کوہان خون سے آلودہ کردے۔ وہذا الصنع۔ اور ایسی حرکت کرنا۔ ف۔ یعنی کوہان چیرنا۔ مکروہ
عند ابی حنیفۃ۔ ابو حنیفہ رح کے نزدیک مکروہ ہے۔ وعندہما حسن۔ اور صاحبین کے نزدیک خوب ہے۔ وعند الشافعی
سنۃ۔ اور شافعی رح کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ یہی جمہور کا قول ہے۔ لانہ مروی عن النبی علیہ السلام وعن
الخلفاء الراشدین۔ کیونکہ اشعار روایت کیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور چاروں خلفائے راشدین سے۔ ف
تو یہ آپ کی سنت اور چاروں خلفاء کی سنت مجتمع ومؤکد ہو گئی۔ ترمذی نے کہا کہ اسی پر اصحاب اہل علم کا عمل ہے۔ اسمیں
دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آگئے۔ اسبیجابی رح نے شرح المختصر میں کہا کہ یہ صاحبین کے قول میں سنت ہے۔ مع۔ ولہما ان
المقصود من التقلید ان لا یہاج اذا ورد ماء او کلا او یرد اذا ضل۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تقلید کرنے سے
مقصود یہ کہ بدنہ کو للکارا اور درنہ کیا جاوے جب وہ کسی پانی پر یا گھاس پر جاوے یا پھیرا یا جاوے جب گم ہو جاوے
ف۔ کیونکہ لوگ جانیں کہ یہ ہدی ہے۔ وانہ فی الاشعار اتم لانہ الزم۔ اور یہ معنی تو اشعار میں بہت پورے ہیں کیونکہ اشعار
خوب لازم رہتا ہے۔ ف۔ اور تقلید کبھی گردن سے نکل بھی جاتی ہے۔ فمن ہذا الوجہ یکون سنۃ۔ پس اس راہ سے اشعار
سنت ہوگا۔ ف۔ یعنی اول ہمکو احادیث وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ فعل ثبوت ہوا اور جب اجتہاد کے طور پر ہم نے اسکی
وجہ اور اسرار کو تلاش کیا تو یہ معنی ظاہر ہوئے پس اس راہ سے نکلا کہ یہ سنت کے طور پر عمل کیا جاوے۔ الا انہ عارضتہ
جہۃ کونہ مثلۃ۔ لیکن اسکے ساتھ معارض ہوئی اسکے مثلہ ہونے کی جانب۔ ف۔ یعنی جانور کو زخم سے تکلیف دینا اسمیں
موجود ہے۔ فقلنا بحسنہ۔ تو ہم نے کہا کہ وہ خوب ہے۔ ف۔ یعنی درجہ سنت سے کم ہے۔ یہ دلیل اس تقدیر پر کہ اشعار
مثلہ ہے لیکن عینی رح نے انکار کیا اور ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ کچھ بھی مثلہ نہیں ہے۔ فعلی ہذا وہ بالکل سنت رہا۔ کما ذکرہ
الامام اسبیجابی رح۔ ولابی حنیفۃ انہ مثلۃ وانہ منہی عنہ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ اشعار مثلہ ہے اور مثلہ کرنے سے ممانعت
وارد ہوئی ہے۔ ف۔ جیسا کہ بخاری کی حدیث عبد اللہ بن یزید میں ہے مع۔ اور ابو داؤد نے سمرہ رضہ سے اور احمد وحاکم نے
ابن عمر رضہ سے اور ابن ابی شیبہ نے عمران بن حصین ومغیرہ بن شعبہ سے اور طبرانی رح نے عامر بن قرط اور ابو ایوب سے
مثلہ کرنے زندہ جانور سے منع کیا مع۔ تو حدیث اشعار اور حدیث مثلہ میں تعارض ہوا۔ ولو وقع التعارض۔ اور
اگر تعارض واقع ہو۔ ف۔ درمیان نصوص کے اسطرح کہ ایک اجازت دے اور دوسری منع کرے۔ فالترجیح للمحرم
تو ترجیح اس نص کو ہوتی ہے جو حرام کرنیوالی ہے۔ ف۔ لہذا مثلہ کی احادیث مرجح ہوئیں اور اشعار مکروہ تحریمی ہوا۔ سوال
ہوتا ہے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کرتے جواب دیا کہ۔ واشعار النبی علیہ السلام لصیانۃ الہدی لان

المشرکین لایمتنعون عن تعرضہ الا بہ - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اشعار کرنا ہدی کی حفاظت کے لیے تھا کیونکہ مشرک
لوگ ہدی کے ساتھ تعرض کرنے سے نہین باز رہتے مگر اشعار سے - ف - اعتراض ہوا کہ حجۃ الوداع مین کوئی مشرک مکہ
مین نہ تھا - جواب دیا کہ راستہ مین تعرض مراد ہی - مف - مین کہتا ہون کہ بر تقدیر تسلیم خلفاے راشدین کے وقت میں یہ
تعامل تھا - م - ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اشعار مثلہ نہین ہی کیونکہ ہر زخم مثلہ نہین ہوتا بلکہ مثلہ وہ کہ جس سے خلقت مین برائی
پیدا ہوجاوے جیسے کان ناک کاٹنا آنکھین اندھی کرنا وغیرہ ورنہ آدمی کو ختنہ کرنا مثلہ ہوگا حالانکہ قریب بواجب ہی اور جانور
کو داغ دینا یا کان پھاڑنا اور اسکو خصی کرنا بدرجہ اولی مثلہ ہونگے حالانکہ جائز ہین - مع - اور اگر تسلیم کیا جاوے تو معارضہ
نہین کیونکہ مثلہ سے ممانعت کرنا سال غزوۂ احد سے ہی اور اشعار کرنا دسوین سال حجۃ الوداع مین ہی پس چارہ نہین کہ
ممانعت مثلہ منسوخ ہی یا ایک قول پر تخصیص ہوسکتی ہی - ہر تقدیر اشعار سنت نکلا - لہذا امام طحاوی رح وغیرہ نے قول امام
ابوحنیفہ رح کا محمل صحیح یہ قرار دیا جو امام مصنف رح نے کہا - وقیل ان اباحنیفۃ کرہ اشعار اہل زمانہ - اور کہا گیا کہ
ابوحنیفہ رح نے اپنے زمانہ والون کا اشعار مکروہ کہا - لمبالغتہم فیہ - بوجہ انکے مبالغہ کرنے کے اشعار مین - ف - یعنی
زخم گہرا دیتے تھے - علی وجہ یخاف منہ السرایۃ - ایسے طور پر کہ اس سے سرایت کا خوف ہوتا - ف - خصوص حجاز
کی گرمی مین زخم ساری ہوکر ہدی کی ہلاکت تک پہونچتا تھا پس اسکو روک دیا - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی محمل اولی ہی - و
قیل انما کرہ ایثارہ علی التقلید - اور کہا گیا کہ ابوحنیفہ نے صرف اسکو مکروہ رکھا کہ تقلید پر اشعار کو ترجیح سمجھو - ف -
بلکہ تقلید اولی جانو لیکن اشعار بھی سنت ہی پس خلاف یہ کہ صاحبین کے نزدیک اشعار افضل اور امام کے نزدیک تقلید
افضل ہی - پھر جو کوئی شخص اس مسئلہ سے ابوحنیفہ رح پر تشنیع کرے وہ فاسق بدکار ہی اگرچہ ہم ابوحنیفہ رح کو معصوم نہین جانتے
ہین - م - قال فاذا دخل مکۃ طاف وسعی - قدوری نے کہا پھر جب متمتع مکہ مین داخل ہو تو طواف وسعی کرے - وہذا
للعمرۃ علی ما بینا فی متمتع لا یسوق الہدی - اور یہ طواف وسعی عمرہ کے واسطے ہی جیسا کہ ہم ایسے متمتع کی صورت مین جس نے
ہدی نہین چلائی ہی بیان کرچکے - الا انہ لا یتحلل حتی یحرم بالحج یوم الترویۃ - مگر اتنا فرق ہی کہ ہدی چلانے والا متمتع (بعد
عمرہ کے) حلال نہین ہوگا اُس حالت تک کہ یوم الترویہ کو حج کا احرام باندھے - ف - جیسے قارن مگر اسکا احرام پہلے سے ہوتا
ہی - لقولہ علیہ السلام لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سقت الہدی ولجعلتہا عمرۃ وتحللت منہا -
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے (بعد طواف سعی وعمرہ کے) اگر اپنے بارہ مین مجھے سابق سے خیال ظاہر ہوتا جو پیچھے
اب ظاہر ہوا تو مین ہدی کو نہین چلاتا اور مین اسکو عمرہ کردیتا اور اس سے حلال ہوجاتا - وہذا ینفی التحلل عند سوق
الہدی - اور یہ حدیث نفی کرتی ہی حلال ہوجانے کی بصورت سوق الہدی کے - ف - یعنی جب سوق الہدی کیا ہو
ہو تو بعد عمرہ کے حلال نہین ہوسکتا - اور یہ حدیث دلالت نہین کرتی کہ آپ متمتع تھے بلکہ قارن تھے لیکن عبارت نص دلیل
ہی کہ بعد سوق الہدی کے حلال ہونا ممنوع ہی - یہ کلام آپ نے اپنے اصحاب رض کے خوش کرنے کو فرمایا جنکو حلال ہوجانے کا
حکم دیا تھا - اور مقصود یہ شریعت جاری کرنا کہ عمرہ کرنا ایام حج مین تمتع اور قران کے ساتھ سب طرح جائز ہی اور یہ ان صحابہ
کے فعل سے ہوا تو انکو قران کا ثواب مع ثواب فرمانبرداری کے حاصل ہی - فافہم - واللہ تعالی اعلم - م - ویحرم بالحج
یوم الترویۃ کما یحرم اہل مکۃ - اور ترویہ کے دن حج کا احرام باندھے جیسے اہل مکہ باندھتے ہین - علی ما بینا - بنابر آنکہ ہم بیان
کرچکے - ف - کہ وہ مانند مکی کے ہی - وان قدم الاحرام قبلہ جاز - اور اگر یوم الترویہ سے پہلے احرام کرلیا تو جائز ہی
وما عجل المتمتع من الاحرام بالحج فہو افضل - اور متمتع جسقدر حج کا احرام جلدی باندھے (بعد عمرہ کے) تو وہی افضل
ہی - لما فیہ من المسارعۃ وزیادۃ المشقۃ - کیونکہ اسمین مسارعت اور زیادتی مشقت ہی - ف - اور عبادت باعتبار

زیادتی مشقت کی افضل ہے - وہذہ الافضلیۃ فی حق من ساق الہدی - اور یہ افضل ہونا اس تمتع کے حق میں بھی جس نے
ہدی چلائی ہو - وفی حق من لم یسق - اور اسکے حق میں بھی جس نے نہ چلائی ہو - ف - یعنی دونوں اس افضلیت میں
برابر ہیں - وعلیہ دم - اور اس تمتع پر بھی قربانی ہے - وہو دم التمتع علی ما بینا - اور یہ قربانی تمتع کی ہے اس بنا پر کہ ہم بیان
کر چکے - واذا حلق یوم النحر فقد حل من الاحرامین - اور جب یوم النحر کو حلق کرے تو دونوں احراموں سے حلال ہوگیا
ف - یعنی سوائے عورتوں کے سب چیزیں حلال ہوئیں ع - لان الحلق محلل فی الحج کالسلام فی الصلوٰۃ فیتحلل
بہ عنہما - کیونکہ حلق کرنا حج میں حلال کرنے والا ہے جیسے نماز میں سلام ہے تو حلق سے احرام عمرہ و احرام حج دونوں سے حلال
ہو جائیگا - ف - اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرہ کا احرام حلق تک باقی ہے - لہٰذا اگر قارن نے بعد وقوف عرفہ کے
جماع کیا تو اسپر حج کے لیے ایک بدنہ اور عمرہ کے لیے ایک بکری واجب ہے اور اگر بعد حلق کے قبل طواف کیا تو دو بکریاں
از زیلعی - علیٰ ہذا اگر بعد وقوف کے شکار قتل کیا تو اسپر دو چند قیمت واجب ہوگی - ف - ولیس لاہل مکۃ تمتع ولا قران
وانما لہم الافراد خاصۃ - اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں اور نہ قران ہے اور انکے لیے فقط مفرد حج خاص ہے - خلافا للشافعی
برخلاف قول شافعی رح کے - ف - انکے نزدیک مکی کو قران و تمتع مکروہ نہیں - لیکن اسپر قربانی واجب نہوگی - اور یہی قران
میں مالک و احمد کا قول ہے ع - والحجۃ علیہ قولہ تعالیٰ ذلک لمن لم یکن اہلہ حاضری المسجد الحرام - اور شافعی پر
حجت قول الٰہی عز و جل ہے ذلک لمن لم یکن الخ - یعنی یہ سب اسکے حق میں ہے جسکے لوگ مسجد الحرام کے حاضرین سے نہوں
ولان شرعہما للترفہ باسقاط احدی السفرتین - اور اس دلیل سے کہ قران و تمتع کا مشروع ہونا دو سفروں میں سے
ایک ساقط کر کے راحت دینے کے واسطے ہے - وہذا فی حق الآفاقی - اور یہ راحت آفاقی کے حق میں ہے - ف - یعنی
جو مواقیت سے باہر رہتے ہیں - پس اہل مکہ کو حج میں عمرہ ملانا جائز نہیں ہوا - ومن کان داخل المواقیت - اور جو
شخص کہ مواقیت کے اندر رہتا ہے - ف - یا مواقیت میں ہے - فہو بمنزلۃ المکی - تو وہ بمنزلہ مکہ والے کے ہے - حتی لا یکون
لہ متعۃ ولا قران - حتی کہ اسکے واسطے تمتع و قران نہیں ہے - بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ وقرن حیث یصح لان عمرتہ
وحجتہ میقاتیتان فصار بمنزلۃ الآفاقی - برخلاف مکی کے جب کہ وہ کوفہ کو نکل گیا اور (وہاں سے) قران کیا تو صحیح ہے کیونکہ
اسکا عمرہ و حج دونوں میقاتی ہیں تو وہ بمنزلہ آفاقی کے ہوگیا - ف - یہ اسوقت کہ قبل ایام حج کے کوفہ گیا اور اگر شوال
شروع ہو جانے کے بعد گیا تو قران صحیح نہوگا کذا قال المحبوبی رح - قران کی قید اسلیے کی کہ تمتع نہیں صحیح ہے - یعنی رح نے کہا کہ ہمارے
نزدیک ایام حج میں اگر مکی نے عمرہ کیا تو بلا کراہت صحیح ہے لیکن تمتع کی فضیلت نہیں پاویگا - مع - واذا عاد المتمتع الی بلدہ
بعد فراغہ من العمرۃ - اور اگر متمتع عمرہ سے فراغت کر کے اپنے وطن کو لوٹ آیا - ولم یکن ساق الہدی بطل تمتعہ -
حالانکہ اسنے سوق ہدی نہیں کی تھی تو اسکا تمتع باطل ہوگیا - ف - اگرچہ وہ لوٹ کر اسی سال میں حج بھی کرے - لانہ الم
باہلہ فیما بین النسکین الماما صحیحا - کیونکہ اسنے دونوں نسک یعنی حج و عمرہ کے درمیان میں المام صحیح کر لیا - ف - یعنی
بدون سوق ہدی کے اپنے وطن واپس آیا - وبذلک یبطل التمتع کذا روی عن عدۃ من التابعین - اور ایسا کرنے
سے تمتع باطل ہو جاتا ہے یوں ہی ایک جماعت تابعین سے روایت کیا گیا ہے - ف - چنانچہ طحاوی رح نے اسکو سعید بن
المسیب و عطاء بن ابی رباح و مجاہد و ابراہیم نخعی سے روایت کیا - منح - یہ اسوقت کہ سوق الہدی نہ کی ہو - واذا ساق
الہدی فالمامہ لا یکون صحیحا ولا یبطل تمتعہ - اور اگر اسنے سوق ہدی کی ہو تو اسکا المام صحیح نہوگا اور تمتع باطل نہوگا
عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف - یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے - وقال محمد یبطل لانہ اداہما بسفرتین - اور امام
نے کہا کہ تمتع باطل ہوگا کیونکہ اسنے عمرہ و حج کو دو سفروں میں ادا کیا - ولہما ان العود مستحق علیہ ما دام علی نیۃ التمتع الخ

السوق تمنعه من التحلل فلا يصح المامه - اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ واپس جانا اسپر حق
لازم ہے یعنی شرعاً لازم ہے جب تک کہ وہ تمتع کی نیت پر ہے اسلیے کہ سوق الہدی اسکو حلال ہونے سے مانع ہے تو اسکا
المام صحیح نہ ہوگا - ف - بلکہ المام فاسد ہے اس سے تمتع باطل نہ ہوگا - ہاں اگر نیت تمتع چھوڑ دے تو اسکو
اختیار ہے تمتع نہ رہیگا مگر اسوقت بھی حلال نہیں ہو سکتا - بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ - بخلاف مکی کے
جب وہ کوفہ کو نکل گیا - واحرم لعمرۃ - اور عمرہ کا احرام باندھا - ف - بدون حج کے - وساق الہدی
اور ہدی کا سوق بھی کیا - حیث لم یکن متمتعا - تو بھی متمتع نہ ہوگا - ف - کیونکہ اسکا وطن تو عین مکہ ہے - لان
العود ہنالک غیر مستحق علیہ - کیونکہ واپس جانا وطن سے اسپر مستحق نہیں ہے - ف - کیونکہ مکہ سے مکہ جانا
محال بات ہے - فصح المامہ باہلہ - تو اسکا المام اپنے اہل میں صحیح ہو گیا - ف - پس تمتع جاتا رہا - یہ سب
اسوقت تھا کہ احرام عمرہ ایام حج میں مع اداے تسکین ہو - ومن احرم لعمرۃ قبل اشہر الحج - اور جس نے حج
کے مہینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا - فطاف لہا اقل من اربعۃ اشواط - پس عمرہ کے واسطے چار پھیرے
سے کم طواف کیا - ف - یعنی ۳ - پھیرے تک - حتی کہ طواف پورا نہ ہوا تو عمرہ ادا نہ ہوا - ثم دخلت اشہر الحج -
پھر حج کے ایام آ گئے - ف - یعنی ماہ شوال شروع ہو گیا اور اُسنے احرام عمرہ کا جدید نہیں کیا بلکہ پہلا احرام رکھا -
فتممہا - پس عمرہ تمام کیا - ف - یعنی طواف کے باقی پھیرے اور سعی کر لی - واحرم بالحج - اور حج کا احرام باندھا
کان متمتعا - تو یہ شخص متمتع ہوگا - ف - کیونکہ قبل ایام حج کے عمرہ ادا کر لینا مضر ہے نہ احرام باندھنا - لان الاحرام
عندنا شرط فیصح تقدیمہ علی اشہر الحج - کیونکہ احرام تو ہمارے نزدیک شرط ہے پس حج کے مہینوں پر اسکو
مقدم کرنا صحیح ہے - ف - یہی مالک رحمہ اللہ کا قول ہے جیسے وقت نماز سے پہلے وضو کر لینا بالاجماع جائز ہے - و
وانما یعتبر اداء الافعال فیہا - اور معتبر تو یہ ہے کہ اداء ہونا افعال عمرہ کا ایام حج میں واقع ہو - وقد وجد
الاکثر - اور حال یہ کہ اکثر افعال کی اداء پائی گئی - ف - ایام حج میں - کیونکہ طواف نصف سے زائد باقی تھا
اور سعی - وللاکثر حکم الکل - اور اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے - ف - گویا کل عمرہ ایام حج میں ہوا - وان طاف لعمرتہ قبل
اشہر الحج اربعۃ اشواط فصاعدا - اور اگر اس شخص نے حج کے ایام سے پہلے عمرہ کے لیے طواف چار پھیرے یا زیادہ
کر لیے ہوں - ثم حج من عامہ ذلک - پھر اُسی سال میں حج کیا - لم یکن متمتعا - تو وہ متمتع نہ ہوگا - ف - بلکہ اُسکو ہر ایک
کا ثواب علحدہ ملیگا مگر تمتع کا درجہ اور اُسکی قربانی نہوگی - لانہ ادی الاکثر قبل اشہر الحج - کیونکہ اسنے عمرہ کا اکثر حصہ
ایام حج سے پہلے ادا کر دیا - ف - حالانکہ ایام حج میں ضرور ہے - اگر کہو کہ خالی چار طواف سے کیا دلیل ہے کہ اکثر عمرہ ادا ہو گیا
جواب دیا کہ - وہذا لانہ صار بحال لا یفسد نسکہ بالجماع - یہ اسواسطے ہوا کہ وہ ایسے حال پر ہو گیا کہ اب جماع
کرنے سے اُسکا عمرہ باطل نہ ہوگا - ف - بلکہ قربانی لازم ہوگی - المبسوط - جیسے بعد وقوف عرفہ کے جماع کرنے سے حج
فاسد نہیں ہوتا ہے - فصار کما اذا تحلل منہا قبل اشہر الحج - تو یہ شخص ایسا ہو گیا کہ گویا ایام حج سے پہلے عمرہ سے
حلال ہو گیا - ف - پس تمتع فاسد ہے - ومالک یعتبر الاتمام فی اشہر الحج - اور امام مالک رح متمتع ہو جانے کے لیے
ایام حج میں عمرہ کا تمام کرنا معتبر رکھتے ہیں - ف - اکثر کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ اگر عمرہ پہلے تمام کرے خالی احرام باقی رکھے یہاں تک
کہ ایام حج آ جاویں پھر حج کر لے تو متمتع ہو جاوے - الشیخ الجصاص الرازی رح - والحجۃ علیہ ما ذکرناہ - اور مالک پر حجت
وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے - ف - کیونکہ بحکم کل ہو کر ادا ہوا تو گویا حلال ہو چکا - ولان الترفق باداء الافعال - اور حجت یہ بھی
دلیل ہے کہ تمتع افعال ادا کرنے کے ساتھ ہے - ف - یعنی تمتع و توفیق با عمرہ سے حج تک جیسا کہ آیت سے ظاہر ہے وہ اسطرح

کہ دونوں کے افعال کو ادا کرے ع - والتمتع المترفق باداء النسكين في سفرة واحدة في اشهر الحج - اور متمتع وہ ہے جس نے
ترفق پایا ایام حج میں ایک ہی سفر میں دونوں نسک حج و عمرہ ادا کرنے کا - ف - تو ضرور ہوا کہ ایام حج میں دونوں کا ادا
کرنا متحقق ہو - واضح ہو کہ ابتدائے ایام حج شروع شوال سے بالاجماع ہے اور خاتمہ میں اختلاف ہے - قال واشهر الحج شوال
وذو القعدة وعشر من ذي الحجة - قدوری نے کہا کہ حج کے مہینے شوال و ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں
ف - حتی کہ جب دسویں کا آفتاب غروب ہو تو حج کا وقت نکل گیا - یہی قول احمد ہے - مع - كذا روي عن العبادلة
الثلثة وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم - ایسا ہی عبادلۂ ثلثہ (عبد اللہ بن مسعود - عبد اللہ بن عمر - عبد اللہ بن عباس
سے) اور عبد اللہ بن الزبیر سے مروی ہے - ف - کہ انہوں نے قوله تعالى الحج اشهر معلومات - کی تفسیر میں یہی بیان
کیا اور ہر ایک نے ذی الحجہ سے دس بیان کیے پس عبد اللہ بن مسعود اور ابن عباس وابن الزبیر کی روایات دارقطنی
نے اور ابن عمر کی روایت حاکم نے اخراج کی اور یہی قول عطاء و مجاہد و شعبی و قتادہ و سعید بن ابی عروبہ و ثوری کا ہے
مع - ولان الحج يفوت بمضي عشر ذي الحجة - اور اس دلیل سے کہ ذی الحجہ کے دس روز گذرنے سے حج جاتا رہتا
ہے - ف - پھر اگر آخر ذی الحجہ تک ہوتا تو کیوں جاتا - ومع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات - حالانکہ وقت باقی ہونے
کے باوجود فوت نہیں ہو سکتا - وهذا يدل على ان المراد من قوله تعالى الحج اشهر معلومات - اور یہ دلالت کرتا ہے
کہ قوله تعالى الحج اشهر معلومات سے مراد - شهران وبعض الثالث لا كله - دو ماہ پورے اور تیسرے کا تہائی ہے نہ پورا
ف - کیونکہ اشہر لفظ جمع مگر نکرہ ہے تو کامل تین ماہ ضرور نہ ہوئے لیکن مالک رح کے نزدیک طواف زیارت میں تاخیر کرنا آخر
ذی الحجہ تک بے کراہت جائز ہے - پھر معلوم ہو چکا کہ عمرہ ادا کرنے کو سال میں جب چاہے احرام کرکے ادا کرلے - یہ ایام صرف
حج سے متعلق ہیں مگر جب کہ حج کے ساتھ قران عمرہ کا یا تمتع کرے چنانچہ مسائل گذرے ہیں - فان قدم الاحرام بالحج عليها
جاز احرامه وانعقد حجا - پھر اگر حج کا احرام ان مہینوں پر مقدم کیا تو احرام جائز اور حج کے لیے منعقد ہوگا - خلافا للشافعي
فانه يصير محرما بالعمرة - برخلاف جدید قول شافعی رح کے کہ وہ شخص عمرہ کے ساتھ محرم ہو جائیگا - ف - کیونکہ افعال حج کے
ایام معین ہیں تو احرام مقدم نہ ہوگا - لانه ركن عنده - کیونکہ شافعی رح کے نزدیک احرام ایک رکن حج ہے - ف -
اگر رکن ہو تو ہمارے نزدیک بھی تقدیم جائز نہ ہو - وهو شرط عندنا - اور ہمارے نزدیک احرام ایک شرط ہے - ف -
جیسے نماز کے لیے وضوء شرط ہے - فاشبه الطهارة في جواز التقديم على الوقت - پس احرام وقت سے پہلے وضوء
طاہر ہونے کے مشابہ ہو گیا - ولان الاحرام تحريم اشياء وايجاب اشياء - اور اس دلیل سے کہ احرام تو چند
چیزوں کو حرام کر لینا اور چند چیزوں کو واجب کر لینا - وذلك يصح في كل زمان - اور ایسا کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے -
ف - خواہ ایام حج ہوں یا نہوں - وصار كالتقديم على المكان - پس (زمانہ سے مقدم) احرام مانند مواقیت سے
مقدم احرام کے ہو گیا - ف - یعنی جیسے مواقیت حج سے احرام مقدم کرنا جائز اسی طرح ایام حج سے مقدم کرنا جائز ہے -
قال واذا قدم الكوفي بعمرة في اشهر الحج وفرغ منها وحلق او قصر - امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور جب کوئی کوفی
ایام حج میں عمرہ کے لیے آیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر حلق یا قصر کیا - ف - یعنی حلال ہو گیا - ثم اتخذ مكة او البصرة دارا
پھر اسنے مکہ یا بصرہ کو اقامت کا گھر بنا لیا - ف - یعنی اپنے وطن کوفہ میں نہیں آیا - وحج من عامه ذلك - اور اسی
سال میں حج ادا کیا - فهو متمتع - تو یہ شخص متمتع ہے - ف - حتی کہ بعد ادائے حج کے ہدی تمتع قربانی کرے - اما الاول
اول صورت - ف - یعنی بعد عمرہ کے مکہ میں رہ کر متمتع ہونا - فلانه ترفق باداء النسكين في سفر واحد في اشهر
الحج - اسلیے ہے کہ اسنے ایام حج میں ایک سفر میں دونوں نسک ادا کرنے کا تمتع پایا - ف - یعنی توفیق پائی اور دونوں

میسر کیے گئے - واما الثانی - اور یہی صورت دوم - ف - جب کہ بصرہ مین اقامت کر کے حج سے متمتع ہوا - فقیل ہو بالاتفاق
تو کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ابوحنیفہ وصاحبین کا قول ہے - ف - کہ وہ متمتع ہے یہ قول امام ابوبکر الجصاص الرازی کا ہے - کما فی النہ
کیونکہ جامع صغیر مین بلاخلاف ذکر کیا - وقیل ہو قول ابی حنیفۃ - اور کہا گیا کہ متمتع ہونا قول ابی حنیفہ رح ہے - وعندہما
لایکون متمتعا - اور صاحبین کے نزدیک متمتع نہین ہوگا - ف - یہ امام طحاوی نے کہا - ف - لان المتمتع من یکون
عمرتہ میقاتیۃ وحجتہ مکیۃ - کیونکہ متمتع وہ شخص کہ جسکا عمرہ تو میقاتی ہو اور اسکا حج مکی ہو - ف - یعنی عمرہ کا احرام میقات
سے لاوے اور حج کا احرام مکہ سے باندھے - ونسکاہ ہذان میقاتیان - اور حال یہ کہ اس شخص کے دونون نسک
عمرہ وحج میقاتی ہین - ف - کیونکہ حج کے لیے بھی میقات سے احرام لایا ہے - ولہ ان السفرۃ الاولی قائمۃ - اور ابوحنیفہ
کی دلیل یہ کہ پہلے بار کا سفر برابر قائم ہے - مالم یعد الی وطنہ - جب تک کہ اپنے وطن کو واپس نہ جاوے - ف - حالانکہ
وطن کو تو نہین گیا بلکہ بصرہ مین ہے - وقد اجتمع لہ نسکان فیہ - اور حال یہ کہ اسی سفر مین اسکے لیے دونون نسک مجتمع ہوے
ف - پس وہ متمتع ہوا - فوجب دم التمتع - تو اسپر تمتع کی قربانی واجب ہے - ف - بعد ادا ے حج کے ادا کرے -
فان قدم بعمرۃ فافسدہا وفرغ منہا وقصر - اور اگر عمرہ کے لیے آیا پس اسکو فاسد کر دیا اور اس سے فارغ ہو گیا اور قصر
کیا - ف - چونکہ حج وعمرہ مین فاسد کرنے پر بھی پورے افعال ادا کرنے پر حلق یا قصر سے حلال ہوتا ہے پس فارغ ہو کر قصر
کر کے حلال ہو گیا - ثم اتخذ البصرۃ دارا - پھر شہر نے کا گھر بنا لیا بصرہ کو - ف - یعنی میقات کے پار کسی شہر کو سواے
وطن کے - ثم اعتمر فی اشہر الحج - پھر حج کے مہینون میں عمرہ ادا کیا - ف - یعنی قضا کیا - وحج من عامہ - اور اسی
سال حج کیا - لم یکن متمتعا - تو متمتع نہین ہوگا - عند ابی حنیفۃ رح - یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے - وقالا ہو متمتع لانہ انشاء
سفر - اور صاحبین نے کہا کہ وہ متمتع ہے کیونکہ یہ ایجاد سفر ہے - ف - یعنی جب کہ بصرہ سے نکلا تو اسنے ایک سفر شروع
کیا - وقد ترفق بنسکین - اور حال یہ کہ اسنے دو نسک کی توفیق پائی - ف - پس متمتع ہوا - ولہ انہ باق علی سفرہ
مالم یرجع الی وطنہ - اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ وہ شخص جب تک اپنے وطن کو لوٹ نہ جاوے اپنے سفر اول پر باقی ہے
ف - اور اس سفر مین اسکا پہلا عمرہ فاسد ہو گیا تو دو نسک صحیح طور پر اسکو حاصل نہ ہوے حالانکہ متمتع وہی کہ سفر واحد
مین دو نسک بطور صحیح حاصل کرے - مع - فان کان رجع الی اہلہ - پس اگر ایسا ہوا کہ وہ اپنے وطن لوٹ گیا ہو - ف -
بعد فساد عمرہ کے - ثم اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ ذلک یکون متمتعا فی قولہم جمیعا - پھر ایام حج مین اسنے
عمرہ کیا اور اسی سال حج کیا تو تینون امامون کے قول مین وہ متمتع ہوگا - لان ہذا انشاء سفر - کیونکہ یہ از سر نو ایجاد سفر ہے
لانتہاء السفر الاول - بوجہ سفر اول ختم ہو جانے کے - ف - جب کہ وطن لوٹ گیا - وقد اجتمع لہ نسکان صحیحان
فیہ - حال یہ کہ اسی سفر دوم مین اسکے لیے دو نسک بطور صحیح میسر ہوے - ولو بقی بمکۃ - اور اگر وہ مکہ مین ٹھہر گیا - ف -
بعد فساد عمرہ کے - ولم یخرج الی البصرۃ - اور بصرہ کو نہین گیا - ف - یعنی میقات کے پار کسی شہر مین سواے وطن
کے نہین گیا - حتی اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ - حتی کہ حج کے مہینون مین عمرہ کیا اور اسی سال مین حج کر لیا - ف -
تو ہر ایک کا مذہب ہم ذکر کرینگے - لایکون متمتعا بالاتفاق - وہ بالاتفاق متمتع نہین ہوگا - لان عمرتہ مکیۃ والسفر الاول
انتہی بالعمرۃ الفاسدۃ - کیونکہ اسکا عمرہ مکیہ ہے اور پہلا سفر تو فاسد عمرہ کے ساتھ ختم ہو گیا - ولا تمتع لاہل مکۃ - اور اہل مکہ
کے واسطے تمتع نہین ہے - ومن اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ فایہما افسد - اور جس شخص نے حج کے مہینون مین عمرہ
کیا اور اسی سال حج بھی کیا [illegible] سے جسکو فاسد کرے - ف - [illegible]
[illegible]

کیونکہ اُسکو عمرہ کا احرام سے نکلنا ممکن نہیں مگر ادا سے افعال کے ساتھ - ف - لہذا افعال پورے کرنے پڑتے ہیں - اسلیے
کہ احرام تو جماع و خوشبو و لباس سلا ہوا پہننا وما نند اِسکے اپنے اوپر حرام کر لینا اور طواف وسعی وغیرہ افعال کو اپنے اوپر
واجب کرنا - پس اگر اول چیزوں میں قصور کیا تو دوسری چیزوں کا پورا کرنا لازم ہے - پس افعال ادا کرکے احرام کا عہدہ پورا
کرے ہم - وسقط دم التمتع - اور تمتع کی ہدی ساقط ہوئی - لانہ لم یترفق باداء نسکین صحیحین فی سفرۃ واحدۃ - کیونکہ
اُسکو ایک سفر میں دو نسک صحیح ادا کرنے کی توفیق نہیں ہوئی - واذا تمتعت المرأۃ - اور اگر عورت نے تمتع کیا - ف -
یعنی ایام حج میں عمرہ ایک احرام سے اور حج دوسرے احرام سے جمع کیے - اور اسپر تمتع کی ہدی واجب ہوئی فضحت بشاۃ -
پس عورت نے بقرعید کی قربانی کی - ف - جو مالک نصاب پر واجب ہوا کرتی ہے - لم یجزہا من دم المتعۃ - تو یہ قربانی
جسکو ہدی المتعہ سے کافی نہو گی - لانہا اتت بغیر الواجب - کیونکہ عورت نے سواے واجب کے دوسرا قربانی کیا ہے
ف - کیونکہ واجب تو ہدی المتعہ قربانی کرتا تھا مگر اِسنے تونگری کی قربانی ادا کی - وکذا الجواب فی الرجل - اور یہی حکم مرد
کا ہے - ف - کہ اگر اُسنے تمتع کی قربانی نہ کی بلکہ تونگری کی قربانی کردی تو تمتع سے کافی نہیں ہے - واذا حاضت المرأۃ عند
الاحرام اغتسلت واحرمت وصنعت کما یصنعہ الحاج غیر انہا لا تطوف بالبیت حتی تطہر - اور جب احرام کے وقت
عورت حائضہ ہو گئی تو غسل کرکے احرام باندھ لے اور جیسے حاجی لوگ کرینگے وہ بھی سب کرے سواے اتنی بات کے کہ وہ
بیت اللہ کا طواف نہ کریگی یہانتک کہ پاک ہو جاوے - لحدیث عائشۃ رضہ حین حاضت بسرف - بدلیل حدیث
عائشہ رضہ کے جب کہ موضع سرف میں حائضہ ہو گئیں - ف - تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا تھا - رواہ البخاری
ومسلم عن عائشۃ وجابر - ولان الطواف فی المسجد - اور اس دلیل سے کہ طواف کرنا تو مسجد میں واقع ہوتا ہے - ف -
اور مسجد میں حائضہ نہیں داخل ہو سکتی - والوقوف فی مفازۃ - اور وقوف عرفہ تو جنگل میں ہوتا ہے - ف - وہاں حائضہ
حاضر ہو سکتی ہے لہذا اگر صرف عمرہ ہو تو تاخیر کریگی - اگر پوچھو کہ غسل سے کیا فائدہ جب کہ وہ پاک نہیں ہو سکتی - جواب دیا - وہذا
الاغتسال للاحرام لا للصلوۃ فیکون مفیدا - اور یہ غسل کرنا احرام کے لیے ہے نماز کے لیے تو مفید ہوگا - ف - اور
یہی حکم نفاس والی عورت کا ہے چنانچہ جابر رضہ کی حدیث مسلم میں قصہ اسماء رضہ مذکور ہے اور حدیث ابن عباس مرفوع میں حائض
ونفساء دونوں کا ذکر ہے - کما رواہ ابوداؤد والترمذی - م ع - فان حاضت بعد الوقوف وطواف الزیارۃ -
اور اگر عورت حائضہ (یا نفساء) ہوئی بعد وقوف عرفہ اور طواف الزیارۃ کے - ف - تو صرف طواف الوداع باقی رہا -
مگر عورت مذکورہ کا یہ حکم ہے کہ - انصرفت من مکۃ ولا شئ علیہا لطواف الصدر - وہ مکہ سے رخصت ہو جاوے
اور طواف الوداع کے واسطے اسپر کچھ لازم نہ ہوگا - ف - اگرچہ مرد پر لازم ہوتا ہے جب کہ بلا ادا کے چلا جاوے چنانچہ سابق
گذرا - لانہ علیہ السلام رخص للنساء الحیض فی ترک طواف الصدر - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ
عورتوں کے واسطے طواف الوداع چھوڑنے میں اجازت دیدی ہے - ف - چنانچہ بخاری ومسلم نے حدیث ابن عباس رضہ
سے اور ترمذی ونسائی نے حدیث ابن عمر رضہ سے روایت کیا - اور اسپر اجماع ہے اور نفاس والی مثل حائضہ کے ہے - م ع - و
من اتخذ مکۃ دارا فلیس علیہ طواف الصدر - اور جس شخص نے مکہ کو گھر بنا لیا تو اُسپر طواف الوداع نہیں ہے -
لانہ علی من یصدر - کیونکہ طواف الوداع اسپر واجب ہوتا ہے جو صادر ہوگا - ف - یعنی مکہ سے وطن کو واپس ہوگا - پس
[illegible] جس نے مکہ کو گھر بنا لیا اُس سے صدور نہیں رہا - الا اذا اتخذہا دارا بعد ما حل النفر الاول - مگر جب کہ
[illegible] تک جانے کے بعد مکہ کو گھر بنایا ہو - ف - یعنی بارھوین ذی الحجہ کے بعد بنایا ہو تو اسپر طواف الوداع
[illegible] علیہ [illegible] ہے - ف - اسکو کرخی [illegible]

وصاحب الایضاح نے ذکر کیا اور کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک اب بھی ساقط ہے۔ ویروبہ البعض عن محمد۔ اور بعض اسکو امام محمد رح سے روایت کرتے ہیں۔ ف۔ چنانچہ اسبیجابی وصاحب المنظومہ وصاحب المختلف نے کہا کہ امام محمد رح کے نزدیک بعد نفر اول کے طواف الصدر واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے۔ صدر الشہید نے توفیق دی کہ ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے اور ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک واجب ہے۔ م ع۔ لانہ وجب علیہ بدخول وقتہ۔ کیونکہ طواف الوداع اسپر واجب ہو گیا بوجہ وقت روانگی آجانے کے۔ ف۔ کیونکہ اسوقت وہ پردیسی تھا۔ پھر آئندہ کہ مین توطن کی نیت کی۔ فلا یسقط بنیۃ الاقامۃ بعد ذلک واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ تو بعد نفر اول کے اقامت کی نیت سے وہ طواف جو واجب ہو چکا ہے ساقط نہوگا۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ ف۔ واضح ہو کہ علماء نے آخر مسائل مین لفظ "واللہ تعالی اعلم بالصواب" لکھنے کا اسواسطے حکم دیا کہ یہ مسائل اجتہادی ہین جنمین علم قطعی کا دعوی نہین ہو سکتا بلکہ اجتہاد ظنی ہوتا ہے تو بعد اسکے لکھے کہ جو صواب قطعی ہے اُسکو اللہ تعالی ہی خوب جانتا ہے۔ اس سے یہ وہم نہو کہ اجتہاد غلط ہے بلکہ علم الٰہی مین جو صواب ہے شاید یہی ہو جو اجتہاد سے ثبوت ہوا یا اجتہاد مین کچھ قصور ہو لیکن اللہ تعالی نے جبکہ اجتہاد کو قبول فرمایا ہے تو نتیجہ یعنی ثواب ملنا بہر حال حاصل ہے فافہم فانہ نافع جدا۔ م۔

باب الجنایات

یہ باب جنایات کے بیان مین ہے۔ جب احرام وحج افراد اور عمرہ اور قران وتمتع سب ذکر کر دیے تو اب جرم بیان کیے تاکہ آدمی بچے جو ایسے افعال ہین کہ احرام یا حرم مین ممنوع تھے یا افعال حج مین کوئی قصور کیا تاکہ معلوم ہو کہ کس جرم سے حج یا عمرہ فاسد ہو جاتا ہے اور کون جرم خالی جرمانہ یعنی قربانی بڑی یا چھوٹی یا طعام مساکین دینے سے پورا ہو جاتا ہے اور جرم کے مراتب وکفارہ کی صورتین معلوم ہون۔ م۔ واذا تطیب المحرم فعلیہ الکفارۃ۔ اور جب محرم نے تطیب کیا تو اُسپر کفارہ واجب ہے۔ ف۔ تطیب کے معنی طیب کو بدن مین لگانا۔ طیب وہ چیز جو خوشبو ہو۔ جیسے بنفشہ وچنبیلی وریحان وگلاب کا پھول۔ اور عطریات جمیع اقسام کے۔ م ع۔ پس بدن مین لگانا جرم ہے اور سونگھنا ہمارے نزدیک مضائقہ نہین خلافاً للشافعی رحمہ اللہ۔ م۔ پھر اسکی تفصیل فرمائی۔ فان طیب عضوا کاملا فما زاد فعلیہ دم۔ پس اگر اُسنے خوشبو لگائی پورے ایک عضو کو یا اس سے زیادہ کو تو اُسپر ایک قربانی لازم ہے۔ وذلک۔ اور یہ یعنی ایک عضو کامل۔ مثل الراس والساق والفخذ وما اشبہ ذلک۔ مثل سر وپنڈلی وران وجو اسکے مانند ہے۔ ف۔ جیسے چہرہ وبازو اور کلائی اگرچہ تھوڑی خوشبو سے پورا عضو معطر کیا۔ اور اگر بہت خوشبو تھوڑی عضو مین لگائی تو خوشبو کا اعتبار ہے نہ عضو کا حتی کہ چوتھائی عضو مین بہت خوشبو لگانے سے کفارہ دم واجب ہوگا۔ المحیط وغیرہ مع۔ ورس اور کسم خوشبو ہے اور کتم ابو یوسف کی روایت مین اور خطمی مین اختلاف ہے اور ممانعت عام ہے خواہ بدن ہو یا ازار یا جامہ یا بچھونا۔ اور جائز نہین کہ ازار کے کونہ مین مشک باندھے یعنی کپڑے مین باندھنا بھی روا نہین ہے۔ اگر بعد احرام کے کپڑے کو خوشبو کی دھونی دی پس اگر بہت لگ گیا تو اُسپر دم واجب صدقہ ہے اور اگر صرف خوشبو ہو گئی تو کچھ نہین اور عطار کی دوکان مین بیٹھ جانا جائز ہے۔ پھر قلیل وکثیر کا پہچاننا عرف پر ہے ورنہ جو شخص اُسمین مبتلا ہوا خود اُسکی رائے مین کثیر ہو تو کثیر ہے ورنہ قلیل ہے۔ اور بحر المحیط سے ایک بالشت طول وعرض دراز قلیل ہے۔ خوشبو احرام سے پہلے لگائی اگرچہ باقی ہو تو اس سے مضائقہ نہین اور اگر وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لگ گئی تو بالاتفاق اُسپر کچھ نہین ہے۔ ہان اگر احرام کے بعد خوشبو لگائی بہت یا عضو کامل حتی کہ کفارہ مین قربانی دی پھر وہ خوشبو اُسی طرح لگی چھوڑ رکھے تو اُسپر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ کما فی المنتقی عن محمد رحمہ اللہ۔ مصنف رح کے کلام سے ظاہر ہو کہ پورا عضو یا زائد حتی کہ تمام بدن کو

ایک قربانی ہے- اگر اعضاے متفرقہ مین کل سے کم لگائی تو جمع کرین اگر عضو کامل ہو تو دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر قارن ہو تو اسپر
دو کفارے ہین- مف- اگر متمتع بسوق الہدی ہو تو یہی حکم ہونا چاہیے- م- لان الجنایۃ تتکامل بتکامل الارتفاق
اس دلیل سے کہ عضو کامل مین کفارہ ہی کہ جرم پورا ہوتا ہے ارتفاق کامل سے- ف- یعنی انتفاع کامل سے- وذلک
فی العضو الکامل- اور پورا انتفاع ہونا عضو کامل مین ہے- فیترتب علیہ کمال الموجب- تو عضو کامل پر پورا
موجب یعنی جو کفارہ دم ہی واجب ہوگا- ف- جیسے تمام بدن مین لگانے سے موجب کامل یعنی قربانی واجب ہی
پھر ایک کفارہ اسوقت کہ ایک ہی مجلس مین کل اعضاء مین ملی ہو اور اگر مختلف جلسون مین ملے تو ہر بار کے لیے
کفارہ ہوگا پس اگر ہر بار عضو یا زائد ہو تو دم- ورنہ جب اسقدر ہو تو اسکا دم- اور جب نہو تو صدقہ خواہ اول بار کا دیا
یا نہ دیا ہو یہ شیخین کا قول ہے- مف- وان طیب اقل من عضو فعلیہ الصدقۃ- اور اگر عضو سے کم کو مطیب کیا تو
اسپر صدقہ ہے- لقصور الجنایۃ- بوجہ جرم مین کمی ہونے کے- وقال محمد یجب بقدرہ من الدم اعتبارا للجزء بالکل
اور امام محمد نے کہا کہ بقدر جرم کے دم سے واجب ہوگا بقیاس جزء کے کل پر- ف- یعنی کل عضو مین پورا دم- یعنی ایک
ذبح تھا پس اگر نصف عضو ہو تو نصف الدم اور اگر چہارم ہو تو چہارم دم ہے- وفی المنتقی انہ اذا طیب ربع العضو فعلیہ
دم اعتبارا بالحلق- اور منتقی مین ہے کہ اگر محرم نے چہارم عضو کو مطیب کیا تو اسپر پورا دم بر قیاس حلق واجب ہے- ف
یعنی چہارم سر منڈانا بمنزلہ کل کے تو چہارم عضو کو مطیب کرنا بمنزلہ کل کے ہے- ونحن نذکر الفرق بینھما من بعد ان شاء
اللہ تعالی- اور ہم خوشبو لگانے و سر منڈانے مین من بعد فرق بیان کرینگے ان شاء اللہ تعالی- ف- پس منتقی کا
قیاس ٹھیک نہین ہے- اگر قرحہ کی دوا مین مرہم وغیرہ کافور واسکے مانند سے مرکب استعمال کیا تو کفارہ ہے پھر اسکے سا
دوسرے قرحہ مین بھی استعمال کیا تو اسپر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ پہلا اچھا نہ ہو- واضح ہو کہ طیب کا استعمال قصد سے
ہو یا بغیر قصد ہو برابر ہے چنانچہ اگر مثلا رکن اسود کو ہاتھ سے چھوا کہ اسمین سے بہت عطر لگ گیا تو اسپر دم واجب ہے اور
اگر کم ہو تو صدقہ ہے- المبسوط- اور اگر طیب چھوئی پس اگر کچھ نہین تو کچھ نہین ہے- الکافی- مف- ثم واجب الدم
یتادی بالشاۃ فی جمیع المواضع الا فی موضعین- پھر واجب الدم بکری سے سب جگہون مین ادا ہو جاتا ہے سوائے
دو جگہ کے- ف- یعنی ہر جرم جسمین کہ جرمانہ دم یعنی قربانی واجب کی گئی ہے تو بکری کی قربانی کر دینا سب جگہون مین کافی
ہو جاتی ہے سوائے دو جگہ کے- نذکرھما فی باب الہدی ان شاء اللہ تعالی- دونون جگہ کو ہم باب الہدی مین ان شاء
اللہ تعالی ذکر کرینگے- ف- یعنی ان مین بدنہ واجب ہے- واضح ہو کہ بدنہ کے واسطے چار جگہ ہین ایک یہ کہ طواف مفروض
کو حالت جنابت مین کیا دوم حیض مین سوم نفاس مین کیا ہو- چہارم بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا ہو تو چارون صورتون
مین بدنہ واجب ہے لیکن قدوری نے صرف اول وچہارم کو ذکر کیا گویا حیض ونفاس بدرجہ اولی ظاہر ہین- مف-
وکل صدقۃ فی الاحرام- اور ہر صدقہ احرام مین- ف- یعنی احرام کے جرم مین- غیر مقدرۃ- جو مقدر نہین ہے
ف- یعنی اسکی کوئی مقدار معین مذکور نہین ہے- فہی نصف صاع من بر- تو وہ گیہون سے نصف صاع مراد ہے- الا
ما یجب بقتل القملۃ والجرادۃ- سوائے اسکے جو کہ جون و ٹڈی مار ڈالنے مین لازم آتا ہے- ف- کہ اسمین کچھ صدقہ
دیدے جسقدر چاہے- ہکذا روی عن ابی یوسف- ایسا ہی ابو یوسف رح سے روایت کیا گیا ہے- ف- حتی کہ
حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ٹڈی سے ایک چھوہارا اچھا ہے- قال فان خضب راسہ بحناء فعلیہ دم- امام محمد رح
نے کہا کہ پس اگر محرم نے اپنے سر مین حنا سے خضاب لگایا تو اسپر قربانی واجب ہے- ف- بکری کافی ہے- لانہ طیب
قال علیہ السلام الحناء طیب- کیونکہ حنا خوشبو ہے- حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حنا طیب ہے- ف- اسکو

طبرانی رح نے ام سلمہ رض سے اور بیہقی نے خولہ بنت حکیم سے اُسنے اپنی ماں سے روایت کیا۔ اُسکی اسناد میں عبد اللہ بن لہیعہ
راوی کی تضعیف کی گئی۔ جواب یہ کہ بعض نے اسکی توثیق کی جیسا کہ احمد بن حنبل و احمد بن صالح سے مروی ہے اور طحاوی نے
اسکی حدیث کو حجت ٹھہرایا اور نسائی نے اسکو دوسری اسناد سے روایت کیا۔ اور اسکی مؤید حدیث انس رض ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کو حنا کے مہک کو ناپسند تھے۔ رواہ احمد۔ پس حدیث حجت قوی ہے۔ اور مالک و شافعی رح و احمد کے نزدیک
حنا طیب نہیں اور استدلال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ازواج مطہرات تھیں کہ خضاب حاصل کیے ہوے
تھیں حنا کے ساتھ حالانکہ وہ احرام میں ہوتی تھیں۔ جواب یہ کہ اُسکو ابن المنذر رح نے بغیر اسناد کے ذکر کیا اور نووی رح
نے کہا کہ یہ حدیث نہیں ملتی ہے۔ اگر تسلیم کیجاوے تو معنی یہ کہ احرام سے پہلے خضاب کرتی تھیں وہ احرام میں موجود ہوتا تھا
بلکہ یہی معنی زیادہ واضح ہیں۔ اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اُسکو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے م۔ مع
پس ثابت ہوا کہ سر میں خضاب حنا سے دم لازم ہے۔ یونہی اگر عورت سر یا ہاتھ میں مہندی لگاوے تو اُسپر دم واجب
ہے۔ کما فی الفتح۔ وان صار ملبدا فعلیہ دمان۔ اور اگر سر ملبد ہو گیا (یعنی مہندی سے لیپ کیا کہ بال جم گئے) تو اس
مرد پر دو قربانیاں واجب ہونگی۔ دم للتطیب ودم للتغطیۃ۔ ایک قربانی بوجہ خوشبو لگانے کے اور ایک قربانی بوجہ سر
ڈھانکنے کے۔ ف۔ یہ اُسوقت ہے کہ برابر ایک رات یا دن تمام سر یا چوتھائی پر اس گاڑھی مہندی کو لیپ کئے رہا ہو
ف۔ ولو خضب راسہ بالوسمۃ لا شیٔ علیہ۔ اور اگر مرد نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا تو اُسپر کچھ لازم نہیں ہے
ف۔ اور یوں ہی عورت وسمہ ایک درخت کی پتیاں خضاب کے کام میں لائی جاتی ہیں ع۔ لانہا لیست بطیب
کیونکہ وسمہ خوشبو نہیں ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اگر وسمہ میں مہندی ملائی تو ظاہر یہ ہے کہ دم واجب ہو بشرطیکہ خوشبو رہے
ورنہ نہیں اور میں نے مسئلہ نہیں پایا م۔ وعن ابی یوسف انہ اذا خضب راسہ بالوسمۃ لاجل المعالجۃ من
الصداع فعلیہ الجزاء باعتبار انہ یغلف راسہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب محرم نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب
کیا بوجہ درد سر کے معالجہ کے تو اسپر کفارہ واجب ہے باعتبار اسکے کہ اُسنے اپنا سر ڈھانک دیا۔ ف۔ نہ باعتبار خوشبو
کے۔ لیکن یہ اُسوقت کہ سر یا چہارم حصہ ایک دن یا رات تک ڈھانکا ہو۔ ف۔ وہذا ہو الصحیح۔ اور یہی حکم صحیح ہے
ف۔ یعنی بمقابلہ غلط روایت کے نہیں بلکہ صحیح بذات خود ہے اسمیں اختلاف نہونا چاہیے کیونکہ ڈھانکنا سر کا بالاتفاق
موجب الدم ہے۔ مع۔ اس سے معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے سر کو گوند وغیرہ سے ملبد کر لینا منع ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ
کہ وسمہ مثل غلاف کے ہوجاوے اور اگر ایسا نہو تو اُسپر کچھ نہیں جیسے اشنان وغیرہ سے دھونا۔ ہاں ابو حنیفہ سے منقول
کیا گیا کہ اسمیں بھی صدقہ دے۔ مع۔ ثم ذکر فی الاصل راسہ ولحیتہ۔ پھر واضح ہو کہ مبسوط میں امام محمد رح نے سر و
داڑھی کو ذکر کیا۔ ف۔ یعنی حنا کے مسئلہ میں کہا کہ سر و داڑھی میں لگاوے تو کفارہ ہے اور فخر الاسلام نے تصریح
کر دی۔ ن۔ واقتصر علی ذکر الراس فی الجامع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں صرف سر کے ذکر پر اقتصار کیا۔ ودل
علی ان کل واحد منہا مضمون۔ پس (جامع صغیر سے) دلالت ہوئی کہ دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ واجب ہے
ف۔ یہ ضرور نہیں کہ سر مع داڑھی دونوں میں لگاوے تب کفارہ ہو۔ اقول لیکن کفارہ واحد ہوگا جب کہ مجلس
واحد ہو ورنہ ہر ایک کے لیے علیحدہ ہوگا م۔ فان ادہن بزیت فعلیہ دم۔ اور اگر زیتون کا تیل لگایا تو اسپر کفارۃ
الدم واجب ہے۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا علیہ الصدقۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اسپر
صدقہ واجب ہے۔ ف۔ خواہ بالوں میں استعمال کرے یا بدن میں ع۔ الایضاح مع۔ وقال الشافعی اذا استعملہ
فی الشعر فعلیہ دم لازالۃ الشعث وان استعملہ فی غیرہ فلا شیٔ علیہ لانعدامہ۔ اور شافعی (و مالک ج) نے کہا کہ اگر اسنے

روغن زیتون کو بال میں استعمال کیا تو اسپر کفارۃ الدم ہے بوجہ پراگندگی دور کرنے کے اور اگر اسکو سوا بالون کے استعمال کیا تو اسپر کچھ واجب نہیں بوجہ ازالہ نہونے کے۔ ولھما انہ من الاطعمۃ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ روغن زیتون کھانے کی چیزون سے ہے۔ ف۔ نہ آرایش سے۔ الا ان فیہ ارتفاقا بمعنی قتل الھوام وازالۃ الشعث۔ لیکن اتنی بات ہے کہ اسکے لگانے مین ایک طرح کا انتفاع ہے یعنی جون مار ڈالنے و پراگندگی دور کرنے سکے۔ فکانت جنایۃ قاصرۃ پس اتنا انتفاع ایک ناقص جرم ہوگا۔ ف۔ تو صرف صدقہ لازم آویگا۔ ولابی حنیفۃ انہ اصل الطیب۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ روغن زیتون طیب کی اصل ہے۔ ف۔ یعنی خوشبوئین اسی مین ڈالکر غالیہ بنائی جاتی ہین تو جو چیز کہ غالیہ سے لازم ہوتی ہے وہ اسکی اصل سے لازم ہوگی جیسے جو کچھ کبوتر شکار کرنے سے لازم وہی اسکا انڈا ضائع کرنے سے واجب ہے۔ م۔ ولا یخلو عن نوع طیب۔ اور خود بھی ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہین ہے۔ ویقتل الھوام اور وہ ہوام یعنی جون وغیرہ کو قتل کرتا ہے۔ ویلین الشعر۔ اور بالون کو نرم کرتا ہے۔ ویزیل التفث والشعث اور ناگوار بو کو اور پراگندگی کو دور کرتا ہے۔ ف۔ پس اسکے استعمال مین بہت سی باتین انتفاع کی جمع ہو گئین۔ فیتکامل الجنایۃ بھذہ الجملۃ فیوجب الدم۔ پس ان سب کی وجہ سے جرم پورا ہو گیا تو وہ دم کا موجب ہوگا۔ ف۔ یہی ایک روایت احمد رح سے ہے۔ اگر کسی نے چربی یا ریواج کا استعمال کیا تو کچھ لازم نہین ہے۔ ع۔ اگر وہم ہو کہ بقول صاحبین روغن زیتون تو کھانے کی چیز ہے نہ لگانے کی تو یہ باتین کہان سے ہونگی جواب دیا کہ۔ وکونہ مطعوما لاینافیہ کالزعفران۔ اور اسکا کھانے کی چیز ہونا ان باتون سے منافی نہین جیسے زعفران۔ ف۔ کہ بالاتفاق خوشبو و کھانے کی چیز ہے۔ وھذا الخلاف فی الزیت البحت والحل البحت۔ اور یہ اختلاف مذکور خالص روغن زیتون اور خالص تلی کے تیل مین ہے۔ ف۔ یعنی جو مطیب۔ اما المطیب منہ۔ رہا روغن زیتون یا تل مین سے جو مطیب کیا ہوا ہو۔ ف۔ یعنی تیل مین خوشبو دار پھول ڈالے گئے ہون۔ کالبنفسج والزنبق وما اشبھھما۔ مانند بنفشہ و چنبیلی و مانند انکے۔ ف۔ سرخ گل و بیلا وغیرہ۔ یجب باستعمالہ الدم بالاتفاق لانہ طیب۔ تو اسکے استعمال سے بالاتفاق دم واجب ہوگا کیونکہ وہ طیب ہے۔ ف۔ جسکے اصل روغن زیتون و تل ہے۔ وھذا اذا استعملہ علی وجہ التطیب اور یہ سب ایسی صورت مین کہ اسکو خوشبو لگانے کے طور پر استعمال کیا ہو۔ ف۔ خواہ خالص روغن کو یا مطیب روغن بنفشہ و روغن چنبیلی وغیرہ بنا کر۔ ولو داوی بہ جرحہ او شقوق رجلہ فلا کفارۃ علیہ۔ اور اگر روغن زیتون کے ساتھ اپنے زخم یا پاؤن کے شگاف کا علاج کیا تو اسپر کفارہ واجب نہین ہے۔ لانہ لیس بطیب فی نفسہ انما ھو اصل الطیب۔ کیونکہ روغن مذکور بذات خود طیب نہین ہے وہ تو طیب کی اصل ہے۔ ف۔ بایں طور کہ اسمین طیب ڈال کر غالیہ وغیرہ بناتے ہین۔ اور یہ شافعی و صاحبین کی راے مین ظاہر ہے۔ او ھو طیب من وجہ۔ یا وہ ایک وجہ سے خود طیب ہے۔ ف۔ براے ابو حنیفہ رح۔ فیشترط استعمالہ علی وجہ التطیب۔ پس اسکا استعمال بطریق خوشبو لگانے کے شرط کیا گیا ہے۔ ف۔ تب کفارہ ہوگا۔ اور بدون اسکے وہ کفارہ واجب کرنے کی قوت نہین رکھتا۔ اور یہان استعمال بطور دوا ہوا ہے۔ بخلاف ما اذا تداوی بالمسک وما اشبھہ۔ بخلاف اسکے جب کہ مشک و اسکے مانند سے دوا کی۔ ف۔ جیسے عنبر و کافور و زعفران بلکہ خود روغن مذکور مطیب کیا ہوا۔ تو اسمین بدون شرط مذکور کفارہ ہے۔ وان لبس ثوبا مخیطا۔ اور اگر محرم نے سلا ہوا کپڑا پہنا۔ او غطی راسہ۔ یا اپنا سر ڈھکا۔ یوما کاملا۔ ایک دن پورا۔ ف۔ یا ایک رات پوری یا زیادہ دونون پہنے یا ڈھکے ع۔ فعلیہ دم۔ تو اسپر دم لازم ہے۔ ف۔ خواہ احرام باندھنے کی حالت مین پہنے ہوے ایک دن گذرا یا بعد احرام کے پہنا۔ وہ خواہ اپنے اختیار سے پہنا ہو یا کسی کے زبردستی یا بھا

خواب پہنایا۔ م ف۔ پس شرط الدم پورا دن یا پوری رات ہے۔ وان کان اقل من ذلک فعلیہ صدقۃ۔ اور اگر ایک دن
کامل سے کم ہوا تو اسپر صدقہ لازم ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا لبس اکثر من نصف یوم فعلیہ دم۔ اور ابو یوسف سے
مروی ہے کہ جب محرم نے آدھے دن سے زائد مخیط پہنا تو اسپر دم واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ اکثر بحکم الکل ہے۔ وہو قول
ابی حنیفۃ اولا۔ اور یہی پہلے ابو حنیفہ رح کا قول تھا۔ ف۔ پھر امام رح نے اس سے رجوع کیا کہ دن پورا چاہیے
کیونکہ اکثر بحکم کل احتیاط میں ہے اور یہاں کم میں صدقہ موجود تو کامل جرمانہ کے لیے کامل جرم ضرور ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ
ہے۔ م۔ وقال الشافعی یجب الدم بنفس اللبس۔ اور شافعی رح نے کہا کہ پہنتے ہی دم واجب ہو جائیگا۔ لان
الارتفاق یتکامل بالاشتمال علی بدنہ۔ کیونکہ انتفاع راحت حاصل کرنا اسکے بدن پر شامل ہوتے ہی کامل
ہو جائیگا۔ ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللبس۔ م۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہننے سے راحت کے معنی مقصود
ہیں۔ ف۔ یعنی سردی یا گرمی دفع کرنا۔ کیونکہ پہننا اسی واسطے ہے۔ فلا بد من اعتبار المدۃ لیتحصل علی الکمال
ویجب الدم۔ تو مدت کا معتبر ہونا ضرور ہے تاکہ راحت مقصود بدرجہ کمال حاصل ہو اور دم واجب ہو۔ فقدر بالیوم
پس وہ مدت ایک یوم مقرر کی گئی۔ لانہ یلبس فیہ ثم ینزع عادۃ۔ کیونکہ عادت کی راہ سے دن میں لباس پہنا
جاتا پھر اتار دیا جاتا ہے۔ ف۔ یہ ہمارے تینوں اماموں کا قیاس ہے پس اگر اسنے معمولی راحت کامل ایک روز پہنکر
حاصل کی تو دم واجب ہے۔ ویتقاصر فیما دونہ الجنایۃ۔ اور اس مدت سے کم پہننے کی صورت میں جرم میں قصور ہوگا
فیجب الصدقۃ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ غیر ان ابا یوسف اقام الاکثر مقام الکل۔ لیکن اتنی بات میں اختلاف
ہے کہ ابو یوسف نے دن کے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کر دیا۔ ف۔ ورنہ ابو یوسف کے نزدیک بھی مدت معتبر ایک
دن ہے۔ اور طرفین رح نے کمی میں صدقہ رکھا خزانۃ الاکمل میں ہے کہ ایک گھڑی سے کم ہو تو ایک مٹھی گیہوں ورنہ نصف
صاع گیہوں ہیں۔ م ف۔ یہ سب اسوقت ہے کہ پہننے کے کپڑے کو ایسی طور پر پہنا ہو۔ ولو ارتدی بالقمیص۔ اور اگر محرم
نے قمیص کو بطور چادر اوڑھا۔ او اتشح بہ۔ یا قمیص سے اتشاح کیا۔ ف۔ یعنی دائیں بغل سے نکال کر بائیں مونڈھے
پر ڈالی جیسے محرم پہنا کرتے ہیں۔ او اتزر بالسراویل۔ یا پائجامہ کے ساتھ لنگی باندھی۔ ف۔ یعنی ٹانگوں میں لپیٹ
لیا جیسے لنگی۔ فلا باس بہ۔ تو اسکا کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ان صورتوں میں اسپر صدقہ بھی لازم نہیں ہے۔ لانہ
لم یلبسہ لبس المخیط۔ کیونکہ اسنے سلے ہوئے کپڑے کو اسکے پہننے کے طور پر نہیں پہنا۔ وکذا لو ادخل منکبیہ فی القباء
ولم یدخل یدیہ فی الکمین۔ اور اسی طرح اگر قباء میں اپنے مونڈھے ڈالے اور آستینوں میں اپنے دونوں ہاتھ نہیں
ڈالے۔ ف۔ تو بھی اسپر صدقہ نہیں ہے۔ خلافا لزفر۔ بخلاف قول زفر کے۔ ف۔ اور بخلاف قول شافعی کے
کہ انکے نزدیک کفارہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک بالاتفاق نہیں ہے۔ لانہ ما لبسہ لبس القباء۔ کیونکہ اسنے قباء کے پہناوے
کے طور پر اسکو نہیں پہنا۔ ف۔ اور یہی حکم طیلسان میں ہے۔ ولہذا یتکلف فی حفظہ۔ اور اسی جہت سے وہ اسکی حفاظت
میں تکلف کریگا۔ ف۔ کیونکہ وہ کندھے پر نہیں ٹھہر سکتی ہے۔ لہذا ہم نے کہا کہ اگر طیلسان یا قباء کو گھنڈی تکمہ وغیرہ سے
روک دیا ہو تو ایک دن بھر میں اسپر کفارۃ الدم واجب ہوگا۔ اور اگر چادر میں گرہ دی یا ازار کو کمربند سے کس لیا پس
ایک دن تک مکروہ ہے کیونکہ سلی ہوئی کے مشابہ ہوئی۔ اور اگر قباء کی سلائی توڑ کر لنگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ م ف۔ والتقدیر
فی تغطیۃ الراس من حیث الوقت بما بیناہ۔ اور سر ڈھکنے کے بارہ میں وقت کی راہ سے وہی اندازہ ہے جو ہم نے
بیان کر دیا۔ ف۔ یعنی ایک روز کامل۔ ولا خلاف انہ اذا غطی جمیع راسہ یوما کاملا یجب علیہ الدم۔ اور کچھ خلاف
نہیں کہ اگر سب سر کو پورے ایک روز ڈھانکے تو اسپر قربانی واجب ہوگی۔ لانہ ممنوع عنہ۔ کیونکہ یہ امر ممنوع ہے۔ ولو غطی

بعض راسہ - اور اگر اپنے تھوڑا سر ڈھانکا - ف - تو اس میں اختلاف ہے - فالمروی عن ابی حنیفۃ انہ اعتبر الربع
اعتبارا بالحلق والعورۃ - تو ابو حنیفہ رح سے اسپر دم لازم ہے یہی مروی ہے کہ امام رح نے چہارم کو اعتبار کیا بر قیاس حلق
وعورت کے - ف - یعنی جیسے حلق میں چہارم سر مونڈنا کافی ہے یا احرام میں مونڈنے سے اور چہارم شرمگاہ کھلنے سے نماز
فاسد ہے اسی طرح چہارم سر ڈھکنے سے کفارہ واجب ہوگا - اگر وہم ہو کہ وجوب الدم تو انتفاع مقصود سے ہوتا ہے تو اسکی
تحقیق کر دی بقولہ - وہذا لان ستر البعض استمتاع مقصود یعتادہ بعض الناس - اور یہ اسوجہ سے ہے کہ
بعض سر ڈھکنا انتفاع مقصود ہے یہ بعض لوگوں کی عادت ہے - ف - یعنی عادت کے درجۂ کامل کو یہ انتفاع پہونچا حتی کہ
ترک وعراقی لوگ ایسی چھوٹی ٹوپی پہنتے ہیں کہ بقدر چہارم سر ڈھکتا ہے - وعن ابی یوسف انہ یعتبر اکثر الراس اعتبارا
للحقیقۃ - اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ انھوں نے زیادہ حصہ سر کو معتبر رکھا بقیاس حقیقت کے - ف - یعنی بقیاس
حقیقی کثرت کے اور حقیقی کثرت بمقابلہ کثرت کے معلوم ہوا کہ تہائی ہے حتی کہ تہائی بہ نسبت چوتھائی کے کثیر ہے مگر نصف سے قلیل ہے
تو ہر ایک تہائی وچوتھائی بلحاظ حکم کے کثیر ہیں نہ حقیقت میں - کذا قال العینی - اور ظاہر یہ کہ بقیاس حقیقت یعنی حقیقی سر
ڈھکنے پر قیاس کیا اور وہ پورا سر ڈھکنے سے ہے اور اکثر بمنزلہ کل ہوتا ہے تو اکثر میں بھی دم واجب ہوگا جیسے حقیقی ڈھکنے میں ہے
اور یہی فتح القدیر سے لائح ہوتا ہے اگرچہ اس جملہ کی تفسیر نہیں لکھی - بدائع میں یہی قول امام محمد سے ذکر کیا ہے - محقق نے کہا کہ یہی قول
بنظر دلیل اوجہ واقوی ہے - الخ - پھر لکھا کہ چوتھائی کے اعتبار پر یہ مسائل نکالے گئے کہ اگر محرم نے سر یا چہرہ میں پٹی باندھی
ایک رات یا ایک دن تو اسپر صدقہ ہے مگر جب کہ چہارم مقدار ڈھکے تو دم ہے - اگر کہیں اور جسم میں باندھے تو کچھ نہیں - اگرچہ
بہت ہو مگر بغیر عذر مکروہ ہے - اگر مرد یا عورت چوتھائی چہرہ ڈھکے تو اسپر دم ہے - دونوں کان اور گدی اور ٹھوڑی سے نیچے کی
والی داڑھی ڈھکنے میں مضائقہ نہیں - جیسے ناک پر ہاتھ رکھنا نہ کپڑا - واضح ہو کہ جہاں ایک دم یا صدقہ بیان کیا ہے اگر قارن
ہو تو اسپر دوگونہ ہے یعنی بوجہ دو احرام عمرہ وحج کے - واذا حلق ربع راسہ او ربع لحیتہ فصاعدا - اور اگر محرم نے مونڈا
اپنا چوتھائی سر یا چوتھائی داڑھی یا اُس سے زیادہ - ف - کل سر وکل داڑھی تک - فعلیہ دم - تو اسپر قربانی لازم
ہے - فان کان اقل من الربع فعلیہ صدقۃ - پس اگر چہارم سے کم ہو تو اسپر صدقہ ہے - ف - ترکیب بیان مفید ہے
کہ اگر متفرق جگہوں سے حلق کرے تو مجموعہ قدر چہارم یا زائد ہو پس اگر کم ہو تو صدقہ ہے - م - بالجملہ چہارم کا اعتبار بالاتفاق
عامہ مشائخ نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے - مع - وقال مالک لا تجب الا بحلق الکل - اور مالک نے کہا کہ دم نہیں واجب
مگر کل سر یا کل داڑھی مونڈنے میں - ف - کیونکہ قولہ تعالیٰ لا تحلقوا رؤسکم یعنی مت مونڈو اپنے سروں کو - کل سر
مونڈنے پر ہے - وقال الشافعی یجب بحلق القلیل اعتبارا بنبات الحرم - اور شافعی رح نے کہا کہ قربانی واجب ہے
قلیل مونڈنے میں (یعنی بقدر تین بال ع) بر قیاس حرم کی نباتات کے - ف - یعنی جس نے حرم کی گھاس ونبات
میں سے کوئی ممنوع اکھاڑی یا چھیلی تو قلیل ہو یا کثیر ہو دم واجب ہے کیونکہ وہ حرام کی گئی یوں ہی احرام میں بال محفوظ
کیے گئے ہیں - م - ولنا ان حلق بعض الراس ارتفاق کامل لانہ معتاد - اور ہماری دلیل یہ کہ تھوڑا سر مونڈنا
پورا ارتفاق یعنی انتفاع ہے کیونکہ یہ معتاد ہے - ف - یعنی لوگوں کی عادت ہے پس عادت بوجہ اپنے مقصود راحت و
منفعت سے ہے نہ عبث چنانچہ ترک صرف درمیان سے چاند مونڈتے ہیں تو جب معلوم ہو گیا کہ سر میں سے بعض مونڈنا بھی
انتفاع ہے اور یہی احرام میں ممنوع - فتکامل بہ الجنایۃ - تو اسی قدر پر جرم پورا ہو جائیگا - ف - غیر لذنیکہ احتمال
زینت ہے تو احتیاطاً دم واجب ہوا - ف - اس سے معلوم ہوا کہ یہاں بعض کا اعتبار ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق
ہے - وتتقاصر فیما دونہ - اور اس سے کم کی صورت میں جرم ناقص ہوگا - ف - پس صدقہ ہے - بخلاف تطییب

ربع العضو لانہ غیر مقصود - برخلاف چہارم عضو کو خوشبو لگانے کے کیونکہ وہ غیر مقصود ہے - ف - اور معلوم ہو چکا کہ
جنایت جب بدرجہ مقصود کامل ہو تب کفارۃ الدم ہوتا ہے - یہ تو چہارم سر میں تقریر تھی - وکذا حلق بعض اللحیۃ معتاد
بالعراق وارض العرب - اور یوں ہی ڈاڑھی میں سے بعض مونڈنا عراق وعرب میں معتاد ہے - ف - پس یہ فعل
اگرچہ جائز نہ ہوا تاہم تو معلوم ہوا کہ کل سے کم میں بعض لوگوں کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہے اور مدار جرمانہ کا اسی پر کہ
راحت وانتفاع ممنوعہ میں تصور کرے پس چہارم داڑھی مونڈنے میں بھی کامل جرم ہے لہذا کامل جرمانہ یعنی دم واجب ہے - فرع
اپنا سر مونڈا وقربانی دی پھر دن میں اپنی ڈاڑھی مونڈی تو دوسرا دم دے - اگر ایک ہی جلسہ میں سر وڈاڑھی وبغلین وتمام
بدن مونڈ ڈالا تو اسپر ایک ہی قربانی ہے اور اگر جلسہ مختلف ہوں تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہے یہ شیخین کا قول
ہے - وضوء میں کچھ بال سر وداڑھی سے ٹوٹے تو اسپر ایک لپ گیہوں ہیں - یوں ہی جب روٹی پکانے میں جل جاویں
خزانۃ الاکمل میں ہے کہ ایک لٹ بال میں نصف صاع ہے - مف - وان حلق الرقبۃ کلہا فعلیہ دم - اور اگر اپنی سب گدی
مونڈائی تو اسپر ایک دم ہے - لانہ عضو مقصود بالحلق - کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ قصد کر کے مونڈا جاتا ہے - ف -
چنانچہ بہت لوگ راحت وزینت کے لیے مونڈتے ہیں - ف - اگرچہ مکروہ فعل ہے - م - وان حلق الابطین او احدہما
فعلیہ دم - اور اگر محرم نے دونوں بغل یا ایک کو حلق کیا تو اسپر ایک دم لازم ہے - ف - اور قاضیخان میں ہے کہ اگر
بغل میں بہت بال ہوں تو چہارم بغل سے دم ہے ورنہ کل سے مگر معروف وہ ہے جو شیخ مصنف رح نے مطلقاً ذکر کیا -
ف - اور ہر ایک موجب الدم ہے - لان کل واحد منہما مقصود بالحلق لدفع الاذی ونیل الراحۃ فاشبہ العانۃ
کیونکہ ہر بغل مونڈنے میں قصد کیجاتی ہے تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عانہ کے مشابہ ہوگئی - ف - یعنی زیر ناف
کیونکہ زیر ناف مونڈنے میں دم واجب ہے تو ہر بغل میں بھی - پھر افادہ کیا کہ - ذکر فی الابطین الحلق ہہنا - امام محمد
نے بغلوں کے بارہ میں یہاں یعنی جامع صغیر میں لفظ حلق ذکر کیا - ف - یعنی مونڈنا - وفی الاصل النتف - اور
مبسوط میں لفظ نتف یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا - ف - تو کچھ اختلاف نہیں ہے بلکہ نتف بغل میں عادت ہے - وہو السنۃ
اور یہی سنت ہے - ف - اور مبسوط میں کہا مونڈنا بھی جائز بے کراہت ہے - پھر دیگر اعضاء میں امام رح سے روایت
نہیں - الکافی مع - وقال ابو یوسف ومحمد اذا حلق عضوا فعلیہ دم وان کان اقل فطعام - اور ابو یوسف
ومحمد نے کہا کہ اگر ایک عضو حلق کیا تو اسپر قربانی واجب ہے اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہے - ف - یوں ہی امام محمد
نے جامع صغیر میں ذکر کیا - اراد بہ الصدر والساق وما اشبہ ذلک - مراد امام محمد کے لفظ عضو سے سینہ
وساق وجو اسکے مشابہ ہو - ف - جیسے پنڈلی مراد مقصود بحلق سے یہ کہ لوگوں میں بقصد راحت وانتفاع اسکا مونڈنا
پایا جاوے اگرچہ وہ خلاف سنت فعل کریں لہذا سینہ وساق کامل میں دم واجب ہے - لانہ مقصود بطریق التنور
کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا ہے - ف - یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا - یعنی بعضی لوگ اپنی راحت
وزینت کی غرض سے انکے بالوں کو قصداً نورہ لگا کر دور کرتے ہیں اور حلق بھی بال دور کرتا ہے - فیتکامل بحلق کلہ - پس
جرم پورا ہوگا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ - ف - تو دم آیا - ویتقاصر عند حلق بعضہ - اور جرم ناقص ہوگا تھوڑا
عضو مونڈنے کی صورت میں - ف - پس صدقہ ہے - واضح ہو کہ مبسوط میں صریح سینہ وساق کو مونڈنے میں غیر مقصود کہا
ہے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی اوجہ ہے کیونکہ انکا حلق دوسرے عضو کے ضمن میں ہوتا ہے نہ قصدی - کمافی الفتح - میں کہتا ہوں
کہ مقصود بحلق کے یہ معنی نہیں کہ دوسرے کے ضمن میں ہو ورنہ بغل وعانہ سے کچھ لازم نہو بلکہ جو مترجم نے ذکر کیے پس وہ اگرچہ
امام محمد کے زمانہ میں معتاد نہو مگر ہمارے زمانہ ودیار میں لوگوں میں بکثرت رائج ہے تو صحیح وہ جو مصنف رح نے اختیار فرمایا -

فاللہ تعالیٰ اعلم ۔م۔ اور چارون ائمہ مجتہدین کے نزدیک کفارہ واجب ہونے مین حلق یعنی مونڈنے اور اکھاڑنے اور
نورہ لگا کر گرانے مین کچھ فرق نہین ہے ع۔ وان اخذ من شاربه فعلیه طعام حکومة عدل۔ اور اگر محرم نے اپنی مونچھ
سے کتر لیا (یا مونڈا علی الاصح ۔ف) تو اسپر طعام ہے وہ حکومت عدل ہے۔ ف۔ یعنی دو عادل جو عدل سے حکم
کر دین مگر اپنی رائے سے نہین بلکہ۔ معناه انه ینظر ان ہذا الماخوذ کم یکون من ربع اللحیة۔ اسکے معنی یہ کہ دیکھا جاوے
کہ جو کترا ہے وہ چہارم داڑھی سے کتنا ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی چہارم داڑھی مین دم واجب ہے تو یہ چوتھائی سے کیا نسبت رکھتا
ہے۔ مثلاً چوتھائی داڑھی سے چوتھائی کی یا آٹھوین حصہ کی۔ فیجب علیه الطعام بحسب ذلک۔ پس اسپر اسی
حساب سے طعام واجب ہوگا۔ حتی لو کان مثلا مثل ربع ربع اللحیة یلزمه ربع قیمة الشاة۔ حتی کہ اگر فرض
کرو کہ چہارم داڑھی کا چوتھائی ہو تو بکری کے قیمت کا چوتھائی لازم ہوگا۔ ف۔ اور اگر نصف ہو تو قیمت کا نصف
لازم ہے۔ پھر اس قیمت کا طعام خرید کر مساکین کو تقسیم کرے ۔م۔ ولفظه الاخذ من الشارب۔ اور مونچھ سے اخذ
کرنا یعنی لینا۔ ف۔ یہ لفظ اس امر کی دلیل نہین کہ اگر مونڈے تو قربانی لازم ہوگی بلکہ۔ تدل علی انه ہو السنة
فیه دون الحلق۔ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ مونچھ مین یہی سنت ہے نہ کہ مونڈنا۔ ف۔ یعنی مونڈنا اور کتر لینا برابر ہے
اور اخذ یعنی کتر لینا امام محمد نے اسلیے ذکر کیا کہ مونچھ مین کترنا ہی سنت ہے۔ پھر کترنا تھوڑا یا بہت۔ تو فرمایا۔ والسنة
ان یقص حتی یوازی الاطار۔ اور سنت اتنا رتینا کہ اطار سے مقابل ہو جاوے۔ ف۔ اطار جہان ہونٹھ کی کھال
وگوشت ملا ہے پس اسکے مقابل ہو جاوے تو اسکو قص کہا اور اس سے زیادہ رتینے کو حفو کہتے ہین۔ پھر جو مصنف رح نے
ذکر کیا یہ بعض متاخرین مشائخ کے نزدیک سنت اور یہی مذہب فقہاء مدینہ اور مالک رح کا ہے اور جمہور کے نزدیک احفاء
سنت ہے یعنی قص سے زیادہ جو مونڈنے کے برابر ہے حتی کہ امام طحاوی نے اسکو مونڈنا لکھا اور کہا کہ یہی ابو حنیفہ وصاحبین
کا قول ہے۔ اور یہی محیط مین مذکور ہے اور دلیل فریق اول کی وہ احادیث جنمین لفظ قص واقع ہے ازانجملہ حدیث عمار بن یاسر
ومغیرة بن شعبه عند ابی داؤد اور حدیث عائشہ رض عند مسلم والاربعة۔ وحدیث ابوہریرة عند مسلم۔ اور دلیل فریق دوم
کی یہ کہ قص سے مراد احفاء کے درجہ تک رتینا کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ جو لفظ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بولی وہی
یاد کر کے روایت کرتے اور ابن عمر رض نے احفاء روایت کیا۔ رواه مسلم والترمذی وہی حدیث انس مین بروایت طحاوی
والبزار رح ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ حدیث انس مین مونچھین رتینے اور داڑھی چھوڑنے کے حکم کے بعد طحاوی کی روایت
مین زائد ہے کہ یہودیون سے مشابہت مت کرو۔ اور بزار رح کی روایت مین ہے کہ مجوس سے مخالفت کرو۔ پس اظہر یہ ہے
کہ یہود سے مونچھون مین اور مجوس سے داڑھی مین مخالفت ہے۔ پس اگر داڑھی مونڈی یا مونڈنے کے مانند کر دی تو مشابہت
مجوس بلکہ نصاریٰ یا یہود سے مکروہ تحریمی ہے حتی کہ شیخ محقق نے لکھا کہ کسی نے اسکو جائز نہین کہا۔ رہی ایک مشت کی
تقدیر تو اسمین اتباع آثار سلف ہے۔ اور اگر مونچھین بڑھائین اور نہ کترین تو مشابہت یہود بلکہ نصاریٰ ومجوس سے مکروہ
تحریمی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۔م۔ قال وان حلق موضع المحاجم فعلیه دم عند ابی حنیفة رح۔ قدوری نے کہا کہ
اگر پچھنے لگانے کی جگہ کو مونڈا تو امام ابو حنیفہ کے اجتہاد مین اسپر قربانی واجب ہے۔ وقالا علیه صدقة لانه انما یحلق
لاجل الحجامة وہی لیست من المحظورات فکذا ما یکون وسیلة الیها۔ اور صاحبین نے کہا کہ اسپر صدقہ لازم
ہے کیونکہ اسنے تو فقط پچھنے لینے کی جہت سے مونڈا اور پچھنے لگانا احرام کی ممنوعات سے نہین ہے تو جو چیز پچھنے لینے کا
وسیلہ ہو وہ بھی ممنوع نہین۔ ف۔ تو اس راہ سے اسمین کچھ جرم بھی نہین ہے۔ الا ان فیه ازالة شیء من التفث
لیکن اس مونڈنے مین تفث مین سے کچھ دور کرنا ہوا۔ ف۔ یعنی احرام مین جو عاشقانہ صورت مین دیتا وافیہا سے

بے ہوش ہوکر مردہ کی طرح میل کچیل پراگندہ بال لگائے رہتا ہے اس مونڈنے میں اتنی جگہ سے میل کچیل دور کرنا بھی جو احرام مین تفث دور کرنا منع ہے لیکن اسنے پورا تفث دور نہین کیا۔ فتجب الصدقۃ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ ف۔ اور یہی صاحبین کے استدلال مین کہا کہ یہ مونڈنا قلیل ہے تو قربانی واجب نہ ہوگا جیسے سوا سے حجامت کے قلیل مونڈنے مین قربانی نہین ہے۔ ابن الہمام نے اسکو اظہر کہا۔ ولابی حنیفۃ ان حلقہ مقصود لانہ لایتوصل الی المقصود الا بہ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اسکا مونڈنا بمقصود ہے کیونکہ مقصود کی جانب بدون اسکے توسل نہین ہوسکتا۔ وقد وجد ازالۃ التفث۔ حالانکہ پایا گیا تفث دور کرنا۔ ف۔ قصد کے ساتھ۔ عن عضو کامل۔ پورے عضو سے فتجب الدم۔ تو قربانی واجب ہوگی۔ ف۔ پورے عضو سے یہ ارادہ کیا کہ پچھنے لگانے کے حق مین یہ پورا ہے۔ وان حلق راس محرم بامرہ او بغیر امرہ۔ اور اگر محرم نے دوسرے محرم کا سر مونڈا خواہ اسکے حکم سے یا بغیر اسکے حکم کے۔ ف۔ مثلاً سوتا تھا۔ اگرچہ چہارم سر یا چہارم داڑھی یا مانند اسکے بغل وغیرہ اور ناخن کترنا جو مذکور ہوا۔ م ع۔ فعلی الحالق الصدقۃ۔ تو مونڈنے والے پر صدقہ واجب ہے۔ وعلی المحلوق دم۔ اور جسکا سر مونڈا گیا تو قربانی واجب ہے۔ ف۔ اسی کو شافعی کے شاگرد مزنی رح نے اختیار کیا۔ ع۔ وقال الشافعی لایجب ان کان بغیر امرہ بان کان نائما۔ اور شافعی رح نے کہا کہ محلوق پر قربانی نہین واجب اگر بدون اسکے حکم کے ہو باین طور کہ محلوق سوتا ہو۔ ف۔ یا اغماء وغیرہ سے بیہوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت مین حالق نے مونڈا۔ بلکہ اصح قول مین حالق پر فدیہ ہے اور یہی مالک واحمد کا قول ہے۔ اور محلوق بغیر حکم کے سو تو ان مین بری ہے۔ ع۔ لان من اصلہ ان الاکراہ یخرج المکرہ من ان یکون مواخذا بحکم الفعل۔ کیونکہ شافعی رح کی اصل سے یہ ہے کہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا ہو تو اکراہ اس مجبور کو اس امر سے خارج کر دیتا ہے کہ فعل کے حکم سے وہ ماخوذ ہو۔ ف۔ نہ دنیا مین نہ آخرت مین تو سر مونڈنے کے حکم یعنی قربانی سے جو مجبور کیا گیا ہو بری ہے۔ والنوم ابلغ منہ۔ اور نیند تو اکراہ سے بڑھے ہوئے درجہ پر ہے۔ ف۔ پس سوتا ہوا محلوق بدرجۂ اولی بری ہے۔ وعندنا بسبب النوم والاکراہ ینتفی المأثم دون الحکم۔ اور ہمارے نزدیک بسبب خواب کے اور اکراہ کے گناہ دور ہوتا ہے نہ حکم۔ ف۔ یعنی آخرت مین اسپر مواخذہ نہوگا۔ مگر دنیاوی حکم نہین دور ہوتا چنانچہ اصول مین مدلل تحقیق ہے۔ تو قربانی ساقط نہوگی۔ وقد تقرر سببہ۔ درحالیکہ قربانی کا سبب متقرر ہوچکا۔ وہو ما نال من الراحۃ والزینۃ۔ اور یہ سبب وہ راحت وزینت ہے جو اسنے پائی۔ ف۔ زینت یہ کہ بالون کی پراگندگی دور ہوئی فیلزمہ الدم حتما۔ تو اسپر قربانی حتماً لازم ہوگی۔ ف۔ یعنی صرف قربانی حتمی ہوگی اور اسکو سوائے قربانی کے صدقہ یا طعام دینے سے چھٹکارا نہوگا۔ بخلاف المضطر۔ برخلاف مضطر کے۔ ف۔ یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حلق پر لاچار ہوا ہو۔ حیث یتخیر۔ کیونکہ وہ مختار کیا جاتا ہے۔ ف۔ چاہے قربانی دیدے یا چھ مساکین کو طعام دیدے یا تین روزے رکھے۔ لان الآفۃ ہناک سماویۃ وہہنا من العباد۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ مضطر کی صورت مین آفت آسمانی ہے اور یہان محلوق کی صورت مین بندون کی طرف سے ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ اچھا محلوق نے قربانی دی مگر چونکہ اسنے کہا نہین تھا تو حالق نے اسپر ظلم کیا پس کیا ظالم سے اپنا تاوان واپس لے۔ جواب دیا۔ ثم لایرجع المحلوق براسہ علی الحالق۔ پھر جسکا سر مونڈا گیا وہ مونڈنے والے سے واپس نہین لے سکتا۔ ف۔ جو مال اسنے قربانی مین خرچ کیا۔ لان الدم انما لزمہ بما نال من الراحۃ۔ کیونکہ قربانی تو اسپر اسی راحت کی وجہ سے لازم آئی جو اسنے پائی ہے تو قربانی اپنی راحت کا عوض دی ہے۔ فصار کالمغرور فی حق العقر۔ تو محلوق مذکور مانند مغرور کے دربارہ عقر ہوگیا۔ ف۔ یعنی یہ محلوق تاوان مالی اٹھانے مین اس مغرور کے مانند ہوگیا جس نے عقر دینے مین تاوان اٹھایا۔ مغرور

جس نے دھوکا دیا یا عقر وہ مال جو کسی عورت پر بوجہ شبہہ سے وطی کرنے کے لازم آوے چنانچہ کتاب النکاح مین انشاءاللہ مرقوم
ہو گیا - اور اسکی بہت صورتین ہین از انجملہ یہ کہ زید نے بکر سے ایک باندی خرید کر جو مدبنایا اور اس سے بچہ ہوا پھر خالد نے
دعوی کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے بغیر میری اجازت کے بکر نے اسکو فروخت کیا چنانچہ قاضی نے خالد کے واسطے فیصلہ
کیا تو زید پر واجب ہوگا کہ باندی مع اسکے وطی کرنے کے عقر اور بچہ کی قیمت کے خالد کو دے پھر بچہ کی جو قیمت دینی پڑی
وہ مرید فروخت کرنے والے سے واپس لیگا جس نے اسکو دھوکا دیا مگر عقر نہین لے سکتا کیونکہ عقر بوجہ وطی کے ہے جسکا نفع
خود اُسنے لیا ہے - اسی طرح مسئلہ کتاب مین حلق کا نفع محلوق نے پایا تو قربانی کی قیمت حالق سے نہین لے سکتا ہے - مترجم
کہتا ہے کہ بعید و اللہ اعلم یہ بھی ہے کہ قربانی کا سبب اگرچہ جرم حلق ہے لیکن واجب قربانی ادا کرنے مین حصول ثواب عظیم
پس باوجود اس ثواب کے اسکو اختیار نہین ہے کہ حالق سے قیمت واپس لے جب کہ ثواب اسکے واسطے ہوا - فاحفظہ - م -
وکذا اذا کان الحالق حلالا لایختلف الجواب فی المحلوق راسہ - اور اسی طرح جب مونڈنے والا حلال ہو
یعنی محرم نہ ہو تو بھی محلوق کے حق مین حکم جدا نہین ہوگا - ف - بلکہ جب حلال نے محرم کا سر خواہ باجازت یا بے اجازت
مونڈا تو محرم پر حتماً قربانی متعین ہے کیونکہ راحت تو اسی کو حاصل ہے - اما الحالق تلزمہ الصدقۃ فی مسألتنا فی الوجہین -
رہا مونڈنے والا تو ہمارے اس مسئلہ مین دونون صورتون مین اسپر صدقہ واجب ہوگا - ف - یعنی حالق جب محرم ہو
تو خواہ اجازت سے مونڈا ہو یا بغیر اجازت کے بہرصورت حالق پر قربانی لازم ہے - وقال الشافعی لاشئ علیہ - اور
شافعی رح نے کہا کہ حالق پر کچھ نہین ہے - ف - عینی رح نے لکھا کہ یہی قول مالک و احمد ہے لیکن جمیل اسکے شرح الوجیز سے
نقل کیا کہ یہ اسوقت کہ محلوق کے حکم سے مونڈا ہو اور اگر بغیر حکم مونڈے تو اصح قول مین اسپر فدیہ ہے اور یہی قول مالک
و احمد ہے - فتدبر - م - وعلی ہذا الخلاف اذا حلق المحرم راس حلال - اور اسی اختلاف پر حکم ہے جب کہ محرم نے
حلال کا سر مونڈا ہو - ف - تو ہمارے نزدیک محرم حالق پر صدقہ ہے اور شافعی رح کے نزدیک نہین - لہ ان معنی الارتفاق
لا یتحقق بحلق شعر غیرہ وہو الموجب - شافعی کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کا سر مونڈنے مین ارتفاق کے معنی نہین متحقق
ہوتے ہین حالانکہ ارتفاق ہی موجب فدیہ ہے - ف - تو جب موجب نہین تو فدیہ بھی نہین - ولنا ان ازالۃ ماینمو من
بدن الانسان من محظورات الاحرام - اور ہماری دلیل یہ کہ احرام کے ممنوعات مین سے ہے یہ بات کہ جو چیز کسی
آدمی کے بدن سے جمتی ہے اسکو دور کرے - ف - خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے ہو - جیسے زمین حرم کی جمی
ہوئی نباتات دور کرنا جرم ہے - لاستحقاقہ الامان بمنزلۃ نبات الحرم - کیونکہ بدن سے نامی مستحق امان ہے جیسے حرم
کی نباتات - ف - محترم ہے اس سے کہ کوئی اسکو کسی حالت مین دور کرے - فلا یفترق الحال بین شعرہ وشعر غیرہ
تو اپنے بال اور غیر کے بال مین حالت کا کچھ فرق نہ ہوگا - الا ان کمال الجنایۃ فی شعرہ - سوائے اتنی بات کے
کہ اپنے بال دور کرنے مین جرم پورا ہے - ف - کیونکہ اپنے ذاتی اختیاری بال کی امن دور کی اور اس سے راحت حاصل
کی - فان اخذ من شارب حلال او قلم اظافیرہ اطعم ما شاء - جامع صغیر مین ہے کہ اگر حلال کی مونچھ سے لیا یا اسکے
ناخنون کی تقلیم کی یعنی کترے تو جو طعام چاہے صدقہ دیدے - ف - یعنی فطرہ کے طعامون سے جو چاہے بقدر فطرہ
دے - ع - لیکن محقق رح نے اسکو مطلق رکھا کہ چاہے جسقدر ہو دے اور یہی نص محمد رح سے ظاہر ہے - م - والوجہ
فیہ ما بینا - اور وجہ اسمین وہی جو ہم ابھی بیان کر چکے - ف - یعنی ازالہ بدن انسان کی نامی چیز کا ممنوع ہے - الخ - و
لا یعری عن نوع ارتفاق - اور یہ ایک طرح کی راحت سے بھی خالی نہین ہے - لانہ یتاذی بتفث غیرہ وان کان
اقل مما یتاذی بتفث نفسہ فیلزمہ الطعام - کیونکہ وہ غیر کے میل کچیل سے اذیت اٹھاتا ہے اگرچہ اس سے کم ہو

ہو اپنے فانی میل کچیل سے ایذا پاتا ہی تب اسپر طعام لازم ہی - وان قص اظافیر یدیہ ورجلیہ فعلیہ دم - اور اگر محرم نے اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤن کے ناخن کترے تو اسپر قربانی لازم ہی - لانہ من المحظورات لما فیہ من قضاء التفث وازالۃ ماینمو من البدن - کیونکہ ناخن کاٹنا احرام کی ممنوعات سے ہی اسلیے کہ اسمین میل کچیل دور کرنا اور جو چیز بدن سے اگتی ہی اسکو زائل کرنا موجود ہی - فاذا قلمہا کلہا فہو ارتفاق کامل فیلزمہ الدم - پس جب محرم نے سب ناخنون کو کتر دیا تو کامل ارتفاق ہی پس اسپر قربانی لازم ہوگی - ف - عدم جواز پر چارون ائمہ متفق ہین - ع - ولا یزاد علی دم ان حصل فی مجلس واحد - اور ایک دم پر زیادتی نہین کیجائیگی بشرطیکہ سب ناخنون کا کترنا ایک ہی جلسہ مین واقع ہو - ف - یہی قول چارون ائمہ کا ہی - ع - لان الجنایۃ من نوع واحد - کیونکہ جرم نوقسم واحد سے ہی - ف - تو ایک چہارم سے زیادہ کا کترنا متداخل ہوجائیگا - فان کان فی مجالس - اور اگر ناخن کترنا متفرق جلسون مین واقع ہو یعنی ہر ہاتھ و پاؤن کے پانچ ناخن چار جلسون مین کاٹے - فکذلک عند محمد - تو بھی امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہی - ف - کہ جرم متداخل ہوکر ایک ہی دم واجب ہوگا - لان مبناہا علی التداخل - کیونکہ اس کفارہ کا مبنی تو تداخل پر ہی - ف - جبکہ جلس واحد ہو - فاشبہ کفارۃ الفطر - تو کفارہ افطار سے مشابہ ہوگیا - ف - یعنی جب کہ رمضان مین عمدًا کئی دن روزہ توڑ دیا تو شخص متحد ہونے سے آخر مین جب کفارہ دے تو ایک ہی کفارہ لازم ہوتا ہی بوجہ تداخل کے پس چار دن کے متفرق کرنے مین بھی تداخل ہوکر آخر مین جب کفارہ دے تو ایک ہی قربانی واجب ہوگی - اور یہی ایک قول مالک وشافعی رح کا ہی - الا اذا تخللت الکفارۃ - مگر جب کہ ناخنون کے متفرق کترنے کے بیچ مین کفارہ واقع ہوجاوے - ف - اسطرح کہ ایک ہاتھ یا پاؤن کے ناخن کترکے کفارہ دے دیا پھر دوسری مجلس مین دوسرے کے ناخن کترے تو پھر دوسرا کفارہ لازم ہوگا - لارتفاع الاولی بالتکفیر - کیونکہ پہلا جرم بوجہ کفارہ دینے کے دور ہوچکا تھا - ف - تو پہلا کفارہ صرف موجودہ جرم کا ہوگیا پس جدید جرم کا دور کرنے والا دوسرا کفارہ ہوگا - وعلی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف یجب اربعۃ دماء ان قلم فی کل مجلس یدا او رجلا - اور ابوحنیفہ وابویوسف کے قول پر چار قربانیان واجب ہونگی اگر اسنے چار مجلسون مین ہر مجلس مین ایک ہاتھ یا ایک پاؤن کے پانچون ناخن کاٹے - ف - خواہ پہلے کا کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو - لان الغالب فیہ معنی العبادۃ - کیونکہ اس کفارہ قربانی مین عبادت کے معنی غالب ہو رہے ہین - ف - اسی جہت سے یہ کفارہ ایسے شخص پر بھی واجب ہوتا ہی جو معذور ہو مثلاً بیماری سے لاچار ہو یا جاہل یا بھولا ہو یا زبردستی مجبور کیا گیا ہو - بخلاف کفارۃ الفطر کے کہ وہ معذور پر واجب نہین ہی - لہٰذا کفارات قربانی مین تداخل مطلق نہین رہا - فیتقید التداخل باتحاد المجلس کمافی آی السجدۃ - تو تداخل مقید ہوگا مجلس متحد ہونے کے ساتھ جیسے سجدہ کی آیتین تلاوت کرنے مین ہی - ف - کہ اگر مجلس واحد مین تکرار ہو تو سب سے ایک سجدہ کافی ہی اور اگر مجالس مختلف ہون تو ہر ایک کے سبب علٰحدہ سجدہ لازم ہی اسی جہت سے کہ اسمین معنی عبادت ہین تو تداخل نہوگا مگر جب کہ مجلس متحد ہو - وان قص یدا او رجلا فعلیہ دم - اور اگر اسنے ایک ہاتھ یا پاؤن کے سب ناخن کترے تو اسپر قربانی واجب ہی - اقامۃ للربع مقام الکل کمافی الحلق - بوجہ قائم کرنے چہارم کے مقام کل کے جیسے مونڈنے مین - ف - کہ چہارم سر کے مونڈنے مین مثل کل کے کفارۃ الدم واجب ہی - ع - وان کان قص اقل من خمسۃ اظافیر فعلیہ صدقۃ - اور اگر محرم نے پانچ ناخنون سے کم کترے تو اسپر صدقہ ہی - ف - یہ معنی نہین کہ ایک ہی صدقہ ہی بلکہ - معناہ یجب لکل ظفر صدقۃ - اسکے معنی یہ ہین کہ ہر ناخن کے واسطے اسپر ایک صدقہ ہی - ف - پھر پانچ سے ایک بھی کم ہو تو صدقہ ہوگا

اور اکثر کے اعتبار سے دم ہوگا۔ وقال زفر یجب الدم بقص ثلثۃ منہا۔ اور زفر رح نے کہا کہ پانچوں میں سے تین
کترنے سے دم واجب ہوگا۔ وہو قول ابی حنیفۃ الاول۔ اور یہ امام ابوحنیفہ کا پہلا قول ہے۔ لان فی اظافیر الید
الواحدۃ دما۔ کیونکہ ایک ہاتھ کے ناخنوں میں دم واجب ہوتا ہے۔ ف۔ اور وہ پانچ ناخن ہیں۔ والثلث اکثرہا
اور تین ناخن انہیں سے اکثر ہیں۔ ف۔ یعنی پانچ کا نصف ڈھائی ہوئے اور تین اکثر حصہ ہوئے۔ اور اکثر کا حکم مانند
کل کے ہے۔ پھر ابوحنیفہ رح نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب میں مذکور ہے۔ وجہ المذکور فی الکتاب
ان اظافیر کف واحد اقل ما یجب الدم بقلمہ۔ جو کتاب میں مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ کمتر حد جسکے کترنے سے دم واجب
ہو وہ ایک ہاتھ (یا پانوں کے پانچوں) ناخن ہیں۔ ف۔ لیکن اصل میں چاروں ہاتھ پانوں کے کل ناخنوں پر دم
واجب ہوا تھا۔ وقد اقمناہا مقام الکل۔ اور ہم نے ایک ہاتھ کے (یا پانوں کی) ناخنوں کو کل کے قائم مقام
کر دیا ہے۔ ف۔ اور جب ایکبار ایسا کر چکے۔ فلا یقام اکثرہا مقام کلہا۔ تو پھر ایک ہاتھ کے اکثر کو مقام کل کے
نہیں کیا جائیگا۔ لانہ یودی الی ما لا یتناہی۔ کیونکہ یہ غیر متناہی کی طرف مودی ہے۔ ف۔ حتی کہ جب تین ناخنوں
میں دم واجب ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اسنے دو ناخن کترے تو یہ تین کا اکثر حصہ ہے اور اکثر بجاے کل تو دو ناخن میں دم واجب
ہوگا۔ پھر ڈیڑھ میں پھر ایک میں اسی طرح جاری ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ چاہو یوں استدلال کرو کہ جب ایک ہاتھ کے ناخنوں
کو قائم مقام چاروں کے کیا تو ہاتھ کے اکثر یعنی تین کو ہاتھ کے قائم مقام نہیں کر سکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم میں
اصل پانچ ناخن ہوں حالانکہ چاروں ہاتھ پانوں کے سب ناخن ہیں۔ اور جو امام مصنف رح نے ذکر کیا الزم ہے۔ فافہم
پھر پانچ ناخن جنسے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک ہاتھ یا پانوں کے ہوں۔ وان قص خمسۃ اظافیر متفرقۃ من
یدیہ ورجلیہ فعلیہ الصدقۃ۔ اور اگر اسنے پانچ ناخن دونوں ہاتھوں اور دونوں پانوں سے متفرق کاٹے تو اسپر صدقہ
واجب ہے۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک۔ وقال محمد دم اعتبارا بما لو قصہا من
کف واحد وبما اذا حلق ربع الراس من مواضع متفرقۃ۔ اور امام محمد نے کہا کہ قربانی واجب ہے بقیاس
پانچ ناخنوں کے جبکہ انکو ایک ہی ہاتھ میں سے کاٹے اور بقیاس چہارم سر کی مقدار مونڈنے کے جبکہ سر کے متفرق
جگہوں سے مونڈے۔ ف۔ کیونکہ پانچ ناخن ملکر ایک ہاتھ یا پانوں کے ہو جاتے ہیں اور مونڈنے میں متفرق مقامات
کو جمع کرکے چہارم کا اندازہ اعتبار کرنے میں تو یہی بیان کریں ہم۔ ولہما ان کمال الجنایۃ بنیل الراحۃ والزینۃ۔ اور
شیخین کی دلیل یہ کہ کامل جرم تو راحت وزینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے۔ وبالقلم علی ہذا الوجہ یتاذی۔ اور اس
طور پر متفرق کاٹنے سے وہ ایذا پاویگا۔ ویشینہ ذلک۔ اور یہ ہیات اسکو عیبدار کریگی۔ ف۔ تو راحت
وزینت نہوئی پس کمال جرم نہونے سے دم نہ ہوا۔ بخلاف الحلق۔ بخلاف سر مونڈنے کے یعنی متفرق۔ لانہ معتاد
علی ما مر۔ کیونکہ اسکی عادت کی گئی ہے چنانچہ گذرا۔ ف۔ کہ بعض لوگ فقط چندیا۔ اور بعضے پیشانی مونڈاتے ہیں
واذا تقاصرت الجنایۃ تجب فیہا الصدقۃ۔ اور جب کہ جرم میں کمی ٹھہرے تو اسمیں صدقہ واجب ہوگا۔ فیجب
بقلم کل ظفر طعام مسکین۔ تو ہر ناخن کترنے کے عوض مسکین کا طعام واجب ہوگا۔ ف۔ جو صدقۃ الفطر میں ہے
وکذلک لو قلم اکثر من خمسۃ متفرقا۔ اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کترے۔ ف۔ تو ہر ایک کا نصف
صاع گیہوں صدقہ دے۔ الا ان یبلغ ذلک دما۔ مگر یہ سب صدقہ ملکر ایک قربانی تک پہنچ جاوے۔ ف۔
یعنی قیمت میں۔ فحینئذ ینقص عنہ ما شاء۔ تو ایسی حالت میں اس قیمت سے جو چاہے کم کر دے۔ ف۔ کیونکہ
دم تو کمال جرم پر ہے اترتا ہے اور جب یہ نہیں تو کمی کرے۔ قال وان انکسر ظفر المحرم فتعلق فاخذہ فلا شیء علیہ۔

کیا اور اگر محرم کا ناخن ٹوٹ کر لٹک رہا پس اسکو دے لیا تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ ف۔ یہ اجماع ہے خواہ تراش لیا یا نوچ لیا یا کسی طرح لیا ہو ع م۔ لانہ لاینمو بعد الانکسار فاشبہ الیابس من شجر الحرم۔ کیونکہ وہ ٹوٹنے کے بعد نہیں بڑھیگا تو درخت حرم سے خشک کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ اور خشک درخت حرم کاٹ لینا جائز ہے۔ وان تطیب او لبس او حلق من عذر۔ اور اگر خوشبو ملی یا سلا کپڑا پہنا یا حلق کیا بوجہ عذر کے۔ ف۔ یعنی ان ممنوعات میں سے جو کیا وہ عذر سے کیا مثلاً مرض کی لاچاری سے ایسی دوا ملی جسمیں خوشبو ہے اسی طرح لباس جنگ میں یا حلق۔ مرض میں کیا بلکہ جوں بہت ہو کر ایذا دیں تو عذر رہے م ف ع۔ فہو مخیر۔ تو محرم اختیار دیا گیا ہے۔ ف۔ یعنی تو اسپر ایک کفارہ ہے مگر وہ کفارہ تین چیزوں میں سے ایک ہے اسکا اختیار محرم کو ہے کہ۔ ان شاء ذبح شاۃ۔ اگر چاہے ایک بکری ذبح کر دے۔ وان شاء تصدق۔ اور اگر چاہے تو صدقہ دیدے۔ علی ستۃ مساکین۔ چھ مسکینوں پر۔ بثلثۃ اصوع من الطعام۔ تین صاع طعام۔ ف۔ ہر ایک کو نصف صاع۔ وان شاء صام ثلثۃ ایام۔ اور اگر چاہے تو تین دن روزے رکھے۔ ف۔ انہیں سے ہر ایک اسکو روا ہے۔ لقولہ تعالیٰ۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ۔ ف۔ فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ۔ پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اسکو ایذا ہو سر سے۔ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک تو اسپر فدیہ واجب ہے روزہ رکھنے سے یا صدقہ دینے سے یا قربانی کرنے سے۔ ف۔ پس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر ایک اسکو جائز ہے۔ وکلمۃ او للتخییر۔ اور کلمہ او بمعنی یا واسطے مختار کرنے کے آتا ہے۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ مصنف رح نے اول قربانی کو ذکر کیا اور آیت کریمہ میں اول روزہ رکھنا مذکور ہے تو مصنف نے اشارہ کیا کہ انہیں سے جسکو چاہے ادا کر دے کچھ یہ شرط نہیں کہ روزہ نہ رکھ سکے تب صدقہ جائز بلکہ ابتداء از صدقہ روا ہے۔ پھر آیت میں تعداد روزوں یا صدقہ کی مذکور نہیں ہے۔ وقد فسرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بما ذکرنا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کو اسی کے ساتھ تفسیر فرمایا ہے جو ہم نے ذکر کی۔ ف۔ یعنی تین روزے یا تین صاع چھ مساکین کو یا ایک قربانی۔ والآیۃ نزلت فی المعذور۔ اور یہ آیت نازل ہوئی تھی معذور کے حق میں۔ ف۔ وہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ ہیں جنکے سر میں بہت جوں پڑ گئی تھیں چنانچہ حضرت کعب رض نے کہا کہ نازل تو خاصکر میرے حق میں ہوئی حالانکہ وہ تم سب کے واسطے عام ہے۔ کما فی الصحیحین۔ پس جب کہ معذور کے حق میں نزول ہوا لہذا ہم نے اسکو معذور کا حکم لیا اور جو بغیر عذر ایسا کرے تو اسپر صرف قربانی حتمی ہے بنا بر آنکہ سابق میں گذرا۔ م۔ ثم الصوم یجزیہ فی ای موضع شاء۔ پھر اس فدیہ میں روزہ رکھنا تو ہر جگہ جہاں چاہے کافی ہے۔ ف۔ کچھ مقام حرم کی خصوصیت نہیں۔ اسپر ائمہ اربعہ متفق ہیں۔ ہمارے نزدیک متفرق رکھنا بھی جائز ہے ع م۔ لانہ عبادۃ فی کل مکان۔ کیونکہ صوم تو ہر جگہ میں عبادت ہے۔ ف۔ تو کسی جگہ کی خصوصیت نہوگی۔ وکذلک الصدقۃ عندنا لما بینا۔ اور یوں ہی صدقہ مذکور ہر جگہ جائز ہے ہمارے نزدیک بوجہ مذکورہ بالا۔ ف۔ کہ صدقہ ہر جگہ دینا صدقہ ہے بخلاف قول شافعی و احمد کے کہ صدقہ حرم میں ادا کرنا شرط ہے۔ واما النسک فمختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان او مکان اور رہا قربانی کرنا تو وہ بالاتفاق حرم کے ساتھ مختص ہے وہیں قربانی کرنا شرط ہے اسلیے کہ خون بہانا ذبح کرکے قربت نہیں پہچانا گیا مگر ایک زمانہ میں۔ ف۔ وہ ایام قربانی ہیں۔ او مکان۔ یا جگہ میں۔ ف۔ وہ مقام حرم ہے چونکہ ذبح کا ثواب ہونا بغیر دخل قیاس کے ہمکو شرع سے معلوم ہوا کہ قربانی طاعت ہے ایام نحر میں یعنی دسویں گیارہویں بارہویں ذی الحجہ میں۔ یا طاعت ہے اگر موضع حرم میں ذبح کرے۔ ان دونوں صورتوں کے سوا سے کوئی صورت خون بہانے میں قربت کی معلوم نہ ہوئی۔ وہذا الدم لا یختص بزمان فتعین اختصاصہ بالمکان۔ اور یہ قربانی کسی

زندہ کئے ہیں جن میں سے ہر ایک کے ساتھ نفس ہوتا ہے متعین ہو گیا۔ ف۔ پس اگر معذور نے فدیہ میں قربانی دی تو جب ہی ادا ہو گئی کیونکہ حرم میں ذبح کرے۔ اور صوم و صدقہ کا قربت ہونا قیاس سے معلوم ہے تو جہاں ادا کرے ادا ہو جائیگا۔ ولو اختار الطعام اجزاہ فیہ التغدیۃ والتعشیۃ۔ اور اگر معذور محرم نے طعام دینا اختیار کیا تو اسکو طعام دینے میں صبح کا کھانا کھلانا اور شام کا کھلانا کھلانا کافی ہوگا۔ عند ابی یوسف اعتبارا بکفارۃ الیمین۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک بر قیاس کفارہ قسم ہے کہ اسمیں یہی کافی ہے اور حدیث کعب رض میں اطعم فرقا الحدیث وارد ہے یعنی تین صاع چھ مسکینوں کو کھلا دے۔ وعند محمد لا یجزیہ لان الصدقۃ تنبئ عن التملیک۔ اور امام محمد کے نزدیک دونوں وقت کھلانا کافی نہیں ہے کیونکہ صدقہ کا ذکر تو تملیک سے۔ ف۔ یعنی صدقہ کے معنی لغت میں ایسے ہیں کہ جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسمیں غیر کو بے عوض کے مالک کر دینا چاہیے۔ پس صدقہ میں مالک کرنا چاہیے۔ وہو المذکور۔ اور قرآن میں مذکور یہی صدقہ ہے۔ ف۔ پس ایسے طور پر دینا ضرور ہوا کہ مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھلانے کے کہ وہ تو مباح کرنا ہوتا ہے۔ اعتراض ہوا کہ حدیث میں ہے کہ مرد کا نفقہ اپنی جورو کو صدقہ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مالک کرنا صدقہ میں ضرور نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ خود اپنا کھانا کھانا بھی صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے تو وہاں صدقہ بمعنی مجاز براہ ثواب ہے اور آیت میں حقیقت جسمیں تملیک ضرور ہے۔

فصل۔ یہ فصل احرام میں جماع و اسکے متعلقات میں ہے۔ فان نظر الی فرج امراۃ۔ اور اگر محرم نے اپنی جورو ہی کی فرج کی طرف نظر کی۔ ف۔ اگرچہ داخل فرج میں جہاں پر وہ بکارت ہوتا ہے اگرچہ نظر دیر تک یا مکرر سکرر ہو۔ اور یہاں حرام ہو یہ اجنبیہ عورت کی فرج کی طرف نظر کی۔ بشہوۃ۔ شہوت کے ساتھ۔ ف۔ عمداً۔ فامنی۔ پس انزال ہو گیا۔ لا شیٔ علیہ۔ تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ ف۔ یعنی غسل جنابت کر لے اور احرام کی جہت سے کچھ دم یا صدقہ لازم نہیں ہے۔ لان المحرم ہو الجماع ولم یوجد۔ کیونکہ (احرام میں) حرام کر دیا گیا تو جماع ہے اور جماع پایا نہیں گیا۔ ف۔ نہ حقیقۃ اور نہ حکماً۔ فصار کما لو تفکر فامنی۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے تصور باندھا پس انزال ہو گیا۔ ف۔ چنانچہ تصور سے انزال پر کچھ نہیں لازم آتا۔ اور امام مالک رح کے نزدیک دیر تک نظر کرکے انزال میں حج فاسد ہے یعنی قبل وقوف کے اور اگر دل سے اسکو دفع کیا تو اسپر بدنہ واجب ہے۔ اور اگر مکرر نظر کی ہو تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک اسپر بدنہ واجب ہے۔ کما فی المغنی ہع۔ وان قبل او لمس بشہوۃ فعلیہ دم۔ اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا چھوا تو اسپر دم واجب ہے۔ ف۔ اگرچہ جورو ہو۔ اور اس مسئلہ میں انزال کی قید نہیں لگائی حالانکہ اسمیں اختلاف روایت ہے۔ فی الجامع الصغیر یقول اذا مس بشہوۃ فامنی۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ جب شہوت سے چھوا پس انزال ہو گیا۔ ف۔ تو اسپر دم ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے لیکن قدوری کے نزدیک جامع صغیر میں انزال کی قید اتفاقی ہے۔ ولا فرق بین ما اذا انزل او لم ینزل ذکرہ فی الاصل۔ اور کچھ فرق نہیں درصورتیکہ انزال ہوا یا انزال نہیں ہوا اسکو مبسوط میں ذکر فرمایا۔ ف۔ یہی اصح ہے کیونکہ یہ عورت سے لذت حاصل کرنا ہوا جو احرام میں منع ہے تو دم واجب ہوا۔ م ہع۔ وکذا الجواب فی الجماع فیما دون الفرج۔ اور یہی حکم ایسی مباشرت میں جو فرج کے سوائے ہو۔ ف۔ فرج مقام پیشاب و پیخانہ یعنی سوائے شرمگاہ کے ران یا پیٹ سے کر تناسل رگڑا۔ تو دم واجب ہے اگرچہ انزال نہ ہو۔ اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ نووی نے شرح مہذب میں ذکر کیا۔ مع۔ وعن الشافعی انہ یفسد احرامہ فی جمیع ذلک اذا انزل واعتبرہ بالصوم۔ اور شافعی رح سے ایک روایت ہے کہ ان سب صورتوں میں اسکا احرام فاسد ہو جائیگا جب کہ انزال ہو اور اسکو روزہ پر قیاس کیا۔ ف۔ یہ روایت اگرچہ امام الحرمین و غزالی رح نے

ذکر کی گو علمائے شافعیہ نے اسکی غلطی بیان کی ہے ع ولنا ان فساد الحج یتعلق بالجماع - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حج کا فاسد ہونا جماع سے متعلق ہے - ف - یعنی جماع مقصود سے - ابن المنذر نے اسپر اہل العلم کا اجماع نقل کیا ہے ع - ولہذا لا یفسد بسائر المحظورات - اور اسی واسطے باقی سب ممنوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا - وہذا لیس بجماع مقصود - اور یہ کوئی فعل مقصودی جماع نہیں ہے - ف - یعنی شہوت سے بوسہ و مساس و مباشرت کوئی جماع مقصود نہیں بلکہ ایک طرح کا استلذاذ ہے - فلا یتعلق بہ ما یتعلق بالجماع - تو اس سے وہ حکم متعلق نہوگا جو جماع سے متعلق ہے - ف - یعنی فساد احرام نہوگا - الا ان فیہ معنی الاستمتاع والارتفاق بالمرأۃ - مگر اتنی بات ہے کہ اس ہر فعل میں عورت کے ساتھ چین و لذت حاصل کرنے کے معنی ہیں - وذلک محظور الاحرام - اور چین و لذت حاصل کرنا احرام میں ممنوع ہے - فیلزمہ الدم - تو اسپر قربانی لازم ہوگی - بخلاف الصوم لان المحرم فیہ قضاء الشہوۃ ولا یحصل بدون الانزال فیما دون الفرج - برخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ میں شہوت پوری کرنی حرام کی گئی ہے اور یہ بات فرج کے ماسواے میں بغیر انزال ہوئے حاصل نہیں ہوتی ہے - ف - لہذا جب انزال کر لیا تو ممنوع کا مرتکب ہوا - حالانکہ اس سے رکنا صوم کا رکن تھا تو فاسد ہو گیا - اور حج میں قضاے شہوت سے فساد نہ ہوگا جب کہ فرج میں نہو مگر ممنوع ہے بلکہ ممنوع مطلقاً عورت سے لذت و راحت لینا تو یہ بدون انزال موجود ہے جب کہ شہوت سے ہو لہذا قربانی لازم ہے فعم - وان جامع فی احد السبیلین - اور اگر مجامعت کی محرم نے دونوں راہوں میں سے کسی میں - ف - مرد ہو یا عورت ہو خواہ برغبت و اختیار ہو یا اکراہ و اجبار ہو اگرچہ بھولے سے ہو - قبل الوقوف بعرفۃ - قبل وقوف عرفہ کے فسد حجہ - تو محرم کا حج فاسد ہوگا - ف - یعنی مرد و عورت ہر ایک کا حج قبل وقوف عرفہ کے جماع واقع ہونے سے فاسد ہو جائیگا - وعلیہ شاۃ - اور اسپر ایک بکری کی قربانی لازم ہوگی - ویمضی فی الحج کما یمضی من لم یفسدہ - اور حج کے افعال میں گذرے جیسے وہ گذرتا ہے جس نے حج کو فاسد نہیں کیا - ف - پھر مرد کی طرح عورت بھی بکری یا ساتواں حصہ بدنہ دے - اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک پورا بدنہ ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ صرف حشفہ غائب ہونا جماع میں معتبر ہے - اور اگر ذکر پر کپڑا لپیٹکر داخل کیا پس اگر فرج کی گرمی پائی تو فاسد ہے ورنہ نہیں اور شافعی کے نزدیک مطلقاً فاسد ہے - عورت نے اگر گدھے کا نرہ یا کٹا ہوا نرہ لیکر داخل کر لیا تو بالاجماع عورت کا حج فاسد ہوا - پھر فساد کی صورت میں احرام سے نکلنے کے لیے افعال پورے کرنا لازم ہے - مع - والاصل فیہ ما روی ان رسول اللہ علیہ السلام سئل عمن واقع امرأتہ وہما محرمان بالحج قال یریقان دما ویمضیان فی حجتہما وعلیہما الحج من قابل - اور اصل اس مسئلہ میں وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئی کہ آپ سے ایسے مرد کا حکم پوچھا گیا کہ جس نے اپنی جورو سے جماع کیا حالانکہ دونوں حج کے احرام میں تھے تو فرمایا کہ دونوں ایک قربانی کریں (یعنی ہر ایک دونوں میں سے قربانی دے) اور دونوں اپنے حج میں گذر جاویں اور انپر آیندہ سال میں حج واجب ہے - ف - یہ حدیث ابوداؤد نے مراسیل میں یزید بن نعیم تابعی ثقہ سے باسناد متصل ثقات روایت کیا اور مرسل ہمارے و جمہور کے نزدیک حجت ہے اور اسکے موید بیہقی نے روایت کی - مف - وہکذا النقل عن جماعۃ من الصحابۃ - اور ایسا ہی ایک جماعت صحابہ رضہ سے منقول ہے - ف - چنانچہ دارقطنی نے حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے یہی حکم عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کیا - ورواہ الحاکم والبیہقی بطریق الدارقطنی اور اسناد صحیح بثقات مشہورین ہے - بیہقی نے صحیح کہا - مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ مجاہد رح سے پوچھا کہ محرم نے اپنی عورت سے جماع کیا - تو مجاہد رح نے فرمایا کہ یہ واقعہ حضرت عمر رضہ کے وقت میں ہوا تھا تو آپ نے

حکم دیا کہ اپنے حج کے افعال دونوں ادا کریں پھر حلال ہو کر لوٹ جاویں پھر جب آیندہ سال ہو تو دونوں حج کریں اور جب
دونوں اسی جگہ پہنچیں اور جس جگہ میں دونوں کو یہ واقعہ پہونچا تھا وہاں سے جدا ہو جاویں - مالک رح نے موطا میں بلاغا
مانند روایت دارقطنی کے حضرت عمرؓ و علیؓ و ابو ہریرہؓ سے ذکر کیا - م - وقال الشافعی تجب بدنة - اور شافعی
نے کہا کہ بدنہ واجب ہے - ف - یہی قول مالک و احمد کا ہے - اعتبارا بما لو جامع بعد الوقوف - بہ قیاس اس
صورت کے کہ اگر بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا - ف - کیونکہ اس صورت میں بالاتفاق بدنہ ہے تو قبل وقوف بھی بدنہ
ہے - والحجة علیه اطلاق ما رویناه - اور ہماری حجت امام شافعی پر اطلاق اس حدیث کا جو ہم روایت کر چکے - ف -
یعنی امام شافعی کی دلیل تو قیاس ہے اور قیاس جائز نہیں جب کہ نص کی دلیل موجود ہو اور نص مذکور میں فقط یہ تھا کہ
دما - واقع ہوا اور دم نکرہ مطلقاً قربانی کافی ہونے کی دلیل ہے تو بکری بھی جائز ہے پس قیاس سے بدنہ کی خصوصیت
باطل ہے - م - ولان القضاء لما وجب - اور اس دلیل سے کہ جب قضاء واجب ہوئی - ف - یعنی آیندہ
سال میں - ولا یجب الا لاستدراک المصلحة - اور قضاء واجب نہیں ہوا کرتی مگر مصلحت حاصل کرنے کو
ف - تو گویا یہ حج فاسد ہی نہیں ہوا جب کہ قضاء اسکے قائم مقام ہو گی اور دم بھی نہ ہونا چاہیے لیکن اسکے جلدی
کرنے سے دم واجب ہوا - تو حاصل یہ نکلا کہ پوری اصلاح جب دم وغیرہ سے نہیں ہو سکتی تو قضاء واجب ہوتی ہے
اور جب یہاں قضاء واجب ہوئی - خف معنی الجنایة فیکتفی بالشاة - تو جرم کے معنی خفیف پڑ گئے تو خالی
بکری پر کفایت کیجائیگی - بخلاف ما بعد الوقوف لانہ لا قضاء - بر خلاف جماع بعد الوقوف کے کیونکہ اس صورت
میں قضاء واجب نہیں ہے - ف - بلکہ حج پورا ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ قبل وقوف عرفہ کے جماع میں اور بعد وقوف کے
جماع میں بڑا فرق ہے کہ اول میں قضاء واجب ہو کر اصلاح ہو گی پس ابھی کسی چیز سے اصلاح نہو گی حتی کہ بدنہ واجب
کرنا مفید نہیں - اور دوسری صورت میں قضاء نہیں بلکہ بدنہ دینے سے اصلاح ہو جائیگی - م - ثم سوی بین السبیلین
پھر قدوری رح نے دونوں راہوں میں جماع یکساں قرار دیا - ف - حتی کہ مقعد میں جماع سے مثل فرج کے دم و
قضاء ہے جب کہ قبل الوقوف ہو - یہی قول صاحبین کا اور ایک روایت ابو حنیفہ رح سے ہے - وعن ابی حنیفة ان
الوطی فی غیر القبل منها - اور ابو حنیفہ رح سے یہ بھی روایت ہے کہ وطی کرنا - (قبل وقوف کے) سوائے فرج
کے مرد و عورت سے - ف - یعنی مقعد میں مرد و عورت سے وطی کرنا - لا یفسده لتقاصر معنی الوطی - حج کو فاسد
نہیں کرتا بوجہ نقصان معنی وطی کے - ف - کیونکہ کامل وطی تو عورت کی فرج میں ہے - فکان عنه روایتان
پس ابو حنیفہ رح سے دو روایتیں ہو گئیں - ف - اور یہ معلوم نہیں کہ کون قول مقدم ہے اور اصح یہ کہ جس پر
صاحبین رح نے بھی اتفاق کیا لہذا متن کتاب میں مختار ہے - الحاصل فرج یا مقعد میں جب کہ قبل وقوف عرفہ جماع کیا
تو فاسد ہوا پس دم دے اور آیندہ سال دونوں قضاء کریں - م - ولیس علیه ان یفارق امرأته فی قضاء
ما افسداه - اور محرم پر واجب نہیں کہ جدا رکھے اپنے جورو کو قضاء کرنے میں اس حج یا عمرہ کے جسکو فاسد کر دیا تھا
ف - ہاں افتراق ہو سکنا مستحب ہے بشرطیکہ عورت کو محرم مل جاوے - خلافا لمالک اذا خرجا من بیتهما و
لزفر اذا احرما وللشافعی اذا انتهیا الی المکان الذی جامعها فیه - بر خلاف قول مالک رح کے کہ افتراق
واجب ہی جب ہی سے کہ مرد و عورت اپنے گھر سے نکلیں - اور بر خلاف قول زفر کے جب سے کہ دونوں احرام
باندھیں اور بر خلاف قول شافعی کے کہ جب دونوں اس مقام پر پہونچیں جہاں عورت سے جماع واقع ہو گیا تھا
ف - اصح یہ کہ قول مالک مثل قول زفر ہے اور قول احمد مثل قول الشافعی - مگر احمد کے قول میں افتراق مستحب ہے

ثم انہما یتذاکران ذلک فیقعان فی المواقعۃ فیفترقان - اور مالک وزفر وشافعی کی دلیل یہ ہے کہ جب مرد وعورت
گذشتہ واقعہ کو یاد کرینگے تو مجامعت میں پڑ جاوینگے پس دونوں جدا رہیں - ف - اور اسکی ضرورت بعد احرام
کے ہے اور شافعی نے کہا کہ یاد ہونا اس مقام سابق میں ہوگا - اور یہی اثر حضرت عمر رضہ میں مذکور ہے - کما مر - ولنا
ان الجامع وھو النکاح بینہما قائم - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جورو مرد کو یکجا کرنے والا اور وہ دونوں میں نکاح ہے باہم
موجود ہے - فلا معنی للافتراق قبل الاحرام لاباحۃ الوقاع ولا بعدہ لانہما یتذاکران مالحقہما من المشقۃ
الشدیدۃ بسبب لذۃ یسیرۃ فیزدادان ندما وتحرزا فلا معنی للافتراق - تو دونوں میں جدائی کے کچھ معنی نہیں
قبل احرام کے کیونکہ ابھی جماع کرنا حلال ہے اور نہ بعد احرام کے کیونکہ دونوں یاد کرینگے کہ انکو کیسی کچھ مشقت سخت
بوجہ ایک خفیف لذت کے اٹھانی پڑی ہے تو انکو زیادہ ندامت اور پرہیز ہوگا پس افتراق کے کچھ معنی نہیں ہیں
ف - یعنی افتراق کے واسطے کوئی ایسی علت ومعنی نہیں نکلتے جس سے وجوب ثابت ہو لیکن مستحب نہیں کہ دلیل امام
معلوم ہے ایسے شخص کے حق میں جو اول مرتبہ نہ جانتا تھا کہ اسکو قضا کی مشقت اٹھانی ہوگی پس اولیٰ ومستحب
یہ ہے کہ وطی جماع کے موقع پر جیسے لذت سابق یاد ہوگی تو ساتھ ہی مشقت لاحق بھی ہاں افتراق اچھا ہے تاکہ وسوسہ دور
ہو اور نفس کو جدائی کی سزا اٹھانی پڑے لیکن واجب نہیں کیونکہ بسا اوقات عورت کو دوسرا محرم میسر نہیں ہوتا ہے
م - اگر قبل وقوف کے ایک مجلس میں کئی عورتوں سے یا کئی بار ایک عورت سے خواہ فرج میں یا علی الاصح مقعد میں
جماع کیا تو بھی ایک قربانی ہے - ظاہر الروایہ میں منصوص ہے کہ محرم نے اگر عورتوں سے جماع کیا اور احرام چھوڑ دیا اور
بے احرام حلالوں کی طرح جماع وشکار وغیرہ کرنے لگا تو اسپر واجب ہے کہ ہر ایک کے مجرم ہو جاوے کیونکہ بغیر افعال ادا
کیے وہ احرام سے صرف نیت کرنے یا ترک کرنے یا ممنوعات کا مرتکب ہونے سے خارج نہیں ہوگا - اگر بالغہ نے طفل
قابل جماع سے وطی کرائی تو بالغہ عورت کا حج فاسد ہوا نہ طفل کا - اور اگر مرد نے غیر بالغہ سے کیا تو حکم برعکس ہے
چوپایہ سے وطی کی تو بغیر انزال کچھ نہیں اور بعد انزال کے اسپر دم واجب ہے مگر حج فاسد نہیں - جیسے ہاتھ سے منی
نکالنے میں بھی حکم ہے کیونکہ چوپایہ کی وطی فعل خبیث وقابل تنفر ہے حتی کہ زرق نکالنے سے بڑھکر نہیں ہے - قارن نے
عمرہ چار پھیرے طواف کرنے سے پہلے جماع کیا تو حج وعمرہ دونوں فاسد اور دونوں کی قضاء ہے اور بعد چار پھیرے طواف
کے عمرہ نہیں مگر حج فاسد ہے اور قران نہیں رہا پھر بہرحال اسپر دو قربانیاں جرم کی واجب ہیں - مت - یہ سب قبل وقوف عرفہ کا حکم
ہے - ومن جامع بعد الوقوف بعرفۃ لم یفسد حجہ وعلیہ بدنۃ - اور جس شخص نے (مرد یا عورت) بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو
حج فاسد نہ ہوا اور اسپر بدنہ واجب ہے - ف - جبکہ حلق سے پہلے کیا اور بعد حلق کے صرف بکری کافی ہے - ت - خلافا للشافعی فیما
اذا جامع قبل الرمی - بخلاف قول شافعی کے درصورتیکہ اسنے جمرۃ العقبہ رمی کرنے سے پہلے جماع کیا ہے - ف - کیونکہ رمی انکے
نزدیک حلال ہونیکا سبب ہے اور قبل اسکے احرام مطلق ہے حتی کہ اسکو کوئی ممنوع احرام جائز نہیں - پھر انکے نزدیک بعد رمی کے
سواے جماع کے دوسری چیزیں حلال ہوجاتی ہیں تو قبل رمی کے جماع کرنا حج کو فاسد کرتا ہے اور ہمارے نزدیک یہ قیاس متروک ہے
اور حج فاسد نہیں ہوتا - لقولہ علیہ السلام من وقف بعرفۃ فقد تم حجہ - بدلیل قول آنحضرت صلعم کے کہ جسنے عرفہ میں وقوف کرلیا
تو اسکا حج تمام ہوگیا - ف - یعنی حکم میں تمام کے ہے حتی کہ کسی چیز سے فاسد نہیں ہوسکتا ہے ورنہ ابھی طواف زیارت کا رکن باقی ہے
اور حدیث مذکورہ پہلے گذر چکی ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلعم سے جس وقت عرفات میں اہل نجد نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ حج
کیونکر ہے فرمایا کہ عرفہ ہے جو کوئی شب مزدلفہ کے فجر ہونے سے پہلے عرفہ آگیا اسکا تمام ہوگیا - رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن
حبان فی صحیحہ والحاکم - اور ایک روایت میں ہے کہ جسنے طلوع فجر سے پہلے عرفہ پایا اسنے حج پایا - رواہ ابوداؤد وغیرہ بسند صحیح

ر جب حج تمام ہوگیا بدین معنی کہ فاسد نہیں ہو سکتا تو بدنہ کیون واجب ہو۔ جواب دیا کہ سوانما تجب البدنۃ لقول ابن عباس
بدنہ واجب ہوتا تو بقول ابن عباس ہے۔ اولانہ اعلی انواع الارتفاق فیتغلظ موجبہ۔ یا اسوجہ کہ یہ جماع لذت لینے کا اعلی
درجہ ہے تو جو کبھی یہ واجب کرے وہ سختی پر ہے۔ ف یعنی بدنہ ہے۔ توضیح یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے حج فاسد نہ ہونا اسکو مقتضی نہین
کہ کوئی جرم کرے تو جرمانہ لازم نہو کیا نہین دیکھتے کہ بعد رمی الجمرہ کے بالاتفاق فساد نہین مگر جرمانہ واجب ہے۔ پھر رہا یہ کہ اس
صورت مین کیا جرمانہ ہوگا تو اسمین ایک قیاس ہے وہ یہ کہ وجوب بکری یا بدنہ کا حج مین معلوم ہوا پس یہان اعلی درجہ کی حالت
سے بدنہ لازم ہے اور دوم دلیل قول ابن عباس رض کہ ایک نے آپ سے سوال کیا کہ مین نے طواف زیارت سے پہلے جورو سے
جماع کر لیا ہے آپ نے فرمایا کہ بدنہ قربانی دے۔ رواہ مالک وابن ابی شیبہ۔ اور ہمارے نزدیک ایسی صورت مین قول صحابی
حجت وقیاس پر مقدم ہے خصوص جب کہ یہ فتوی موافق بحدیث ہے چنانچہ حج فاسد ہونے کا حکم نہ دیا بخلاف فتوی ابن عمر رض
کے جو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اسمین باوجود بدنہ کی قربانی کے سال آیندہ مین قضاے حج کا حکم دیا ہے پس ہم نے
اسکو بوجہ مخالفت حدیث کے نہین لیا۔ فافہم۔ اگر دوسرے بار جماع کر لیا تو اول بار کے بدنہ کے ساتھ دوسری بار کے لیے
صرف بکری لازم ہے۔ اگر قارن نے بعد الوقوف جماع کیا تو حج کے واسطے بدنہ اور عمرہ کے لیے بکری لازم ہے۔ مف۔ وان جامع
بعد الحلق فعلیہ شاۃ۔ اور اگر محرم نے بعد حلق کے جماع کیا تو اسپر بکری قربانی کرنا لازم ہے۔ لبقاء احرامہ فی حق النساء
بوجہ باقی ہونے احرام محرم کے عورتون کے حق مین۔ ف یعنی ابھی احرام کا حکم عورتون سے جماع کے حق مین باقی ہے
دون لبس المخیط وما اشبہہ۔ نہ سلا ہوا پہننے و اسکے مانند۔ ف خوشبو ملنے وغیرہ مین۔ پس احرام درحقیقت نہین
ہے مگر حکم مین عورت کے بارہ مین ہے۔ فخففت الجنایۃ فاکتفی بالشاۃ۔ پس جرم خفیف ہوا تو بکری قربانی کرنے پر اکتفا کی
گئی۔ ومن جامع فی العمرۃ قبل ان یطوف اربعۃ اشواط فسدت عمرتہ۔ اور جس نے احرام عمرہ مین جماع کیا قبل
اسکے کہ عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کرے تو اسکا عمرہ فاسد ہوگیا۔ فیمضی فیہا ویقضیہا وعلیہ شاۃ۔ پس عمرہ کے افعال
پورے کر جاوے اور عمرہ کو قضاء کرے اور اسپر ایک بکری لازم ہے۔ ف اور عمرہ جب چاہے قضاء کرے۔ ومن جامع
بعد ما طاف اربعۃ اشواط او اکثر۔ اور جس نے جماع کیا عمرہ مین بعد طواف کرنے چار پھیرون یا زیادہ کے۔ فعلیہ شاۃ
ولا تفسد عمرتہ۔ تو اسپر بکری واجب ہے اور اسکا عمرہ فاسد نہ ہوگا۔ ف کیونکہ چار پھیرے رکن طواف ہین اور عمرہ یہی
طواف ہے پس اب فساد نہین ہوسکتا پس بکری کی قربانی سے استدراک ہوگیا پھر چار پھیرے کے بعد خواہ طواف پورے
کرنے سے پہلے یا سعی سے یا حلق سے پہلے طواف کیا تو بھی قربانی واجب ہے۔ کما فی المحیط ع۔ وقال الشافعی تفسد فی
الوجہین۔ اور شافعی نے کہا کہ دونون صورتون مین عمرہ فاسد ہوگا۔ ف خواہ چار پھیرے کے پہلے جماع کرے یا بعد کو
وعلیہ بدنۃ۔ اور بہر حال اسپر بدنہ کی قربانی واجب ہے۔ ف یہی قول مالک ہے۔ اعتبارا بالحج اذ ہی فرض عندہ
کالحج۔ بر قیاس حج کے کیونکہ عمرہ امام شافعی کے نزدیک مثل حج کے فرض ہے۔ ولنا انہا سنۃ۔ اور ہماری حجت یہ کہ عمرہ
سنت ہے۔ ف کیونکہ جابر رض کی حدیث مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا عمرہ واجب ہے فرمایا کہ نہین مگر ادا کرنا
بہت اچھا ہے ع۔ پس جب عمرہ سنت ہوا۔ فکانت احط رتبۃ منہ۔ تو فرض حج سے رتبہ مین بہت نیچا ہوا۔ ف
اور حج مین بدنہ واجب ہوتا ہے۔ فتجب الشاۃ فیہا والبدنۃ فی الحج اظہارا للتفاوت۔ تو تفاوت ظاہر کرنیکے واسطے
عمرہ مین بکری اور حج مین بدنہ واجب ہوگا۔ ف اسمین تامل ہے کہ قربانی بخلاف قیاس ہے تو کیونکر اظہار تفاوت سے واجب
کیجاوے۔ اور جواب یہ کہ ثبوت بدلیل آثار ہے اور اسکی وجہ یہی فرق ہے یا جواب اصطلح کہ حج مین ایسے درجہ احرام مین بکری
واجب ہے تو عمرہ مین بھی سم۔ اگر قبل طواف عمرہ کے جماع کیا تو بالاجماع فاسد ہوا ع۔ ومن جامع ناسیا کمن جامع

متعمدا۔ اور جس شخص نے بھولنے سے جماع کیا وہ مثل اسکے جس نے عمداً جماع کیا۔ ف۔ یہی قول مالک و قدیم قول شافعی ہے۔ وقال الشافعی جماع الناسی غیر مفسد للحج۔ اور شافعی رح نے کہا کہ بھولنے والے کا جماع حج کو مفسد نہیں ہے۔ ف۔ جیسے صوم میں نسیان مفسد نہیں ہے۔ وکذا الخلاف فی جماع النائمۃ والمکرھۃ۔ اور ایسا ہی اختلاف اس عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی۔ ف۔ ہمارے نزدیک اسکا حج فاسد ہو گیا اگرچہ گنہگار نہوگی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا۔ وہو یقول الحظر ینعدم بہذہ العوارض فلم یقع الفعل جنایۃ۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہو جاتی ہے تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا۔ ف۔ اور حج فاسد ہونا جنایت یعنی جرم سے ہے۔ ولنا ان الفساد باعتبار معنی الارتفاق فی الاحرام ارتفاقا مخصوصا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فاسد ہونا احرام میں خاص طور کے معنی ارتفاق حاصل کرنے سے ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی بعض چیزیں احرام میں خاص ممنوع ہیں انہیں سے کسی معنی سے لذت و راحت حاصل کرنا ایسے وقت احرام میں کہ کامل احرام موجود ہو تو مفسد ہے اگرچہ کسی وجہ سے وہ گناہ نہ رہے۔ وہذا لا ینعدم بہذہ العوارض۔ اور یہ معنی ارتفاق کے بوجہ ان عوارض کے معدوم نہیں ہوتے ہیں۔ ف۔ بلکہ بھولنے و سونے و مجبور ہونے سے گناہ البتہ معدوم ہوتا ہے۔ والحج لیس فی معنی الصوم۔ اور حج کچھ صوم کے معنی میں نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ نماز کے معنی میں ہے۔ لان حالات الاحرام مذکرۃ بمنزلۃ حالات الصلوۃ بخلاف الصوم واللہ اعلم۔ اسلیے کہ احرام کی سب حالتیں یاد دلانے والی ہیں بمنزلہ نماز کے حالتوں کے بخلاف صوم کے واللہ اعلم۔ ف۔ بلکہ صوم میں نسیان مضر نہ ہونا نص سے بخلاف قیاس ثابت ہوا ہے تو اور اسکے سوا سب جگہ قیاس پر حکم رہیگا۔ واللہ اعلم۔ م۔

فصل۔ یہ فصل در بیان طہارت ہے۔ ومن طاف طواف القدوم محدثا فعلیہ صدقۃ۔ اور جس شخص نے بغیر وضو کے حالت میں طواف قدوم کیا تو اسپر صدقہ واجب ہے۔ ف۔ اور طواف ادا ہوگا۔ وقال الشافعی لا یعتد بہ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ طواف محدث کا شمار نہیں ہے۔ ف۔ یعنی طواف نہیں ہوا۔ لقولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ الا ان اللہ تعالی اباح فیہ النطق۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے مگر اتنی بات کہ اللہ تعالی نے اسمیں باتیں کرنا مباح کر دیا ہے۔ ف۔ پس جو شخص تم میں سے بات کرے تو سوائے اچھی بات کے نہ بولے۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ عن ابن عباس۔ فتکون الطہارۃ من شرطہ۔ پس طہارت طواف کی شرط سے ہوگی۔ ف۔ جیسے نماز کی شرط ہے۔ مخفی نہیں کہ دیگر شرائط نماز اسمیں بالاتفاق مشروط نہیں تو طہارت کی کیا خصوصیت ہوگی۔ ولنا قولہ تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق۔ اور ہماری حجت قولہ تعالی ولیطوفوا الخ یعنی اور وے لوگ بیت العتیق کا طواف کریں۔ ف۔ پس مطلقاً طواف کا حکم دیا۔ من غیر قید الطہارۃ۔ بغیر طہارت کی قید کے۔ ف۔ یعنی یہ حکم نہیں دیا کہ وضو سے طواف کریں۔ فلم تکن فرضا۔ تو طہارت فرض نہ ہوئی۔ ف۔ ہاں واجب یا سنت کسی دلیل حدیث سے ہو سکتی ہے۔ ثم قیل ہی سنۃ۔ پھر کہا گیا کہ طواف میں طہارت ہونا سنت ہے۔ ف۔ یعنی لہذا ترک طہارت سے صرف اساءت ہوا اور کچھ واجب نہو حالانکہ مذہب میں قربانی واجب ہے لہذا کہا۔ والاصح انہا واجبۃ لانہ یجب بترکہا الجابر۔ اور اصح یہ کہ طہارت ہونا واجب ہے اس دلیل سے کہ ترک طہارت سے جبر نقصان کرنے والا واجب ہوتا ہے۔ ف۔ فرض طواف میں قربانی اور طواف سنت میں صدقہ۔ ولان الخبر یوجب العمل فیثبت بہ الوجوب۔ اور اس دلیل سے کہ خبر آحاد موجب عمل ہے تو اس سے وجوب ثابت ہو جائیگا۔ ف۔ اور حدیث عائشہ رض میں خود ثابت ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے یہانتک کہ حیض سے پاک ہو جاوے اور حدیث ہمارے

میں نقائص سے پاک ہو جاوے - جیساکہ صحیحین وغیرہ سے اوپر گذرین - پس طہارت سے ادا کرنا اور بغیر طہارت شروع کرنا
مفید ہی کہ طہارت واجب ہی حتی کہ ترک سے جو نقص آوے وہ کفارہ سے پورا ہوگا - پھر فرض طواف ہو تو کفارہ قربانی ہی
اور قدوم سنت ہو تو صدقہ ہی - فاذا شرع فی ہذا الطواف وہو سنۃ - حالانکہ طواف قدوم دراصل سنت ہی
پھر جب اُسکو شروع کر دیا - یصیر واجبا بالشروع - تو شروع کرنے سے واجب ہو جائیگا - ویدخلہ نقص ترک
الطہارۃ - اور طہارت چھوڑنے سے اسمین نقص آجائیگا - فیجبر بالصدقۃ اظہار الدنو رتبتہ عن الواجب بایجاب
اللہ تعالی وہو طواف الزیارۃ - تو اس نقصان کا پورا کرنا صدقہ سے ہوگا تاکہ اظہار ہو اس طواف کے کم رتبہ ہونیکا
اُس طواف سے جو اللہ تعالی کے فرض کرنے سے واجب ہی اور وہ طواف زیارت ہی - ف - کیونکہ طواف زیارت مین
قربانی ہی - وکذا الحکم فی کل طواف ہو تطوع - اور یہی حکم ہر ایسے طواف مین ہی جو نفل ہو - ولو طاف طواف
الزیارۃ محدثا فعلیہ شاۃ - اور اگر بے وضو طواف زیارت کیا تو اُسپر بکری کی قربانی واجب ہی - لانہ ادخل النقص
فی الرکن فکان افحش من الاول فیجبر بالدم - کیونکہ اُسنے طواف رکن مین نقص ڈال دیا تو یہ اول یعنی نقص قدوم
سے بدتر حرکت ہی تو اُس نقص کا پورا کرنا قربانی سے ہوگا - وان کان جنبا فعلیہ بدنۃ - اور اگر طواف زیارت بحالت
جنابت کیا تو اُسپر بدنہ واجب ہی - کذا روی عن ابن عباس - ایسا ہی ابن عباس رض سے مروی ہی - ف
یہ روایت نہیں ملتی ہی - ع - ولان الجنابۃ اغلظ من الحدث فیجب جبر نقصانہا بالبدنۃ اظہارا للتفاوت
اور اس دلیل سے کہ حدث سے جنب ہونا زیادہ غلیظ ہی تو دونوں مین تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے جنابت کے
جبر نقصان مین بدنہ واجب ہی - ف - کیونکہ حج مین نقصان کا جبر یعنی پورا کرنے والا صدقہ اور قربانی ہی بخلاف
نماز کے کہ اسمین صرف سجدہ سہو ہی لہذا فرض نماز و نفل مین کچھ تفاوت نہیں حتی کہ دونوں مین سجدہ سہو ہی - پھر یہ سب
اُسوقت کہ پورا طواف حالت جنابت یا حدث مین ہو - وکذا اذا طاف اکثرہ جنبا او محدثا - اور یونہی جب
طواف الزیارہ مین سے اکثر پھیرون کو حالت جنابت یا حدث مین ادا کیا ہو - ف - تو قربانی بدنہ یا بکری کی واجب ہی
لان اکثر الشئی لہ حکم کلہ - کیونکہ جو شئی کا اکثر حصہ ہو اُسکے واسطے حکم کل کا ہی - ف - پس کل سات پھیرون مین سے
چار اور اس سے اوپر اکثر ہین - والافضل ان یعید الطواف مادام بمکۃ ولا ذبح علیہ - اور افضل یہ کہ طواف مذکور
کو اعادہ کر لے جب تک مکہ مین ہی اور اسپر قربانی نہ رہیگی - وفی بعض النسخ وعلیہ ان یعید - اور مختصر القدوری کے بعض
نسخون مین ہی وعلیہ ان یعید - ف - یعنی اُسپر اعادہ واجب ہی جب تک مکہ مین ہی - والاصح انہ یومر بالاعادۃ فی
الحدث استحبابا وفی الجنابۃ ایجابا - اور اصح حکم یہ کہ حدث کی صورت مین اُسکو بطور استحباب اعادہ کا حکم دیا جائیگا
اور جنابت کی صورت مین بطور ایجاب - ف - پس نہ مطلقاً افضل اور نہ مطلقاً واجب بلکہ بے وضو طواف مین اعادہ
مستحب ہی اور جنابت مین اعادہ واجب ہی - لفحش النقصان بسبب الجنابۃ وقصورہ بسبب الحدث - کیونکہ
جنابت کے سبب سے نقص فاحش ہی اور حدث کے سبب سے نقص قاصر ہی - ثم اذا اعادہ وقد طافہ محدثا لا ذبح علیہ
وان اعادہ بعد ایام النحر - پھر جب کہ اُسنے طواف کا اعادہ کیا حالانکہ پہلے حالت حدث مین طواف کیا تھا تو اُسپر
قربانی لازم نہین ہی اگرچہ بعد ایام النحر کے اعادہ کیا ہو - لان بعد الاعادۃ لاتبقی الا شبہۃ النقصان کیونکہ بعد
اعادہ کے کچھ باقی نہین رہا سوائے شبہہ نقصان کے - ف - اور وہ حدث کا طواف ہی لیکن اس شبہہ سے کچھ واجب
نہین ہوتا - پھر واضح ہو کہ شاید یہ بقول صاحبین ہی کہ باوجود تاخیر رکن کے کچھ واجب نہین ہی - رہا بقول ابی حنیفہ رح
تو در صورتیکہ اعادہ ایام النحر کے کچھ نہین اور در صورتیکہ بعد ایام النحر اعادہ کیا تو تاخیر سے قربانی لازم ہی کمافی شرح الطحاوی

وغیرہ - الغایۃ - مع - اور حق یہ کہ اسمین اتفاق ہی اسواسطے کہ معتبر تو اول طواف ہی پس وہ وقت پر ہو چکا اور حدث کا استدراک
دوبارہ اعادہ سے ہو گیا تو صرف شبہہ نقصان رہا جو کچھ موجب نہین ہی - یہی صحیح ہی - م - وان اعادہ وقد طافہ جنبا فی
ایام النحر فلا شئی علیہ لانہ اعادہ فی وقتہ - اور اگر اسنے طواف کو حالت جنابت مین کیا تھا اسکو ایام النحر مین اعادہ کیا
تو اسپر کچھ واجب نہین رہا کیونکہ اسنے طواف کو اپنے وقت مین اعادہ کیا - وان اعادہ بعد ایام النحر لزمہ الدم عند
ابی حنیفۃ بالتاخیر علی ما عرف من مذہبہ - اور اگر اسنے طواف بحالت جنابت کو ایام النحر کے بعد اعادہ کیا تو ابو حنیفہ رح
کے نزدیک بوجہ تاخیر کے اسپر قربانی لازم ہوگی بنابر آنکہ ابو حنیفہ کی اصل سے معلوم ہوا - ف - کہ اپنے وقت سے رکن
کو تاخیر کرنا موجب الدم ہی - شیخ ابو بکر الرازی الجصاص رح نے کہا کہ تاخیر جب ہی کہ دوسرا طواف معتبر ہو لیس جنابت
کی صورت مین بوجہ اول مین فاحش نقصان کے دوسرا طواف معتبر ہی اور یہی اصح ہی اور کرخی رح نے کہا کہ جنابت وحدث
دونون مین معتبر اول طواف ہی اور دوسرا صرف جبر نقصان ہی - ایضاح مین کہا کہ یہی ارجح و افقہ ہی - مع - کیونکہ اول طواف
سے عورتون کی حلت ہو گئی - اور اگر عمرہ کے طواف کو رمضان مین بحالت حدث یا جنابت کیا پھر شوال مین اعادہ کر کے
اسی سال حج کیا تو متمتع نہوگا - کما فی المبسوط تو اول ہی معتبر رکھا گیا - معت - ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ جنبا علیہ
ان یعود - اور اگر آفاقی اپنے وطن کو لوٹ گیا حالانکہ اسنے جنابت مین طواف زیارت کیا تھا تو اسپر لوٹ آنا لائق ہی
ف - یعنی افضل ہی کہ طہارت مین طواف کرے - لان النقص کثیر فیومر بالعود استدراکا لہ - کیونکہ نقصان بہت
ہی تو اسکو پورا کرنے کے واسطے واپس آنے کا حکم دیا جائیگا - ویعود باحرام جدید - اور احرام جدید کے ساتھ لوٹے
ف - جبکہ وہ میقات سے گذر گیا ہی اور اگر تجاوز نہ کیا ہو تو جدید احرام کی حاجت نہین ہی - مع - وان لم یعد وبعث
بدنۃ اجزاہ - اور اگر وہ واپس نہ آیا اور ایک بدنہ بھیجدیا تو اسکو کافی ہو گیا - لما بینا انہ جابر لہ الا ان الافضل
ہو العود - کیونکہ ہم کہہ چکے کہ بدنہ اس نقص کا پورا کرنے والا ہی مگر افضل یہی کہ واپس آوے - ف - پس جنابت کی
صورت مین واپسی افضل ہی - ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ محدثا ان عاد وطاف جاز وان بعث بالشاۃ
فہو افضل - اور اگر وہ اپنے اہل وطن مین لوٹ گیا درحالیکہ حالت حدث مین یعنی بغیر وضو طواف زیارت کیا تھا
پس اگر واپس آکر طواف اعادہ کر لیا تو جائز ہی اور اگر بکری بھیجدی تو یہ افضل ہی - لانہ خف معنی النقصان
وفیہ نفع للفقراء - کیونکہ نقصان کے معنی خفیف تھے اور بکری بھیجنے مین فقراء کا نفع ہی - ف - اور اسکی واپسی
مین احرام لازم و اسکی حفاظت مین خطرہ ہی - ولو لم یطف طواف الزیارۃ اصلا - اور اگر اسنے طواف سرے سے
نہ کیا - ف - یا چار پھیرے یا زیادہ چھوڑے ہون - ف - حتی رجع الی اہلہ فعلیہ ان یعود بذلک الاحرام
یہانتک کہ اپنے اہل وطن مین لوٹ گیا تو اسپر واجب ہی کہ اسی احرام کے ساتھ واپس آوے - ف - جو پہلے باندھا
لانعدام التحلل منہ - کیونکہ اس احرام سے حلال ہونا نادر ہی - ف - یعنی پورا حلال ہونا نہین ہوا جب کہ طواف
زیارت نہین کیا - وہو محرم عن النساء ابدا حتی یطوف - اور وہ عورتون سے ہمیشہ کو برابر محرم ہی یہانتک کہ
طواف زیارت کرے - ف - لہذا قبل طواف کے جب کبھی عورت سے جماع کریگا اسپر قربانی لازم آتی جائیگی متعدد
مجلس مین الا آنکہ دوسرے جماع سے احرام سے باہر ہونے کا قصد کرے اور کچھ بیان گذر چکا - معت - ومن طاف
طواف الصدر محدثا فعلیہ صدقۃ - اور جس نے طواف الصدر کو بے وضو کیا تو اسپر صدقہ واجب ہی - لانہ دون
طواف الزیارۃ وان کان واجبا فلا بد من اظہار التفاوت - کیونکہ طواف الوداع کمتر از طواف زیارت ہی
اگرچہ طواف وداع واجب ہی تو دونون تفاوت ظاہر کرنا ضرور ہوا - ف - پس جب کہ زیارت مین بکری تو وداع مین

صدقہ ہے کیونکہ قربانی یا صدقہ کے سوا سے کوئی امر جابر معلوم نہیں ہوا۔ وعن ابی حنیفۃ انہ تجب شاۃ۔ اور ابوحنیفہ سے
یہ بھی روایت ہے کہ بکری واجب ہے۔ ف۔ مثل طواف زیارت کے۔ رواہ الکرخی۔ الا ان الاول اصح۔ مگر روایت
اول اصح ہے۔ ف۔ رواہ القدوری۔ ولو طاف جنبا فعلیہ شاۃ۔ اور اگر طواف وداع کو بحالت جنابت کیا تو اسپر
بکری واجب ہے۔ لانہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم ہو دون طواف الزیارۃ۔ پھر طواف وداع کم درجہ
ہے طواف زیارت سے۔ ف۔ جسمین جنب پر بدنہ آتا ہے۔ فیکتفی بالشاۃ۔ تو ایک بکری پر کفایت کیجائیگی۔ ف۔
تاکہ طواف زیارت سے فرق رہے۔ ومن ترک من طواف الزیارۃ ثلثۃ اشواط فما دونہا فعلیہ شاۃ۔ اور جسنے
طواف زیارت مین سے تین یا اُس سے کم پھیرے چھوڑے تو اُسپر ایک بکری واجب ہے۔ ف۔ مگر آنکہ وقت پر اعادہ
کرلے۔ غرض کہ موجود چار پھیرے ہین جو رکن ہین۔ تو بنزلہ تمام کے ہے۔ لان النقصان بترک الاقل یسیر فاشبہ
النقصان بسبب الحدث فیلزمہ شاۃ۔ کیونکہ نصف سے کم چھوڑنے کی وجہ سے نقصان خفیف ہے تو بغیر وضو کی وجہ
سے نقصان کے مشابہ ہوگیا پس اسپر بکری لازم ہے۔ فلو رجع الی اہلہ اجزاہ ان لایعود ویبعث شاۃ۔ پھر اگر وہ
اپنے اہل وطن کی طرف لوٹ گیا تو اُسکو کافی ہے کہ واپس نہ آوے اور ایک بکری بھیجدے۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم
بیان کرچکے۔ ومن ترک اربعۃ اشواط بقی محرما ابدا حتی یطوفہا۔ اور جس نے طواف زیارت سے چار پھیرے
چھوڑے تو ہمیشہ محرم باقی رہیگا یہانتک کہ طواف ادا کرے۔ لان المتروک اکثر فصار کانہ لم یطف اصلا۔
کیونکہ چھوڑے ہوے پھیرے زائد مین تو ایسا ہوا کہ گویا اسنے بالکل طواف نہین کیا۔ ومن ترک طواف الصدر
او اربعۃ اشواط منہ فعلیہ شاۃ۔ اور جسنے طواف الصدر کو یا اسمین سے چار پھیرے چھوڑے تو اسپر بکری واجب ہے
ف۔ جب کہ وطن لوٹ گیا اور واپسی کا حکم نہین ہے۔ لانہ ترک الواجب او الاکثر منہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اسنے
واجب کو یا واجب مین سے اکثر حصہ کو چھوڑ دیا ہے۔ ف۔ اور ترک واجب مین قربانی سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ و
مادام بمکۃ یومر بالاعادۃ۔ اور جب تک مکہ مین موجود ہے اُسکو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم ہوگا۔ اقامۃ للواجب
فی وقتہ۔ تاکہ واجب اپنے وقت مین ادا ہو جاوے۔ ومن ترک ثلثۃ اشواط من طواف الصدر فعلیہ الصدقۃ۔
اور جس نے طواف الوداع سے تین پھیرے چھوڑے تو اُسپر صدقہ ہے۔ ف۔ ہر پھیرے کے واسطے نصف صاع گیہون
ع۔ ومن طاف الطواف الواجب فی جوف الحجر۔ اور جس نے طواف واجب کو جوف الحجر مین کیا۔ فان بمکۃ
اعادہ۔ پس اگر مکہ مین موجود ہو تو طواف کو اعادہ کرلے۔ لان الطواف وراء الحطیم واجب علی ما قدمناہ۔
کیونکہ طواف کرنا حطیم کے گرد سے واجب بنا بر آنکہ ہم سابق مین ذکر کرچکے۔ ف۔ یعنی حدیث الحطیم من البیت۔ و
الطواف فی جوف الحجر ان یدور حول الکعبۃ ویدخل الفرجتین اللتین بینہا وبین الحطیم۔ اور
جوف الحجر مین طواف کرنا یہ کہ کعبہ کے گرد پھرے اور دونون کشادگیان جو کعبہ وحطیم کے درمیان ہین اُنمین داخل ہووے
حتی کہ حطیم اس پھیرے مین چھوٹ جاوے۔ فاذا فعل ذلک فقد ادخل نقصا فی طوافہ۔ پس جب اُسنے
ایسا کیا تو اپنے طواف مین نقص داخل کرلیا۔ ف۔ کیونکہ شافعی ومالک واحمد کے نزدیک تو یہ طواف جائز ہی
نہ ہوا اور ہمارے نزدیک حطیم کا بیت سے ہونا اخبار الآحاد سے ثابت ہوا تو بدرجہ واجب ہے پس ترک واجب سے
نقص آیا۔ فمادام بمکۃ اعادہ کلہ لیکون مودیا للطواف علی الوجہ المشروع۔ پس جب تک مکہ مین ہے تو کل طواف
کو اعادہ کرے تاکہ طواف کو بطریق مشروع ادا کرنے والا ہو۔ وان اعاد علی الحجر خاصۃ اجزاہ۔ اور اگر اسنے فقط
حجر کا طواف کرلیا تو کافی ہوگیا۔ لانہ تلافی ما ہو المتروک۔ کیونکہ جو کچھ متروک کیا تھا اُسکی تلافی کرلی۔ وہوان

یاخذ عن یمینه خارج الحجر حتی ینتهی الی آخره ثم یدخل الحجر من الفرجة ویخرج من الجانب الآخر۔ اور حجر کا چوڑائی یہ کہ حجر کے باہر داہنی طرف سے شروع کرے پھرتا یہانتک کہ حجر کے آخر تک پہونچے پھر حجر میں کشادگی سے داخل ہوکر دوسری جانب نکلے۔ ف۔ یہ ایک پھیرا ہوا۔ ہکذا یفعله سبع مرات۔ یونہی اسکو سات بار کرے۔ فان رجع الی اہله ولم یعده فعلیه دم۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن میں واپس آیا اور اعادہ نہیں کیا تو اسپر قربانی واجب ہے لانه تمکن نقصان فی طوافه بترک ماہو قریب من الربع فلاتجزیه الصدقة۔ کیونکہ اسکے طواف میں قریب چہارم کے چھوڑنے سے نقصان آگیا ہے تو اسکو صدقہ کافی نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ ہر پھیرے سے چہارم چھوٹنا طواف کے معنی میں نقص ہے۔ ومن طاف طواف الزیارة علی غیر وضوء وطواف الصدر فی آخر ایام التشریق طاہرا فعلیه دم۔ اور جس نے طواف زیارت کو بغیر وضوء کیا اور طواف الصدر کو آخر ایام تشریق میں طہارت پر کیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ ف۔ بکری۔ فان کان طاف طواف الزیارة جنبا فعلیه دمان۔ پھر اگر اسنے طواف زیارت کو جنابت میں کیا ہو تو اسپر دو قربانیاں ہیں۔ ف۔ دونوں بکریاں۔ عند ابی حنیفة رح۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا علیه دم واحد۔ اور صاحبین نے کہا کہ اسپر ایک ہی قربانی ہے۔ لان فی الوجه الاول لم ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارة۔ کیونکہ اول صورت میں طواف الزیارة کی طرف طواف الصدر منتقل نہیں کیا گیا۔ لانه واجب واعادة طواف الزیارة بسبب الحدث غیر واجب وانما ہو مستحب۔ اسواسطے کہ طواف الصدر واجب ہے اور طواف الزیارة بوجہ بے وضوء ہونے کے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ ف۔ تو طواف الزیارة جو کیا ہے وہی رہیگا اور طواف وداع اپنی جگہ پر رہیگا۔ فلا ینقل الیه۔ پس طواف الصدر بجانب طواف زیارت منتقل نہ ہوگا ف۔ بلکہ حدث کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا کیونکہ نقص خفیف ہے۔ وفی الوجه الثانی ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارة لانه مستحق الاعادة۔ اور دوسری صورت میں طواف الصدر کو بجانب طواف زیارت کے منتقل کریںگے کیونکہ طواف الزیارة اعادہ کا مستحق ہے۔ ف۔ کیونکہ حالت جنابت میں کیا اور یہ نقص فاحش موجب لاعادہ ہے اور آخر ایام تشریق میں اسنے دوسرا طواف کیا تو یہ طواف الزیارة کا اعادہ ٹھہرایا جائیگا۔ لیکن طواف الزیارة کا وقت نہیں ہے۔ فیصیر تارکا لطواف الصدر ومؤخرا لطواف الزیارة عن ایام النحر۔ پس وہ طواف الصدر چھوڑنے والا ہوا اور طواف الزیارة کو ایام النحر سے تاخیر کرنے والا ہوا۔ فیجب الدم بترک الصدر بالاتفاق۔ پس طواف الصدر ترک کرنے سے بالاتفاق ایک دم واجب ہوگا۔ وبتاخیر الآخر علی الخلاف۔ اور طواف زیارت تاخیر کرنے سے ایک دم واجب ہوگا باختلاف۔ ف۔ یعنی امام رح کے نزدیک واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ الا انه یؤمر باعادة طواف الصدر مادام بمکة۔ لیکن جب تک وہ مکہ میں ہے اسکو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم دیا جائیگا۔ ف۔ پس ترک کی قربانی ساقط ہوگی۔ ولا یؤمر بعد الرجوع علی مابینا۔ اور بعد وطن لوٹ جانے کے اسکو یہ حکم نہ ہوگا بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔ تو دوسری قربانی بھی متعین ہو جائیگی۔ ومن طاف لعمرته وسعی علی غیر وضوء وحل۔ اور جس شخص نے اپنے عمرہ کے واسطے بغیر وضوء کے طواف وسعی کی اور حلال ہوگیا۔ فمادام بمکة یعیدہما۔ تو جب تک مکہ میں ہے طواف وسعی کو اعادہ کرے۔ ف۔ یعنی اعادہ واجب ہے۔ ولا شئی علیه۔ اور اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ اما اعادة الطواف فلتمکن النقص فیه بسبب الحدث۔ پس اعادہ طواف کا تو حدث کی وجہ سے اسمیں نقص بیٹھ جانے سے ہے۔ واما السعی فلانه تبع للطواف۔ اور سعی رہی تو اسکا اعادہ اسلیے کہ وہ طواف کے تابع ہے۔ ف۔ اگرچہ اسمیں طہارت واجب نہیں مگر جب طواف اعادہ ہوا تو وہ بھی اسی کامل طواف کے پیچھے ہوگی۔ واذا

اعاد [illegible] فعلیہ لارتفاع النقصان - اور جب اسنے دونوں کو اعادہ کر لیا تو اسپر کچھ لازم نہ ہوا بوجہ نقصان دور ہو جانے
کے - [illegible] رجع الی اہلہ قبل ان یعید فعلیہ دم - اور اگر طواف اعادہ کرنے سے پہلے وہ اپنے اہل وطن میں واپس گیا
تو اسپر قربانی واجب ہے - لترک الطہارۃ فیہ - بوجہ طواف میں طہارت ترک کرنے کے - ولا یؤمر بالعود - اور اسکو واپس
آنے کا حکم نہ دیا جائیگا - لوقوع التحلل باداء الرکن - کیونکہ رکن عمرہ ادا کرنے کے ساتھ احرام سے نکلنا واقع ہوا ہے - اذ
النقصان یسیر - کیونکہ نقصان خفیف ہے - ف - خلاصہ یہ کہ اسنے حدث کی حالت میں عمرہ کا رکن یعنی طواف ادا کیا
تو اسمیں خفیف نقص ہونے سے رکن ادا ہوا پھر حلال ہو گیا تو دوبارہ احرام کے ساتھ آکر اعادہ کا حکم نہ دیا جائیگا جب کہ
نقصان خفیف کا پورا ہونا قربانی سے حاصل ہے پس اسپر قربانی لازم ہے - ولیس علیہ فی السعی شیٔ - اور اسپر سعی صفا و
مروہ کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہے - لانہ اتی بہ علی اثر طواف معتد بہ - کیونکہ وہ لایا سعی کو پیچھے ایسے طواف کے
جو شرعاً شمار کیا گیا ہے - ف - کیونکہ طواف بحالت حدث ہمارے نزدیک طواف ہے اگرچہ کچھ نقص ہو - اور سعی میں بالاتفاق
طہارت واجب نہیں ہے - مع - وکذا اذا اعاد الطواف ولم یعد السعی - اور اسی طرح اگر فقط طواف کو اعادہ کر لیا اور سعی
کو اعادہ نہ کیا - ف - تو بھی سعی کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہے - فی الصحیح - صحیح قول میں - ف - اور دوسرا قول غیر صحیح
یہ کہ طواف اعادہ ہونے سے سعی متقدم ہو گئی پس دم واجب ہے اور جواب یہ کہ معتبر طواف اول ہے اور دوسرا صرف تکملہ ہے -
مع - یہ عمرہ کا بیان تھا - ومن ترک السعی بین الصفا والمروۃ فعلیہ دم وحجتہ تامۃ - اور جس نے حج میں سعی صفا
و مروہ چھوڑ دی تو اسپر دم واجب اور اسکا حج پورا ہے - لان السعی من الواجبات عندنا فیلزم بترکہ الدم دون
الفساد - اسواسطے کہ ہمارے نزدیک سعی مذکور منجملہ واجبات کے ہے تو اسکے ترک سے قربانی واجب ہوگی نہ فساد حج -
ف - اور شافعی کے نزدیک یہ رکن ہے اسکے ترک سے حج فاسد ہے - جواب یہ کہ بالاتفاق وہ ظنی ہے پس رکن جو قطعی ہے اس سے
ثابت نہوگا - ومن افاض قبل الامام من عرفات فعلیہ دم - اور جو شخص عرفات سے امام سے پہلے چل دیا تو اسپر قربانی
واجب ہے - ف - یہی قول مالک و احمد و ایک قول شافعی ہے - یہ اسوقت کہ حد عرفات سے خارج ہو گیا - وقال الشافعی
لاشیٔ علیہ لان الرکن اصل الوقوف فلا یلزمہ بترک الاطالۃ شیٔ - اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر کچھ واجب نہیں
کیونکہ رکن تو اصل وقوف عرفہ ہے (نہ طول وقوف) پس طول دینے کو ترک کرنے سے کچھ اسپر لازم نہ ہوگا - ولنا
ان الاستدامۃ الی غروب الشمس واجب لقولہ علیہ السلام فادفعوا بعد غروب الشمس - اور ہماری حجت
یہ کہ برابر وقوف رکھنا غروب آفتاب تک واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ بعد غروب آفتاب کے تم روانہ
ہو - ف - اگرچہ اس لفظ کے ثبوت میں کلام ہے لیکن شک نہیں کہ آپ نے لوگوں کو فرما دیا تھا کہ تم اپنے مناسک مجھ سے
لے لو یعنی جس طرح میں کروں اس سے سیکھ لو اور شک نہیں کہ آپ بعد غروب کے روانہ ہوئے پس اگر اس سے پہلے جائز
ہوتا تو تعلیم فرماتے - پس معلوم ہوا کہ واجب ہے - فیجب بترکہ الدم - تو اسکے ترک سے قربانی واجب ہوگی - ف -
اور یہ اس شخص کے لیے جس نے افضل وقت دن میں امام کے ساتھ وقوف کیا - بخلاف ما اذا وقف لیلا - بخلاف
اسکے جب کسی نے دن گذر کر رات میں وقوف عرفہ پایا - ف - تو اسپر دم واجب نہیں ہے - لان استدامۃ الوقوف
علی من وقف نہارا لا لیلا - کیونکہ برابر غروب تک وقوف اس شخص پر جس نے دن میں وقوف کیا نہ رات میں -
فان عاد الی عرفۃ بعد غروب الشمس لا یسقط عنہ الدم فی ظاہر الروایۃ - پھر اگر غروب آفتاب ہونے کے بعد
وہ عرفہ کو واپس آیا (حتی کہ امام کے ساتھ روانہ ہوا) تو اس سے قربانی ساقط نہوگی ظاہر الروایۃ میں - ف - اور بعض نے
امام رح سے روایت کی کہ اسنے استدراک کر لیا تو ساقط ہو گئی - اور جواب یہ کہ استدراک نہیں ہوا - لان المتروک

لایصیر مستدرکا ۔ کیونکہ جو زمانہ متروک ہوگیا وہ مستدرک نہیں ہو جائیگا ۔ واختلفوا فیما اذا عاد قبل الغروب ۔
اور اماموں نے اس صورت میں اختلاف کیا جب کہ وہ غروب سے پہلے واپس آیا ۔ ف ۔ پس زفر رح کے نزدیک
ساقط نہیں اور ابوحنیفہ وصاحبین کے نزدیک ساقط ہو جائیگی ع ۔ ومن ترک الوقوف بالمزدلفۃ فعلیہ دم ۔ اور
جس نے مزدلفہ کا وقوف ترک کیا تو اسپر قربانی واجب ہے ۔ لانہ من الواجبات ۔ کیونکہ وقوف مزدلفہ واجبات سے ہے
ف ۔ تو یہ نقصان قربانی سے پورا ہوگا ۔ ومن ترک رمی الجمار فی الایام کلہا فعلیہ دم ۔ اور جس نے سب ایام
مین رمی الجمار ترک کیا تو اسپر قربانی واجب ہے ۔ لتحقق ترک الواجب ۔ بوجہ ترک واجب ثابت ہونیکے ۔ ف ۔
اور جملہ رمی ستر ہیں ۔ ویکفیہ دم واحد ۔ اور اسکو ایک قربانی کافی ہے ۔ لان الجنس متحد کما فی الحلق ۔ کیونکہ جنس
متحد ہے جیسے مونڈنے مین ۔ ف ۔ اگر تمام بدن کے بال مونڈے تو بھی ایک قربانی واجب ہے ۔ والترک انما یتحقق
بغروب الشمس من آخر ایام الرمی لانہ لم یعرف قربتہ الا فیہا ۔ اور ترک متحقق ہونا اسی طرح کہ رمی کے ایام
مین سے آخر دن کا آفتاب غروب ہو جاوے کیونکہ رمی کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا مگر انہیں ایام مین ۔ ف ۔ تو
بعد اسکے قضا نہیں ہوسکتی ہے ۔ ومادامت الایام باقیۃ فالاعادۃ ممکنۃ ۔ اور جب تک ایام باقی ہین تو اعادہ ممکن ہے
ف ۔ حتی کہ آخر دن مین قبل غروب آفتاب کے بھی سب کا رمی کرنا ممکن ہے ۔ فیرمیہا علی التالیف ۔ پس سب کو
ترتیب کے طور پر رمی کرے ۔ ف ۔ اگرچہ اپنے وقت سے تاخیر ہوگئی ۔ ثم بتاخیرہا یجب الدم ۔ پھر رمی کی تاخیر
سے قربانی واجب ہوگی ۔ عند ابی حنیفۃ خلافا لہما ۔ یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے ۔ ف ۔
اور معنی تاخیر کے یہی کہ ہر ایک رمی اپنے وقت سے تاخیر کی گئی لیکن اسی قدر کہ ایام الرمی خارج نہین ہوے ۔ ورنہ
رمی فوت ہوگئی چنانچہ اوپر بیان ہوا ۔ وان ترک رمی یوم فعلیہ دم ۔ اور اگر کسی روز کی رمی ترک کی تو اسپر قربانی
واجب ہوگی ۔ ف ۔ حتی کہ تیسرے روز ٹھہرنا اختیار کیا یا فجر چہارم طلوع ہوگئی پھر ترک کی تو قربانی لازم ہے ۔ لانہ نسک
تام ۔ کیونکہ یہ بھی پورا ایک نسک ہے ۔ ف ۔ اور کل ایام کے ترک سے ایک ہی قربانی اسلیے کہ جنس متحد مین تداخل
ہو جاتا ہے ۔ واضح ہو کہ دسوین کو صرف رمی جمرۃ العقبہ ہے اور باقی ایام مین ہر روز تین جمرات کی رمی ہے پس ایک روز کے
تینون جمرات کا رمی کرنا چھوڑا اور اخیر دن تک اسکو ادا نہ کیا یہانتک کہ آفتاب ڈوب گیا تو اب متروک کرنا لازم ہوگیا ۔
من ترک ۔ اور جس نے ترک کیا ۔ رمی احدی الجمار الثلث ۔ تینون جمرات مین سے کسی ایک جمرہ کی رمی کو فوت
کر دو کو ادا کیا حالانکہ تینون کا رمی کرنا اسدن واجب ہے ۔ فعلیہ الصدقۃ ۔ تو اسپر صدقہ واجب ہے ۔ ف ۔ ہر کنکری
نصف صاع گیہون ۔ لان الکل فی ہذا الیوم نسک واحد ۔ کیونکہ تینون جمرات رمی کرنا اس دن مین ایک ہی
نسک ہے ۔ ف ۔ اور اسنے ایک جمرہ چھوڑا ۔ فکان المتروک اقل ۔ تو متروک نصف سے کم ہوا ۔ ف ۔ پس
صدقہ ہے ۔ الا ان یکون المتروک اکثر من النصف فحینئذ یلزمہ الدم لوجود ترک الاکثر ۔ لیکن متروک جب
نصف سے زائد ہو تو ایسی صورت مین اکثر ترک کرنے سے دم لازم ہوگا ۔ ف ۔ مثلاً ایک جمرہ پورا چھوڑا اور دوسرے
مین بھی یا ایک دو کنکری ماری ۔ وان ترک رمی جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر فعلیہ دم ۔ اور اگر اسنے یوم النحر مین رمی
جمرۃ العقبہ چھوڑ دی تو اسپر دم واجب ہے ۔ لانہ ترک کل وظیفۃ ہذا الیوم رمیا ۔ کیونکہ اسنے اس روز کا رمی کا
وظیفہ پورا چھوڑ دیا ۔ ف ۔ کیونکہ یوم النحر کو رمی فقط جمرۃ العقبہ کی واجب ہے ۔ وکذا اذا ترک الاکثر منہا ۔ اور اسیطرح
جب اسنے رمی کا اکثر چھوڑ دیا ۔ ف ۔ مثلاً سات کنکریون مین سے چار یا زیادہ چھوڑین تو بھی دم واجب ہے ۔ اور ترک
معنی اوپر مذکور ہے کہ ایام رمی مین اسکو اعادہ نہ کیا یہانتک کہ یوم چہارم کا آفتاب ڈوب گیا ۔ اور اگر دوسرے سے

چوتھے روز تک رمی کرلے تو امام رح کے نزدیک تاخیر کا کفارہ ہی اور صاحبین کے نزدیک نہین ہی۔ وان ترک منہا حصاۃ او حصاتین او ثلثا۔ اور اگر اسنے کسی رمی انجمار مین سے (بعد وجوب کے) ایک کنکری یا دو کنکریان یا تین کنکریان مارنی چھوڑ دین۔ ف۔ یعنی چار سے کم چھوڑین۔ تصدق لکل حصاۃ نصف صاع۔ تو ہر کنکری کے واسطے نصف صاع طعام صدقہ دے۔ الا ان یبلغ دما فینقص ماشاء۔ لیکن اگر یہ سب صدقہ ملکر ایک بکری کی قیمت کو پہونچ جاوے تو جسقدر چاہے کم کردے۔ لان المتروک ہو الاقل فیکفیہ الصدقۃ۔ کیونکہ متروک تو کم نصف سے ہی پس اسکو صدقہ دینا کافی ہوگا۔ ف۔ کیونکہ کچھ نقص ہی تو دم نہ ہوگا لہذا جب صدقہ ملاکر دم کی قیمت کو پہونچے تو کچھ کم کردیا جاوے۔ ومن اخر الحلق حتی مضت ایام النحر فعلیہ دم۔ اور جس نے حلق (یا کترنا) تاخیر کیا یہانتک کہ ایام قربانی گذرگئے تو اسپر ایک ذبح لازم ہی۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہی۔ وکذا اذا اخر طواف الزیارۃ۔ اور یونہی جب اسنے طواف زیارت کرنے مین تاخیر کی۔ ف۔ تو امام رح کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہی۔ وقالا لاشئی علیہ فی الوجہین۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونون صورتون مین اسپر کچھ واجب نہین ہی۔ ف۔ خواہ حلق مین تاخیر کرے یا طواف زیارت مین۔ وکذا الخلاف فی تاخیر الرمی وفی تقدیم نسک علی نسک کالحلق قبل الرمی ونحر القارن قبل الرمی والحلق قبل الذبح۔ اور ایسا ہی اختلاف موجود ہی امام و صاحبین مین ہر صورت رمی انجمار تاخیر کرنے کے اور ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کرنے کے جیسے حلق کو رمی انجمار پر مقدم کیا اور قارن نے ہدی القران کو قبل رمی کے ذبح کیا اور حاجی نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا۔ ف۔ پس امام کے نزدیک تاخیر نسک اپنے وقت سے موجب کفارہ ہی بخلاف صاحبین کے۔ لہما ان مافات مستدرک بالقضاء ولا یجب مع القضاء شئی آخر۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ جو چیز اپنے وقت سے فوت ہوئی وہ قضاء کے ساتھ استدراک کرلی گئی اور قضاء کے ساتھ کوئی دیگر چیز واجب نہین ہوتی ہی۔ ف۔ بلکہ صحیحین مین حجۃ الوداع مین ہی کہ پس اس روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز جو مقدم یا موخر کرلی گئی اسکو نہین پوچھا گیا مگر آنکہ آپ نے یہی فرمایا کہ کرلے اور کچھ حرج نہین ہی۔ جواب یہ کہ حدیث محمول ہی کہ حرج یعنی گناہ نہین ہی چنانچہ خود اسی حدیث مین ہی کہ ایک آیا اور اسنے کہا کہ یا رسول اللہ مین نے جانا نہین پس مین نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا تو فرمایا کہ ذبح کر اور کچھ حرج نہین ہی پھر دوسرے نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے معلوم نہ ہوا پس مین نے رمی جمرۃ العقبہ سے پہلے قربانی کرلی تو فرمایا کہ کر اور حرج نہین ہی۔ مخفی نہین کہ سیاق کلام اگرچہ جواز ہی خصوص جب کہ کفارہ واجب نہین کیا لیکن تاویل مذکور بغرض توفیق کی گئی چنانچہ لکھا۔ ولہ حدیث ابن عباس انہ قال من قدم نسکا علی نسک فعلیہ دم۔ اور ابو حنیفہ کی حجت قول ابن عباس رض ہی کہ جس نے کسی نسک کو دوسرے پر مقدم کرلیا تو اسپر قربانی واجب ہی۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ باسناد جید۔ والطحاوی۔ پس یہ اثر قرینہ ہی کہ حجۃ الوداع مین آپ کے ابتدائی معاملہ ہونے سے عفو کیا ہی یا مراد یہ گناہ نہین ہوا۔ جیسے کہ توفیق مقدم ہی۔ ولان التاخیر عن المکان یوجب الدم فیما ہو موقت بالمکان کالاحرام اور اس قیاس سے کہ جو چیز کسی جگہ سے موقت کی گئی ہی جیسے احرام میقات تو اس جگہ سے تاخیر کرنے مین دم واجب ہوتا ہی۔ ف۔ بالاتفاق۔ فکذا التاخیر عن الزمان فیما ہو موقت بالزمان۔ پس یونہی جو چیز کسی وقت کے ساتھ موقت کی گئی ہی اسوقت سے تاخیر کرنے مین دم واجب ہوگا۔ ف۔ لیکن اسمین تردد ہی کہ احرام مین میقات سے گنجایش نہین اور رمی وحلق وطواف وغیرہ مین شاید تاخیر نہو بلکہ وقت وسیع ہو۔ فافہم۔ فان حلق فی ایام النحر فی غیر الحرم فعلیہ دم۔ پس اگر ایام النحر مین حرم کے سواے حل مین حلق کیا تو اسپر دم واجب ہی

ومن اعتمر فخرج من الحرم وقصر فعلیہ دم - اور جس نے عمرہ کیا یعنی طواف وسعی ادا کرلی پھر حرم سے باہر گیا اور قصر کیا تو اسپر دم واجب ہے - عند ابی حنیفۃ ومحمد - یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے - وقال ابو یوسف لاشئ علیہ اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر کچھ واجب نہیں ہے - قال ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتمر ولم یذکرہ فی الحاج - مصنف رح نے کہا کہ امام محمد نے جامع صغیر میں ابو یوسف کا قول عمرہ لانے والے کے حق میں ذکر کیا اور حج کرنے والے میں نہیں ذکر کیا - وقیل ہو بالاتفاق - اور کہا گیا کہ یہ حکم حاجی کا بالاتفاق ہے - ف - یعنی حرم سے خارج ہوکر حلق کرنے سے بالاتفاق دم واجب ہے - لان السنۃ جرت فی الحج بالحلق بمنی وہو من الحرم - کیونکہ حج میں منی میں حلق کرنے کی سنت جاری ہے اور منی حرم میں سے ہے - ف - تو حرم سے باہر حلق کرنا موجب الدم ہے کیونکہ یہ سنت یعنی طریقہ برابر صحابہ وتابعین سے متوارث چلا آتا ہے تو واجب ہونے کی دلیل ہے - لیکن مخفی نہیں کہ اسمین آسانی ظاہر ہے اور کل کا یہی فعل معلوم نہیں ہو سکتا یان اکثر کا البتہ تو کیونکر حجت ہو خصوص یہ کہ خلاف اسکے قربانی واجب کرتا ہے علاوہ بریں اس سے ابو یوسف رح کا اتفاق کرنا بھی ظاہر نہیں ہوتا - م - والاصح انہ علی الخلاف - اور اصح یہ کہ حاجی کی یہ صورت بھی اختلاف پر ہے - ف - جیسے معتمر میں اختلاف ہے - ہو یقول ان الحلق غیر مختص بالحرم لان النبی علیہ السلام واصحابہ احصروا بالحدیبیۃ - ابو یوسف کہتے ہیں کہ حلق کرنا کچھ حرم سے مختص نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں روکے گئے - ف - جب کہ آپ فتح مکہ سے پہلے عمرہ کرنے کو مکہ معظمہ تشریف لیجاتے تھے تو قریب مکہ کے حدیبیہ میں کفار قریش نے روکا آخر صلح ٹھہری کہ آئندہ سال تین روز کے لیے مکہ خالی کر دینگے - پس آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حدیبیہ میں احرام سے حلال ہوجانے اور سر منڈانے کا حکم فرمایا - وحلقوا فی غیر الحرم - اور انھوں نے حرم سے باہر حلق کیا - ف - کیونکہ حدیبیہ خارج حرم ہے تو حلق کچھ حرم سے مختص نہ ہوا - ولہما ان الحلق لما جعل محللا صار کالسلام فی آخر الصلوۃ - اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ حلق کرنا جب کہ احرام سے حلال کرنے والا قرار دیا گیا ہے تو وہ نماز کے آخر میں سلام کرنے کے مانند ہوا تھا فانہ من واجباتہا وان کان محللا - کیونکہ سلام بھی نماز کے واجبات سے ہے اگرچہ تحریمہ نماز سے حلال کرنیوالا ہو - ف - الحاصل حلق بھی آخری فعل احرام ہے اگرچہ وہ احرام سے محلل ہو - فاذا صار نسکا اختص بالحرم - پس جب حلق بھی نسک ٹھہرا تو وہ حرم سے مختص ہوگا - ف - جیسے تمام مناسک حج کے حرم سے مختص ہیں - کالذبح - جیسے مثلاً ذبح کرنا - ف - رہی حدیبیہ کے قصہ سے استدلال محتمل ہے - وبعض الحدیبیۃ من الحرم فلعلہم حلقوا فیہ - اور حدیبیہ کا بعض حصہ حرم سے ہے تو شاید صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی جزو میں حلق کیا ہو - ف - اعتراض ہوا کہ ہدی ذبح کرنے کا محل بالاتفاق حرم ہے اور قصہ حدیبیہ میں قرآن نازل ہوا چنانچہ فرمایا والہدی معکوفا ان یبلغ محلہ یعنی ہدی اس امر سے روکی گئی کہ اپنے محل پہونچے - پس اگر حدیبیہ میں سے بعض حرم ہوتا تو ہدی کہاں ممنوع ہوتی - جواب دیا کہ شاید محل سے منی مراد ہو - اور ابن الہمام نے کہا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے حل میں اترے اور نماز حرم میں پڑھتے تھے - اگر وہم ہو کہ شاید اسکا سبب روکا جاتا ہو تو جواب یہ کہ ممنوع یہی کہ ہدی کو حرم بھیجے - م - فالحاصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفۃ - اور حاصل یہ کہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک حلق کرنا زمانہ اور جگہ دونوں سے موقت ہے - ف - یعنی ایام النحر ہوں اور حرم ہو - وعند ابی یوسف لایتوقت بہما - اور ابو یوسف رح کے نزدیک دونوں سے موقت نہیں ہے - ف - حتی کہ جب وجہاں چاہے حلق کرے - وعند محمد یتوقت بالمکان دون الزمان - اور امام محمد کے نزدیک مکان حرم سے موقت ہے نہ زمانہ سے

وعند زفرؒ یتوقت بالزمان دون المکان - اور زفرؒ کے نزدیک زمانہ نحر سے موقت ہے نہ مقام حرم سے - وہذا الخلاف فی التوقیت - اور یہ اختلاف توقیت کا - ف - جو مذکور ہوا ہے - فی حق التضمین بالدم - قربانی سے ضمان لازم ہونے کے حق میں ہے - ف - اما لا یتوقت فی حق التحلل بالاتفاق - رہا احرام سے نکل جانے کے حق میں بالاتفاق موقت نہیں ہے - ف - حتی کہ جہاں کہیں حلق کرے بالاتفاق احرام سے نکل جائیگا لیکن جس نے اسکو حرم اور زمانہ سے موقت کیا اسکے نزدیک خلاف کرنے سے دم لازم ہوگا اور جس نے موقت نہیں کیا اسکے نزدیک حلال ہوگیا اور کچھ لازم بھی نہیں ہے - اور یہ حج کے بارہ میں ہے - ف - والتقصیر والحلق فی العمرۃ غیر موقت بالزمان بالاجماع اور عمرہ میں حلق و قصر کرنا بالاتفاق زمانہ نحر سے موقت نہیں - ف - بلکہ جس زمانہ میں کرے بلاخلاف صحیح ہے - لان اصل العمرۃ لا یتوقت بہ - کیونکہ عمرہ خود اُس زمانہ سے موقت نہیں ہے - ف - بلکہ جس زمانہ میں چاہے کرے سوائے ایام ممنوعہ کے تو پھر عمرہ کا حلق یا قصر کیونکر ایام النحر سے موقت ہوگا - بخلاف المکان لانہا موقت بہ - بخلاف مکان یعنی حرم کے کیونکہ عمرہ اس سے موقت ہے - ف - یعنی وہ طواف خانہ و سعی صفا و مروہ ہے پس حلق یا قصر کرنا ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک حرم سے موقت ہے اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں - ف - حاجی اگر ایام النحر میں حرم سے نکلا اور قصر نہ کیا حتی کہ بعد ایام النحر کے لوٹ کر حرم میں حلق یا قصر کیا تو امام رح کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں - ن - قال - امام محمد نے جامع صغیر میں کہا - فان لم یقصر - پھر اگر معتمر نے قصر نہ کیا ف - یعنی باہر حرم کے - حتی رجع - یہانتک کہ لوٹ آیا - ف - حرم میں - وقصر - اور قصر کیا - فلا شئی علیہ فی قولہم جمیعا - تو بالاتفاق اُسپر کچھ لازم نہیں ہے - معناہ اذا خرج المعتمر ثم عاد - معنی کلام محمد کے یہ ہیں کہ عمرہ لانے والا حرم سے نکلا پھر حرم میں لوٹ آیا - لانہ اتی بہ فی مکانہ فلا یلزمہ ضمانہ - کیونکہ وہ قصر یا حلق کو اپنی جگہ حرم میں لایا تو اُسپر ضمان واجب نہوگی - ف - کیونکہ زمانہ کی خصوصیت نہیں ہے - فان حلق القارن قبل ان یذبح فعلیہ دمان - پھر اگر قارن نے ذبح ہدی سے پہلے حلق کر لیا تو اُسپر دو قربانیاں لازم ہیں - عند ابی حنیفۃ - یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - دم بالحلق فی غیر اوانہ لان اوانہ بعد الذبح ودم بتاخیر الذبح عن الحلق - ایک دم تو بغیر وقت کے حلق کرنے کی وجہ سے کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے اور ایک دم بوجہ تاخیر کرنے ذبح کے حلق سے - ف - لیکن دم اول وہی ہدی قران ہے اور دوسرا دم جرمانہ ہے - وعندہما یجب علیہ دم واحد وہو الاول ولا یجب بسبب التاخیر شئی علی ما قلنا - اور صاحبین کے نزدیک قارن پر صرف ایک دم واجب ہے اور وہ اول دم ہے اور تاخیر کی وجہ سے اسپر کچھ لازم نہیں بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے - ف - کہ انکے نزدیک تقدیم و تاخیر سے کچھ واجب نہیں ہوتا - جامع صغیر میں یہ تقریر ہے کہ اگر قارن نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو اسپر دو قربانیاں ہیں ایک دم القران اور دوسرا اسلیے کہ اُسنے ذبح سے پہلے حلق کر لیا یہ ابو حنیفہ کے قول پر ہے یہ تقریر صاف ہے اور مصنف کی عبارت میں ظاہرا کسی شاگرد نے کتاب میں تغیر کر لیا ورنہ صاحبین کے قول بیان کرنے میں امام مصنف نے صاف کہا کہ دم اول واجب ہے یعنی قران تو ضرور اوپر کی عبارت ایسی ہوگی کہ اُس سے دم القران نکلے لیکن کاتب نے دم بالحلق الخ کر دی اور مراد یہ کہ ایک وہ دم جو کہ اُسنے بے وقت حلق کے بعد دیا کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے م -

فصل - یہ فصل احرام میں شکار وغیرہ کے بیان میں ہے - اعلم ان صید البر محرم علی المحرم - واضح ہو کہ خشکی کا شکار محرم پر حرام کیا گیا ہے - ف - خواہ یہ شکار کسی کی ملک ہو یا آزاد مباح ہو خواہ اسکا گوشت کھانا جائز ہو یا نہیں - ع - وصید البحر حلال - اور تری کا شکار حلال ہے - لقولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر وطعامہ متاعا لکم الآیۃ - بدلیل قولہ تعالیٰ احل لکم الخ یعنی حلال کر دیا گیا تمہارے واسطے شکار تری کا اور اسکا کھانا درحالیکہ تمہارے واسطے فائدہ ہے

آخر تک - ف - اور صید البر حرام ہونا احرام تک بھی مخصوص ہے - وصید البر ما یکون توالدہ وتثوّاہ فی البر - اور
خشکی کا شکار وہ کہ جسکا انڈے بچہ دینا اور رہنا خشکی مین ہو - ف - اور اصل اسمین انڈے بچہ دینا معتبر ہے - یہ اسی مین ہے
کہ پرند سب صید البر ہین اور جو جانور کہ خشکی مین انڈے بچہ دے اور تری مین ٹھکانا بنا دے یا برعکس وہ بھی صید بر
ہے جیسے مینڈک ہے ع - وصید البحر ما یکون توالدہ وتثوّاہ فی الماء - اور صید البحر وہ کہ جسکا انڈے بچہ دینا اور
رہنا پانی مین ہو - ف - خواہ سمندر ہو یا دریا و جھیل وغیرہ ہے - اور ہمارے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے اور باقی
اسمین جزاء نہین ہے - الکرمانی وخزانۃ الاکمل - اور کیکڑا و مینڈک مین جزاء نہین ہے - ع - والصید ہو الممتنع المتوحش
فی اصل الخلقۃ - اور صید وہ ہے کہ جو ممتنع ہو اور اصل خلقت مین وحشی ہو - ف - ممتنع یہ کہ بدون ترکیب کے
ہاتھ نہ آوے - پس مرغی و بطخ نکل گئی کیونکہ ممتنع نہین ہے اور اصلی خلقت مین متوحش ہونے سے یا سوز کبوتر شکار رہے
کیونکہ اصلی خلقت مین وحشی ہین اور وہ اونٹ جو بھاگ کر وحشی ہو گیا وہ شکار نہین کیونکہ اونٹ اصلی خلقت مین
وحشی نہین ہوتا اور زکوۃ مین بوجہ مجبوری کے اسپر زکوۃ نہین ہوئی - قاز وغیرہ اقسام بط سے وحشی پرند شکار ہین
جیساکہ ایضاح مین تصریح کی - مالک رح کے نزدیک جو پل جاوے جیسے یا سوز کبوتر او ہرن پالو وہ شکار نہین رہا -
اور ہمارے نزدیک شکار ہے - ع - بالجملہ خشکی کا کل شکار کرنا احرام مین منع ہے - واستثنی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم الخمس الفواسق وہی الکلب العقور والذئب والحدأۃ والغراب والحیۃ والعقرب - اور
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ فواسق کو مستثنی فرمایا اور وہ کٹہا کتا و بھیڑیا و چیل و دیسی کوا و سانپ و بچھو ہین
ف - فواسق جمع فاسقہ - چونکہ یہ جانور خبیث بدکار ہین تو آنکا فاسق نام رکھا - فانہا مبتدیات بالاذی - کیونکہ
یہ جانور ایذا دہی مین خود پہل کرتے ہین - ف - بدون اسکے کہ انسے کچھ تعرض کیا جاوے - والمراد بہ - اور
مراد غراب سے - الغراب الذی یاکل الجیف - وہ کوا ہے جو نجاست کھاتا ہے - ہو المروی عن ابی یوسف -
یہی ابو یوسف سے مروی ہے - ف - پس معلوم ہوا کہ دانہ کھانے والا کوا جسکو غراب الزرع کہتے ہین صید مین داخل
ہے - واضح ہو کہ یہان متعلقات غور ہین - اول یہ کہ بعض احادیث مین جنہین احرام والے کو چند فواسق قتل کرنے کی
اجازت ہے - اور بعض مین حرم کے اندر چند جانورون کا قتل کرنا جائز آیا ہے اور یہ لازم نہین - کہ اگر محرم کو قتل کی اجازت
ہو تو حرم مین بھی قتل کرنا جائز ہو جیساکہ بعض فقہاء نے وہم کیا - الزیلعی - دوم یہ کہ بعض جانورون کا قتل سرے
سے جائز ہے اور بعض مین شرط ہے کہ جب وہ حملہ کرے تو قتل کرے ورنہ نہین - م - پھر مصنف رح نے جو استثناء ذکر
کیا مراد یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ آیت کریمہ مین یہ جانور شامل نہین ہین پھر ان سب کا بیان
حدیث واحد مین نہین آیا بلکہ حدیث ابن عمر رض مرفوع مین پانچ جانور جنکے قتل کرنے مین احرام والے پر گناہ نہین ہے بچھو و
چوہا و کلب عقور و کوا و چیل ہین - رواہ البخاری ومسلم - ع - اور بھیڑیے و سانپ کی روایت ابو داؤد کی مراسیل مین
ہے - ع - اور دارقطنی نے حجاج بن ارطاۃ کی اسناد سے ابن عمر رض کی حدیث مرفوع مین بجاے کلب عقور کے بھیڑیا ذکر
کیا - لیکن حجاج ضعیف ہے - ع - مین کہتا ہون کہ کلب عقور در حقیقت تو کٹہا کتا ہے اور یہی تفسیر ظاہر المذہب مین محتمل
ہے لیکن استعمال مین کلب عقور ہر درندہ حملہ آور کو بھی بولتے ہین - م - ابن عبد البر نے سفیان بن عیینہ رح سے روایت
کی کہ کلب عقور ہر درندہ جو عقر کرے - مالک نے کہا کہ جو جانور لوگون کو کاٹے اور انپر حملہ کرے جیسے شیر و چیتا
وغیرہ وہ کلب عقور ہے اور جو درندہ کہ عادی نہین ہوتا یعنی حملہ آور ہو کر پھاڑنے والا نہین جیسے لومڑی و سیاہ بلی وغیرہ
تو انکو محرم قتل نہ کرے - عیاض رح نے ابو حنیفہ و اوزاعی و بعض فقہاء سے نقل کیا کہ کلب عقور یہی معروف کتا جو کٹہا ہو اور

اُنھون نے بھیڑیے کو کلب عقور سے لاحق کیا مذکور ہے نے اُسکو فقط بھیڑیا قرار دیا اور مبسوط مین کہا کہ یہی مراد ہی- اور شیر اُنہین مین داخل
نہین اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیر کو کلب فرمایا ہی مین کہتا ہون کہ صحیح یہ کہ کوئی تعداد بیان کرنا اُسکو منافی نہین
کہ اُس سے زائد نہون- محیط وبدائع مین ہی کہ کلب عقور کی حالت یہ کہ پہل کر کے لوگون پر حملہ کرتا ہی اور یہ معنی شیر وچیتے
وغیرہ مین بدرجہ کامل موجود ہین تو بقیاس جلی یہ نص اُنہین بھی واسع ہی- مین کہتا ہون کہ حدیث ابو سعید الخدری پانچ مین
کے ساتھ السبع العادی بھی آیا- رواہ الترمذی وابوداؤد باسناد حسن- سبع عادی وہ درندہ جو عدوان کرے یعنی ناحق
حملہ آور ہو- مع- مترجم کہتا ہی کہ شاید ظاہر الروایۃ مین اسکے یہ معنی لیے کہ جب وہ حملہ کرے تو یہ صفت اُسمین ہوجائیگی پس
اُسوقت قتل کرنا جائز ہی اور جب تک حملہ نہین کیا ہی قتل نہ کرے لیکن عینی رح نے مطلقاً صحیح یہ قرار دیا کہ کلب عقور کے
معنی جسمین موجود ہون بدرجۂ اولی اُسکا قتل جائز ہی- م- کیونکہ پانچ جانورون کے ذکر سے یہ لازم نہین کہ یہی فواسق
ہون اور نہون بلکہ جو اُنکے معنی مین ہین فواسق ہین چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص مین مرفوعاً وارد ہی کہ حضرت صلعم
نے وزغ قتل کرنے کا حکم دیا اور اُسکا نام فاسقہ رکھا- رواہ مسلم- وزغ قتل کرنے کا حکم دینا حدیث ام شریک مین بروایت
(گرگٹ) صحیحین مروی ہی- پھر حدیث ابو سعید خدری رض مرفوعاً وارد ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ محرم کن جانور
کو قتل کرسکتا ہی فرمایا کہ سانپ وبچھو اور فاسقہ جانورون کو قتل کرے اور غراب کو ہانک دے قتل نہ کرے- رواہ ابن ماجہ
ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث ابن عمر مین غراب قتل کرنے کی اجازت ہی تو یہ حدیث اُسپر حجت نہوگی- مع- مترجم کہتا ہی کہ
کوئی معارضہ نہین پھر کیون رد کی جاوے کیونکہ اسمین فاسقہ جانورون کے قتل کی اجازت ہی اور حدیث ابن عمر مین جنکا
کا بیان بچھو وچوہا وکلب عقور وغراب وچیل- مذکور ہی تو معلوم ہوا کہ فاسق غراب دیسی کوا جو نجس خوار ہی اور حدیث
ابو سعید رض مین وہ غراب جو کھیتی وغیرہ کا ہوتا ہی اُسکو قتل نہ کرے بلکہ ہانک دے- پھر حدیث ابو سعید رض سے صاحب
کا حکم نکل آیا- م- قاضی عیاض اور ابن عبد البر نے لکھا کہ سانپ وبچھو مار ڈالنے کی اجازت مین کسی نے اختلاف
نہین کیا ہی- اور یہی اجازت اژدہا وغیرہ زہر دار جانورون مین ہی- مع- پھر ان جانورون کا ایذا دینا کچھ جسمی ضرر
پر منحصر نہین ہی حتی کہ چوہے وگرگٹ وغیرہ سے یہ ضرر نہین ہوتا بلکہ مال وجان دونون کا ضرر بلکہ یہ جانور اپنے ذاتی خبث
ونجاست سے انسانی ماہیت کے دشمن ہین- اور اسکی تحقیق مین ذکر احادیث وآثار سے طول ہوگا- پھر اکثر اُنمین سے
صید کے معنی مین نہین ہین- فعلی ہذا آیت مین جو صید کا حکم ہی اُس سے یہ معنوی استثنار بلحاظ چیل کوے وغیرہ کے ہی
اور سانپ بچھو وغیرہ مین صرف قتل کی اجازت ہی- م- پھر ظاہر الروایۃ مین درندے سب صید مین سوا اے
کلب وبھیڑیے کے- قاضیخان- حتی کہ ان دونون کے سوا اے اگر درندہ نے حملہ کیا تو قتل کرنے مین کچھ جزا نہین ورنہ
جزا ہی جو ایک بکری سے زائد نہوگی- مقام سوم- واضح ہو کہ سوا اے ان جانورون کے جنکو استثنار کیا گیا ہی صید
کا قتل کرنا حرام ہی اگرچہ اُسکو نہ کھاوے اور نیز کھانا حرام ہی اگرچہ بے محرم نے اُسکو ذبح کیا ہو- اگر محرم بھوک سے مضطر
ہوا اور اُسکو مردار یا صید میسر آتی ہی تو زفر رح کے نزدیک مردار کھاوے نہ صید- اور ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک
ذبح کرکے صید کھاوے اور جزا دیدے- المبسوط- لیکن قاضیخان مین لکھا کہ مردار کھانا بقول ابو حنیفہ ومحمد رح
اولی ہی بہ نسبت صید ذبح کرکے کھانے کے- خلافاً لابی یوسف والحسن بن زیاد- ہان اگر صید ذبح کی ہوئی ہی تو بالاتفاق
صید اولی ہی- اگر ایسے اضطرار مین صید اور مردہ آدمی کا گوشت پایا تو صید اولی- اگر صید وکتا پایا تو صید ذبح کرنے سے
کتا اولی ہی اور امام محمد رح سے روایت ہی کہ سور کے گوشت سے صید اولی ہی- مع- قال واذا قتل المحرم صیدا
او دل علیہ من قتلہ فعلیہ الجزاء- قدوری نے کہا اور جب محرم نے صید کو قتل کیا یا ایسے شخص کو دلالت کی جس نے

صید کو قتل کیا تو محرم پر جزاء واجب ہے۔ ف۔ اور اگر مدلول یعنی جسکو دلالت کی وہ بھی محرم ہو تو اسپر بھی جزاء ہے۔ ع۔ پھر دلالت کے معنی آگے ہیں۔ م۔ اما القتل فلقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم۔ ر۔ قتل کرنا تو بدلیل قول اللہ تعالیٰ لا تقتلوا الخ یعنی تم شکار مت قتل کرو درحالیکہ تم محرم ہو۔ ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الآیۃ۔ اور جس نے تم میں سے صید کو عمداً قتل کیا تو جزاء ہے مثل مقتول صید کے نعم میں سے آخر تک۔ ف۔ یعنی نعم میں جو صید مقتول ہوا اسکے مثل جزاء ہے اور چونکہ ہر نعم کا مثل جانوروں میں سے نہیں ہوتا تو مثل معنوی یعنی برابر قیمت لازم ہے۔ م۔ نص على ايجاب الجزاء۔ یہ آیت جزاء واجب کرنے میں نص صریح ہے۔ واما الدلالة ففيها خلاف الشافعی۔ رہی دلالت تو اسمیں خلاف ہے شافعی رح کا۔ ف۔ اور مالک رح کا یعنی دلالت کرنے والے پر جزاء نہیں ہے۔ هو يقول الجزاء تعلق بالقتل۔ شافعی کہتے ہیں کہ جزاء متعلق بقتل ہے۔ والدلالة ليست بقتل فاشبه دلالة الحلال حلالا۔ اور دلالت کرنا کچھ قتل نہیں ہے تو حلال کا حلال کو دلالت کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ حالانکہ اسمیں کچھ جزاء نہیں۔ ہاں اگر حرم کا شکار کرے اگرچہ حلال ہو تو جرم ہے۔ اور حرم سے باہر شکار کرنے میں اگر حلال ہو تو جرم نہیں۔ ولنا ما روینا من حدیث ابی قتادۃ۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ روایت کر دی۔ ف۔ اول باب احرام میں جسکا خلاصہ یہ کہ ابو قتادہ رضہ حلال تھے اور ساتھی لوگ محرم تھے اتنے میں ابو قتادہ رضہ نے گورخر دیکھا اور ساتھیوں سے کوڑا مانگا انھوں نے انکار کیا تو اسی طرح گھوڑا تیز کیا اور شکار کر لیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے دلالت نہیں کی جب عرض کیا گیا کہ نہیں تو کھایا اور اجازت دی۔ واضح ہو کہ اشارہ کرنا تو سامنے کی صید میں ہے اور دلالت رہنمائی اور پتہ بتلانا جیسے فلاں جگہ شکار ہے حتی کہ یہ کہنا کہ آج فلاں جگہ پچانہ پھرنے جاؤ۔ قال عطاء اجمع الناس على ان على الدال الجزاء۔ عطاء رح نے کہا کہ لوگوں نے اجماع کیا کہ دلالت کرنے والے پر جزاء لازم ہے۔ ف۔ عطاء تابعی ہیں تو مراد یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ زیلعی رح نے کہا کہ یہ قول عطاء سے نہیں ملا۔ ابن قدامہ حنبلی رح نے حضرت علی وابن عباس سے ذکر کیا اور امام طحاوی نے کہا کہ یہ بات چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور اسکا خلاف کسی صحابی سے ثابت نہیں تو اجماع ہو گیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جب ابو قتادہ رضہ کو ساتھیوں نے کوڑا دینے سے انکار کیا تو پہلے سے انہیں یہ علم تھا کہ دلالت حرام ہے پس جرم تو معلوم پھر جزاے جرم بھی ثابت ہے۔ م۔ ولان الدلالة من محظورات الاحرام۔ اور اس دلیل سے کہ دلالت کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے۔ ف۔ یعنی حرام ہے حتی کہ دلالت کی ہو تو شکار کھانے کے قابل نہیں رہتا مردار ہو جاتا ہے باشارۂ حدیث ابو قتادہ رضہ۔ م۔ ولانه تفويت الامن على الصيد اذ هو آمن بتوحشه وتواريه۔ اور اس واسطے کہ دلالت کرنا صید سے امن کھونا ہوا کیونکہ صید بوجہ اپنے وحشی ہونے اور چھپے رہنے کے امن میں ہے۔ ف۔ تو جب محرم نے اسکا پتہ بتلایا تو امن کھو دیا۔ فصار كالاتلاف۔ تو خود تلف کرنے کے مثل ہو گیا۔ ف۔ اور مؤید اسکی وہ حدیث کہ دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے۔ تو جیسے نیک بات میں ویسے ہی بد میں کیونکہ جسنے بد راہ نکالی وہ اسپر عمل کرنے والوں کے گناہوں کا خود بھی بار اٹھا دیگا۔ ولان المحرم باحرامه التزم الامتناع عن التعرض۔ اور اسلیے کہ محرم نے اپنے احرام کے ساتھ صید کے تعرض سے باز رہنے کا التزام کر لیا۔ فيضمن بترك ما التزمه۔ پس جو التزام کیا اسکے چھوڑنے سے ضامن ہوگا۔ كالمودع۔ جیسے ودیعت رکھنے والا۔ ف۔ یعنی جس نے کسی کی ودیعت رکھی اسنے حفاظت کا التزام کیا پس اگر حفاظت چھوڑ کر ضائع کر دی تو ضامن ہوگا۔ اسی طرح محرم نے حفظ صید کا التزام کیا ہے۔ بخلاف الحلال۔ برخلاف حلال کے۔ ف۔ کہ وہ اگر دلالت کرے تو ضامن نہیں۔ لانه لا التزام من جهته۔ کیونکہ حلال کی طرف سے کوئی التزام نہیں ہے۔ ف۔ تو حلال کا

محرم کا قیاس جیسا کہ شافعی رح نے کیا ہے صحیح نہیں ہے۔ علی ان فیہ الجزاء علی ما روی عن ابی یوسف وزفر۔ علاوہ بریں
حلال کی دلالت میں بھی جزاء ہے بنابر آنکہ ابو یوسف وزفر رح سے مروی ہے۔ ف۔ چنانچہ مختصر الکرخی میں مذکور ہے۔ اور
جب کسی کے مجتہد کی راے میں حلال بھی مجرم اور جزاء کا مستوجب ہوتا ہے تو وہ اتفاقی بات نہیں رہی۔ تو اسپر محرم کا
قیاس کرنا حجت نہ ہوا۔ رہا یہ بیان کہ کس قسم کی دلالت سے دلالت کرنے والے پر جرمانہ جزاء لازم آتا ہے تو فرمایا۔ و
الدلالۃ الموجبۃ للجزاء ان لایکون المدلول عالما بمکان الصید۔ اور جو دلالت کہ جزاء واجب کرنے والی ہے وہ
ہے کہ ایک تو جسکو دلالت کی وہ خود شکار کی جگہ کو نہ جانتا ہو۔ وان یصدقہ فی الدلالۃ۔ اور دوم وہ دلالت کنندہ
کو سچا مان لے۔ حتی لو کذبہ۔ حتی کہ اگر مدلول نے دلالت کرنیوالی کو جھٹلایا۔ وصدق غیرہ۔ اور دوسرے
شخص کی تصدیق کر لی۔ لاضمان علی المکذب۔ تو جسکو جھٹلایا ہے اُسپر جزاء نہوگی۔ ف۔ یعنی مثلاً زید محرم نے
بکر کو شکار کی دلالت کی بکر نے اُسکو جھوٹا کیا پھر خالد نے بکر کو دلالت کی اور بکر نے اُسکی بات مان کر شکار کو ہلاک
کیا تو زید پر جزاء نہیں رہی۔ رہا خالد اگر محرم ہے تو اُسپر جزاء لازم ہوگی۔ ولو کان الدال حلالا فی الحرم لم یکن
علیہ شئی لما قلنا۔ اور اگر دلالت کرنے والا حرم میں حلال ہو تو اُسپر کچھ لازم نہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔
ف۔ یعنی حلال نے حفاظت کا التزام نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حلال کہیں ہو ملزم نہ ہوگا کچھ حرم کی خصوصیت
نہیں ہے۔ (فروع) اگر مدلول نے دال اول کی تصدیق یا تکذیب کچھ نہ کی پھر دوسری دال نے دلالت کی حتی کہ مدلول
نے صید ہلاک کیا تو دال اول اور دوم ہر ایک پر جزاء کامل ہے۔ الکافی۔ منجملہ شرائط کے اول یہ کہ دلالت سے متصل
صید کا قتل واقع ہو اور دوم دلالت کنندہ اُسوقت تک محرم باقی رہا ہو اور سوم یہ کہ اس دلالت میں صید بچکر بھاگ
نہ گیا ہو حتی کہ اگر وہ بچکر نکل گیا پھر مدلول نے کہیں جاکر پکڑا تو دال پر جزاء نہیں ہے۔ اگر حلال نے شکار پکڑا اور محرم نے
اُسکو کہا کہ اسکو ہلاک کردے تو ضامن ہونا چاہیے اور یونہی اگر اُسکو ذبح کے لیے چھری عاریت دی یا تیر وغیرہ
دیا حالانکہ حلال کے پاس ایسی چیز جس سے قتل کر سکے موجود نہیں ہے۔ شمس الائمہ نے کہا کہ اگر ہو یا نہو بہرحال میرے
نزدیک اصح یہ کہ عاریت دینے والے پر جزاء نہیں ہے۔ اگر محرم نے دوسرے محرم کو شکار پکڑنے کا حکم کیا اور دوسرے
نے تیسرے حلال کو حکم کیا تو جزاء دوسرے محرم پر ہے بخلاف اسکے اگر محرم نے دوسرے کو دلالت و حکم کیا پھر دوسرے
محرم نے تیسرے محرم کو مارنے کا حکم کیا تو تینوں پر جزاء واجب ہے۔ یونہی اگر محرم نے دوسرے محرم کو تیسرے محرم
کے پاس بھیجا کہ اُسکو شکار بتلاوے تو تینوں پر جزاء ہے۔ کذا فی الفتح۔ وسواء فی ذلک العامد والناسی۔ اور ضمان واجب
ہونے میں عمداً کرنے والا اور بھول کر کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ لانہ ضمان یعتمد وجوبہ الاتلاف۔ کیونکہ جزاء
ایسی ضمان ہے جسکا واجب ہونا تلف کر ڈالنے پر ٹھیک کرتا ہے۔ ف۔ یعنی تلف کر ڈالنے پر یہ تاوان واجب ہوتا ہے
خواہ عمداً تلف کرے یا بھول کر۔ فاشبہ غرامات الاموال۔ تو مالوں کے تاوان سے مشابہ ہوا۔ ف۔ چنانچہ
اگر کسی کا مال عمداً یا سہواً تلف کرے اُسپر تاوان واجب ہے۔ والمبتدی والعائد سواء۔ اور ابتداء کرنے والا
اور عود کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ ف۔ ابتداء کرنے والے سے یہ مراد کہ جس نے پہل کر کے شکار پر ضرب
لگائی اور عائد وہ کہ دوسرے بار اسنے ضرب لگا کر مارا۔ تو دونوں برابر ہیں۔ لان الموجب لایختلف کیونکہ
موجب مختلف نہیں ہوتا۔ ف۔ یعنی موجب تاوان جو کہ صید کو تلف کرنا ہے وہ ابتداء اور عود سے مختلف نہیں ہوتا
جسطرح تلف کرے جزاء واجب ہوگی۔ اگر کہا جاوے کہ تم بھول چوک کو عمد سے کیونکر برابر کرتے ہو حالانکہ آیت کریمہ
میں صریح ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء الخ وارد ہے چنانچہ آیت اوپر گذری تو متعمداً کی قید معتبر ہے۔ جواب یہ کہ

وہاں فعل بھگتنا مذکور ہے اور ہمارے اصول میں ٹھہرا کہ بھول چوک سے وہاں آخرت عفو ہے۔ اور دنیا میں جزاء جو کسی فعل پر لازم ہو وہ مترتب ہوگی پس جزاء لازم ہونے میں بھول چوک مثل عمد کے ہے۔ رہا آخرت میں تعمد کرنے والا خائف ہے کہ شاید اسکو زائد سزا ملے مگر بھول چوک معاف ہے۔ ابن الہمام رح نے ذکر کیا کہ جزاء واجب ہونے میں خود مرتکب قتل ہونا اور سبب برانگیختہ کرنا جس سے صید ہلاک ہو جاوے دونوں برابر ہیں بشرطیکہ یہ سبب اُسنے ناحق کیا ہو۔ چنانچہ اگر شکار کے لیے جال پھیلایا ہو یا گڑھا کھود اپس جال یا گڈھے سے شکار مرا تو ضامن ہے اور اگر خیمہ گاڑا کہ اسمیں رہے یا پانی کے لیے گڑھا کھودا یا بھیڑیے یا کتے کے لیے کھودا پھر اسمین کوئی شکار مر گیا تو اُسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ یوں ہی کتا ایسے جانور پر چھوڑا جسکا قتل مباح ہے یا حلال نے حل مین چھوڑا اور اُسنے حرم مین جاکر صید مارا تو کچھ لازم نہیں۔ اگر حل مین شکار کو تیر مارا اور وہ حلال ہے پھر وہ حرم مین شکار کے لگا تو جزاء لازم ہے۔ اگر سوتا ہوا محرم کسی صید پر لوٹ پڑا کہ وہ مر گیا تو جزاء لازم ہے۔ المحیط۔ کتا حرم مین داخل ہو چکا اُسوقت للکارا تو استحسانًا جزاء ہے جیسے مجوسی نے چھوڑا پھر محرم نے اُسکو للکارا اور وہ مان گیا پس صید مارا تو محرم پر جزاء ہے۔ واضح ہو کہ جتنے شکار مارے اتنی جزاء ہیں مگر جبکہ اُس سے احرام چھوڑنے کا قصد کرے لہذا اصل مین ہے کہ محرم نے بہت سے شکار حلال ہونے کے قصد پر مارے تو سب کے واسطے ایک ہی دم ہے۔ تیر مارا ایک شکار کو اس سے دو تلف ہوئے تو دونوں کی جزاء لازم ہے۔ اگر تیر کھاکر تڑپا جس سے انڈا یا بچہ مر گیا تو سب کی جزاء لازم ہے۔ ایک جماعت مکہ کا مکان جسمین کبوتر تھے بند کر کے منی کو گئے پس کبوتر پیاس سے مر گئے تو ہر ایک پر جزاء واجب ہے۔ اگر شکار کو بھگانے سے اُسنے دوسرے شکار کو قتل کیا تو ضامن ہے جیسے محرم نے کتا چھوڑا اُسکو دوسرے نے للکارا تو ضامن ہے۔ مف۔ سوا بیان جزاء مثل کا۔ والجزاء عند ابی حنیفة وابی یوسف ان یقوم الصید فی المکان الذی قتل فیه او فی اقرب المواضع منه اذا کان فی برـ اور جزاء امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ صید کی قیمت لگائی جاوے اس جگہ مین جہان وہ قتل ہوا یا اگر جنگل مین ہوا تو وہان سے سب سے نزدیک آبادی مین۔ ف۔ اور عینی مین شرح اصلاح ہے کہ جب صید جنگل مین قتل ہو تو جہان ہلاک کیا گیا وہین اُسکی قیمت لگائی جاوے جب کہ وہان کچھ قیمت ہو ورنہ وہان سے سب سے نزدیک مقام مین قیمت لگائی جاوے۔ م۔ فیقومه ذوا عدل۔ پس قیمت صید کو دو عادل مرد اندازہ کرین۔ ف۔ یہ کمتر تعداد ہے زیادہ ہون تو مضائقہ نہین۔ پھر جو کچھ قیمت یہ لوگ اندازہ کرین یہی اس صید کا مثل مقدور ہے۔ ثم هو مخیر فی الفداء۔ پھر قتل کرنے والا محرم فدیہ دینے مین مختار ہے۔ ف۔ تین صورتون مین جسکو چاہے اختیار کرے۔ ان شاء ابتاع بها هدیا وذبحه ان بلغت هدیا۔ چاہے تو اس قیمت کے عوض ہدی خریدے اور اُسکو قربانی کرے بشرطیکہ یہ قیمت اسقدر پہونچے کہ ہدی مل جاوے۔ ف۔ یعنی حرم مین ذبح کرے لقوله تعالى هدیا بالغ الکعبة۔ وان شاء اشتری بها طعاما وتصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر اور اگر چاہے تو اس قیمت کے عوض طعام خریدے اور تصدق کرے ہر مسکین پر گیہون سے نصف صاع اور چھوہارے یا جو سے ایک صاع۔ ف۔ اس حساب سے سب طعام صدقہ دیدے۔ وان شاء صام۔ اور اگر چاہے تو روزہ رکھے علی ما نذکر۔ بنابر آنکہ ہم بیان کرینگے۔ ف۔ ہر مسکین کے طعام کے بجاے ایک روزہ۔ اگر طعام صدقہ دینے مین نصف صاع گیہون سے کم بچا تو چاہے اُسی کو صدقہ دیدے یا اُسکے عوض ایک روزہ رکھے۔ پھر یہ سب اس بنا پر ہے کہ آیت مین مثل ما قتل من النعم۔ سے مثل از راہ قیمت مراد ہے اور قوله من النعم۔ متعلق بقتل۔ سے ہے یعنی مثل اس شکار کا جسکو نعم میں سے قتل کیا ہے۔ یعنی مثل مقتول نعم کے۔ اور دوسرے علماء نے مثل از راہ صورت مراد لیا اور من النعم اسکا بیان قرار دیا یعنی مثل مقتول کے دیوے نعم مین سے یعنی نعم مین سے جو جانور کہ صید مقتول کے مثل صورت مین ہو وہ دیدے

یہی قول شافعی ومحمد ہے چنانچہ لکھا۔ وقال محمد والشافعی تجب فی الصید النظیر فیما لہ نظیر۔ اور امام محمد وشافعی نے کہا کہ صید ہلاک کرنے میں نظیر واجب ہوتا ہے ان صیود میں جنکا نظیر موجود ہو۔ ففی الظبی شاۃ۔ پس ہرن میں بکری دے ف۔ مادہ میں مادہ اور نر میں نر۔ وفی الضبع شاۃ۔ اور کفتار میں بکری دے۔ وفی الارنب عناق۔ اور خرگوش میں بزغالہ مادہ۔ وفی الیربوع جفرۃ۔ اور جنگلی چوہے میں جفرہ۔ ف۔ یعنی معز کا مادہ بچہ جلوان چو چار ماہ کا ہو۔ ن۔ وفی النعامۃ بدنۃ۔ اور شتر مرغ میں اونٹ ہے۔ وفی حمار الوحش بقرۃ۔ اور گورخر میں گائے ہے۔ ف۔ تو فقط قیمت کا لحاظ نہیں بلکہ صورت کی مماثلت ومشابہت ملحوظ ہے اور اس تاویل کی طرف دو وجہوں نے مجبور کیا۔ اول اسلیے کہ من النعم کو مقتول کا بیان ٹھہرانے میں سمجھا جاتا ہے کہ محرم نے نعم میں سے جسکو قتل کیا۔ حالانکہ مقتول کا نعم میں سے ہونا ضرور نہیں چنانچہ چوہا وشتر مرغ وغیرہ نعم نہیں ہیں تو بیان جزا ہے۔ لقولہ تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم۔ قولہ تعالے فجزاء الخ پس جزا ہے مثل اسکا جو قتل کیا ہے نعم میں سے۔ ومثلہ من النعم ما یشبہ المقتول صورۃ۔ اور نعم میں سے اسکا مثل وہ جانور جو مقتول کے مشابہ صورت میں ہو۔ لان القیمۃ لا تکون نعما۔ کیونکہ قیمت تو نعم نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی قیمت اگرچہ مثل معنوی ہے مگر چونکہ نعم میں سے مثل چاہیے تو قیمت سے مثل نہوگا کیونکہ قیمت نعم نہیں ہے۔ وجہ دوم نقل آثار میں۔ والصحابۃ اوجبوا النظیر من حیث الخلقۃ والمنظر فی النعامۃ والظبی وحمار الوحش والارنب علی ما بینا۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے شتر مرغ وہرن وگورخر وخرگوش میں نظیر از راہ خلقت وصورت کے واجب کیا چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔ پس اگر مثل از راہ قیمت مراد ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم جو شاہد وحی واعلم الامۃ تھے ایسا نہ کرتے بلکہ۔ وقال علیہ السلام الضبع صید وفیہ الشاۃ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ کفتار صید ہے اور اسکے شکار میں بکری واجب ہے۔ ف۔ رواہ اصحاب السنن وقال الترمذی حسن صحیح۔ پس مثل صورت واجب کیا نہ قیمت۔ پس ان دو وجوں سے امام محمد وشافعی بلکہ مالک واحمد اسطرف گئے ہیں۔ اور باہم کچھ اختلاف ہے۔ پھر یہ تو اس صید میں جسکا نظیر ہو۔ وما لیس لہ نظیر۔ اور جس صید کا نظیر نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بحسب ظاہر نہیں ہے۔ عند محمد تجب القیمۃ مثل العصفور والحمام واشباہہما۔ تو امام محمد کے نزدیک قیمت واجب ہے جیسے کنجشک وکبوتر وانکے مانند۔ ف۔ فاختہ وقمری وغیرہ۔ واذا وجبت القیمۃ کان قولہ کقولہما۔ اور جس صورت میں کہ قیمت واجب ہو تو امام محمد کا قول مانند قول ابوحنیفہ وابویوسف ہے۔ ف۔ یعنی دو عادل سے یہ قیمت اندازہ کرنا۔ پھر ہو سکے تو ہدی خریدنا یا طعام یا صوم۔ اور شافعی رح کے نزدیک کبوتر وغیرہ کا نظیر بھی موجود ہے۔ والشافعی یوجب فی الحمامۃ شاۃ۔ اور شافعی رح کبوتر میں بکری واجب کرتے ہیں۔ ف۔ بالقیاس۔ ویثبت المشابہۃ بینہما۔ اور دونوں میں مشابہت ثابت کرتے ہیں۔ ف۔ مگر صورت میں نہیں بلکہ۔ من حیث ان کل واحد منہما یعب ویہدر۔ اس راہ سے کہ کبوتر وبکری میں سے ہر ایک عب کرتا وہدر کرتا ہے۔ ف۔ عب منہ ڈال کر گھونٹ سے پانی پینا اور ہدر آواز کرنا اور مرغی وغیرہ اسطرح گھونٹ نہیں کھینچتے بلکہ چوستے ہیں۔ مخفی نہیں کہ صورت کی مشابہت چھوڑ کر یہ علت حرکات میں قائم کی گئی ہے حالانکہ عقل بدون شرع کے قائم نہیں ہوتے ہیں۔ م۔ ولابی حنیفۃ وابی یوسف ان المثل المطلق ہو المثل صورۃ ومعنی۔ اور ابوحنیفہ وابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو مثل صورت ومعنی دونوں میں ہو وہی مطلق مثل ہے۔ ف۔ یعنی حقیقی مثل ہے اور جو مثل فقط صورت یا معنی یا کسی صفت سے مثل ہو وہ اسی قید سے مثل مقید ہوتا ہے چنانچہ اسکو مثل صوری وغیرہ کہتے ہیں اور حقیقی مثل نہیں کہتے ہیں۔ ولا یمکن الحمل علیہ۔ اور مثل حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے۔ ف۔ یعنی آیت میں مثل سے حقیقی مثل نہیں لے سکتے ہیں اور یہ بالاتفاق ظاہر ہے

تو لامحالہ مثل صورتی یا مثل معنوی کسی کو لیا جاوے۔ فحمل علی المثل معنی۔ تو وہ مثل معنوی پر محمول کیا گیا۔ ف۔ نہ مثل صوری پر یعنی لازم ہے کہ آیت میں مثل سے مثل معنوی لیا جاوے اور حاصل یہ کہ۔ فجزاء مثل ما قتل الآیہ۔ مراد یہ کہ پس محرم پر جزاء ہے مقتول جانور کا مثل معنوی۔ اور وہ قیمت ہے۔ لکونہ معہودا فی الشرع کما فی حقوق العباد۔ اس وجہ سے کہ معنوی مثل تو شرع میں معہود ہے جیسے حقوق العباد میں۔ ف۔ مثلاً کسی نے دوسرے کا جانور بکری وغیرہ تلف کر دی پس حقیقی مثل ممکن نہیں تو معنوی مثل یعنی قیمت کا حکم دیا جاتا ہے اور یہ حیوانات میں عام ہے اگرچہ گیہوں تلف کرنے میں اگر گیہوں مل سکتے ہوں تو مثل حقیقی ممکن ہے دیا جاوے ورنہ قیمت یعنی مثل معنوی متعین ہے نہ مثل صوری فقط جیسے جو کہ انکی صورت گیہوں سے مشابہ ہے پس آیت میں بھی مثل معنوی لیا جاوے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صورت کسی مشابہت خود محسوس ہوتی ہے کچھ اہل عدل کی حاجت نہ تھی۔ پس اہل عدل اسی واسطے ہیں کہ قیمت معنوی مثل کو اندازہ کریں۔ او لکونہ مرادا بالاجماع۔ یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی بالاجماع مراد ہے۔ ف۔ ان جانوروں میں جنکا مثل صوری نہیں ہے اور جب مثل معنوی مراد ہوا تو آیت میں ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں دوسرا مثل صوری مراد نہیں ہو سکتا چنانچہ اصول میں محقق ہے۔ او لما فیہ من التعمیم وفی ضدہ التخصیص۔ یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی میں تعمیم ہے اور مثل صوری میں تخصیص ہے۔ ف۔ یعنی معنوی مثل تو ہر صورت و ہر جانور میں ممکن ہے اور اسکا ضد یعنی مثل صوری تو خاص انہیں جانوروں میں ممکن جنکا مشابہ موجود ہو پس مثل معنوی ارجح ٹھہرا تو وہی متعین ہو گیا۔ کیونکہ کبھی ایک اور کبھی دوسرے کو لینا جائز نہیں ہے۔ پھر جب یہ بات متقرر ہو گئی تو معلوم ہوا کہ قولہ تعالیٰ فجزاء مثل ما قتل من النعم۔ میں کلمہ من النعم متعلق قتل کے ہے یعنی نعم میں سے مقتول۔ اور جزاء کا بیان نہیں ہے کیونکہ نعم سے جزاء کے مثل نہیں ہو سکتی بلکہ قیمت سے ہے جیسا کہ مدلل بیان گذرا جسکا خلاصہ یہ کہ جب مثل حقیقی یعنی صورت و معنی دونوں طرح بالاجماع ممکن نہیں تو صرف صوری یا صرف معنوی مراد ہوگا کیونکہ بعض میں صوری و بعض میں معنوی لینا ممنوع ہے پھر معنوی لینا بچند وجوہ مرجح تو وہی مراد ہے یعنی قیمت۔ ہاں قیمت سے اس جانور صید کے مشابہ ہدی خریدنا بہتر ہے پس معنی کی راہ سے من النعم متعلق قتل ہے اور لفظ میں بھی مرجح کیونکہ علم نحو میں ثبوت ہوا کہ سب سے زیادہ قریب سے متعلق ہونا اولیٰ ہے۔ پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب من النعم متعلق قتل ہوا تو یہ معنی کہ نعم میں سے جو صید قتل کیا اسکی قیمت دے اور نعم پالتو جانور ہوتا ہے تو صید نہ ہوگا جواب یہ کہ پالتو کو نعم کہنے سے یہ لازم نہیں کہ صید کو نعم نہ کہا جاوے۔ والمراد بالنص واللہ اعلم فجزاء قیمۃ ما قتل من النعم الوحش۔ اور نص میں مراد واللہ اعلم یہ کہ پس جزاء ہے قیمت اس شکار کی جسکو نعم وحشی سے قتل کیا۔ واسم النعم یطلق علی الوحشی والاہلی۔ اور نعم کا اسم وحشی و پالتو دونوں پر بولا جاتا ہے۔ ف۔ صرف پالتو کی خصوصیت نہیں ہے۔ کذا قالہ ابو عبیدۃ والاصمعی۔ ایسا ہی ابو عبیدہ اور اصمعی نے فرمایا ہے۔ ف۔ ابو عبیدہ کا نام معمر بن المثنی التیمی اور اصمعی کا نام عبد الملک ہے اور یہ دونوں لغت میں امام ثقہ ہیں اور بلاخلاف انکے کلام سے لغت میں حجت لی گئی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تمام تحقیق بمقابلہ حدیث کے جسمیں ضبع کی جزاء میں بکری آئی اور بمقابلہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کیونکر معتبر ہوگی۔ جواب یہ کہ آیت میں ہدیا بالغ الکعبۃ الخ مذکور ہے یعنی جزاء مثل کو ہدی کیا جاوے یا طعام یا صوم۔ والمراد بما روی التقدیر بہ۔ اور مراد اس جانور سے جو روایت میں آیا ہے اسکے ساتھ اندازہ ہے۔ دون ایجاب المعین۔ نہ معین واجب کرنا۔ ف۔ یعنی مثل کفتار کے قتل میں بکری آئی تو مراد یہ کہ کفتار کی جزاء اسقدر قیمت ہے جس سے ایک بکری دیجاوے۔ لیکن بجائے قیمت کے بکری اسواسطے فرمائی کہ قیمت سے ہدی خرید کر لیجانا اولیٰ ہے بہ نسبت طعام بانٹ دینے یا روزہ کے کیونکہ ہدی میں نسک طاعت بھی اور فقیروں کو طعام بھی ہے اسواسطے بکری فرمائی

اور اسپر دلیل یہ ہے کہ کفتار و بکری مین جیسے معنوی مشابہت نہین ویسی صورت مین بھی ظاہر نہین ہے کیا نہین دیکھتے کہ ہرن کے مقابلہ مین بھی بکری ہی ہے اور کبوتر کے مقابلہ مین بھی بکری ہے۔ علی ہذا اصحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی صید کے مقابلہ مین جانور کا اندازہ اسی راہ سے بیان کیا کہ وہ کعبہ کو ہدی ہو۔ پس اس سے یہ مقصود نہین تھا کہ خاص یہی جانور اسکی جزاء ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس تاویل کی لطافت و خوبی مین شبہہ نہین ہو سکتا۔ اور اس سے استفادہ ہوا کہ عادلون کو جائز ہے کہ صید کی جزاء اندازہ کرنے مین نقد درم و دینار وغیرہ سے نہین بلکہ مقصود پر نظر کر کے ایسے جانور سے اندازہ کرین جو کعبہ کو ہدی کیا جاوے کیونکہ نقد قیمت یا طعام سے اندازہ کرنا ترک اولی ہے کیونکہ جزاء مین ہدی افضل ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک صید کا اندازہ قیمت سے بلحاظ اسکے ذات کے ہوگا نہ بنظر حیوان ہونے کے۔ کما فی الکرمانی والاختیار۔ رہا صفت کا لحاظ پس اگر ایسی صفت ہو جو بندون کی ترکیب سے پیدا ہوئی مثلاً سکھلایا ہوا باز ہو تو اس صفت کا لحاظ نہوگا اور اگر صفت پیدایشی ہو تو بدائع مین ترجیح دی کہ ذات مع پیدایشی صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے مین بلاخلاف مطلقاً صفت کا لحاظ قیمت اندازہ مین کیا جاتا ہے جب کہ وہ صفت ممنوع شرعی نہو مثلاً گھوڑا تلف کیا جو جنگی اور سیکھا ہوا تھا کہ سوار کے ساتھ بیٹ جانا اور سوار کو اپنی پیٹھ پر اٹھانا اور دو پانون سے ٹیک کرنا اور مانند اسکے اوصاف کا لحاظ بالاتفاق ہے اور اگر پیدایشی صفت مثلاً عربی ہو وہ بھی معتبر ہے۔ ہان لڑائی کا مینڈھا یا مرغ یا اڑنے والا کبوتر تلف کرے تو صرف مینڈھے و مرغ کی قیمت لازم ہے اور اس ممنوع صفت کا لحاظ نہوگا۔ الحاصل جو جانور کہ اصل خلقت مین صید ہے اگر اسمین سکھلایا ہوا وصف ہو تو وہ معتبر نہین ہے اور اگر پیدایشی وصف ہو تو اختلاف ہے اور بدائع کی ترجیح سے وصف پیدایشی اعتبار کرنا چاہیے اور بدائع مین مصرح ہے اگر طوق دار فاختہ یا کبوتر مارا یا مانند اسکے جس صید مین خوبی و ملاحت ایسی ہے کہ جس سے قیمت بڑھتی ہو تو بالاتفاق اسی صفت سے قیمت اندازہ کیجاوے۔ اور متروک وہ صفت ہے جو بندون کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہو۔ پھر یہ مراد نہین کہ شکار کو بعد ہلاک ہونے کے اسکے گوشت سے اندازہ کیا جاوے کیونکہ جو جانور کھایا نہین جاتا بعد موت کے اسکے گوشت کا کچھ اندازہ نہین ہے پس مراد یہ ہے کہ اسکو زندہ قرار دیکر اسکے منافع ذاتی سے اندازہ کیا جاوے۔ البحر۔ **ثم الخیار الی القاتل فی ان یجعلہ ہدیا او طعاما او صوما عند ابی حنیفۃ وابی یوسف** ۔ پھر امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس اندازہ کی ہوئی قیمت کو ہدی کرنا یا طعام کرنا یا صوم کرنا صید ہلاک کرنے والے کے اختیار مین ہے۔ ف۔ یعنی دونون عادل جنکو حکم ٹھہرایا ہے صرف قیمت کا اندازہ کر دینگے پھر قاتل صید چاہے اسکی ہدی لیجاوے یا طعام بانٹے یا روزے رکھے۔ **وقال محمد والشافعی الخیار الی الحکمین فی ذلک فان حکما بالہدی یجب النظیر علی ما ذکرنا وان حکما بالطعام او بالصیام فعلی ما قال ابو حنیفۃ وابو یوسف** ۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ یہ اختیار عادلون کو ہے پس اگر انھون نے ہدی کا حکم لگایا تو اسکے مشابہ واجب ہوگی بنابر اسکے جو ہم ذکر کر چکے یعنی نظائر کا بیان اور اگر عادلون نے طعام یا روزہ کا حکم لگایا تو اسی طریقہ پر جو ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ ف۔ یعنی باعتبار قیمت کے۔ **لہما ان التخییر شرع رفقا بمن علیہ فیکون الخیار الیہ کما فی کفارۃ الیمین** ۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اختیار دینا تو اس شخص کے حق مین نرمی کے لیے مشروع ہوا جسپر ضمان ہے تو اسی کو اختیار ہوگا جیسے کفارہ قسم مین ہے۔ ف۔ پس اسکو جو نرم و آسان اسوقت معلوم ہو اختیار کر لے۔ **ولمحمد والشافعی قولہ تعالی یحکم بہ ذوا عدل منکم ہدیا بالغ الکعبۃ الآیۃ** ۔ اور امام محمد و شافعی کی دلیل قول اللہ تعالی یحکم بہ ذوا عدل منکم الخ یعنی حکم کرین اس مثل کا دو عادل تم مین سے درحالیکہ وہ ہدی ہو کعبہ کو پہونچنے والی۔ **ذکر الہدی منصوبا لانہ تفسیر لقولہ یحکم بہ** ۔ پس ہدیا کو منصوب ذکر کیا اسواسطے کہ وہ یحکم بہ کی تفسیر ہے۔ ف۔ یعنی بہ کی ضمیر منصوب مفعول ہے

بواسطہ حرف کے بناہی قضاءً ہدیا۔ پس ضمیر مبہم کو ہدی نے بتلایا۔ یا حال ہونے سے تفسیر ہو گیا۔ او مفعول یحکم الحکم۔ یا مفعول حال
حاکم ہے۔ ف۔ یعنی عادل حکم کرین ہدی کو۔ بہر صورت خواہ تمیز ہو یا حال ہو یا مفعول ہو عادلون کے حکم کے متعلق ہے تو جب
ہدی کا حکم کرنا عادلون کے اختیار پر ہے۔ ثم ذکر الطعام والصیام بکلمۃ او۔ پھر اللہ تعالیٰ نے طعام وصیام کو کلمہ او کے ساتھ
ذکر فرمایا ہے۔ ف۔ یعنی ہدی پر عطف کر دیا ہے۔ فیکون الیخیار الیہما۔ تو اختیار حاکمون کی طرف رہا۔ ف۔ یعنی
ل مین اختیار۔ واضح ہو کہ یہ قول امام محمدؒ کا معروف ہے لیکن شافعی کی کتابون مین اختیار شکار مارنے والے کو ہے مثل قول
ابوحنیفہ وابی یوسف۔ کما فی العینی۔ قلنا۔ ہم کہتے ہین۔ ف۔ بجواب استدلال امام محمد رحمہ اسطرح کہ طعام وصیام کا عطف
ہدیاً پر نہین ہے۔ الکفارۃ عطفت علی الجزاء لا علی الہدی بدلیل انہ مرفوع۔ کفارہ عطف کیا گیا جزاء پر نہ ہدی پر
بدلیل اسکے کہ جزاء مرفوع ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ جزاء مثل ما قتل من النعم الخ۔ مین طعام مرفوع ہے پس اسکا عطف ہدیاً
پر جائز نہین کیونکہ وہ منصوب ہے تو جزاء پر عطف ہے۔ وکذا قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً۔ اور یون ہی قولہ تعالیٰ
او عدل ذلک صیاماً۔ مرفوع۔ بہ رفع واقع ہے۔ ف۔ یعنی عدل مرفوع معطوف جزاء ہے نہ ہدیاً۔ فلم یکن فیہا دلالۃ
اختیار الحکمین۔ پس طعام وصیام مین عادلون کے مختار ہونے کی دلالت نہین نکلی۔ ف۔ اور جب یہان نہوئی
تو ہدی مین بھی نہ ہوئی کیونکہ ہم وتم مین سے کوئی اسکا قائل نہین کہ ہدی کا اختیار عادلون کو اور باقی کا اختیار قاتل کو ہے۔
وانما یرجع الیہما فی تقویم المتلف ثم الاختیار بعد ذلک الی من علیہ۔ پس عادلون کی جانب تو فقط تلف شدہ
صید کی قیمت لگانے مین رجوع کیا جائیگا پھر اسکے بعد قیمت کو ادا کرنے مین اُسی کو اختیار ہے جسپر واجب ہوئی ہے۔ ویقومان
فی المکان الذی اصابہ۔ اور دونون عادل اُسی جگہ مین قیمت لگاوین جہان شکار قتل ہونے کا واقعہ ہوا ہے لاختلاف
القیم باختلاف الاماکن۔ بوجہ مختلف ہونے قیمتون کے جگہین مختلف ہونے کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایک جگہ
سے دوسری جگہ کی قیمت مین اختلاف ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہین کی قیمت اندازہ کرین جہان صید تلف ہوا۔ پھر ظاہر یہ
کہ عادلون کو اگر وہان کی قیمت معلوم ہو تو انکا وہان جانا ضرور نہین ہے۔ فان کان الموضع براً لا یباع فیہ الصید
یعتبر اقرب المواضع الیہ مما یباع فیہ ویشتری۔ پھر اگر تلف ہونے کی جگہ جنگل ہو جہان صید فروخت نہین ہوتا
تو اُس سے بہت قریب مقام جہان صید بیچا وخرید اجاتا ہے اعتبار کیا جاوے۔ ف۔ اور مبسوط شیخ الاسلام مین ہے
کہ مثل جگہ کے وہ زمانہ بھی معتبر ہوگا جسوقت صید قتل ہوا جب کہ اوقات مختلفہ مین قیمت بدلتی ہے۔ ن ف ع۔ قالوا
والواحد یکفی۔ مشائخ نے کہا کہ ایک عادل کافی ہے۔ ف۔ قیمت صید اندازہ کرنے مین۔ والمثنی اولی لانہ
احوط وابعد عن الغلط کما فی حقوق العباد۔ اور دو ہونا بہتر کیونکہ اسمین زیادہ احتیاط اور غلطی سے دوری ہے
جیساکہ حقوق العباد مین حکم ہے۔ ف۔ کہ ایک کافی اور دو اولی واحوط ہین۔ وقیل یعتبر المثنی ہہنا بالنص۔ او
کہا گیا کہ یہان نص سے دو عادل ہونا معتبر ہے۔ ف۔ بقولہ تعالیٰ ذوا عدل منکم الخ۔ فتح القدیر مین کہا کہ یہی ظاہراً
واجب ہے اور شرح السدید مین اسی کو صحیح کہا ہے۔ اور عادل سے وہ مراد نہین جو گواہی مین عادل ہوتا ہے بلکہ جس شخص کو اندازہ
قیمت مین بصیرت ہو۔ وعلی ہذا اس نے شکار مارا اگر بصیرت رکھتا ہو تو بقول مشائخ خود کافی ہونا چاہیے مگر مین نے نقل
صریح نہین پائی۔ البحر۔ مین کہتا ہون کہ آیت مین عدل منصوص ہیں سے عدول کرنا بصیرت کی تعلیل سے روا نہین بلکہ عادل
ایسا چاہیے جو بصیرت رکھتا ہو باشارہ تقویم فعلی ہذا قاتل صید اگر معتمد ہو تو فاسق ہونے سے اسکا اندازہ جائز نہین ورنہ جائز
ہونا چاہیے اور مترجم نے بھی صریح جزئیہ نہین پایا بلکہ تحقیق استدلالی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ والہدی لا یذبح الا بمکۃ۔ اور
ہدی نہین ذبح کیجاوے مگر مکہ مین۔ ف۔ یعنی اگر شکار مارنے والے نے قیمت سے ہدی خریدنا اختیار کیا تو اُسے

مکہ کے کہیں اسکو ذبح نہ کرے - لقولہ تعالیٰ ہدیا بالغ الکعبۃ - یعنی اللہ تعالیٰ نے ہدی مین کعبہ پہونچنے والی قید فرمائی تب
مین کعبہ بالاجماع مراد نہین بلکہ زمین حرم ہے - اور طعام و صوم مین کوئی قید منصوص نہین ہے - ویجوز الاطعام فی غیرہا -
اور طعام دینا سواے مکہ کے بھی جائز ہے - خلافا للشافعی ہو یعتبرہ بالہدی - اسمین شافعی رح نے اختلاف کیا -
شافعی رح اطعام کو ہدی پر قیاس کرتے ہین - ف - کہ ہدی کی طرح وہ بھی مکہ مین دیا جاوے - پھر مقیس علیہ اور
مقیس مین کوئی امر ایسا مشترک ہونا چاہیے جو دونون کو ایک حکم مین جمع کرے - والجامع التوسعۃ علی سکان الحرم -
اور دونون کو جمع کرنے والا یہ کہ وسعت دینا حرم کے رہنے والون کو - ف - یعنی رزق کی وسعت ہدی مین گوشت
سے اور اطعام مین اناج سے ہے - ونحن نقول - اور ہم کہتے ہین - ف - کہ یہان قیاس کی شرط نہین پائی جاتی وہ یہ کہ
مقیس علیہ ایسی چیز ہو جسکا سبب ہمارے قیاس مین آتا ہو حالانکہ - الہدی قربۃ غیر معقولۃ فیختص بمکان او
زمان - قربانی کرنا یعنی خون بہانا ایسی قربت ہے کہ ہماری عقل سے باہر ہے تو وہ کسی مکان یا زمان کے ساتھ مختص رہیگی
ف - یعنی حرم کی قید ہو تو حرم سے خاص رہے اور یون ہی ایام قربانی یعنی دسوین ذی الحجہ و گیارھوین و بارھوین
تک رہے - غرضکہ ہم عقل سے یہ جانتے ہین کہ یہ امر حق ہے اور اسکا بھید دنیاوی زندگی مین ہمارے قیاس سے باہر ہے -
اما الصدقۃ قربۃ معقولۃ فی کل زمان و مکان - رہا صدقہ یعنی اطعام وغیرہ تو وہ ہر زمانہ و ہر جگہ مین قربت معقول
ہے - ف - یعنی ہماری عقل اسکو ہر وقت و ہر جگہ قربت سمجھتی ہے پس ہم اسکو قربانی پر قیاس نہین کر سکتے ہین - و
الصوم یجوز فی غیر مکۃ - اور روزہ رکھنا بھی مکہ کے باہر جائز ہے - لانہ قربۃ فی کل مکان - کیونکہ وہ ہر جگہ قربت
ہے - فان ذبح بالکوفۃ - پس اگر قاتل صید نے کوفہ مین ذبح کیا - ف - یعنی سواے حرم کے کسی جگہ ہدی ذبح
کر دی تو وہ ہدی ادا نہ ہوئی - لیکن - اجزاہ عن الطعام - طعام سے کافی ہو گئی - ف - گویا اسنے شکار کی قیمت
سے طعام دیدیا - معناہ اذا تصدق باللحم وفیہ وفاء بقیمۃ الطعام - اسکے معنی یہ ہین کہ کافی ہے جب کہ اسکا گوشت
مساکین کو صدقہ کر دیا ہو اور اسمین قیمت طعام پوری پڑتی ہو - ف - یعنی ہر مسکین کو جسقدر گوشت پہونچا اسکی قیمت
نصف صاع گیہون یا ایک صاع جو وغیرہ کے برابر ہو - لان الاراقۃ لاتنوب عنہ - کیونکہ طعام دینے کا قائم مقام
خون بہانا نہین ہوتا ہے - ف - کیونکہ ذبح کرنا حرم مین خود قربت ہے حتی کہ اگر بعد ذبح کے گوشت مساکین کو تقسیم ہونے
سے پہلے ضائع ہو جاوے یا تقسیم مین ہر مسکین کو نصف صاع گیہون سے کم پہونچے تو کفارہ ادا ہو گیا بخلاف حرم سے باہر
ذبح کرنے کے کہ ضائع ہونے یا کم پہونچنے مین اطعام ادا نہوگا جیسے ہدی نہوئی ع م - واذا وقع الاختیار علی الہدی
یہدی ما یجزیہ فی الاضحیۃ - اور جب اسکے پسند ہدی دینے پر واقع ہو تو وہ ہدی دے جو اضحیہ مین جائز ہے - ف -
یعنی شکار قتل کرنے والے کو اختیار تھا کہ قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم جو چاہے ادا کرے پس اگر اسنے ہدی دینا
اختیار کیا تو وہ جانور کافی ہے جو تونگر کو قربانی مین جائز ہے - لان مطلق اسم الہدی منصرف الیہ - کیونکہ ہدی کا اسم
جو مطلق بدون قید ہو وہ اسی جانور کی طرف پھرتا ہے - ف - جو بقرعید کی قربانی مین جائز ہوتا ہے - پس بکری کمتر درجہ
ہے اور یہی قول مالک رح ہے - وقال محمد والشافعی یجزی صغار النعم فیہا - اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ اس ہدی
مین نعم کی صغار بھی جائز ہین - لان الصحابۃ اوجبوا عناقا و جفرۃ - کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق و جفرہ
واجب کیا ہے - ف - عناق بزغالہ اور جفرہ بھیڑی کا چار ماہ کا بچہ ہے حالانکہ یہ اضحیہ کی قربانی مین جائز نہین ہین مبسوط
و اسرار وغیرہ مین یہی قول ابو یوسف واحد مذکور ہے - وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف یجوز الصغار علی وجہ الاطعام
یعنی اذا تصدق - اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک صغار غنم بطریق طعام ہونے کے جائز ہین یعنی جب کہ انکو صدقہ

کر دے - ف - اور قربانی کرنے کے طور پر نہیں جائز ہین پس شاید کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاقی وجہ سے اندازہ بطور
طعام کر دیا - اقول اظہر یہ کہ قیمت کے سوائے جانور سے اندازہ کر دینا بلحاظ ہدی افضل ہونے کے ہے واللہ تعالیٰ اعلم - م
واذا وقع الاختیار علی الطعام - اور اگر اسکا پسند کرنا طعام پر واقع ہوا - یقوم المتلف بالطعام عندنا -
تو ہمارے نزدیک تلف کیے ہوے شکار کو طعام کے ساتھ قیمت لگائی جاوے - ف - بخلاف شافعی رح کے کہ انکے
نزدیک صید مقتول کی نظیر ٹھہرا کر نظیر کی قیمت سے طعام کا اندازہ ہو - لانہ ہو المضمون فیعتبر قیمتہ - کیونکہ مقتول
شکار ہی مضمون ہے تو اسی کی قیمت معتبر ہے - ف - پس جو کچھ اسکی قیمت ہو اسکا طعام خرید کر دے - واذا اشتری
بالقیمۃ طعاما تصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر - اور جب قیمت کے عوض
طعام خریدے تو ہر مسکین کو نصف صاع گیہون یا ایک صاع چھوہارے یا جو دیوے - ولا یجوز ان یطعم المسکین
اقل من نصف صاع - اور نہین جائز کہ ایک مسکین کو کم نصف صاع سے دے - ف - یعنی گیہون سے کم از
نصف صاع یا چھوہارے و جو سے کم از صاع - لان الطعام المذکور - کیونکہ طعام جو مذکور ہے یعنی آیت مین ینصرف
الی ما ہو المعہود فی الشرع - وہ پھریگا اس طعام کی طرف جو شرع مین معہود ہے - ف - کیونکہ ایک لقمہ کافی نہین
اور زیادہ کی حد نہین تو مقصود ضرور وہ طعام جو شرع مین معلوم ہے پس کفارہ ظہار و قسم و صدقہ فطر مین بھی معہود ہے - اور
شافعی رح کے نزدیک چہارم صاع یعنی ایک مد گیہون جائز ہین - مع - ہمارے نزدیک نصف صاع کمتر ہے اور زیادہ
دینا روا ہے - ت - وان اختار الصیام یقوم المقتول طعاما - اور اگر اسنے روزہ رکھنا اختیار کیا تو صید مقتول
کو طعام سے اندازہ کیا جاوے - ف - یعنی اگر ابتداءً اناج سے قیمت کرنا ممکن ہو تو خیر ورنہ قیمت لگا کر اس
قیمت سے طعام حساب کیا جاوے - ثم یصوم عن کل صاع من بر او صاع من تمر او شعیر یوما - پھر ہر نصف
صاع گیہون یا ایک صاع چھوہارے یا جو سے ایک روزہ رکھے - ف - جسکی نیت رات سے کر لے - لان تقدیر
الصیام بالمقتول غیر ممکن اذ لا قیمۃ للصیام - کیونکہ صید مقتول سے روزہ کا اندازہ کرنا ممکن نہین کیونکہ روزے
کی کچھ قیمت نہین ہے - ف - ظاہر یہ تھا کہ صید مقتول کی قیمت لگانا روزے سے ممکن نہین الخ - مگر امام مصنف رح نے عکس
کرنے مین اشارہ کیا کہ مقصود روزون کا معلوم ہونا اور وہ صید مقتول کے برابر ہین مگر روزہ کی کچھ قیمت نہین تو اندازہ کرنا
غیر ممکن ہے اور آیت مین صید مقتول کے برابر روزہ رکھنے کا حکم ہے پس یہ برابری شرع مین جسطرح معہود ہو اسی طرح مراد ہوگی
فقدرناہ بالطعام - پس ہم نے صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا - ف - پھر طعام سے صوم کا اندازہ کر لیا - والتقدیر
علی ہذا الوجہ معہود فی الشرع کما فی باب الفدیۃ - اور اس طریقہ پر اندازہ کرنا شرع مین معہود ہے جیسا کہ باب الفدیہ
مین ہے - ف - یعنی صوم رمضان کا فدیہ دینا اسی طرح کہ ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہون دے - بخلاف کفارہ صوم
کے کہ مثلاً عمداً دن مین وطی کر کے روزہ توڑا تو شیخ ابن الہمام نے صحیح اسکو رکھا کہ خوراک دیدے اگرچہ چہارم صاع ہو - م
فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع - پھر اگر طعام سے نصف صاع سے کم بڑھا - ف - یعنی جو کچھ طعام حساب
مین آیا تھا ہر مسکین کو نصف صاع کی قدر دینے یا روزون کا حساب لگانے مین کچھ بچا جو نصف صاع سے کم ہے - فہو مخیر
ان شاء تصدق بہ - تو وہ مختار ہے چاہے اسی قدر کو صدقہ کر دے - وان شاء صام عنہ یوما کاملا - اور چاہے تو
اسکے عوض پورا ایک روزہ رکھے - لان الصوم اقل من یوم غیر مشروع - کیونکہ دن سے کم روزہ رکھنا مشروع نہین
ہے - وکذلک ان کان الواجب دون طعام مسکین - اور یونہی اگر قدر واجب ایک مسکین کے طعام سے کم ہو
ف - مثلاً ایک ہدہد کی مار ڈالی جسکی قیمت مین طعام نصف صاع سے کم لازم آیا - تو یہی حکم ہے کہ - تطعم قدر الواجب

جب واجب ہو اُس میں طعام دیوے - او یصوم یوما مکان کل نصف صاع - یا ہر نصف صاع کے عوض ایک روزہ رکھے - لما قلنا - بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے - ف - کہ روزہ دن سے کم مشروع نہیں ہے بہرحال سب صید قتل کرنے میں ہے - و لو جرح صیدا او نتف شعرہ او قطع عضوا منہ ضمن ما نقصہ - اور اگر محرم نے صید کو مجروح کیا یا اسکے بال اکھاڑ ڈالے (یا پر نوچے) یا اسکا کوئی عضو کاٹ لیا تو جو کچھ نقصان کر دیا اسکا ضامن ہے - ف - جب کہ نقصان منجر بہلاک نہو اور اچھا ہو کر مانند سابق نہو جاوے - فرع م اعتبارا للبعض بالکل کما فی حقوق العباد - یہ بقیاس کل کے بعض کا ہے جیسے حقوق العباد میں ہوتا ہے - ف - پس اگر کل کے واسطے ایک روپیہ ہو اور عضو کاٹنے سے نصف نقصان ہوا تو نصف روپیہ کا ضامن ہے - اگر بال جم گئے یا دانت دوسرا نکل آیا اور غرض کہ جیسا تھا ویسا ہی پھر ہو گیا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسپر کچھ نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک عمدی جرم کا صدقہ لازم ہے - اگر صید غائب ہو گیا کہ حال معلوم نہیں تو نقصان کا ضامن ہے اگرچہ موت کا خوف ہو اور اسبیجابی رح کے نزدیک احتیاطاً پوری قیمت دے - یہ اسوقت کہ اُسکی حرکت سے یا اُسکے سبب سے ایسا ہوا اور اگر خود شکار اس سے پھڑک بھاگا اور ٹانگ ٹوٹ گئی تو اسپر کچھ نہیں ہے - یہی جمہور کا قول ہے - اور اگر اسکے گھوڑے کی لات وغیرہ یا اسکے تیر سے صید کو صدمہ ہوا تو ضامن ہے - مع - و لو نتف ریش طائر - اور اگر محرم نے پرند کے بازو کے پر نوچ ڈالے - او قطع قوائم صید - یا صید کے ہاتھ پانوں کاٹے - فخرج من حیز الامتناع - پس وہ حیز امتناع سے خارج ہو گیا - ف - یعنی اپنے آپ کو بچانے اور گرفتاری و صدمہ سے روکنے کے قابل نہیں رہا گویا محرم نے اسکو ہلاک کر دیا - فعلیہ قیمتہ کاملۃ - تو محرم پر اسکی قیمت بدرجہ کامل واجب ہے - ف - یعنی پوری قیمت دے - خواہ بطور ہدی یا اطعام یا صوم - لانہ فوت علیہ الامن بتفویت آلۃ الامتناع فیغرم جزاءہ - کیونکہ محرم نے اس پرند یا صید سے امن معدوم کر دیا بوجہ اسکے آلہ امتناع معدوم کرنے کے تو اسکی جزاء کو تاوان دے - ف - کیونکہ پرند اپنے بازو سے اور صید اپنے پانوں سے اپنی گرفتاری و دیگر صدمات کو بھاگ کر روکتے و مامون رہتے ہیں - یہ تو حقیقۃ موجود صید میں کلام تھا - رہا مادہ صید تو فرمایا و من کسر بیض نعامۃ فعلیہ قیمتہ - اور جس محرم نے شتر مرغ کا انڈا توڑ دیا تو اسپر اسکی قیمت لازم ہے - ف - یعنی اچھا بغیر گندہ ہا۔ اور شتر مرغ کا نام بوجہ روایت ہے - و ہذا مروی عن علی و ابن عباس - اور یہ حضرت علی و ابن عباس سے مروی ہے - ف - حضرت علی رض سے تو یہ اثر نہیں ملا - بلکہ ابن ابی شیبہ نے معاویہ بن قرہ رح سے روایت کی کہ حضرت علی رض نے بیض نعامہ میں ناقہ کے بچہ حلوان کا حکم دیا تھا اُس شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے حکم دیا کہ ہر انڈے کے عوض ایک یوم کا روزہ یا ایک مسکین کا طعام ہے - ت - اور ابن عباس کا قول عبد الرزاق نے بطریق عبد الکریم الجزری عن عکرمہ عن ابن عباس رض روایت کیا ہے اور بیہقی و ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے کبوتر کے دو انڈوں کا ایک درم روایت کیا تو یہ باعتبار قیمت وقت کے ہے - ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا ابن فضیل عن خصیف عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ بن مسعود رض قال فی بیض النعامۃ قیمتہ - یعنی ابن مسعود رض نے کہا کہ شتر مرغ کے انڈوں میں اُنکی قیمت واجب ہے - عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن خصیف عن ابی عبیدۃ الخ مثلہ - اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی حکم دیا ہے ابراہیم نخعی نے اگرچہ حضرت عمر رض کو نہیں پایا مگر ہمارے نزدیک حجت ہے - اور اُسی کے مانند مجاہد و شعبی و طاؤس سے روایت کی اور اسمیں ایک حدیث مرفوع عبد الرزاق و دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی ہے - منع - یہی وجہ ہے مسئلہ میں مصنف نے شتر مرغ کا انڈا بیان کیا ہے اسلیے کہ آثار میں اسی بارہ میں قیمت مذکور ہے - و لانہ اصل الصید و لہ عرضیۃ ان یصیر صیدا - اور اسلیے کہ بیضہ تو صید کی اصل ہے اور بیضہ اسکے واسطے آمادہ ہے کہ صید ہو جاوے - فنزل منزلۃ الصید احتیاطا ما لم یفسد - تو وہ احتیاطاً بمنزلہ صید کے قرار پایا

جب تک خراب نہ ہوگیا ہو۔ ف۔ یعنی گندہ نہ ہو۔ فان خرج من البیض فرخ میت۔ پھر اگر انڈے میں سے مردہ بچہ نکلا [illegible]
ف۔ پس اگر معلوم ہو کہ پہلے سے مرگیا تھا تو اسپر کچھ لازم نہیں۔ اور اگر معلوم ہو کہ توڑنے سے مرا تو گویا مار ڈالا تو
اُسپر قیمت لازم ہے ع۔ اور اگر کچھ معلوم نہ ہو۔ فعلیہ قیمتہ۔ تو بھی اسپر بچہ کی قیمت ہے۔ وہذا استحسان۔ اور یہ حکم
بدلیل استحسان ہے۔ والقیاس ان لایغرم سوی البیضۃ لان حیوۃ الفرخ غیر معلوم۔ اور قیاس یہ تھا
کہ سوائے انڈے کے کچھ ضامن نہ ہو اسلیے کہ بچہ کا زندہ ہونا معلوم نہیں ہوا ہے۔ وجہ الاستحسان ان البیض معد لیخرج
منہ الفرخ الحی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انڈا تو قوت آمادہ رکھتا ہے کہ اس سے زندہ بچہ برآمد ہو۔ ف۔ پس اصل
اسمین بچہ زندہ ہونے والا ہے۔ والکسر قبل اوانہ سبب لموتہ۔ اور قبل وقت کے توڑنا بچہ کی موت کا سبب ہے
ف۔ اور یہاں یہی صورت ہے کہ محرم نے وقت سے پہلے انڈا توڑا ہے۔ فیحال علیہ احتیاطاً۔ پس بچہ کا مرنا احتیاطاً
اُسی پر حوالہ کیا جاوے۔ ف۔ کہ قبل وقت توڑنے سے مرگیا۔ وعلی ہذا اذا ضرب بطن ظبیۃ فالقت جنینا
میتا وماتت فعلیہ قیمتہما۔ اور اُسی استحسان پر اگر کسی ہرن کے پیٹ میں مارا پس وہ مردہ بچہ ڈال گئی اور مر گئی تو
محرم پر ہرن و بچہ دونوں کی قیمت واجب ہے۔ ف۔ اور اگر صرف بچہ مرا تو اُسی کی قیمت ہے۔ کیونکہ اصل بچہ میں زندہ
پیدا ہوتا۔ ولیس فی قتل الغراب والحدأۃ والذئب والعقرب والفارۃ والکلب العقور جزاء۔
اور کوے نجس خوار اور چیل و بھیڑیے و چوہے و کٹھنے کتے کے مار ڈالنے میں کچھ جزا نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ محرم ہو یا حرم
میں مارے۔ لقولہ علیہ السلام خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرام الحدأۃ والحیۃ والعقرب والفارۃ
والکلب العقور۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانچ جانور بدکاروں سے ہیں کہ حل و حرم میں قتل
کیے جاوینگے چیل و سانپ و بچھو و چوہا اور کٹھا کتا۔ ف۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ت۔ اس حدیث سے حرم میں بھی
اُنکا قتل جائز نکلا۔ وقال علیہ السلام یقتل المحرم الفارۃ والغراب والحدأۃ والعقرب والحیۃ
والکلب العقور۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ محرم قتل کرے چوہے کو اور کوے و چیل و بچھو و سانپ
و کٹھنے کتے کو۔ ف۔ صحیحین کی روایت میں الحیہ نہیں مگر صحیح مسلم کی ایک روایت میں عقرب کے بجائے حیہ ہے پس
مصنف رح نے دونوں کو جمع کردیا۔ اور الذئب کی روایت مراسیل ابوداؤد وغیرہ سے سابق گذری۔ لہذا مصنف رح
نے فرمایا۔ وقد ذکر الذئب فی بعض الروایات۔ اور بھیڑیا بعض روایات میں مذکور ہے۔ ف۔ یعنی مع کلب
عقور کے۔ وقیل المراد بالکلب العقور الذئب۔ اور کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد بھیڑیا ہے۔ ف۔ یعنی
بھیڑیا کاٹنے و پھاڑنے والا موذی جانور ہوتا ہے تو مذمت کے طور پر اُسکو کٹھا کتا فرمایا ہے یا یہ معنی کہ کلب عقور نام
ہر ایسے موذی جانور درندہ کا جو حملہ کرتا ہو تو کتا و بھیڑیا وغیرہ سب کو شامل ہے۔ او یقال۔ یا کہا جاوے کہ۔ ف۔
کلب عقور سے یہی معروف کتا کٹھا مراد ہے۔ اور بھیڑیا بطریق قیاس اُس سے لاحق ہے کیونکہ۔ الذئب فی معناہ۔ بھیڑیا کلب
عقور کے معنی میں ہے۔ ف۔ یعنی بغیر تعرض کے حملہ آور ہوتا ہے۔ والمراد بالغراب الذی یاکل الجیف ویخلط لانہ
یبتدی بالاذی۔ اور غراب یعنی زاغ سے مراد وہ کہ جو نجاست کھاتا ہے اور دانہ خلط کرتا ہے کیونکہ وہ ابتدا میں حملہ کرتا ہے
ف۔ یعنی وہ کبھی گندگی کھاتا ہے اور کبھی دانہ کھاتا ہے اور بغیر چھیڑنے کے ایذاء دیتا ہے اور یہ امام مصنف نے ذکر
کیا جیسا کہ شارح اکمل رح نے کہا ہے۔ مصنف۔ اور مترجم کے نزدیک یہ شارح کا سہو ہے اور ذکر نہیں بلکہ یہ غراب کی دو قسم
کا بیان ہے اور توضیح عبارت یہ کہ المراد بالغراب الذی یاکل الجیف والذی یخلط سے مراد زاغ ہے وہ زاغ جو صرف گندگی
کھاتا ہے اور وہ خلط کرلیتا ہے یعنی گندگی میں دانہ خلط کرتا ہے۔ پھر وہم ہوتا تھا کہ جو خالص نجاست نہیں کھاتا وہ [illegible]

تو دانہ کا لحاظ کیا جاتا پس جواب دیا کہ دانہ کا لحاظ نہین بلکہ نجاست کا لحاظ ہوا - لانہ یبتدی بالاذی کیونکہ غلط کرنیوالا
نجاست سے پہل کرتا ہے - یعنی اصل مرغوب اسکی غذا نجاست ہے اور دانہ وہ بالتبع کھا لیتا ہے کیونکہ دانہ نجاست مین سے
وہ پہلے نجاست پر چونچ مارتا ہے تو وہ مثل نجس خوار کے ہے م - اما العقعق غیر مستثنی - رہا عقعق تو وہ مستثنی نہین
ہے - ف - بلکہ اُسکے قتل مین جزاء لازم ہے - لانہ لایسمی غرابا - کیونکہ وہ غراب نہین کہلاتا ہے - ف - اور اگر غراب
مین داخل مان لیا جاوے تو وہ نجس کو نہین کھاتا مگر نادر کرکے - ولا یبتدی بالاذی - اور نجس کھانے پر پہل نہین
کرتا ہے - وعن ابی حنیفۃ ان الکلب العقور وغیر العقور - اور ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ کتا خواہ کٹہا ہو یا نہ ہو
ف - کیونکہ حدیث ابوداؤد مین صرف کتا مذکور ہے کٹہا صفت نہین ہے - والمستأنس والمتوحش منہا سواء - اور
دونون مین سے خواہ پلا ہوا ہو یا وحشی ہو برابر ہین - ف - یہ بنا بر آنکہ منہا بصیغہ مثنی ہے اور اگر منہا بضمیر مونث ہو یعنی
جانورون مین سے مثلاً کبوتر پالو اور کبوتر جنگلی کسی کو مارے جزاء لازم ہے - لان المعتبر فی ذلک الجنس - کیونکہ معتبر
در بارہ جزاء کے جنس ہے - ف - پس اگر کبوتر مثلاً صید حرام ہے تو جنس کبوتر مین سے پالو پلا ہوا بھی حرام و جزاء دونون
مین لازم ہے - یا کلب کی جنس معتبر ہے - وکذا الفارۃ الاہلیۃ والوحشیۃ سواء - اور یون ہی دیسی چوہا و جنگلی وحشی
چوہا دونون برابر ہین - ف - الحاصل جنگلی وحشی جسکے مارنے مین جزاء واجب ہے اسی جنس کا پالو پلا ہوا گھر دن مین
رہنے والا مارنے سے جزاء لازم ہے - والضب - اور سوسمار - ف - یعنی گوہ - والیربوع - اور جنگلی چوہا - لیسا من
الخمس المستثناۃ - یہ دونون اُن پانچون مستثنی مین سے نہین ہین - ف - یعنی بذریعہ قیاس علت اذیت کے
پانچون کے ساتھ مین انکو داخل نہ کیا جاوے - لانہما لا یبتدیان بالاذی - کیونکہ یہ دونون ایذا مین پہل نہین
کرتے ہین - ف - اس عبارت مین اذی سے اذیت مراد ہے جیسے اذی بمعنی گندگی بھی آتا ہے - ولیس فی قتل
البعوض والنمل والبراغیث والقراد شیء - اور بعوض و نمل و براغیث و قراد کے قتل مین کچھ لازم نہین ہے - ف -
یہی قول شافعی و احمد ہے - بعوض کا واحد بعوضہ ہے جسکو پشہ یعنی مچھر کہتے ہین اور نمل کا واحد نملہ یعنی چیونٹی - اور
براغیث جمع برغوث جسکو کیک یعنی پسو کہتے ہین وہ آواز نہین کرتا اور اُڑتا پھرتا ہے - قراد چھوٹی چچڑی یا کلونی اور
اگر بڑی ہو تو اسکو حلمہ کہتے ہین م - یون ہی حشرات الارض قنفذ و خنفس و سلحفات و وزغ و ذباب و زنبور و دلمہ
و صیاح اللیل و صرصر و ام حبین و ابن عرس کے قتل مین کچھ نہین کیونکہ بدن سے متولد نہین اور نہ صید ہین - المحیط -
ع - الحاصل بدن سے متولد نہونا اور صید نہونا جزاء سے مانع ہے چنانچہ امام مصنف رح نے فرمایا - لانہا لیست
بصیود ولیست بمتولدۃ من البدن - کیونکہ یہ جانور صید نہین اور بدن سے متولد نہین ہین - ف - تو جزاء
ثابت نہ ہوئی - ثم ہی موذیۃ بطباعہا - پھر یہ جانور اپنی طبیعت سے موذی ہین - ف - تو انکا قتل کرنا جائز ہے -
والمراد بالنمل السوداء او الصفراء التی توذی - اور چیونٹی سے مراد سیاہ چیونٹی یا زرد ہے جو کہ ایذاء دیتی ہے -
وما لا یوذی لا یحل قتلہا ولکن لا یجب الجزاء للعلۃ الاولی - اور جو چیونٹی کہ ایذا نہین دیتی تو اسکا قتل کرنا
حلال نہین ولیکن جزاء واجب نہوگی (اگر مار ڈالے) بوجہ اول علت کے - ف - یعنی صید و متولد بدن نہین
اقول سیاہ چینٹا کلان تجربہ سے بغیر چھیڑے نہین کاٹتا لیکن چیزین خصوصاً مٹھائی کھانے مین موذی ہے کہ مثل مارنے
مین جزاء نہین مثل مچھر کے - م - ومن قتل قملۃ تصدق بما شاء مثل کف من الطعام - اور جس نے جون یا
جیلا مار ڈالا تو صدقہ کرے جو کچھ چاہے جیسے ایک ہتھیلی بھر طعام - لانہا متولدۃ من التفث الذی علی البدن
کیونکہ وہ اس میل کچیل سے پیدا ہوتا ہے جو بدن پر ہے - وفی الجامع الصغیر اطعم شیئاً - اور جامع صغیر مین ہے کہ

کچھ طعام دیدے - وہذا یدل علی انہ یجزیہ ان یطعم المسکین شیئا یسیرا علی سبیل الاباحۃ - اور یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کسی مسکین کو کچھ خفیف کھلا دے بطور اباحت کے - ف - نہ بطور صدقہ تملیک کے - وان لم یکن مشبعا - اگرچہ وہ پیٹ بھر نہ ہو - ف - حتی کہ روٹی کا ٹکڑا جائز ہے - اور اگر دوسرے سے کہا کہ یہ قمل دور کردے یا اشارہ کیا تو متقی وعیون میں اشارہ کرنیوالے پر کفارہ ہے - سروجی نے کہا کہ یہ بعید ہے اسواسطے کہ قمل کچھ صید نہیں کہ اسکے ازالہ امن ہو پس مارنے والے پر البتہ صدقہ ہے جو مذکور ہوا - مع - ومن قتل جرادۃ تصدق بما شاء - اور جس محرم نے ٹیری مار ڈالی وہ جو چاہے صدقہ دیدے - لان الجراد من البر - کیونکہ ٹیری خشکی کے صیدوں سے ہے - فان الصید ما لا یمکن اخذہ الا بحیلۃ ویقصدہ الآخذ - کیونکہ صید وہ جانور ہے جسکا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن نہو اور پکڑنے والا اسکو قصد کرے - ف - ٹیری کی یہی صفت ہے تو وہ صید ہے اور یہی قول مالک و شافعی کا ہے - وارد ہوتا ہے کہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج یا عمرہ کو نکلے تو ایک جھنڈ ٹیریوں کا سامنے آیا تو ہم نے انکو تلواروں ولاٹھیوں سے مارنا شروع کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو کھاؤ کہ یہ صید البحر سے ہے رواہ الترمذی وابوداؤد - جواب یہ کہ - اسناد میں ابو المہزم راوی ضعیف ہے ابوداؤد نے کہا کہ حدیث وہم ہے اور صحیح یہ کہ کعب الاحبار تابعی کا قول ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ لوگ احرام میں نہ تھے انکو اجازت دی کہ مچھلی کی طرح یہ بھی بغیر ذبح کیے ہوئے حلال ہے گویا صید البحر ہے - وتمرۃ خیر من جرادۃ - اور ایک چھوہارا ایک ٹیری سے بہتر ہے - لقول عمر رضہ تمرۃ خیر من جرادۃ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ ایک چھوہارا ایک ٹیری سے بہتر ہے - ف - رواہ مالک وابن ابی شیبہ وعبدالرزاق مرسلا ومسندا - مع - ولا شیء علیہ فی ذبح السلحفاۃ - اور محرم پر سلحفاۃ یعنی کچھوا ذبح کرڈالنے میں کچھ لازم نہیں ہے - لانہ من الہوام والحشرات - کیونکہ وہ کیڑوں مکوڑوں میں سے ہے - فاشبہ الخنافس والوزغات - پس وہ گبریلے کے کیڑوں اور گرگٹوں سے مشابہ ہوگیا - ویمکن اخذہ من غیر حیلۃ - اور اسکا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن ہے - وکذا لا یقصد بالاخذ فلم یکن صیدا - اور یوں ہی پکڑنا مقصود نہیں ہوتا تو وہ صید نہ ہوا - ف - اور یہی قول شافعی و احمد ہے - ع - ومن حلب صید الحرم فعلیہ قیمتہ - اور جس نے حرم کے شکار کو دوہ لیا تو اسپر دودھ کی قیمت واجب ہے - لان اللبن من اجزاء الصید فاشبہ کلہ - کیونکہ دودھ تو صید کی اجزاء سے ہے پس کل کے مشابہ ہوگیا - ف - اور کل یعنی صید میں جزاء تو جزو یعنی دودھ میں بھی اسکی قیمت ہے اور یہی قول شافعی و احمد اور روایت از مالک ہے - ع - ومن قتل ما لا یوکل لحمہ من الصید کالسباع ونحوہا فعلیہ الجزاء الا ما استثناہ الشرع - اور جس نے ایسے صید کو قتل کیا جسکا گوشت نہیں کھایا جاتا جیسے درندے و انکے مانند (باز وشکرہ وغیرہ) تو اسپر جزاء واجب ہے سوائے انکے جنکو شرع نے مستثنے کردیا ہے - وہو ما عددناہ - اور مستثنی وہ ہیں جنکو ہم شمار کرچکے - ف - بھیڑیا و کلب عقور - اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور ایک روایت میں درندے کلب عقور میں شامل یا لاحق ہیں یہی قول شافعی ہے - وقال الشافعی لا یجب الجزاء لانہا جبلت علی الایذاء فدخلت فی الفواسق المستثناۃ - اور شافعی نے کہا کہ جزاء نہیں واجب ہے کیونکہ یہ جانور اپنی ذات میں ایذا پر مجبول ہیں تو انہیں فواسق میں جو مستثنی ہیں داخل ہوگئے - ف - اور کلب عقور سے یہی معروف کتا مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ وحشی نہیں بلکہ اہلی ہوتا ہے تو کلب عقور سے وہ مراد جو اپنے حرکت سے عمداً ایذاء پہونچاوے مثلاً شیر و چیتا وغیرہ انہیں شامل ہیں - الغایہ - وکذا اسم الکلب یتناول السباع باسرہا لغۃ - اور یوں ہی کلب کا اسم ازراہ لغت کے تمام درندوں کو شامل ہے - ف - چنانچہ اسپر حدیث دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتبۃ بن ابی لہب پر بددعا فرمائی کہ اللہم سلط علیہ کلبا من کلابک - یعنی الہی اسپر اپنے کتوں میں سے

ایک کتا مسلط کر دے پس عتبہ ملعون کو ایک شیر نے پھاڑ ڈالا ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیر بھی کلاب میں سے ہے۔ یعنی ہم نے اسی کے موافق روایت نوادر کی تصحیح کی اور شیخ محقق نے بدائع سے شیر و چیتا و سیاہ گوش قتل کرنے کی اجازت نقل کی جسمیں اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ م۔ **ولنا** - اور ہماری دلیل یعنی موافق ظاہر الروایۃ کے۔ **ان السبع صید لتوحشہ وکونہ مقصودا بالاخذ اما لجلدہ او لیصطاد بہ او لدفع اذاہ** - یہ ہے کہ درندے صید ہیں بوجہ وحشی ہونے اور گرفتاری میں مقصود ہونے کے خواہ کھال کے لیے (جیسے شیر وغیرہ) یا اسلیے کہ اسکے ذریعہ سے شکار کھیلا جاوے (جیسے چیتا وغیرہ) یا اسکی ایذاء دور کرنے کی غرض سے ف۔ جیسے جنگلی سور ہے ع۔ اور صید اسی کو کہتے ہیں جو وحشی اور قصد کر کے گرفتار کیا جاوے۔ **والقیاس علی الفواسق ممتنع لما فیہ من ابطال العدد** - اور فواسق پر قیاس کرنا ممنوع ہے کیونکہ اسمیں شمار کا باطل کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ یعنی حدیث میں پانچ جانور کا عدد فرمایا۔ حالانکہ قیاس کرنے میں پانچ سے بڑھ جاتے ہیں لیکن وارد ہوتا ہے کہ عدد جب مقصود حکم نہو تو زیادتی کو منع نہیں ہوتا اور یہاں وجہ قتل جائز ہونے کی پانچ کی تعداد نہیں بلکہ فسق ہے بلا خلاف۔ تو زیادتی منع نہیں۔ علاوہ اسکے دوسری حدیث صحیح میں وزغ یعنی گرگٹ کا مارنا بوجہ فسق کے حل و حرم میں جائز آیا اور یہ چھ ہو گئے پس ہم مانتے ہیں کہ درصید میں لیکن انکا مار ڈالنا جائز ہے۔ **واسم الکلب لایقع علی السبع عرفا والعرف املک** - اور کلب کا لفظ عرف میں درندہ پر نہیں واقع ہوتا اور عرف ہی زیادہ قوی ضابطہ ہے۔ ف۔ پس حدیث میں جو آیا وہ بطریق مجاز ہے تو جب تک حقیقت ممکن ہے مجاز یہاں نہیں لیا جائیگا۔ لیکن اسکا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں کیونکہ کلب عقور تو وحشی نہیں ہے پس لامحالہ وحشی درندہ مراد ہے اور وہ مجاز لغوی میں ہر درندہ موذی کو شامل ہے فتامل فلعل الحق لا یعدوہ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ اور بنا بر ظاہر الروایۃ مذکورہ کے درندہ قتل کرنے میں جب کہ اسنے حملہ نہ کیا ہو جزاء واجب ہے۔ **ولا یجاوز بقیمتہ شاۃ** - اور ایک بکری کی قیمت سے تجاوز نہ کیا جاویگا۔ **وقال زفر یجب بالغۃ ما بلغت اعتبارا بماکول اللحم** - اور زفرؒ نے کہا کہ پوری قیمت واجب ہوگی جہانتک پہونچے بقیاس ماکول اللحم کے۔ ف۔ یعنی ایسے جانور کے قیاس پر جسکا گوشت کھایا جاتا ہے۔ **ولنا قولہ علیہ السلام الضبع صید وفیہ الشاۃ** - اور ہماری دلیل قول آنحضرت صلعم ہے کہ ضبع یعنی کفتار صید ہے اور اسمیں بکری واجب ہے۔ ف۔ معروف حدیث جابر رضہ اسطرح ہے کہ میں نے پوچھا کہ ضبع کیا صید ہے فرمایا کہ ہاں اور اسمیں بکرا قرار دیا جائیگا جب کہ اسکو محرم شکار کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ لیکن یہ حدیث محمول ہے کہ ضبع کی اسوقت مالیت اسی قدر اندازہ کی گئی ہے ورنہ قولہ تعالیٰ فجزاء مثل ما قتل من النعم۔ سے معارضہ ہوگا۔ کیونکہ آیت میں ہر صید کے واسطے اسکا مثل یعنی برابر قیمت واجب کی گئی پس حدیث بھی اسی بنا پر ہے کہ کفتار کی قیمت ایک بکرا تھی۔ فعلی ہذا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر زمانہ و ملک میں اور ہر درندہ و صید غیر ماکول اللحم میں صرف بکری ہی واجب ہو اس سے زائد نہ ہو۔ الفتح۔ **ولان اعتبار قیمتہ لمکان الانتفاع بجلدہ لا لانہ محارب موذ** - اور اس دلیل سے کہ ایسے شکار غیر ماکول اللحم کی قیمت کا اعتبار اسکے کھال سے نفع حاصل کرنے کے دخل سے ہے نہ اسوجہ سے کہ وہ لڑانکا موذی ہے۔ **ومن ہذا الوجہ لایزاد علی قیمۃ الشاۃ ظاہرا** - اور اس دلیل سے نکلا کہ بظاہر حال بکری کی قیمت سے نہیں بڑھیگا۔ ف۔ یعنی جب کہ مقصود صرف کھال ہے تو کھال کی قیمت ایک بکری کے گوشت و کھال سے بڑھکر نہوگی۔ اس دلیل میں بھی اعتراض ظاہر ہے کیونکہ خود امام مصنف نے اوپر لکھا وکونہ مقصودا بالاخذ اما لجلدہ او لیصطاد بہ الخ۔ تو صرف کھال کی خصوصیت کہاں رہی علاوہ جزء من قولہ تعالیٰ فجزاء مثل ما قتل الآیۃ میں تو مطلقاً صید مقتول کی قیمت واجب فرمائی ہے نہ صرف کھال کی، اور معارضہ

آیت سے نہین ہو سکتا - ملخص الفتح - پس ظاہر یہ ہوا کہ امام المحقق رحمہ نے ترجیح دیا ہے کہ کچھ نہین واجب ہے ورنہ پوری قیمت واجب ہو مثل قول زفر رحمہ کے - پھر یہ اختلاف اس صورت مین کہ درندہ کو بغیر حملہ کرنے کے محرم نے قتل کیا ہو - واذا صال السبع علی المحرم فقتلہ لاشئ علیہ - اور جب درندہ نے محرم پر حملہ کیا پس محرم نے اُسکو قتل کر دیا تو اسپر کچھ واجب نہین ہے - وقال زفر یجب اعتبارا بالجمل الصائل - اور زفر رحمہ نے کہا کہ واجب ہے بقیاس اونٹ حملہ آور کے - ف - یعنی اگر کسی کے اونٹ نے محرم پر حملہ کیا پس اسنے قتل کر ڈالا تو اُسپر اونٹ کی قیمت واجب ہے - یونہی درندہ کی قیمت واجب ہے - ولنا ما روی عن عمر رضہ انہ قتل سبعا واہدی کبشا وقال انا ابتدأناہ - اور ہماری دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمر رضہ سے روایت کیا گیا کہ حضرت عمر رضہ نے ایک درندہ قتل کیا اور ایک بکرا ہدی بھیجا اور فرمایا کہ ہم نے درندہ پر پہل کی تھی - ف - یعنی اگر ہم پہل کر کے اُسکو قتل نہ کرتے بلکہ وہی حملہ کرتا تو ہم پر ہدی کا بکرا واجب نہ ہوتا - لیکن یہ استدلال اس مفہوم سے ہے حالانکہ اصول الحنفیہ مین حجت نہین پس اولی استدلال بحدیث السبع العادی یعنی مثل فواسق کے جائز ہے ایسے درندہ کو قتل کرنا جو حملہ کرنے والا ہو - مع - یعنی حملہ کرے نہ آنکہ اُسکی یہ عادت ہو ورنہ موافق روایت بدائع فواسق کے بغیر جزاء قتل جائز ہے - م - ولان المحرم ممنوع عن التعرض لا عن دفع الاذی - اور اس دلیل سے کہ محرم کو صید کا تعرض کرنا ممنوع ہے نہ اپنی ذات سے اذیت دور کرنا - ولہذا کان ماذونا فی دفع المتوہم منہ الاذی - اور اسی وجہ سے محرم کو اجازت ہے ایسے جانور کو دفع کرنے کی جس سے اذیت کا توہم ہو - ف - اور وہ فواسق جانور ہین - فلان یکون ماذونا فی دفع المتحقق اولی - پس بدرجۂ اولی اسکو اجازت ایسے دفع کی جس سے اذیت متحقق ہو - ف - یعنی جب کہ درندہ نے حملہ کیا تو اذیت متحقق ہے پس جب کہ اذیت متوہم ہونے سے فواسق کے قتل کی اجازت ہے تو بدرجۂ اولی اس اذیت متحقق مین درندہ حملہ آور مار ڈالنے کی اجازت ہوگی - ومع وجود الاذن من الشارع لا یجب الجزاء حقا لہ - اور باوجود شارع کی طرف سے اجازت ہونے کے جزاء واسطے حق شارع کے واجب نہوگی - ف - ہان اگر حق العباد بھی متعلق ہو تو اسکا حق واجب ہوگا لہذا کہا - بخلاف الجمل الصائل لانہ لا اذن من صاحب الحق وہو العبد - برخلاف اونٹ حملہ کرنے والے کے کیونکہ قاتل کو حقدار کی طرف سے اجازت نہین اور حقدار بندہ ہے - ف - یعنی مالک نے اسکے قتل کی اجازت نہین دی تھی لہذا مالک کا حق اور وہ قیمت جمل ہے واجب ہوگی اور مالک حقیقی شارع عزوجل نے قتل کی اجازت دی تو جزاء احرام واجب نہین - پس اسپر درندہ حملہ آور کا قیاس درست نہین کیونکہ درندہ مین سوائے حق شارع کے کوئی حق متعلق نہین ہے - م - وان اضطر المحرم الی قتل صید فقتلہ فعلیہ الجزاء - اور اگر محرم کسی صید کو قتل کرنے پر مضطر ہوا پس اسنے قتل کیا تو اسپر جزاء واجب ہے - ف - مضطر ہونے کے یہ معنی کہ بھوک سے مضطرب ہو کر صید کا گوشت کھانے پر مجبور ہوا - تو شرع نے قتل کی اجازت دی مگر جزاء لازم ہے - لان الاذن مقید بالکفارۃ بالنص علی ما تلوناہ من قبل - کیونکہ اجازت بدلیل نص مقید بکفارہ ہے چنانچہ ہم نے سابق مین تلاوت کر دی - ف - یعنی قولہ تعالی فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ الآیۃ - مین ضرورت کے وقت سر منڈانے کی اجازت دی مگر فدیہ کفارہ کے ساتھ تو مضطر کو بھی ضرورت کے وقت صید ذبح کر کے کھانا جائز مگر بشرط کفارہ - ولا باس للمحرم ان یذبح الشاۃ والبقرۃ والبعیر والدجاجۃ والبط الاہلی - اور مضائقہ نہین کہ محرم ذبح کرے بکری کو اور گاے و اونٹ و مرغی اور پالو بط کو - لان ہذہ الاشیاء لیست بصیود لعدم التوحش - کیونکہ یہ چیزین صید نہین ہین بوجہ وحشی نہونے کے - ف - یعنی انکی اصلی خلقت توحش نہین ہے - والمراد بالبط الذی یکون فی المساکن والحیاض لانہ الوف باصل الخلقۃ - اور بط سے مراد

وہ بلا شبہ گھرون و حوضون مین رہا کرتی ہی کیونکہ یہ اپنی اصل خلقت مین پالو ہلی ہوئی ہی - ف - کبھی وحشی جنگلی نہین ہوئی ہی - جیسے کبوتر گھرون مین پالو کبوتر کی قسم ہی - ولو ذبح حماما مسرولا فعلیہ الجزاء - اور اگر محرم نے کبوتر پامو ز ذبح کیا تو اسپر جزاء لازم ہی - خلافا لمالک لہ انہ الوف مستانس ولا یمتنع بجناحیہ لبطوء نہوضہ - برخلاف قول مالک کے - انکی دلیل یہ ہی کہ پامو ز کبوتر خود ہلا ہوا لوگون سے مانوس ہوتا ہی اور اپنے بازؤن سے ممتنع نہین ہوتا بوجہ اٹھان سست ہونے کے - ف - یعنی اڑنے مین بار و سستی کرنے بین تو آدمی اسکو جب چاہے گرفتار کرلے وہ صید کی طرح ممتنع نہین ہی - ونحن نقول الحمام متوحش باصل الخلقۃ ممتنع بطیرانہ وان کان بطی النہوض - اور ہم کہتے ہین کہ یہ کبوتر یعنی پامو ز اپنی اصل خلقت مین وحشی واقع ہوا جو کہ اپنے اڑان سے ممتنع ہی اگرچہ اٹھان مین سست ہو - والاستیناس عارض فلم یعتبر - اور ہلا ہونا تو عارض ہوگیا پس معتبر نہوا - ف - اور یہی قول شافعی و احمد ہی - الحاصل صید ہونے مین اصلی خلقت کا وحشی ہونا اعتبار ہی اور پیچھے ہل جانا معتبر نہین ہی - وکذا اذا قتل ظبیا مستانسا - اور یون ہی جب ہلی ہوئی ہرن کو ذبح کیا تو جزاء واجب ہی - لانہ صید فی الاصل فلا یبطلہ الاستیناس - کیونکہ وہ اصل مین صید ہی تو ہل جانا اسکو باطل نہین کریگا - ف - جیسے برعکس یعنی اصل مین مالوف ہلا ہو تو وحشت عارض ہونے سے صید نہین ہوتا - کالبعیر اذا ند لا یاخذ حکم الصید فی الحرمۃ علی المحرم - جیسے اونٹ جبکہ بھڑک کر وحشت کھا گیا تو صید کا حکم نہین لیتا کہ محرم پر اسکا ذبح کرنا حرام ہو جاوے - واذا ذبح المحرم صیدا فذبیحتہ میتۃ لا یحل اکلہا - اور جب محرم نے کسی شکار کو ذبح کیا تو اسکا ذبیحہ مردار ہی اسکا کھانا حلال نہین ہی - ف - اگرچہ مضطر نے ذبح کی ہو - کیونکہ وہ صرف مضطر کو حلال ہی - وقال الشافعی - اور شافعی رح نے کہا - ف - ایک قول مین - یحل ما ذبحہ المحرم لغیرہ لانہ عامل لہ فانتقل فعلہ الیہ - کہ جو محرم نے ذبح کیا وہ غیر محرم کو حلال ہی کیونکہ محرم نے تو غیر کے لیے کام کیا پس اسکا فعل غیر کیطرف منتقل ہوا - ف - اور غیر محرم ذبح کرتا تو اسکو حلال ہوتا - رہا محرم تو اسپر مطلقاً حرام ہی - ولنا ان الذکاۃ فعل مشروع اور ہماری دلیل یہ کہ ذبح کرنا مشروع فعل ہی - ف - جس سے کھانا حلال ہوتا ہی - وہذا فعل حرام فلا یکون ذکاۃ - اور یہ فعل محرم کا حرام ہی تو یہ ذبح کرنا نہ ہوگا - کذبیحۃ المجوسی جیسے آتش پرست کا ذبیحہ - ف - کہ ذبیحہ نہین بلکہ مردار ہی - وہذا لان المشروع ہو الذی قام مقام الممیز بین الدم واللحم - اور یہ یعنی محرم کا ذبیحہ حرام مردار ہونا اسوجہ سے ہی کہ ذبح مشروع وہی خون و گوشت کے درمیان تمیز و جدائی کرنے مین قائم مقام ہی - ف - کیونکہ گوشت پاک اور خون مسفوح نجس ہی تو شرع نے ذبح شرعی کو دونون مین جدا کرنے کے قائم مقام کیا تیسیرا - واسطے آسانی دینے کے - ف - پس اگر مشروع ذبیحہ کیا تو گوشت حلال ہی اگر خون جاری ہوکر بہا ہو اور اگر مشروع ذبیحہ نہ ہوا مثلاً مجوسی نے کیا تو مردار ہی اگرچہ خون بہ جاوے - ن - تو حلال ہونا مشروع ذبیحہ پر ہی - فینعدم بانعدامہ - پس حلال ہونا معدوم ہوگا بوجہ ذبیحہ مشروع معدوم ہونے کے - ف - پس جب ذبیحہ محرم مشروع ذبیحہ نہین تو مردار ہوا - وان اکل المحرم الذابح من ذلک شیئا - اور اگر ذبح کرنے والے محرم نے اپنی ذبیحہ مین سے کچھ کھایا - ف - باوجودیکہ اس مردار کا کھانا حرام ہی - فعلیہ قیمۃ ما اکل - تو اسپر جو کھایا اسکی قیمت واجب ہی - ف - یعنی مع استغفار کے - عند ابی حنیفۃ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہی - وقالا لیس علیہ جزاء ما اکل - اور صاحبین نے کہا کہ جو اسنے کھایا اسکی جزاء اسپر نہین ہی - ف - صرف استغفار لازم ہی - وان اکل منہ محرم آخر فلا شئی علیہ فی قولہم جمیعا - اور اگر اس ذبیحہ مین سے کسی دوسرے محرم نے کھایا تو ان سب کے قول مین بالاتفاق اسپر کچھ واجب نہین ہی - لہما ان ہذہ میتۃ فلا یلزمہ باکلہا الا الاستغفار - صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ یہ مردار ہی تو محرم ذبح کرنے والے پر اسکے کھانے سے سواے استغفار کے کچھ واجب

نہوگا - وصار کما اذا اکل منہ محرم غیرہ - اور ایسا ہو گیا کہ جیسے اسمین سے کسی دوسرے محرم نے کھایا - ولابی حنیفۃ رح
ان حرمتہ باعتبار کونہ میتۃ کما ذکرنا وباعتبار کونہ محظور احرامہ - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ ذبیحہ محرم کا حرام ہونا
دو اعتبار سے) باعتبار اسکے مردار ہونے کے جیسا ہم نے بیان کر دیا اور باعتبار اسکے ممنوع احرام ہونے کے - ف - یعنی
ذبح الصید اسکے احرام مین ممنوع حرام ہے - لان احرامہ ہو الذی اخرج الصید عن المحلیۃ والذابح عن الاہلیۃ فی
حق الذکاۃ - کیونکہ اسکے احرام ہی نے ذبیحہ پاک ہونے کے حق مین صید کو محل ذبح ہونے اور خود محرم کو ذبح کرنے کے
لائق ہونے سے نکال دیا - ف - یعنی احرام ہی سے محرم اس قابل نہ رہا کہ اسکا ذبیحہ جب کہ صید ہو تو پاک ہو - فصارت
حرمۃ التناول بہذہ الوسائط مضافۃ الی احرامہ - پس تناول حرام ہونا ان واسطون سے اسکے احرام کی طرف
منسوب ہو گیا - ف - کیونکہ احرام سے ذبیحہ نہ ہونا اور ذبیحہ نہونے سے مردار ہونا اور مردار کا کھانا حرام ہونا - پس یہ سبب
بوجہ احرام کے ہے تو جزا واجب ہے - بخلاف محرم آخر لان تناولہ لیس من محظورات احرامہ - برخلاف دوسرے
محرم کے کیونکہ دوسرے محرم کا کھانا اسکے احرام کی ممنوعات سے نہین ہے - ف - کیونکہ حرمت اسکی احرام کی طرف
مضاف نہین تو اسپر کچھ جزا نہوگی اور اسپر پہلے محرم ذبح کنندہ کا قیاس ٹھیک نہ ہوگا - ولا باس بان یاکل المحرم
لحم صید اصطادہ حلال وذبحہ - اور مضائقہ نہین کہ محرم ایسے صید کا گوشت کھاوے جسکو حلال یعنی بے احرام
والے نے شکار کیا اور ذبح کیا ہو - اذا لم یدل المحرم علیہ ولا امرہ بصیدہ - بشرطیکہ محرم نے اسپر دلالت نہ کی اور
نہ اسکے شکار کرنے کا حکم کیا ہو - ف - اور اگر حلال نے خود شکار کرنے مین محرم کے واسطے نیت کی ہو تو کچھ مضائقہ نہین
ہے - خلافا لمالک فیما اذا اصطادہ لاجل المحرم - مالک رح نے خلاف کیا ایسی صورت مین جب کہ حلال نے صید کو
محرم کی جہت سے شکار کیا - ف - یعنی نیت کی کہ محرم کو کھلاؤنگا - لہ قولہ علیہ السلام لا باس باکل المحرم
لحم صید مالم یصدہ او یصاد لہ - مالک رح کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مضائقہ نہین محرم کو صید کا گوشت
کھانے مین بشرطیکہ خود اسکو شکار نہ کیا ہو یا اسکے واسطے شکار نہ کیا گیا ہو - ف - حدیث جابر رض مین صید البر لکم
وانتم حرم مالم یصیدوہ او یصاد لکم - اسکے معنی وہی ہین جو مصنف نے ذکر کیے - رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی لیکن
حدیث منقطع ہے اور ہمارے نزدیک ثقہ راوی سے حجت ہے - اور یہی قول شافعی واحمد کا ہے - اور ہمارے نزدیک تاویل
یہ کہ محرم کے واسطے شکار کیا گیا یعنی شکار زندہ اسکو ہدیہ دیا ہے یا اسکے حکم سے شکار کیا گیا - ولنا ان الصحابۃ تذاکروا
لحم الصید فی حق المحرم - اور ہماری دلیل یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے محرم کے حق مین صید کا گوشت کھانے مین ذکر
کیا - ف - درحالیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے - فقال علیہ السلام لا باس بہ - پس حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکے کھانے مین کچھ مضائقہ نہین ہے - ف - بلکہ روایت یہ کہ فامرنا باکلہ یعنی ہمکو اسکے
کھانے کا حکم کیا - رواہ محمد قال اخبرنا ابو حنیفۃ عن محمد بن المنکدر عن عثمان بن محمد عن طلحۃ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ قال
تذاکرنا لحم الصید الخ - اور ابو عبد اللہ الحسین نے مسند ابی حنیفہ مین عن ابی حنیفۃ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن جدہ
الزبیر بن العوام قال کنا نحمل الصید صفیفا وکنا نتزودہ وناکلہ ونحن محرمون مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - یہ اسناد
صحیح ہے اور مالک رح نے موطا مین اسی کا اختصار روایت کیا - حاصل یہ کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
ساتھ احرام مین ہوتے اور گوشت ہرن کا زاد راہ لیجاتے اور کھاتے تھے - پس جب ہمارا یہ قائم ہوا تو ہم نے توفیق دی
اور کہا - واللام فیما روی لام تملیک - اور جو حدیث مالک رح نے کی اسمین لام تملیک ہے - ف - یعنی قولہ
یصاد لہ - مین لام تملیک ہے یعنی محرم کے ملک مین صید دے تو حرام ہے - فیحمل علی ان یہدی الیہ الصید دون اللحم.

تو حدیث محمول ہوگی اس بات پر کہ محرم کو صید ہدیہ دے نہ گوشت۔ ف۔ پس صید ذبح کرنا اور کھانا حرام ہوگا۔ او
معناہ ان یصاد بامرہ۔ یا معنی یصاد لہ کے یہ کہ شکار مارا جاوے اسکے حکم سے۔ ف۔ اور حدیث ابو قتادہ رضہ واقع
صحیحین جو اوپر گذری اسمین صرف یہی پوچھا کہ تم مین سے کسی نے اسکو حکم دیا تھا یا دلالت کی تھی انھون نے کہا کہ نہین تو فرمایا
کہ پھر اسکو کھاؤ۔ یہ نہین پوچھا کہ اسکی نیت مین نہ تھا کہ تمھارے واسطے شکار کرے۔ پھر طحاوی رح نے یہی قول جو ہمارا
مذہب ہے حضرت عمر و ابوہریرہ و طلحہ بن عبید اللہ و عائشہ رضہ سے روایت کیا۔ تحقیق مسئلہ طویل ہے۔ فتح القدیر مین دیکھنا
چاہیے ۔م۔ ثم شرط عدم الدلالۃ۔ پھر دلالت نہ کرنا شرط فرمایا۔ ف۔ یعنی محرم کو لحم الصید کھانا اس شرط سے حلال
ہے کہ اسنے شکاری کو دلالت نہ کی ہو جیسے حکم بھی نہ کیا ہو۔ وہذا تنصیص علی ان الدلالۃ محرمۃ۔ اور یہ تنصیص ہے اس
بات پر کہ دلالت کرنا حرام کرنے والا ہے۔ ف۔ یعنی دلالت کرنے سے گوشت کھانا حرام ہو جاتا ہے جیسے دلالت کرنا حرام
ہے۔ قالوا فیہ روایتان۔ مشائخ نے کہا کہ اسمین دو روایتین آئی ہین۔ ف۔ ایک مین ہے کہ دلالت کرنے سے
محرم کو لحم الصید کھانا حرام ہے اور دوسرے مین دلالت حرام لیکن گوشت کھانا نہین۔ اور امام قدوری نے روایت اول
پر تنصیص کی۔ ووجہ الحرمۃ حدیث ابی قتادۃ رضہ وقد ذکرناہ۔ اور وجہ حرام ہونے کی حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ
ہے اور ہم اسکو ذکر کر چکے۔ ف۔ اور مترجم نے ابھی اسکا حاصل ذکر کیا جس سے ظاہر ہے کہ کھانے کی اجازت بعد اسکے
دی کہ کسی نے دلالت نہین کی اور کسی نے شکار کرنے کا حکم نہین کیا۔ ہان اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اسکے سواے
ابو قتادہ رضہ سے نہین پوچھا کہ تم نے ان محرمون کے واسطے تو شکار نہین کیا۔ پس اگر یہ بھی شرط ہوتا جیسا کہ ائمہ ثلثہ رح
کہتے ہین تو بدون اسکے کھانے کی اجازت نہ دیتے۔ اور حدیث جابر رضہ مین الم تصیدوہ او یصاد لکم۔ کے یہی معنی کہ تمھارے
واسطے حلال نے یہ کام تمھارے حکم سے نہ کیا ہو۔ اور یہ استعمال شائع۔ فاللہ تعالی اعلم ۔م۔ وفی صید الحرم اذا ذبحہ
الحلال تجب قیمتہ یتصدق بہا علی الفقراء۔ اور حرم کی صید مین جب اسکو حلال یعنی بے احرام والا شخص ذبح کرے
تو اسکی قیمت واجب ہوگی جسکو فقیرون پر تقسیم کرے۔ ف۔ یہ حرم کی صید کے واسطے خاص تکریم ہے۔ لان الصید
استحق الامن بسبب الحرم۔ کیونکہ حرم کی وجہ سے صید مستحق امن ہے۔ ف۔ جیسے حرم سے باہر جو شخص احرام باندھے
تو اسکی ذات سے صید کو امن ہے نہ بوجہ جگہ کے حتی کہ حلال کو شکار کرنا حلال ہے اور حرم مین بوجہ مکان معظم کے ہر شخص و
جانور مستحق امن ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول ولا ینفر صیدہا۔ بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے قول کے جو ایک حدیث مین جسمین طول ہے واقع ہوا کہ ولا ینفر صیدہا۔ ف۔ یعنی اور مکہ کی صید کو نفرت
نہ دلائی جاویگی مراد مکہ سے بالاتفاق حرم ہے اور اس کلام سے آیندہ کی خبر دینا مقصود نہین بلکہ بالاتفاق نہی مراد ہے یعنی کوئی شخص
ایسا مت کرے۔ اور ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ فتح مکہ مین آپ نے حمد و ثناء الٰہی عزوجل کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالے نے
مکہ سے اصحاب الفیل کو روکا اور رسول اللہ و مومنون کو مسلط فرمایا اور مجھے بھی دن کی ایک ساعت کے لیے حلال
کیا گیا تھا پھر اسکی حرمت تا قیامت باقی ہے اسکا درخت نہ کاٹا جاوے اور اسکی صید کو تنفیر نہ کی جاوے اور اسکی
ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور یہان گرا مال کسی کو لینا حلال نہین مگر جو اسکو پکار کر مالک کو پہونچانے کے لیے اٹھاوے
عباس بن المطلب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ سواے اذخر کے کہ وہ ہماری قبرون و گھرون کے واسطے ضروری ہے پس
آپ نے فرمایا کہ سواے اذخر کے۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی صحاحہم وغیرہم۔ واضح ہو کہ نباتات سے مراد جو آپ ہی ہو نہ وہ
کہ کسی نے لگائی ہو۔ پھر حدیث سے مقصود یہ کہ آپ نے مومنون کا لشکر لیکر مکہ پر حملہ کیا تو خلق کو تنبیہ فرمائی کہ یہ اللہ
کے حکم سے تھا خود سمجھو کہ ابھی اڑتالیس سال ہوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدایش کے سال مین تم لوگون کی

آنکھون کے سامنے جو ظالم ہاتھیون کا لشکر لیکر کعبہ کو فتح کرنے و گرانے آیا تھا حالانکہ تم اپنی جاہلیت میں تھے اللہ تعالی نے اسکو تسلط نہ دیا بلکہ یہان کے طیرا ابابیل کو حکم دیا جنھون نے ان ہاتھیون و لشکریون پر ایک ایک کنکری ڈالی جس سے وہ لوگ بالکل بھُس چکناچور ہوگئے پھر اللہ تعالی نے اپنی مرضی سے اپنے رسول علیہ السلام کو مسلط کردیا - پھر خوب یاد رکھو کہ وہ صرف ایک ساعت کے لیے مجھے حلال کیا گیا تھا اب وہ بدستور قیامت تک حرم محترم ہوگیا - آیندہ کوئی شخص اگر لشکر لاوے اور میرے حال سے دلیل پکڑے تو اسکو کہو کہ رسول اللہ علیہ السلام کو اللہ تعالی نے اجازت دی اور تم کو اجازت نہین دی - بالجملہ جب حدیث مین صید کو نفرت دلانے سے ممانعت قطعی تو قتل اس سے بڑھکر حرام ہے پس صید کی قیمت فقرا پر تقسیم کرے اور یہی چارون ائمہ اور عامہ علما کا قول ہے - ولا یجزیہ الصوم - اور اس قاتل غیر محرم کو قیمت کے بدلے روزے رکھ لینا جائز نہین - ف - اگرچہ محرم کو کفارہ صید مین صوم جائز ہین - لانہا غرامۃ - کیونکہ یہ قیمت جو صید حرم قتل کرنے سے حلال پر لازم آئی ہے تاوان ہے - ف - یعنی کل وجہ سے وہ تاوان ہے - ولیست بکفارۃ - اور کفارہ نہین ہے - ف - جیسے محرم پر ایک وجہ سے تاوان ایک وجہ سے احرام مین فعل ممنوع کا کفارہ ہے تو اسکو روزے بھی جائز ہین اور حلال کے حق مین کفارہ نہین - فاشبہ ضمان الاموال - تو یہ مالون کی ضمانت کے مشابہ ہوگیا - ف - یعنی اگر غیر کے مالون کو ناجائز تلف کرے تو صرف تاوان دینا متعین ہوتا ہے پس یہی یہان ہے - الحاصل محرم کی صید کو قتل کرنے مین اور حلال کی صید حرم مار ڈالنے مین فرق ہے کہ اول کو جزا مین ہدی و اطعام و صوم ہر ایک جائز ہے اور دوم کو صوم نہین جائز ہے - وہذا لانہ یجب تفویت وصف فی المحل وہو الامن - اور یہ اسوجہ سے کہ ضمان واجب ہوتی ہے بسبب معدوم کرنے وصف کے محل یعنی صید مین اور وہ وصف امن ہے - ف - پس صید سے امن زائل کیا تو ضمان لازم آئی - والواجب علی المحرم بطریق الکفارۃ جزاء علی فعلہ - اور جو کچھ محرم پر بطریق کفارہ واجب ہے وہ اُسکے فعل کی جزا ہے - ف - نہ وصف محل کے - لان الحرمۃ باعتبار معنی فیہ وہو احرامہ - کیونکہ حرام ہونا بلحاظ ایسے معنی کے ہے جو محرم مین موجود ہے اور وہ اسکا احرام ہے - ف - کیونکہ بغیر احرام کے وہ شکار کرسکتا ہے اسی وجہ سے اگر دو محرمون نے ایک صید کو مارا تو ہر ایک پر اُسکے فعل کی وجہ سے پوری جزا لازم ہے بخلاف اسکے اگر دو حلال نے حرم کا ایک صید مارا تو صید کی ایک ہی قیمت دونون پر لازم ہے کیونکہ عوض محل ہے اور محرم ہر ایک پر جزا فعل ہے - والصوم یصلح جزاء الافعال لا ضمان المحال - اور فعل صوم اس لائق ہے کہ افعال کی جزا ہوجاوے نہ محال کی ضمان - ف - کیونکہ محل کی جزا از قسم اعیان ہوگی نہ افعال - وقال زفر - اور کہا زفرؒ نے - ف - اور مالک و شافعی و احمد نے کہ - یجزیہ الصوم اعتبارا بما وجب علی المحرم - حلال کو بھی روزہ رکھنا یعنی جزا مین روزہ رکھ دینا جائز ہے بر قیاس اسکے جو محرم پر واجب ہوا - ف - یعنی جیسے محرم پر جزا مین روزہ جائز ہے یون ہی حلال کو کہ دونون نے ممنوع قتل کیا - لیکن یہ قیاس مع الفارق ہے - والفرق قد ذکرناہ - اور فرق ہم بیان کرچکے - ف - کہ محرم پر جزاء فعل ہے اور حلال پر تاوان محل پس باوجود اس فرق کے ایک کا دوسرے پر قیاس ممکن نہین ہے - وہل یجزیہ الہدی - اور آیا حلال کو ہدی کرنا روا ہے - ففیہ روایتان - تو اس مین دو روایتین ہین - ف - ایک مین روا نہین یعنی قربانی کردینا کافی نہ ہوگا بلکہ ضرور ہے کہ بعد ذبح کے اُسکی قیمت صید کے برابر ہو اور وہ مساکین کو تقسیم ہوجاوے حتی کہ اگر بعد ذبح تلف ہو تو پھر اسکے قیمت صید پھر صدقہ کرنا واجب ہوا اور دوسری روایت مین مثالی قربانی کردینا روا ہوگیا اگرچہ بعد ذبح کے اسکی قیمت صید کے برابر نہ ہو اور اگرچہ وہ تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہوجاوے کیونکہ خون بہانے سے کفارہ ہوگیا - مف - جو مین

دخل الحرم بصید - اور جو شخص حرم مین مع صید کے داخل ہوا - ف - اگرچہ محرم نہ ہو - فعلیہ ان یرسلہ فیہ - تو اسپر
واجب ہر کہ حرم مین اسکو چھوڑدے - اذا کان فی یدہ - بشرطیکہ اسکے ہاتھ مین ہو - ف - یعنی درحقیقت ہاتھ مین پکڑے
ہو - خلافا للشافعی فانہ یقول حق الشرع لا یظہر فی مملوک العبد لحاجۃ العبد - برخلاف قول شافعی رح کے کہ وہ
فرماتے ہین کہ بندہ کے محتاج ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک مین ہوتی ہر اُس چیز مین شرع کا حق نہین ظاہر ہوتا - ف - بلکہ مباح
مین ظاہر ہوتا ہر کیا نہین دیکھتے کہ حرم مین جس نے خود درخت لگایا اُسکو کاٹنا جائز ہر - اور واضح ہو کہ محرم کو احرام کے ساتھ ہی
چھوڑنا واجب ہر - ولنا انہ لما حصل فی الحرم وجب ترک التعرض لحرمۃ الحرم - اور ہماری حجت یہ ہر کہ یہ صید جب
حرم مین موجود ہوئی تو حرم کے احترام کی وجہ سے اُس سے تعرض ترک کرنا واجب ہوگیا - اذ صار ہو من صید الحرم فاستحق
الامن لما رویناہ - یا وہ حرم کی صید سے ہوگئی تو امن کے مستحق ہوئی بدلیل حدیث سابق - ف - یعنی لا ینفر صیدہا - یعنی
دونون طریق سے اُسکو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہر - مترجم کہتا ہر کہ تحقیق مقام یہ ہر کہ درخت حرم وہ درخت کہ کسی کی ملک نہ ہو
ورنہ درخت فلان شخص کہلاتا ہر - بخلاف صید حرم کے کہ وہ حرم کے اندر داخل ہونے سے ہر لہذا حل مین جس ہرن کا شکار
حلال ہر اگر وہ حرم مین داخل ہوگیا تو وہ صید الحرم ہر جب تک وہان سے خارج نہ ہو ورنہ پھر حلال ہر پس حرم مین صید کا وجود یہی
صید الحرم ہر تو ہاتھ سے تعرض حرام ہر - م - فان باعہ رد البیع فیہ ان کان قائما - پھر اگر اسنے صید کو فروخت کردیا تو صید
کے حق مین بیع رد کردیجائیگی بشرطیکہ صید قائم ہو - ف - حتی کہ اگر کپڑا و صید دو چیزون کو ملایا ہو تو فقط صید کے حق مین بیع
رد کیجائیگی بنابر آنکہ کتاب البیوع مین ہر بشرطیکہ صید قائم ہو - م - وان کان فائتا فعلیہ الجزاء - اور اگر صید قائم نہ رہا ہو تو
بائع پر جزاء واجب ہر - ف - خواہ صید مرگیا یا مشتری اُسکو کہین لیگیا ہو - لانہ تعرض للصید بتفویت الامن الذی
استحقہ - کیونکہ اسنے صید کا وہ امن جسکا وہ مستحق تھا ضائع کرکے صید سے تعرض کیا - ف - جو مستوجب جزاء ہوتا ہر
وکذلک بیع المحرم الصید من محرم او حلال - اور یونہی محرم کا فروخت کرنا صید کو محرم یا حلال کے ہاتھ - ف -
یہی حکم رکھتا ہر کہ صید قائم ہو تو بیع مردود ہر ورنہ بائع پر جزاء لازم ہر - لما قلنا - اسی دلیل سے جو ہم بیان کرچکے - ف -
یہ سب اُسوقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو - ومن احرم وفی بیتہ او فی قفص معہ صید فلیس علیہ ان یرسلہ -
اور جس شخص نے احرام باندھا درحالیکہ اُسکے گھر مین یا اُسکے ساتھ کسی پنجرہ مین صید ہر تو اُسپر اُسکا چھوڑنا واجب نہین ہر
ف - یہی مذہب عبد اللہ بن الحارث رض اور مجاہد و اوزاعی و مالک و احمد کا ہر لیکن اپنا ہاتھ یا لگاؤ اُس سے الگ رکھنا
واجب ہر کیونکہ اگر درحقیقت ہاتھ مین ہو تو باتفاق احرام باندھتے ہی چھوڑنا واجب ہر - مع - وقال الشافعی علیہ
ان یرسلہ - اور شافعی رح نے کہا کہ اُسپر اُسکا چھوڑنا واجب ہر - ف - اگرچہ ہاتھ مین نہین ہر - لانہ متعرض للصید
بامساکہ فی ملکہ - کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک مین روک رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا - فصار کما اذا کان
فی یدہ - تو قبضہ مین رکھنا ایسا ہوگیا گویا اُسکے ہاتھ مین صید ہر - ولنا ان الصحابۃ کانوا یحرمون وفی بیوتہم صیود
ودواجن - اور ہماری دلیل یہ ہر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھتے حالانکہ اُنکے گھرون مین صیود اور دواجن ہوتے تھے
ف - دواجن جمع داجن وہ ہرن وغیرہ جو بکری کی طرح ہل جاوے - صیود جمع صید اور مراد پرند وغیرہ جنگلی - حاصل یہ کہ
اُنکے گھرون مین صید کے اقسام مین سے پرند و دواجن وغیرہ ہوتے تھے - ولم ینقل عنہم ارسالہا - اور صحابہ رضی اللہ عنہم
سے ان صیود کا چھوڑنا منقول نہین ہر - ف - حالانکہ اگر چھوڑتے تو اسکی نقل کی ضرورت تھی - وبذلک جرت
العادۃ الفاشیۃ - اور اسے نہ چھوڑنے کے ساتھ فاش عادت جاری چلی آئی ہر - ف - کہ برابر طبقہ تابعین و تبع
تابعین و بعد والون مین اب تک یہی طریقہ رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صیود کو چھوڑدینا واجب نہین جانتا اور نہ چھوڑتے تھے

وہی من احد سے الحج - اور یہ فاش عادت منجملہ شرعی دلائل کے ایک دلیل ہے - ف - گویا بمنزلہ اجماع کے ہے - ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابوبکر بن عیاش عن یزید بن ابی زیاد عن عبد اللہ بن الحارث رض قال کنا نحج الخ - یعنی عبد اللہ بن الحارث نے کہا کہ ہم لوگ حج کرتے حالانکہ اپنے اہل میں طرح طرح کے صیود چھوڑ جاتے کہ ہم انکو رہا نہیں کرتے تھے - حدثنا عبد السلام بن حرب عن لیث عن مجاہد ان علیاً رضی اللہ عنہ الخ - یعنی مجاہد رح نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک جماعت کے ساتھ میں صید سے راجن دیکھے حالانکہ وے لوگ احرام میں تھے پس انکو ان صیود کے رہا کرنے کا حکم نہیں کیا مع ت - یہ اسناد بے شبہہ جید حسن ہے پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین حتی کہ آخر طبقہ تک یہی عملدرآمد چلا آیا تو بقول حضرت ابن مسعود رضی کے - ما رآہ المسلمون حسنا فہو عند اللہ حسن - جو بات مومنوں نے بہتر دیکھی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھی ہے - کما رواہ احمد و الطیالسی والبزار والطبرانی والبیہقی - شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور یہ قول بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور کچھ شبہہ نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مومنین قطعی ہونے پر قرآن مجید کی صریح آیات میں مانند قولہ تعالیٰ اولئک ہم المومنون حقاً - اور - اولئک ہم المفلحون - اور قولہ تعالیٰ رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ - اور مانند اسکے بہت کثرت سے ہیں اور خود اجماع امت بلاخلاف حجت ہے اور امت سے مومنون مراد تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع قطعی حجت ہوا - پس احرام میں ان صیود کا نہ چھوڑنا جو گھر میں ہوں انکا تعامل اور عام عادت فاش چلی آئی ہے تو معلوم ہو گیا کہ چھوڑنا واجب نہیں ہے م - و لان الواجب ترک التعرض - اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ محرم پر تو یہی واجب کہ صید سے تعرض چھوڑے و ہو لیس بمتعرض من جہتہ - اور حال یہ کہ محرم اپنی طرف سے کچھ متعرض نہیں - لانہ محفوظ بالبیت والقفص لا بہ - کیونکہ صید تو بذریعہ بیت اور قفص کے محفوظ ہے نہ محرم کے ساتھ - ف - یعنی محرم کچھ اپنے ہاتھوں سے اسکو گرفت کیے ہوے نہیں ہے - غیر انہ فی ملکہ - سوائے اتنی بات کے کہ صید اسکے ملک میں ہے - ف - اور ملک میں ہونا کسی صید سے تعرض نہیں ہوتا - قاضیخان وغیرہ نے فرمایا کہ لوگ احرام باندھتے ہیں حالانکہ اُنکے گھروں میں ایسے مکانات ہوتے ہیں جنمیں جنگلی کبوتر محفوظ رہتے ہیں اور چڑیاں و سرن وغیرہ پالے ہوتے ہیں تو معلوم ہو گیا کہ بدون ہاتھ کے گرفت کے خالی ملک میں انکو محفوظ کرنا کچھ وہ تعرض نہیں جو منع کر دیا گیا ہے - م ع - ولو ارسلہ فی مفازۃ فہو علی ملکہ - اور اگر محرم اسکو کسی جنگل میں چھوڑ دے تو بھی شرعاً وہ اسی کے ملک میں باقی ہے - ف - حتی کہ اگر دوسرے کو علم ہو کہ فلان شخص نے اسکو اپنے ملک میں کر لیا تھا تو دوسرے کو جائز نہیں کہ بغیر اجازت مالک کے اسپر قبضہ مالکانہ کرے - تو چھوڑنے سے بھی وہ محرم کی ملک سے خارج نہو گی - فلا معتبر ببقاء الملک - تو ملک باقی ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے - ف - یعنی تعرض ترک کرنے میں یہ معتبر نہیں کہ ملک بھی زائل کر دے بلکہ صرف یہی کہ ہاتھ سے تعرض نہ کرے - چنانچہ اگر محرم کے ہاتھ میں ہو تو بالاتفاق چھوڑنا واجب ہے (فرع) حرم میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے نہ چھوڑے بلکہ باہر نکال لا کر بیچ کر دے تو بھی باطل ہے اگرچہ محرم نہ ہو - وقیل اذا کان القفص فی یدہ لزمہ ارسالہ لکن علی وجہ لا یضیع - اور کہا گیا کہ اگر قفص اسکے ہاتھ میں ہو تو چھوڑنا واجب ہے لیکن ایسے طور پر کہ ضائع نہ کرے - ف - کیونکہ مال کو برباد کرنا حرام ہے - پس کسی مکان وغیرہ میں چھوڑ دے - اور عینی نے لکھا کہ عامۂ علماء کے نزدیک صرف قفص سے ہاتھ الگ کر لینا واجب ہے - قال فان اصاب حلال صیدا ثم احرم فارسلہ من یدہ غیرہ ضمن - کہا کہ اگر حلال نے کوئی صید حاصل کیا پھر اسنے احرام باندھا پس کسی غیر نے اسکے ہاتھ میں سے صید کو رہا کر دیا تو یہ شخص ضامن ہو گا - ف - کیونکہ مالک نے اسکو بغیر احرام کے حلال ہونے کی حالت میں پکڑا ہے - عند ابی حنیفۃ رح - یہ حکم ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف - یہی قول مالک و احمد ہے - وقالا لا یضمن لان المرسل آمر بالمعروف ناہ عن المنکر - اور صاحبین نے کہا کہ وہ ضامن

نہیں ہوگا کیونکہ چھوڑنے والا امر بمعروف ونہی از منکر کرنے والا ہے - ف - یعنی آدمی پر شرع نے بُرے کاموں سے روکنا
اور نیک کاموں کا حکم کرنا واجب کیا ہے جب کہ قدرت ہو پس جب کہ محرم نے باوجود احرام کے صید کو ہاتھ میں پکڑا تو اُسنے
ممنوع شرعی کیا پس دوسرے نے اس امر منکر سے روکنے کے واسطے چھڑا دیا اور معروف شرعی کا حکم کیا کہ وہ گناہ سے
بچ گیا پس چھڑانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اسنے نیک کام کیا - اور نیکوکاروں کے حق میں اللہ تعالےٰ نے فرمایا -
وما علی المحسنین من سبیل - اور نیکوکاروں پر کوئی راہ نہیں ہے - ف - یعنی جو لوگ نیک کام کرنے والے ہیں
اُنپر گرفت و مواخذہ کچھ نہیں ہے - پس دنیا میں ضامن نہ ہوگا اور آخرت میں عذاب سے محفوظ ہوگا - ولہ انہ ملک
الصید بالاخذ ملکا محترما - اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صید کو پکڑنے سے اسکی ملک محترم
حاصل کی - ف - یعنی ایسی ملک کہ اسپر تعدی کرنا حرام ہے کیونکہ جب اسنے صید پکڑی تو حلال تھا - فلا یبطل احترامہ
باحرامہ - پس اسکا محترم ہونا اسکے احرام باندھنے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا - ف - کیونکہ بالاتفاق ملک ابھی
بدستور قائم ہے - وقد اتلفہ المرسل فیضمنہ - حالانکہ چھڑانے والے نے اسکو تلف کر دیا پس مالک کو ضمان دیگا -
ف - اور یہ دلیل مبنی ہے کہ وہ صید کا شرعی طور پر مالک ہو چکا اسکے بعد تلف کی گئی اور یہ جب ہی کہ اُسنے حلال ہونیکی
حالت میں صید پکڑی - بخلاف ما اذا اخذہ فی حالۃ الاحرام - برخلاف اسکے جب اسنے حالت احرام میں پکڑی
ہو - ف - تو چھڑانے والا ضامن نہیں ہے - لانہ لم یملکہ - کیونکہ وہ شخص صید کا مالک ہی نہیں ہوا - ف - اسلیے
کہ احرام میں شکار کرنا ممنوع ہے - اگر وہم ہو کہ پھر احرام میں شکار کو ہاتھ میں گرفتار کرنا بھی ممنوع ہے - جواب یہ کہ وہ اول
اُسکا مالک ہو چکا ہے - والواجب علیہ ترک التعرض - اور واجب بحالت احرام یہ کہ صید سے تعرض چھوڑ دے -
ویمکنہ ذلک بان یخلیہ فی بیتہ - اور یہ امر یعنی ترک تعرض اُسکو بایں طور بھی ممکن ہے کہ صید کو اپنے گھر میں چھوڑ دے -
ف - تو خواہ مخواہ رہا کرنے کی ضرورت نہیں ہے - فاذا قطع یدہ عنہ کان متعدیا - پس جب چھڑانے والے نے
محرم کا ہاتھ اس سے منقطع کر دیا تو ظلم کرنے والا ہوا - ف - کیونکہ رہا ہو کر صید جو اسکی ملک تھی اب اُسکے ہاتھ نہیں آویگی
تو قبضہ مٹا دیا اگرچہ اُسکی ملک زائل نہ ہو - ونظیرہ الاختلاف فی کسر المعازف - اور اسی کی نظیر وہ اختلاف ہے
جو معازف توڑ ڈالنے میں واقع ہے - ف - معازف جمع معزف - مراد لہو ولعب کی چیزیں مثل طنبورہ وبربط وعود
وغیرہ اگرچہ چیزیں ڈھول طنبورہ سارنگی وغیرہ کسی نے توڑ ڈالیں تو صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں کیونکہ اسنے
منہیات شرعی سے منع کیا ہے اور امام رح کے نزدیک ضامن ہوگا مگر اس آلہ طنبورہ وغیرہ کے حساب سے نہیں بلکہ
تراشی دلکڑی ہوئی لکڑی کے حساب سے ضامن ہے اور یہ مسئلہ ممنوعات کے باب میں ان شاء اللہ تعالیٰ آویگا -
م - واذا اصاب محرم صیدا فارسلہ من یدہ غیرہ لا ضمان علیہ بالاتفاق - اور جب محرم نے کسی صید کو
پایا یعنی اسکے ہاتھ میں ہی پس اسکے ہاتھ سے دوسرے نے اسکو چھڑا دیا تو بالاتفاق اسپر ضمان نہیں ہے - لانہ لم
یملکہ بالاخذ - کیونکہ محرم اسکو پکڑنے سے اُسکا مالک نہیں ہوا - فان الصید لم یبق محلا للتملک فی حق المحرم
کیونکہ محرم کے حق میں کوئی صید ملک میں آنے کا محل نہیں رہی ہے - لقولہ تعالیٰ وحرم علیکم صید البر مادمتم حرما -
بدلیل قول اللہ تعالیٰ کے جسکے معنی یہ کہ اور تم پر خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا جب تک تم محرم رہو - ف - لہذا اگر محرم
شکار پکڑا تو وہ اس قابل نہیں کہ اسکی ملک شرعی اسمیں حاصل ہو - فصار کما اذا اشتری الخمر - تو ایسا ہو گیا
جیسے مسلمان نے شراب خریدی - ف - کیونکہ مسلمان پر حرام ہونے سے وہ شراب کا مالک بالاجماع نہیں ہوتا
فان قتلہ محرم آخر فی یدہ - اور اگر محرم کے ہاتھ میں ہونے کی حالت میں دوسرے محرم نے صید کو قتل کر دیا

فعلی کل واحد منہما الجزاء - تو دونوں محرموں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء لازم ہے - ف کیونکہ اصل یہ کہ محرم پر جزاء اسکے فعل ممنوع کا کفارہ ہے اور ممنوع یہاں یہ کہ صید سے تعرض نہ کریں - لان الاخذ متعرض للصید بازالۃ الامن - کیونکہ صید کو گرفتار کرنے والا محرم تو صید کا امن دور کرنے کی وجہ سے صید کا متعرض ہے - والقاتل مقرر لذلک - اور محرم قاتل اس بے امنی کا تقرر کرنے والا ہے - ف چنانچہ اول شاید چھوڑ دیتا تو پھر امن میں ہو جاتا ممکن ہوتا وہ دوسرے محرم کے قتل کر ڈالنے سے معدوم ہو گیا - یہ وہم نہ ہو کہ تقرر کرنا بعد بے امنی کے ہے کیونکہ فرمایا - والتقریر کالابتداء فی حق التضمین - اور تقرر کرنا ضمان واجب ہونے کے حق میں مثل ابتداء فعل کے ہے - ف تو دوسرے محرم پر ضمان واجب ہوئی اسطرح کہ گویا اسنے ابتداء قتل کر دیا - کشہود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا - نظیر اس حکم کی وہ گواہ ہیں جنہوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے کی گواہی دی جب کہ انہوں نے رجوع کیا - ف صورت یہ کہ مثلاً ہندہ نے اپنے شوہر زید پر بعد دخول کے طلاق ہونے سے پورے مہر کا دعویٰ کیا - زید نے دخول سے انکار کر کے دو گواہ دیے جنہوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے کی گواہی دی جس کی بو سے نصف مہر نہیں دلایا گیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا یعنی پھر ل - تو انہوں نے اپنی گواہی سے تقرر کر کے جو کچھ ہندہ کا نقصان کیا اسکے ضامن ہونگے پس اگر ظلم کرتا اگرچہ بعد انکار زید کے ہے مگر ضامن ہونے میں گویا ابتداءً ظلم ہے - اسی طرح قتل کرنے والا محرم گویا ابتدائی ظالم ہو کر ضامن ہے - بلکہ اسنے تو گرفتار کرنے والے محرم کا موقع کھو دیا کہ وہ چھوڑ دے لہذا فرمایا - ویرجع الاخذ علی القاتل - اور پکڑنے والا اسکو ڈالنے والے سے رجوع کریگا - ف یعنی گرفتار کرنیوالے نے جو کچھ تاوان دیا ہے وہ قتل کرنے والے سے پھیر لیگا - ایضاح میں ہے کہ یہ صرف امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - وقال زفر رح - اور کہا زفر رح - ف اور صاحبین نے بھی الایضاح - لا یرجع - کہ پکڑنے والا واپس نہیں لے سکتا - لان الاخذ مواخذ بصنیعہ فلا یرجع علی غیرہ - کیونکہ گرفتار کرنے والا اپنی حرکت پر ماخوذ ہے تو وہ تاوان غیر سے واپس نہیں لے سکتا - ف اور معلوم ہو چکا کہ محرم پر کفارہ اسکے فعل کا عوض ہے - ولنا ان الاخذ انما یصیر سببا للضمان عند اتصال الہلاک بہ - اور ہماری دلیل یہ کہ گرفتار کرنا جب ہی سبب ضمان ہو گا کہ اس سے ہلاکت متصل ہو - ف یعنی گرفتاری کے ساتھ ہلاکت بھی واقع ہو - حالانکہ گرفتار کنندہ نے ہلاک نہیں کیا بلکہ قاتل دوسرا محرم ہے - فہو بالقتل جعل فعل الآخذ علۃ - تو قاتل نے بوجہ قتل کرنے کے پکڑنے والے کے فعل کو علت کر دیا - ف یعنی واسطۂ ہلاکت بنا دیا اور اصل ہلاکت خود کی - فیکون فی معنی مباشرۃ علۃ العلۃ - تو گویا علت کی علت کرنے کا ارتکاب کرنے کے معنی میں ہوا - ف کیونکہ اسکے قتل ہی کے سبب سے گرفتاری سبب ضمان ہو گئی اگر وہ قتل نہ کرتا تو گرفتاری سبب نہ ہوتی - فیحال بالضمان علیہ - تو تاوان کا احالہ قاتل ہی پر ہو گا - ف پس جو اسنے تاوان دیا وہ قاتل پر جائیگا کہ اس سے واپس لے - حاصل یہ کہ گرفتاری کا علت تاوان ہونا بعد ہلاکت کے ہے پس قاتل نے اسی علت کو پورا کر دیا کہ قتل کر دیا - تو اس علت کا مرتکب بھی خود قاتل ہوا لیکن چونکہ گرفتار کنندہ بھی بنظر صید پکڑنے کے خطاوار ہے تو ضامن ہوا اور بنظر اسکے کہ قاتل نے اس پر ظلم کیا تو اس سے پھیر سکتا ہے - م - پھر کلام مصنف رح اشارہ کرتا ہے کہ خلاف صرف زفر کا ہے اور صاحبین نے امام رح کے قول کی طرف رجوع کیا - واللہ اعلم - اور اگر حلال نے صید حرم کو گرفتار کیا اور دوسرے حلال نے اسکے ہاتھ میں قتل کر ڈالا تو بالاتفاق دونوں پر ایک قیمت دیں پھر گرفتار کرنیوالے نے جو کچھ دیا ہے وہ قاتل سے واپس لے - ع - پھر یہ کلام تو صید میں تھا - فان قطع حشیش الحرم او شجرہ لیست بمملوکۃ - اور اگر کسی نے حرم کی گھاس کاٹی یا ایسا درخت جو کسی کی ملک نہیں ہے - وہو مما لا ینبتہ الناس - حالانکہ

وہ ایسی قسم سے ہے جسکو لوگ نہیں جاتے ہیں۔ فعلیہ قیمتہ۔ تو اِسپر گھاس یا درخت مذکور کی قیمت واجب ہے۔ الا فیما جف منہ۔ سوائے ایسی نبات کے جو اسمین سے خشک ہوگئی ہو۔ ف۔ یعنی خشک کاٹنے مین کچھ واجب نہین ہے ع۔ قیمت سے افادہ فرمایا کہ روزہ رکھ لینا کافی نہین ہے اور واضح ہو کہ مسئلہ کی صورتین یہ ہین کہ جو نباتات حرم مین جمے یا اذخر ہوگی تو اُسکے کاٹنے مین کچھ نہین ہے یا اذخر نہوگی تو وہ یا ٹوٹ گئی یا خشک ہوگئی ہے یا ایسی نہین پس ٹوٹی و سوکھی مین بھی کچھ نہین پھر جو ایسی نہین وہ یا ایسی ہوگی جسکو لوگ اُگاتے و جاتے ہین یا نہین۔ پس اگر اسکو لوگ اُگاتے ہون خواہ بطور عادت یا غیر عادت تو اِسکے کاٹنے و اکھاڑنے مین بھی کچھ نہین ہے۔ رہی ایک قسم یعنی جو کہ خود جمی اور ایسی نہین کہ جسکو لوگ جاتے ہین اور نہ وہ ٹوٹی و سوکھی ہے اور نہ اذخر ہے تو اِسکے قطع مین جزا قیمت واجب ہے۔ ف۔ لان حرمتہا تثبت بسبب الحرم۔ کیونکہ گھاس و درخت کی حرمت بسبب حرم کے ثابت ہوتی ہے۔ قال علیہ السلام لا یختلی خلاہا ولا یعضد شوکہا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکہ یعنی حرم کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور نہ اِسکے کانٹے توڑے جاوین۔ ف۔ یہ حدیث صحیحین مین ہے اور اسمین شجر کا بھی لفظ وارد ہے۔ پس خلا ہری گھاس ہے اور شجر برابر جتا ہوا ہے جب خشک ہو تو حطب کہلاتا ہے اور شوک کو صرف ہری تر و تازہ پر محمول کیا جاوے اور کلام آتا ہے۔ واضح ہو کہ حرم کے اندر جس چیز سے نفع لینا جائز ہے اُسکو حرم سے باہر لانا بھی جائز ہے از انجملہ پتھر و مٹی و کنکریان ہین لیکن اگر بہت گڑھا کرے تو منع کیا جاوے۔ مع۔ ولا یکون للصوم فی ہذہ القیمتہ مدخل۔ اور اِس قیمت مین روزے کو کچھ دخل نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ صرف قیمت فقرا پر تقسیم کرے۔ لان حرمتہ تناولہا بسبب الحرم لا بسبب الاحرام۔ کیونکہ ان نباتات پر دست درازی حرام ہونا بسبب تعظیم حرم کے ہے نہ بوجہ احرام کے۔ ف۔ تاکہ فعل کا تاوان ہوکر روزہ عوض ہوسکتا۔ فکان من ضمان المحال علی ما بینا۔ پس یہ منجملہ تاوان محل کے ہوا بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔ فی قولہ والصوم یصلح جزاء الافعال الخ۔ سحال اسمین قیمت ادا کرنی حتمی معین ہے۔ ویتصدق بقیمتہ علی الفقراء۔ اور اسکی قیمت کو فقیرون پر صدقہ کردے۔ واذا ادا ہا ملکہ کما فی حقوق العباد۔ اور جب یہ قیمت ادا کردے تو اُس درخت یا گھاس کا مالک ہوگیا جیسے حقوق العباد مین ہے۔ ف۔ مثلاً زید نے عمرو کی کوئی چیز غصب کرلی اگرچہ عمداً غصب کرنا حرام ہے لیکن جبکہ زید پر اُسکی قیمت ادا کرنے کا حکم قاضی نے دیا اور اُسنے قیمت دیدی تو اُس چیز کا ابتدا سے مالک قرار دیا جائیگا۔ پھر نباتات حرم کے مالک ہوجانے پر بھی اِسکا احترام لائق ہے۔ ویکرہ بیعہ بعد القطع۔ اور بعد کاٹنے کے اِسکا فروخت کرنا مکروہ ہے۔ لانہ ملکہ بسبب محظور شرعاً۔ کیونکہ وہ ایسے سبب سے اسکا مالک ہوا جو شرعاً ممنوع ہے۔ ف۔ یعنی نباتات حرم کاٹنا حرام ہے۔ فلو اطلق لہ فی بیعہ لتطرق الناس الی مثلہ۔ پس اگر اِس ملوکہ کی بیع کرنے مین اِسکو مطلقاً اجازت دیجاوے تو ایسی حرکت کرنے کی طرف لوگ راہ نکال لینگے۔ ف۔ اور کاٹ کر قیمت ادا کرکے بیچنا شروع کرینگے بوجہ اغوائے شیطان کے۔ تو ہتک حرمت فاش ہوجائیگی اور حرم کے درخت نہین بچینگے۔ اور یہ دلیل ہے کہ شرع نے اطلاقاً اجازت بیع نہین دی۔ الا انہ یجوز البیع مع الکراہتہ بخلاف الصید والفرق ما نذکرہ۔ لیکن کراہت کے ساتھ بیع جائز ہے بخلاف صید کے اور فرق وہ ہے جسکو ہم ذکر کرینگے۔ ف۔ یعنی حرم کا شکار بیچنا باطل ہے اور درخت بیچنا باطل نہین مگر مکروہ ہے۔ اور دونون مین فرق کا بیان آتا ہے۔ والذی ینبتہ الناس عادۃ عرفناہ غیر مستحق للامن بالاجماع۔ اور جو نباتات کہ اِسکو عادت کے طور پر لوگ جماتے ہین ہم نے اِسکا مستحق امن نہ ہونا جان لیا ہے بدلیل اجماع۔ ف۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسوقت تک برابر متوارث چلا آتا ہے کہ حرم مین لوگ زراعت جماتے و کاٹتے چھانٹتے ہین بدون کسی انکار شرعی کے اور چارون ائمہ وغیرہم نے اِسپر اجماع کیا۔ ولان المحرم المنسوب الی الحرم۔ اور اِس دلیل سے کہ حرام

کیا گیا وہ ہے جو حرم کی طرف منسوب ہو۔ ف۔ چنانچہ حدیث مین بھی خلاہا۔ اور شجرہا۔ واقع ہوا یعنی حرم کی گھاس اور حرم
کا درخت۔ تو جو نباتات کہ حرم کی کہلاوے اُسکو ضرر دینا حرام ہے۔ والنسبۃ الیہ علی الکمال عند عدم النسبۃ
الی غیرہ بالانبات۔ اور حرم کی طرف نسبت ہونا پورے طور پر اُسوقت کہ دوسرے کی طرف جمانے کی نسبت نہ ہو
ف۔ یعنی فلان کا درخت یا گھاس نہ ہو بلکہ حرم کا ہو۔ تو جب وہ درخت فلان کا کہلایا بدین معنی کہ اُسنے جمایا ہے تو احترام
حرم اُسکے ساتھ متعلق نہ رہا پس اُسکو قطع کرنا جائز ہے۔ پھر یہ کلام تو اسمین جس کو لوگ بطریق عادت جماتے ہین۔ ومالا
ینبت عادۃ۔ اور جو درخت کہ بطریق عادت بویا نہین جاتا۔ ف۔ یعنی اُسکے بونے کی عادت وہان جاری نہین ہے
اذا انبتہ انسان التحق بما ینبت عادۃ۔ جب اِسکو کسی آدمی نے بویا تو وہ ایسے درخت سے لاحق ہو گیا جو بطریق
عادت بویا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی اُسکا کاٹنا بھی جائز ہے۔ رہی یہ صورت کہ جسکے بونے کی عادت نہین وہ خود کسی شخص کی زمین
مملوکہ مین اُگا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اِسکی کوئی صورت نہین ہے کیونکہ زمین حرم سب آزاد ہے کسی کی ملک نہین ہو سکتی
اور یہ بحث مترجم نے تفسیر مین توضیح لکھی ہے۔ ہان صاحبین وشافعی وغیرہم کے نزدیک وہ مملوک ہو سکتی ہے اور اِسی قول
پر یہ مسئلہ مبنی ہے جو مصنف رح نے لکھا کہ۔ ولو نبت بنفسہ فی ملک رجل۔ اور اگر ایسا درخت جو بطور عادت
بویا نہین جاتا خود کسی شخص کی ملک مین اُگا۔ ف۔ اور اِسکو دوسرے نے کاٹا۔ فعلی قاطعہ قیمتہ لحرمۃ الحرم۔
تو اُسکے کاٹنے والے پر ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے۔ حقا للشرع۔ بحق شرع واجب ہے۔ وقیمۃ اخریٰ
ضمانا لمالکہ۔ اور دوسری قیمت اُسکے مالک کے لیے بطور تاوان واجب ہے۔ ف۔ غرضکہ ایک درخت کیواسطے
دو چند قیمت لازم آئی پس جو حق شرعی ہے فقرا کو تقسیم ہو گی اور دوسرے کو اِسکا مالک لیگا۔ کالصید المملوک
فی الحرم۔ جیسے حرم مین صید مملوک۔ ف۔ کہ جب اُسکو سوا اُسکے مالک کے کوئی قتل کرے تو ایک قیمت تو حرمت
حرم کی وجہ سے حق شرعی واجب ہے اور دوسری قیمت مالک کے حق کا تاوان لازم ہے۔ پھر ظاہر کلام اشارہ ہے کہ مصنف
کے نزدیک یہان قول صاحبین وجمہور علماء رح مختار ہے کہ زمین حرم مملوک ہوتی ہے لیکن تفسیر مین دلیل قوی واسطے قول
امام رح کے مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالی کلام آتا ہے۔ م۔ وما جف من شجر الحرم لا ضمان فیہ۔ اور شجر حرم مین سے
جو خشک ہو گیا تو اُسکے قطع مین ضمان نہین۔ لانہ لیس بنام۔ کیونکہ وہ نامی نہین۔ ف۔ یعنی اب بڑھ نہین
سکتا تو حطب ہے نہ شجر۔ اور نص حدیث مین ضمان واسطے شجر کے منصوص ہے۔ م۔ ولا یرعی حشیش الحرم ولا یقطع
اور حرم کی گھاس نہین چرائی جاویگی اور نہ کاٹی جاویگی۔ ف۔ چنانچہ حدیث صحیحین سے مستفاد ہے۔ الا الاذخر
سوائے اذخر کے۔ ف۔ جو کہ حدیث مین مستثنیٰ ہے تو صرف اذخر کو کاٹنا جائز ہے۔ وقال ابو یوسف لا باس
بالرعی فیہ لان فیہ ضرورۃ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ حرم مین گھاس چرانے مین مضائقہ نہین کیونکہ چرانے مین
ایک ضرورت۔ ف۔ یعنی ایک طرح کی مجبوری ہے۔ لان منع الدواب عنہ متعذر۔ کیونکہ اِس سے چوپاؤن
کو روکنا متعذر ہے۔ ف۔ یعنی محروم رکھنا۔ اور ایسی مشکلات کو اللہ تعالے نے معاف فرمایا ہے۔ اور یہی قول مالک
وشافعی ہے۔ ولنا ما رویناہ۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی لا یختلی خلاہا۔ یعنی حرم کی گھاس نہ کاٹی
جاوے۔ پس کاٹنا ممنوع ہے۔ والقطع بالمشافر کالقطع بالمناجل۔ اور مشافر سے کاٹنا جیسے مناجل سے کاٹنا
ف۔ دونون برابر پس دونون منع ہین۔ پھر جب کہ حدیث مین مطلقاً منع فرمایا کہ حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے
تو یہ مراد لینا بدیہی باطل کہ خود نہ کاٹو مگر جانورون کو چھوڑ دو کہ سب چر جاوین لہٰذا ابو یوسف کے قول سے یہی مراد
ہو سکتی ہے کہ جانورون کو اس گھاس سے محروم رکھنا بوجہ ضرورت کے متعذر ہے جواب اِسکا یہی کہ جب گھاس ملنے کا

طریقہ نکل آوے تو کچھ عذر نہین رہا۔ وحمل الحشیش من الحل ممکن فلا ضرورۃ - اور حل سے گھاس کا لادلانا ممکن ہی یعنی آسان ہی تو کچھ ضرورت نہین رہی - بخلاف الاذخر - بخلاف اذخر کے - ف - کہ اول تو اسمین ضرورت باقی اور دوم وہ منصوص ہی - لانہ استثناہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیجوز قطعہ ورعیہ - کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو مستثنی کردیا تو اسکو کاٹنا وچرانا جائز ہی - ف - اگر وہم ہو کہ پھر تم نے کماۃ کو کیون قیاس سے استثنا نہ کیا تو جواب دیا کہ - وبخلاف الکماۃ - اور بخلاف کماۃ کے - ف - یعنی برخلاف اذخر وکماۃ کے کہ اذخر تو نص مین مستثنی ہی اور کماۃ مین ہم نے استثنا نہین کیا - لانہا لیست من جملۃ النبات - کیونکہ کماۃ منجملہ نباتات کے نہین ہی - ف - تو وہ ممانعت مین شامل ہی نہ تھی - پھر واضح ہو کہ محشی نے غیاث سے نقل کیا کہ کماۃ جسکو سماروغ کہتے ہین ایام برسات مین زمین سے جمتی ہی بعضے مرغی کے انڈے کی طرح اور بعضے چھتری کی شکل ہوتی ہی - مین کہتا ہون کہ شیخ محقق نے فتح القدیر مین لکھا کہ کماۃ نبات نہین اسواسطے کہ نبات تو اسکو کہتے ہین جو روے زمین پر ظاہر ہو اور کماۃ زمین کے اندر ہوتی ہی اسمین سے اوپر کچھ ظاہر نہین ہوتی اور وہ بڑھتی بھی نہین ہی اور اگر ہم فرض کرین کہ وہ نبات ہی تو خشک نبات ٹھہریگی - انتہی - عینی مین ہی کہ کماۃ زمین کے پانی سے نہین بلکہ آسمانی پانی سے زمین مین مزروع ہوتی ہی - الکافی - (بیان حکم قارن) وکل شیء فعلہ القارن مما ذکرنا - اور ہر چیز جسکو قارن نے ان امور مذکورہ مین سے کیا - ف - یعنی احرام کی حالت مین جو امور کہ جرم ممنوع بیان ہوے ہین جب انمین سے کوئی جرم ایسے شخص نے کیا جس نے عمرہ وحج کا قران کے ساتھ احرام باندھا ہی - ان فیہ علی المفرد دما - اگر اس امر ممنوع مین مفرد حج والے پر ایک ذبح کرنا لازم آتا ہی - فعلیہ دمان دم لحجتہ ودم لعمرتہ - تو قارن پر دو قربانیان ہین ایک ذبح کرنا احرام حج کے لیے اور ایک ذبح واسطے احرام عمرہ کے - ف - کیونکہ اسکا گناہ دونون کے دو احرام پر واقع ہوا - وقال الشافعی دم واحد بناء علی انہ محرم باحرام واحد عندہ وعندنا باحرامین وقد مر من قبل - اور شافعی نے کہا کہ قارن پر بھی ایک ہی ذبح کرنا لازم ہوگا یہ اختلاف اس بنا پر ہی کہ شافعی رح کے نزدیک قارن ایک ہی احرام سے محرم ہوتا ہی اور ہمارے نزدیک دو احرام سے محرم ہوتا ہی اور یہ سابق مین گذر چکا - ف - شیخ الاسلام نے کہا کہ یہ قبل وقوف عرفہ کے ہی اور بعد وقوف عرفہ کے صرف جماع کرنے مین قارن پر دو قربانیان ہین اور باقی ممنوعات مین صرف ایک قربانی ہی اور یہ مختار شیخ الاسلام ہی جسکو شیخ محقق رح نے ضعیف قرار دیا تو کلیہ صحیح ہوا کہ جس جنایت مین مفرد پر ایک قربانی ہی اسمین قارن پر دو قربانیان ہر حال مین ہین - الا ان یتجاوز المیقات غیر محرم بالعمرۃ او الحج - باستثناے اسکے کہ قارن بغیر عمرہ یا حج کا احرام باندھنے کے میقات سے گذر جاوے - فیلزمہ دم واحد - تو اس جرم مین اسپر ایک ہی قربانی لازم ہوگی - ف - جیسے مفرد پر ہی خلافا لزفر رح لما ان المستحق علیہ عند المیقات احرام واحد وبتاخیر واجب واحد لایجب الاجزاء واحد - بخلاف قول زفر رح کے (کہ دو قربانیان لازم کرتے ہین) ہماری دلیل یہ ہی کہ میقات کے نزدیک جو بات کہ اسپر حق لازم ہی وہ ایک احرام ہی (کہ بدون احرام کے میقات سے گذرنا ممنوع ہی) اور ایک واجب کی تاخیر کرنے سے صرف ایک ہی جزاء واجب ہوگی - ف - اور قران کے واسطے یہ شرط نہین کہ میقات سے حج وعمرہ کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اسواسطے کرتے ہین کہ جب میقات سے بغیر احرام گذرنا جائز نہین تو احرام جمع کر لیتے ہین حتی کہ اگر میقات سے صرف عمرہ کا احرام لاوے پھر حج داخل کر لے تو قارن ہو جائیگا اور اگر جرم کے طور پر بغیر احرام چلا آیا تو داخل میقات مین دونون کے جمع سے قارن ہوگا - قارن اگر عرفات سے قبل امام کے چلا آوے

یا طواف زیارت کو جنابت یا حدث میں کر کے وطن کو واپس آوے تو اسپر ایک ہی قربانی ہے کما فی الایضاح ۔ اور شاید کہ یہ بقول شیخ الاسلام ہے ۔ فتامل ۔ م ۔ واذا اشترک محرمان فی قتل صید فعلی کل واحد منہما جزاء کامل ۔ اور اگر ایک صید کے قتل کرنے میں دو محرم شریک ہو گئے تو دونوں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء واجب ہے ۔ ف ۔ ہر ایک پوری قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم ادا کرے خواہ حل میں قتل کیا ہو یا حرم میں ۔ ھ ۔ لان کل واحد منہما بالشرکۃ یصیر جانیا جنایۃ تفوق الدلالۃ ۔ کیونکہ قتل میں شرکت کرنے سے ہر ایک ایسی جنایت کرنے والا ہو گیا جو دلالت کرنے سے بڑھی ہوئی ہے ۔ ف ۔ حالانکہ محرم اگر دلالت کر کے شریک ہو یعنی پتہ بتلا دے یا رہنمائی کرے تو اسپر جزاء کامل لازم ہوتی ہے تو قتل میں جو رہنمائی سے بڑھکر ہے ضرور جزاے کامل لازم ہوگی اور یہ جزاء ہر ایک کے فعل پر ہے ۔ فیتعدد الجزاء بتعدد الجنایۃ ۔ پس فعل جنایت متعدد ہونے سے جزاے متعدد لازم ہونگی ۔ ف ۔ لہذا دو محرم کی خصوصیت نہیں ہے جتنے محرم شریک ہوں ہر ایک کا فعل جرم اور ہر ایک پر جزاے جرم لازم ہے ۔ م ۔ اور اگر شریک کوئی طفل یا کافر ہو تو اسپر کچھ نہیں اور محرم پر جزاء ہے ۔ ھ ۔ اور حلال یعنی بغیر احرام والے کو صید مارنا حلال ہے سواے صید الحرم کے کہ اسکو مارنا جرم ہے ۔ واذا اشترک حلالان فی قتل صید الحرم فعلیہما جزاء واحد ۔ اور اگر دو حلال ایک صید حرم کے قتل میں شریک ہوے تو دونوں پر ایک جزاء واجب ہوگی ۔ ف ۔ اور یہ اسی صید کی قیمت ہے جس کو دونوں نے ملکر ضائع کیا ہے تو ملکر اُسکی قیمت دیدیں ۔ لان الضمان بدل عن المحل ۔ کیونکہ یہ ضمان تو محل یعنی صید کا عوض ہے ۔ لا جزاء عن الجنایۃ ۔ فعل جنایت کی جزاء نہیں ہے ۔ ف ۔ اسی وجہ سے اسمیں صوم سے ادا کرنا جائز نہیں ہے ۔ اور فعل جنایت تو ایک ہی محل یعنی صید میں متعدد ہو سکتے ہیں مگر ایک محل یعنی صید متعدد نہیں ہو جاتا ۔ فیتحد باتحاد المحل ۔ تو محل واحد ہونے سے اُسکا تاوان بھی واحد ہوگا ۔ ف ۔ اور نظیر اسکی وہ قتل جسمیں تاوان دیت اصل میں واجب ہوتا ہے ۔ کرجلین قتلا رجلا واحدا خطاء ۔ جیسے دو مردوں نے خطاء سے ایک مرد کو قتل کیا ۔ ف ۔ مثلاً شکار خیال کر کے دونوں نے اُسکو تیر مارے اور یہ چوک ہے جس سے دیت واجب ہوتی ہے ۔ یجب علیہما دیۃ واحدۃ ۔ تو دونوں پر ایک ہی دیت واجب ہوگی ۔ ف ۔ کیونکہ محل واحد کا عوض واحد ہے ۔ رہا ان دونوں کا فعل اگرچہ چوک ہے لیکن بد احتیاطی سے یہ فعل گناہ قرار پایا ہے تو فعل کا جرمانہ اِنپر لازم آیا اور فعل یہاں متعدد ہیں لہذا فرمایا ۔ وعلی کل واحد منہما کفارۃ ۔ اور دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ لازم ہے ۔ ف ۔ تو معلوم ہوا کہ محل کا عوض موافق محل کے ہوگا حتی کہ ایک محل مثلاً صید حرم کے تلف کرنے میں دو چار جتقدر شریک ہوں سب پر اسی محل واحد کی ضمان ہے اور دو صید ہوں تو دو تاوان ہیں اور فعل کا کفارہ ہر ایک کے فعل کے واسطے کامل ہو گیا چنانچہ صید کے بجاے اگر آدمی کو خطاء سے قتل کرنے میں کئی شریک ہوں تو ہر ایک کے فعل کا اسپر کفارہ علٰحدہ ہے ۔ م ۔ واذا باع المحرم الصید ۔ اور اگر محرم نے صید کو فروخت کیا ۔ ف ۔ خواہ زندہ یا بعد ذبح کے ۔ او ابتاعہ ۔ یا محرم نے صید کو خرید کیا ۔ فالبیع باطل ۔ تو بیع باطل ہے ۔ ف ۔ کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ ۔ حرم علیکم صید البر ۔ تو حرام ہونا عین صید کی طرف منسوب فرمایا جیسے شراب پس محرم کے حق میں عین صید مثل شراب کے کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا ہے ۔ تو زندہ و مردہ صید دونوں کی بیع باطل ہے ۔ لان بیعہ حیا تعرض للصید بتفویت الامن ۔ کیونکہ صید کو زندہ بیع کرنے میں صید کے حق میں تعرض ہے بوجہ اسکا امن کھونے کے ۔ ف ۔ پس اگر محرم ہو کر خریدا ہے تو اِسنے وہ عین جو مثل شراب کے ہے خریدا تو بلا شبہ بیع باطل ہے اور اگر بیچا ہے تو اتنفاع حرام ہونے سے باطل ہے کیونکہ تعرض حرام ہے ۔ وبیعہ بعد ما قتلہ بیع میتۃ ۔ اور صید کو قتل کرنے کے بعد بیچنا

مردار اسکی بیع ہے۔ ف۔ کیونکہ محرم کا ذبح کرنا شرعی ذبیحہ نہیں بلکہ قتل اور ذبیح مردار ہے تو کچھ شبہہ نہیں کہ مردار اسکی بیع خود باطل ہے۔ ومن اخرج ظبیۃ من الحرم۔ اور جس شخص نے حرم سے ہرنی (مثلاً) باہر نکال دی۔ ف۔ خواہ عمداً یا کسی طرح نکالی۔ فولدت اولادا فماتت ہی واولادہا۔ پھر بعد نکلنے کے وہ گابھن تھی پس اس صدمہ سے وہ ہرنی واسکے بچہ سب مر گئے۔ ف۔ پس کیا نکالنے والا صرف ہرنی کا ضامن ہے یا مع بچوں کے۔ جواب دیا۔ فعلیہ جزاؤہن تو اسپر ان سب کی جزاء واجب ہے۔ لان الصید بعد الاخراج من الحرم بقی مستحقا للامن شرعا۔ کیونکہ ہرنی تو حرم سے نکالے جانے کے بعد بھی شرع کے حکم سے امن کی مستحق ہے۔ ولہذا وجب ردہ الی مامنہ۔ اور اسی وجہ سے اسکو اپنے امن کے ٹھکانے پھیر لانا واجب ہے۔ ف۔ اگر ممکن ہو تو اسکو حرم میں پھیر لاوے۔ وہذہ صفۃ شرعیۃ۔ اور یہ صفت شرعیہ ہے۔ ف۔ یعنی اسکا مستحق امن ہونا۔ اسکو ایک صفت بحکم شرع حاصل ہے اور جو صفت شرعی ہوتی ہے وہ اسکی ذات واولاد میں پھیل جاتی ہے۔ فتسری الی الولد۔ تو یہ صفت بھی اسکے بچوں میں پھیل جائیگی۔ ف۔ اور ہر بچہ اسکا مستحق ہوا کہ اسکے امن کے ٹھکانے رکھا جاوے تو جب محرم نے اسمیں تعرض کیا تو جزاء واجب ہوئی۔ اور اس صفت شرعیہ کے ٹھیک ہونے کی مثال رقیت مادر ہے چنانچہ جو عورت کہ مملوکہ ہو تو سوائے مالک سے جو اولاد کسی دوسرے کے نکاح سے ہو وہ بھی مملوک ہوگی کیونکہ یہ صفت شرعیہ ہے۔ پھر ہرنی کا یہ حکم اسوقت کہ محرم مذکور نے ہنوز ہرنی کی جزاء نہ دی ہو۔ فان ادی جزاؤہا ثم ولدت۔ اور اگر محرم مذکور نے ہرنی کی جزاء دیدی پھر وہ بچہ جنی۔ ف۔ پس مع بچوں کے ہلاک ہوگئی۔ لیس علیہ جزاء الولد۔ تو محرم پر بچوں کی جزاء واجب نہیں ہے۔ لان بعد اداء الجزاء لم تبق آمنۃ۔ کیونکہ ہرنی بعد جزاء ادا ہونے کے مستحق امن نہیں رہی۔ ف۔ کیونکہ محرم نے اسکی قیمت پہونچا دی۔ تو گویا ہرنی اپنے مامن میں پہونچ گئی۔ لان وصول الخلف۔ کیونکہ بدل کا پہونچنا۔ ف۔ یعنی قیمت کا فقراء کو پہونچ جانا۔ کوصول الاصل۔ مانند اصل کے پہونچ جانے کے ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ف۔ ہمارے نزدیک یہ قیمت فقرائے حرم کو دینا اور سوائے انکے دیگر فقراء کو دینا جائز ہے فعلی ہذا قیمت کا اپنے ٹھکانے اور اپنے مستحقین کو پہونچنا بمنزلہ صید کے حرم میں پہونچنے کے ہے پس غایۃ البیان کا اعتراض کہ قیمت کا حرم میں پہونچنا ضرور نہیں تاکہ ہرنی کے پہونچنے کا قائم مقام ہو۔ یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ امام مصنف کا مقصود یہ کہ قیمت کا اپنے مستحق ٹھکانے پر پہونچنا جیسے [illegible] کا اپنے مستحق مقام میں پہونچنا ہے۔ (فروع) حلال نے دوسرے حلال کی صید غصب کرکے ہاتھ میں لی اور احرام باندھا تو واجب ہے کہ چھوڑ دے اور تاوان دیدے اور واپس نہ کرے اور اگر واپس دی تو ضمان سے بری ہوا مگر اسنے برا کیا لہذا یہ امتحان کے قابل ہے کہ کبھی غاصب کو مغصوب واپس دینا برا کام ہے۔ حل میں صید کو تیر مارا وہ بھاگا اور پھر تیر اسکو حرم میں لگا تو مذکور ہے کہ اسپر جزاء واجب ہے اور مبسوط میں مصرح نہیں واجب لیکن کھانا حلال نہیں۔ معف۔

باب مجاوزۃ الوقت بغیر احرام

یہ باب میقات سے بغیر احرام گذر جانے کے بیان میں ہے۔ وقت زمانہ معروف اور وہ مقام جہان سے بغیر احرام کے تجاوز نہیں جائز ہے بغرض تعظیم مکہ معظمہ۔ پس میقات سے تجاوز میں قصد مکہ ہوگا یا نہ ہوگا۔ اول یہ کہ قصد مکہ ہے تو فرمایا واذا اتی الکوفی۔ اور جب آیا کوفہ کا رہنے والا۔ ف۔ یا میقات سے باہر کہین کا ہو۔ بستان بنی عامر بستان بنی عامر مین۔ ف۔ شلاً۔ اور یہ ایک موضع قریب مکہ کے ہے مگر حرم سے باہر اور میقات کے اندر واقع ہوا ہے اور

اس کوفی یعنی آفاقی کا قصد حج یا عمرہ کا ہے ۔ ح ۔ تو اسنے میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کیا ۔ پھر وہ حال سے خالی نہین کہ یا تو بستان بنی عامر مین اسنے احرام باندھا یا نہین باندھا ۔ پس اگر اول صورت ہے ۔ فاحرم بعمرة ۔ پس اسنے عمرہ کا احرام باندھ لیا ۔ ف ۔ تو پھر دیکھا جاوے کہ بعد احرام کے اسنے کوئی فعل حج سے شروع کیا ہے یا نہین ۔ پس اگر کوئی فعل شروع نہین کیا ۔ فان رجع الی ذات عرق ۔ پھر اگر رجوع کیا ذات عرق کی جانب ۔ ولبی ۔ اور تلبیہ کہا ۔ ف ۔ یعنی کوفی کے واسطے ذات عرق میقات قریب ہے اسکی طرف پھرا اور ظاہر الروایۃ مین کچھ خصوصیت ذات عرق کی نہین بلکہ مقصود یہ کہ کسی میقات کی طرف لوٹا مگر احرام باندھکر تلبیہ کہتا ہوا ۔ ح ۔ بطل عنہ دم الوقت ۔ تو اسکے ذمہ سے میقات کی قربانی ساقط ہوگئی ۔ ف ۔ یعنی میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے سے اسپر ایک قربانی کا کفارہ واجب ہوا تھا وہ اسطرح میقات کی طرف لوٹ جانے سے ساقط ہوگئی ۔ وان رجع الیہ ولم یلب ۔ اور اگر میقات کی طرف لوٹا اور تلبیہ نہین کہا ۔ حتی دخل مکۃ وطاف لعمرتہ ۔ یہانتک کہ جاکر مکہ مین داخل ہوا اور اپنی عمرہ کا طواف کر لیا ۔ ف ۔ یعنی فعل شروع کر دیا ۔ فعلیہ دم ۔ تو اسپر قربانی لازم ہے ۔ ف ۔ الحاصل میقات کی طرف لوٹنے مین تلبیہ کہنا ضرور ہے ۔ وہذا عند ابی حنیفۃ رح ۔ اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے ۔ وقالا ان رجع الیہ محرما فلیس علیہ شیء لبی اولم یلب ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر وہ میقات کی طرف احرام کی حالت مین لوٹا تو اسپر کچھ لازم نہین رہا خواہ اسنے تلبیہ کہا ہو یا نہین ۔ ف ۔ یہی ایک قول شافعی ہے ۔ وقال زفر رح لا یسقط لبی اولم یلب ۔ اور زفر رح نے کہا کہ کفارہ کی قربانی ساقط نہ ہوگی خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے ۔ ف ۔ یہی قول مالک و شافعی ہے ۔ لان جنایتہ لم ترتفع بالعود وصار کما اذا افاض من عرفات قبل الامام ثم عاد الیہ بعد الغروب ۔ کیونکہ اسکا جرم تو میقات کو لوٹنے سے مرتفع نہین ہوا اور ایسا ہوگیا کہ جیسے عرفات سے امام سے پہلے چل دیا پھر بعد غروب کے عرفات کو واپس آگیا ۔ ف ۔ تو بالاتفاق لوٹنا مفید نہین اور قربانی کفارہ لازم رہیگی ۔ یہی یہان ہے ۔ اعتراض ہوا کہ دونون مین فرق ہے کیونکہ عرفات کی واپسی بے وقت ہے اور یہان واپسی وقت پر ہے کہ ہنوز کوئی فعل شروع نہین کیا ۔ تو قیاس مع الفارق ہے ۔ ولنا انہ تدارک المتروک فی اوانہ ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے متروک کا تدارک اپنے وقت پر کر لیا ۔ وذلک قبل الشروع فی الافعال ۔ اور اسکا وقت افعال شروع کرنے سے پہلے موجود ہے ۔ ف ۔ تو اپنے وقت کا تدارک کرنا مفید ہوگا ۔ فیسقط الدم ۔ پس کفارہ کی قربانی ساقط ہو جائیگی ۔ بخلاف الافاضۃ ۔ بخلاف عرفات سے چل دینے کے ۔ لانہ لم یتدارک المتروک علی ما مر ۔ کیونکہ اسنے متروک کا تدارک نہین کیا بنا بر آنکہ گذرا ۔ ف ۔ خلاصہ یہ کہ آفتاب غروب ہو جانے پر وقت نہین رہا تو تدارک نہین ہوا اور یہان تدارک وقت پر مفید ہے اور اسمین امام ابوحنیفہ و صاحبین کا اتفاق ہے ۔ غیر ان التدارک عندہما بعودہ محرما ۔ سوا اسی بات کے کہ تدارک صاحبین کے نزدیک اسکے احرام کے ساتھ عود کرنے مین حاصل ہے ۔ ف ۔ کچھ تلبیہ کی ضرورت نہین ہے ۔ لانہ اظہر حق المیقات کما اذا مر بہ محرما ساکتا ۔ کیونکہ اسنے میقات کا حق یعنی احرام ظاہر کر دیا تو ایسا ہوا کہ جیسے وہ میقات پر احرام کے ساتھ خاموش گذرا ۔ ف ۔ بدون تلبیہ کے چنانچہ یہ بالاتفاق جائز ہے اسیطرح یہان بھی تلبیہ کہنے بدون لوٹنا ضرور نہین ۔ وعندہ رح بعودہ محرما ملبیا ۔ اور امام رح کے نزدیک اسکے احرام کے ساتھ تلبیہ کہتے ہوئے عود کرنے مین حاصل ہے ۔ لان العزیمۃ فی حق الاحرام من دویرۃ اہلہ ۔ کیونکہ احرام کے حق مین عزیمت یہ کہ اپنے اہل کے گھر سے ہو ۔ ف ۔ یعنی احرام مین ایک طریقہ عزیمت یعنی افضل و اعلی ہے اور وہ اپنے وطن کی آبادی سے احرام باندھنا ۔ دوم رخصت یعنی ادنی درجہ اور جائز ہے وہ میقات سے احرام باندھنا ۔ فاذا ترخص بالتاخیر الی المیقات وجب علیہ

حقہ بالمشاء التلبیۃ - پس جب اسنے میقات تک تاخیر کرنے کی رخصت اختیار کی تو تلبیہ پیدا کرکے احرام کا حق پورا کرنا اسپر واجب ہے - وکان التلافی بعودہ ملبیا - اور جرم کی تلافی تلبیہ کہتے ہوئے لوٹنے سے ہوگی - ف - لیکن اسمین یہ تردد ہے کہ اگر اسنے رخصت تاخیر اختیار کی تو یہ واجب نہین کہ عزیمت کی اسپر واجب ہو - جواب یہ ہوسکتا ہے کہ جب میقات پر احرام باندھ لیتا تو کچھ ضرورت تلبیہ نہ تھی مگر جب اسنے بغیر احرام کے تجاوز کیا تو اب اسپر عود کرنے مین احرام کے ساتھ تلبیہ ظاہر کرنا ضرور ہے - م - وعلی ہذا الخلاف اذا احرم بحجۃ بعد المجاوزۃ مکان العمرۃ فی جمیع ما ذکرنا اور اگر اسنے میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے کے بعد بجاے عمرہ کے حج کا احرام باندھا ہو تو ان سب امور مین جو ہم نے ذکر کیے ہین امام ابو حنیفہ وصاحبین کا قول اسی اختلاف پر ہے - ف - پھر یہ سب اسوقت کہ بعد احرام کے کوئی فعل عمرہ شروع کرنے سے پہلے عود کیا ہو - ولو عاد بعدما ابتدأ الطواف واستلم الحجر لایسقط عنہ الدم بالاتفاق - اور اگر اسنے طواف شروع کرنے وحجر اسود کو بوسہ دینے کے بعد میقات کی طرف عود کیا ہو تو بالاتفاق اس سے قربانی کفارہ ساقط نہوگی - ف - خواہ تلبیہ کہتا ہوا لوٹے یا نہین - اور یہ قول جیسے ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالی کا ہے مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ تعالے کا بھی یہی قول ہے - مع - یہ سب اسوقت کہ اسنے احرام باندھ لیا ہو پھر میقات کو لوٹا - ولو عاد الیہ قبل الاحرام یسقط بالاتفاق - اور اگر احرام باندھنے سے پہلے وہ میقات کی طرف لوٹا تو بالاتفاق اسکے ذمہ سے قربانی ساقط ہوجائیگی - ف - جب کہ اسنے میقات سے احرام باندھا - وہذا الذی ذکرنا - اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا - ف - کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے مین قربانی کفارہ واجب ہوتی ہے بوجہ مذکورہ - اذا کان یرید الحج او العمرۃ - یہ اسوقت کہ اسکا ارادہ حج یا عمرہ کا ہو - ف - اور اگر اسکا یہ ارادہ نہو - فان دخل البستان لحاجتہ - پس اگر وہ بستان بنی عامر مین اپنی حاجت سے داخل ہوا - ف - مثلاً تجارت یا ملاقات وغیرہ کے واسطے حالانکہ وہ میقات سے احرام کرکے نہین گیا تو اسپر کچھ جرم نہین ہے - اب اگر وہ بستان سے مکہ معظمہ مین داخل ہونا چاہے فلہ ان یدخل مکۃ بغیر احرام - تو اسکو اختیار ہے کہ بغیر احرام کے مکہ مین داخل ہو - ف - معنی یہ ہین کہ بغیر میقات سے احرام لانے کے مکہ مین یہین سے احرام باندھکر داخل ہوسکتا ہے اور یہ معنی نہین کہ بغیر احرام کے مکہ مین داخل ہونا جائز ہے کیونکہ سب کتابین ناطق ہین کہ جو کوئی مکہ مین داخل ہونا چاہے اسپر احرام لازم ہے خواہ نسک کا قصد ہو یا نہو - الفتح - لہذا فرمایا - ووقتہ البستان اور بستانی کیواسطے میقات یہی موضع بستان ہے - ف - یعنی بستان سے احرام باندھنا (حج یا عمرہ کا) اسکے حق مین میقات سے احرام ہے کیونکہ یہی اسکا میقات ہے - وہو وصاحب المنزل سواء - اور یہ شخص جو بستان مین داخل ہوگیا اور جو شخص کہ بستان کا رہنے والا ہے دونون یکسان ہین - ف - یعنی اس بات مین کہ انکے واسطے میقات یہی مقام ہے - اور اس آفاقی کو میقات آفاقی سے احرام لانے کی ضرورت نہین ہے - لان البستان غیر واجب التعظیم فلا یلزمہ الاحرام بقصدہ - کیونکہ بستان کوئی مقام واجب التعظیم نہین تو بستان کا قصد کرنے سے اسپر احرام باندھنا لازم نہ ہوگا - ف - بلکہ جائز نہین ہے پس بستان مین بغیر احرام داخل ہوگا - واذا دخلہ التحق باہلہ - اور جب بستان مین داخل ہوگیا تو بستان والون کے ساتھ لاحق ہوگیا - ف - اگرچہ پندرہ روز اقامت کی نیت نہ ہو - ع - وللبستانی ان یدخل مکۃ بغیر احرام للحاجۃ فکذلک لہ - اور بستان والے کو مکہ مین داخل ہونا اپنی ضرورت کے لیے بدون احرام کے جائز ہے تو اسکے واسطے بھی جائز ہے - ف - اسکے معنی بقول ابن الہمام رح یہ کہ میقات سے احرام لانے کے بغیر مکہ مین داخل ہوسکتا ہے یعنی یہان سے احرام باندھ لینا تو ضرور ہے - والمراد بقولہ ووقتہ البستان - اور یہ جو فرمایا کہ ووقتہ البستان یعنی بستانی کا میقات بستان ہے اس سے مراد یہ کہ جمیع الحل الذی بینہ وبین الحرم - تمام حل جو اسکے درمیان

درمیان واقع ہی - ف - کوئی خصوصیت بستان کی نہیں ہی - وقد مرمن قبل - اور یہ بیان پہلے گذرا - فکذا
وقت الداخل الملحق بہ - پس یون ہی اس شخص کا میقات جو بستان مین داخل ہوکر بستانی کے ساتھ ملا یا گیا
ہی یہی بستان ہی - ف - (فرع) جو کوئی مکہ مین بغیر احرام داخل ہونا چاہے اسکا یہی حیلہ ہی کہ بستان مین داخل
ہو - الکافی - اس حیلہ مین اعتراض ہی کہ جب اسکا اصلی قصد مکہ ہی تو اسکو آفاقی مواقیت سے بغیر احرام تجاوز
کرنا نہین جائز ہی - المترجم - مین کہتا ہون کہ بالفعل اسکا قصد یہ ہی کہ بستان مین تجارت وغیرہ کے لیے داخل
ہوتا ہی اگرچہ اسکو علم ہی کہ بستان سے مکہ کا قصد کریگا - لیکن معنی اسکے صرف یہ ہین کہ اسنے اس حیلہ سے میقات آفاقی سے
احرام بچایا اگرچہ بستان سے باحرام داخل ہونا ضرور ہی جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی ہے - م - الحاصل جو آفاقی کہ بستان مین
داخل ہوگیا وہ اور بستانی حکم مین واحد ہین - فان احرما من الحل - پھر اگر دونون نے یعنی داخل ہونے والے
اور بستانی دونون نے حل سے احرام باندھا - ف - یعنی بقصد حج - ووقفا بعرفۃ لم یکن علیہما شیء - اور دونون
نے جاکر عرفات مین وقوف کیا تو دونون پر کچھ واجب نہین ہی - یرید بہ البستانی والداخل فیہ - ان دونون
سے مراد ایک بستانی اور دوسرا بستان مین داخل ہونے والا - لانہما احرما من میقاتہما - کیونکہ ان دونون
نے اپنی میقات سے احرام باندھا - ف - تو انپر کچھ جنایت کا کفارہ نہین کیونکہ جنایت ہی نہین ہی - پھر واضح ہو کر
ظاہر کلام مصنف رح یہ ہی کہ اہل بستان کے واسطے یہ حکم ہی کہ جب حج یا عمرہ کا قصد کرین تو بستان سے احرام باندھین
اور جب کسی ضرورت کے واسطے سوائے زیارت بیت العتیق کے مکہ مین جاوین تو بغیر احرام جائز ہی کیونکہ حاجات
کثیرہ لاحق ہوتی ہین اور ہر بار احرام مین مشقت وحرج شدید ہی پس جو شیخ ابن الہمام نے نقل کیا وہ آفاقی کے واسطے
ہی اور یہ مسئلہ باب الاحرام مین گذر چکا - م - ومن دخل مکۃ بغیر احرام - اور جو شخص کہ مکہ مین بغیر احرام کے داخل
ہوگیا - ف - حالانکہ اسکے داخلہ سے اسپر حج یا عمرہ ہمارے نزدیک لازم ہی - ثم خرج من عامہ ذلک الی
الوقت - پھر وہ اسی سال مین میقات کو گیا - واحرم بحجۃ علیہ - اور اسنے ایسے حج کا احرام باندھا جو اسپر
واجب ہی - ف - خواہ حج فرض ہو یا حج نذر ہو بلکہ خصوصیت حج نہین حتی کہ اسنے احرام عمرہ واجبہ بنذر وغیرہ کا
باندھا - اجزاہ ذلک من دخولہ مکۃ بغیر احرام - تو اسکو بغیر احرام کے مکہ داخل ہونے سے یہ نسک واجبہ
کافی ہوگیا - ف - یعنی اول داخلہ کا حج یا عمرہ اس واجبی حج یا عمرہ سے ادا ہوگیا - وقال زفر رح لا یجزیہ وہو
القیاس اعتبارا بما لزمہ بسبب النذر فصار کما اذا تحولت السنۃ - اور زفر رح نے کہا کہ یہ اسکو کافی
نہوگا اور قیاس یہی ہی بر قیاس اسکے جو بوجہ نذر کے لازم ہوا تو ایسا ہوگیا کہ گویا سال پلٹ گیا ہی - ف - یعنی
وجہ قیاس یہ ہی کہ اول حج یا عمرہ تو داخل مکہ معظمہ ہونے سے واجب ہوا تھا اور یہ حج یا عمرہ پہلے سے واجب تھا
تو دونون کا سبب مختلف ہی پس ایک سے دوسرا ادا نہوگا جیسے کسی پر حج نذر تھا پھر مالداری سے حج الاسلام
فرض ہوا تو حج الاسلام ادا کرنے سے حج نذر بالاتفاق ادا نہین ہوتا پس ایسا ہی یہان ہی کہ حج یا عمرہ واجبہ کے ادا
کرنے سے جو نسک بوجہ داخلہ کے لازم آیا تھا ادا نہین ہوگا - کیونکہ دونون کا سبب مختلف ہی پس سبب کا بدلنا مانند
سال بدلنے کے ہوگا حالانکہ سال بدل جانے مین بالاتفاق ادا نہین ہوگا - ولنا - اور ہماری دلیل - ف - یعنی
استحسان - تو ہم نے استحسانا جان لیا کہ - انہ تلافی المتروک فی وقتہ - اسنے متروک حج یا عمرہ تحیہ کی تلافی اپنے وقت
مین کر لی - ف - یعنی سال کے اندر جبکہ فرض یا واجب کے ضمن مین اسکو ادا کر لیا اور کوئی علیحدہ حج یا عمرہ تعظیمی
ادا کرنا مقصود نہین ہی - لان الواجب علیہ تعظیم ہذہ البقعۃ بالاحرام - کیونکہ اسپر واجب تو اس بقعہ معظمہ کی تعظیم

کرنا احرام کے ساتھ ہے۔ ف۔ تو واجب احرام کے ضمن میں یہ مقصود حاصل ہو جائیگا۔ کما اذا اتاہ محرما بحجۃ الاسلام
فی الابتداء۔ جیسے اگر ابتداء میں حجۃ الاسلام یعنی فرض حج کا احرام باندھے آتا۔ ف۔ تو تحیہ کے حج یا عمرہ سے کافی
ہو جاتا۔ یون ہی اس سال کے اندر تلافی کرنا کافی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا تحولت السنۃ لانہ صار دینا فی ذمتہ
برخلاف ایسی صورت کے کہ جب سال پلٹ گیا ہو کیونکہ تحیہ واجبہ اسکے ذمہ دین لازم ہو گیا۔ فلا یتادی الا باحرام
مقصود۔ تو نہیں ادا ہوگا کسی حال سے سوائے مقصود احرام کے ساتھ۔ ف۔ یعنی جو احرام کہ اسی دین کے ادا کرنے
کے قصد سے باندھا جاوے۔ کما فی الاعتکاف المنذور۔ جیسے نذر کے اعتکاف میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اسسال
اعتکاف رمضان کے نذر کی اور اعتکاف میں روزہ رکھنا لازم ہے۔ فانہ یتادی بصوم رمضان من ہذہ السنۃ دون
العام الثانی۔ تو اس سال کے روزہ رمضان کے ساتھ اعتکاف نذر کو ادا ہو جائیگا نہ دوسرے سال کے رمضان
سے۔ ف۔ بلکہ ضرور ہے کہ رمضان کے سوائے کسی مہینہ میں اعتکافی روزہ کے ساتھ اعتکاف قضاء کرے۔ پھر واضح
ہو کہ اکثر کتابوں میں لکھا کہ جو کوئی مکہ معظمہ میں جانے کا قصد کرے اسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور امام مصنف رح نے فرمایا کہ
اسپر احرام لازم ہے۔ یہی صحیح ہے یعنی واجب کیا گیا کہ جو شخص مکہ معظمہ کا قصد کرے وہ ضرور احرام باندھکر جاوے پس اگر حج
وغیرہ کا قصد رکھتا ہو تو یہی احرام کافی ہے یا نہیں تو علحدہ احرام سے جاوے پھر یہ احرام کھل نہیں سکتا تاوقتیکہ اس سے
کوئی حج یا عمرہ ادا کرے کیونکہ احرام سے نکلنے کی سبیل ادائے افعال ہے جیسا کہ حج فاسد میں افعال پورے کرنا اسی وجہ
سے لازم ہیں۔ م۔ ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرۃ۔ اور جس شخص نے میقات سے تجاوز کر کے عمرہ کا احرام باندھا
وافسدہا۔ اور عمرہ کو فاسد کر دیا۔ ف۔ بایں طور کہ چار پھیرے طواف سے پہلے جماع کر لیا۔ مضی فیہا۔ تو عمرہ کے
افعال میں گذر جاوے۔ ف۔ یعنی احرام سے نکلنے کے واسطے افعال پورے کرے اگرچہ عمرہ ادا نہ ہوگا۔ وقضاہا
اور عمرہ کو قضاء کرے۔ ف۔ جس وقت چاہے کچھ سال آئندہ کی قید مثل حج کے نہیں کیونکہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے
علی ما مر سابقاً۔ پس میقات سے احرام باندھکر عمرہ قضاء کرے۔ لان الاحرام یقع لازما۔ کیونکہ احرام تو لازم واقع
ہوتا ہے۔ ف۔ بدون افعال ادا کیے اس سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ فصار کما اذا افسد الحج۔ تو ایسا ہو گیا
جیسے حج کو فاسد کر دیا۔ ف۔ اور حج فاسد میں افعال پورے کریگا یوں احرام عمرہ میں ہے۔ ولیس علیہ دم لترک
الوقت۔ اور اسپر میقات چھوڑنے سے کفارہ کی قربانی لازم نہ ہوگی۔ ف۔ اگرچہ فاسد کرنے کا کفارہ لازم ہوگا
جب اسنے عمرہ کو احرام میقات سے قضاء کیا تو اول تجاوز میقات بغیر احرام کا نقصان پورا ہو گیا جیسے نماز میں سہو ہوا
پھر فاسد ہو کر قضاء کی تو سجدہ سہو ساقط ہو گیا۔ م۔ وعلی قیاس قول زفر لا یسقط عنہ۔ اور قول زفر رح کے
قیاس پر دم ساقط نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی زفر رح سے صحیح روایت نہیں مگر انکے قول سابق پر قیاس کر کے نکالا کہ قربانی
ساقط نہ ہوگی۔ وہو نظیر الاختلاف۔ اور یہ اختلاف نظیر ہے اس اختلاف کی۔ ف۔ جو دو صورتوں میں ہے
اول۔ فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغیر احرام۔ ایسے شخص میں جس نے حج کو فوت کیا جب کہ وہ میقات
سے بغیر احرام تجاوز کر گیا ہے۔ ف۔ یعنی بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کیا مگر اسکو حج نہیں ملا۔ اور دوم یہ کہ
جاوز الوقت بغیر احرام ثم احرم بالحج ثم افسد حجتہ۔ ایسے شخص میں جس نے بغیر احرام کے میقات سے
تجاوز کیا پھر حج کا احرام باندھا پھر اسکو فاسد کر دیا۔ ف۔ مثلاً قبل وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ تو ان دونوں
شخصوں پر آئندہ قضاء میں میقات سے احرام لانے سے اول تجاوز کا دم ساقط ہو گیا اور زفر رح کے نزدیک ساقط
نہ ہوگا۔ وہو یعتبر المجاوزۃ بہذہ۔ اور زفر رح اس تجاوز میقات بغیر احرام کو قیاس کرتے ہیں۔ بغیرہا من

المحظورات - اسکے سواے دیگر ممنوعات ہو - ف - چنانچہ دیگر ممنوعات مانند خوشبو لگانے وغیرہ سے جو کفارہ
دم واجب ہوا وہ قضا سے ساقط نہ ہوگا تو بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کا کفارہ بھی قضا سے ساقط نہ ہوگا -
لیکن مخفی نہیں کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ خوشبو لگانے وغیرہ کا جرم ہو چکا اسکی تلافی نہیں بخلاف میقات سے
تجاوز کے کہ اسکی تلافی ہے - تو فرق جبکہ موجود ہو قیاس صحیح نہ ہوگا - ولنا انہ یصیر قاضیا حق المیقات بالاحرام
منہ فی القضاء - اور ہماری دلیل یہ کہ قضا میں وہ شخص میقات سے احرام باندھنے میں میقات کا حق ادا کرنیوالا
ہو جائیگا - وہو یحکی الفائت - اور قضا اسکی حکایت کرتا ہے جو فوت ہوا - ف - گویا فوت شدہ کا قائم مقام
ہے تو گویا اسنے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہیں کیا - ولا یتقدم بغیرہ من المحظورات - اور قضا کے
ذریعہ سے دیگر محظورات معدوم نہیں ہوتے ہیں - ف - پس اگر قضا میں اسنے خوشبو نہیں لگائی تو اس سے
لازم نہ ہوا کہ گویا اسنے اول میں خوشبو نہیں لی تھی - کیونکہ ایک وقت ایک گناہ نکرنے سے دوسرے زمانہ کا کرنا نہیں چھپتا
ہے - فوضح الفرق - تو فرق کھل گیا - ف - یعنی بغیر احرام تجاوز میقات میں - اور دوسرے ممنوعات کرنے میں
فرق ظاہر ہوا کہ قضا سے دیگر ممنوعات نہیں مٹتے ہیں بخلاف حق میقات کے کہ وہ پورا ہو جاتا ہے کیونکہ قضا تو سابق فائت
کی ہے لہذا اگر اول مرتبہ فاسد نہ کیا ہو بلکہ پورا کیا ہو پھر دوسرے سال دوسرا میقات سے ادا کیا تو اول میں میقات
سے تجاوز کا کفارہ لازم رہیگا کیونکہ دوسرا خود مستقل ہے اول کا قائم مقام نہیں ہے - م - واذا خرج المکی یرید الحج فاحرم
اور اگر مکی حرم سے حل کو نکلا درحالیکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے پس اسنے احرام باندھا - ف - یعنی حل سے - ولم
یعد الی الحرم ووقف بعرفۃ - اور حرم کی طرف نہیں لوٹا اور عرفات کا وقوف کیا - ف - یعنی حل سے باہر ہی باہر
عرفات کو چلا گیا - فعلیہ شاۃ - تو اس مکی پر ایک بکری واجب ہے - ف - کیونکہ اسنے میقات سے تجاوز کیا - لان
وقتہ الحرم وقد جاوزہ بغیر احرام - کیونکہ مکی کا میقات تو حرم ہے اور حال یہ کہ وہ اپنے میقات سے بغیر احرام تجاوز
کر گیا - ف - اور تلافی نہ کی - اور اگر بقدر مدت حل میں آیا ہو تو اسپر کچھ نہیں - السروجی - فان عاد الی الحرم
ولبی اولم یلب - پھر اگر مکی مذکور نے (عرفات جانے سے پہلے) حرم کو عود کیا اور تلبیہ کہا یا نہیں کہا - ف - یعنی
تلبیہ کہتا ہوا لوٹا یا نہیں - فہو علی الاختلاف الذی ذکرناہ فی الآفاقی - تو اسکا حکم اسی اختلاف پر ہے جو ہم نے آفاقی
کے مسئلہ میں بیان کیا - ف - یعنی زفرؒ کے نزدیک کسی طرح قربانی مذکور ساقط نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک
اگر تلبیہ کہتا ہوا لوٹا ہے تو ساقط ہے ورنہ نہیں - اور صاحبین کے نزدیک صرف حرم کو لوٹنے سے ساقط ہے - والمتمتع اذا فرغ
من عمرتہ ثم خرج من الحرم فاحرم - اور متمتع جب عمرہ سے فارغ ہوا پھر حرم سے باہر ہوکر احرام حج باندھا - ف -
حالانکہ بمنزلہ مکی کے اسکا میقات حرم تھا تو دو حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی میقات یعنی حرم کو لوٹا یا نہیں - اگر نہیں لوٹا - و
وقف بعرفۃ - اور عرفات میں وقوف کر لیا - فعلیہ دم - تو متمتع مذکور پر کفارہ قربانی واجب ہے - لانہ لما دخل مکۃ
واتی بافعال العمرۃ صار بمنزلۃ المکی - کیونکہ جب وہ مکہ میں داخل ہوکر افعال عمرہ بجالایا تو بمنزلہ مکہ والے کے ہوگیا
واحرام المکی من الحرم لما ذکرنا - اور مکہ والے کا احرام حرم سے ہے بوجہ اسکے جو ہم سابق ذکر کر چکے - ف - یعنی
فصل مواقیت میں - تو اس متمتع نے اپنا میقات حرم چھوڑ دیا - فیلزمہ الدم بتاخیرہ عنہ - تو حرم سے احرام تاخیر کرنے
سے اسپر قربانی کفارہ لازم ہے - ف - کیونکہ بعد تاخیر کے اسنے تدارک وتلافی بھی نہیں کی - فان رجع الی الحرم
واہل فیہ قبل ان یقف بعرفۃ فلا شئ علیہ - پھر اگر وقوف عرفہ سے پہلے متمتع مذکور حرم کو واپس آیا اور اسمیں تلبیہ
کہا تو اسپر کچھ لازم نہیں رہا - ف - یہ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ہے - وہو علی الاختلاف الذی تقدم فی الآفاقی

اور یہ مسئلہ اسی اختلاف پر ہے جو آفاقی کی صورت مین گذرا - ف - جب کہ میقات سے بغیر احرام تجاوز کیا - صاحبین کے نزدیک حرم مین واپس جانے سے بدون تلبیہ کے دم ساقط ہے اور زفر رح کے نزدیک کسیطرح ساقط نہوگا -

باب اضافۃ الاحرام

یہ باب احرام کو مضاف کرنے کے بیان مین ہے - اضافۃ الاحرام - یعنی احرام عمرہ کو حج کی طرف یا برعکس ملانا - واضح ہو کہ ایام حج مین آفاقی کو عمرہ و حج جمع کرنا بطور قران یا تمتع کے صحیح ہے اور مکی کے حق مین صحیح نہین ہے - قال ابو حنیفۃ اذا احرم المکی بعمرۃ وطاف لہا شوطا - امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ اگر مکی نے عمرہ کا احرام باندھا اور اسکا طواف ایک پھیر کر لیا - ف - یعنی چار سے کم کچھ شروع کر لیا - ثم احرم بالحج - پھر حج کا احرام باندھا - فانہ یرفض الحج - تو وہ حج کو ترک کردے - وعلیہ لرفضہ دم - اور اسپر حج توڑنے کے وجہ سے ایک قربانی واجب ہوگی - وعلیہ حجۃ وعمرۃ - اور اسپر ایک حج و عمرہ واجب ہوگا - ف - بوجہ قضائے متروک کے کیونکہ ہر قضائے حج مین حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے - وقال ابو یوسف ومحمد رفض العمرۃ احب الینا - اور ابو یوسف و محمد رح نے کہا کہ ہمارے نزدیک عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے - ف - اگرچہ ترک حج جائز ہے جب کہ عمرہ چار پھیر سے کم کیا ہو - وقضاہا وعلیہ دم لرفضہا - اور عمرہ کو قضا کر لے اور عمرہ ترک کرنے کی وجہ سے اسپر قربانی کفارہ واجب ہوگی - لانہ لابد من رفض احدہما - صاحبین کی دلیل یہ کہ عمرہ و حج مین سے کسی کو ایک چھوڑنا ضروری ہے - لان الجمع فی حق بینہما المکی غیر مشروع - کیونکہ مکی کے حق مین عمرہ و حج کو جمع کرنا مشروع نہین ہے والعمرۃ اولی بالرفض - اور ترک کے واسطے عمرہ زیادہ لائق ہے - ف - بہ نسبت حج کے - لانہا ادنی حالا - کیونکہ عمرہ رتبہ مین کمتر - واقل اعمالا - اور اعمال مین تھوڑا - وایسر قضاء - اور قضا کی راہ سے زیادہ آسان ہے - لکونہا غیر موقتۃ - کیونکہ عمرہ کسی وقت سے موقت نہین ہے - ف - بلکہ سوائے عیدین و تشریق کے سال کے سب دنون مین جائز ہے - وکذا اذا احرم بالعمرۃ ثم بالحج ولم یات بشئی من افعال العمرۃ - اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھ لیا اور افعال عمرہ مین سے کچھ بھی نہین کیا - ف - تو بالاتفاق عمرہ کو ترک کردے - الکافی مع - لما قلنا - بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے - ف - یعنی کم درجہ و کم عمل و اسکی قضا آسان ہے - فان طاف للعمرۃ اربعۃ اشواط - اور اگر مکی نے عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کر لیے - ف - یعنی نصف سے زائد - ثم احرم بالحج رفض الحج بلا خلاف - پھر اسنے حج کا احرام باندھا تو بلا خلاف حج کو توڑ دے - لان للاکثر حکم الکل - کیونکہ اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے - ف - تو گویا اسنے کل طواف کر لیا - فتعذر رفضہا - تو عمرہ کو ترک کرنا متعذر ہوگیا - ف - کیونکہ عمرہ تو یہی طواف کعبہ ہے - کما اذا فرغ منہا - مانند اس صورت کے کہ جب عمرہ سے فارغ ہو چکا ہو - ف - کہ اسوقت عمرہ ترک کرنے کی کچھ معنی نہین ہین اسیطرح طواف عمرہ کے سات پھیرون سے جب نصف سے زائد کر چکا تو بالاتفاق عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے - وکذلک اذا طاف للعمرۃ اقل من ذلک عند ابی حنیفۃ - اور یون ہی جب عمرہ کے واسطے چار سے کم پھیرے کیے ہون تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے - ف - اور صاحبین کے نزدیک متعذر نہین ہے - لان احرام العمرۃ قد تاکد باداء شئی من اعمالہا واحرام الحج لم یتاکد - ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام بوجہ اسکے اعمال مین سے کچھ ادا کرنے کے متاکد ہو گیا یعنی مضبوط و مستحکم ہو گیا اور حج کا احرام ابھی متاکد نہین ہوا ہے - ورفض غیر المتاکد ایسر - حاصل یہ ہے کہ جو احرام غیر متاکد ہے اسکو ترک کرنا آسان ہے - ف - پس اسی پر عمل کرنا لازم ہوا - ولان فی رفض العمرۃ والحالۃ ہذہ ابطال العمل - اور اسکی دلیل یہ کہ عمرہ چھوڑنے مین جب کہ صورت یہ ہو یعنی کچھ شروع کر دیا ہے عمل کو باطل کرنا

آتا ہے۔ ف اور یہ حرام ہے چنانچہ تواصل الصلوۃ مین مدلل گذرا۔ وفی رفض الحج امتناع عنہ۔ اور حج چھوڑنے مین اُس سے امتناع ہے۔ ف یعنی عمل سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ باطل کرنا اور یہ جائز ہے چنانچہ نفل نماز کو ابتداء سے نہ پڑھنا جائز ہے لیکن شروع کر کے باطل کرنا حرام ہے۔ وعلیہ دم بالرفض ایہما رفضہ لانہ تحلل قبل اوانہ۔ اور کسی پر ایک قربانی لازم ہوگی بوجہ ترک کرنے کے کسی کو دونون مین سے ترک کرے کیونکہ حلال ہونیکے وقت آنے سے پہلے وہ احرام سے حلال ہوگیا۔ ف لیکن گناہ نہ ہوگا۔ لتعذر المضی فیہ۔ کیونکہ اسکو پورا کرنا متعذر ہے۔ ف بوجہ ممانعت شرعی کے۔ فکان فی معنی المحصر۔ تو محصر کے معنی مین ہوگیا۔ ف محصر وہ کہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے ادائے نسک سے روکا گیا و ممنوع ہوا تو یہ بھی شرعاً دونون کو پورا کرنے سے ممنوع ہوا ہے تو جیسے محصر پر ایک قربانی آتی ہے اسپر بھی حج یا عمرہ کسی کے ترک کرنے و حلال ہونے سے قربانی لازم ہوگی۔ الا ان فی رفض العمرۃ قضاءہا لا غیر وفی رفض الحج قضاءہ وعمرۃ لانہ فی معنی فائت الحج۔ مگر دونون مین اتنا فرق ہے کہ عمرہ ترک کرنے مین صرف عمرہ کی قضا ہے نہ کچھ زیادہ۔ اور حج کے ترک کرنے مین قضاے حج اور ایک عمرہ ہے کیونکہ وہ حج فوت ہونے والے کے معنی مین ہے۔ ف یعنی احرام باندھکر گیا مگر حج نہین پایا تو اسپر حج مع عمرہ قضا مین لازم ہے۔ وان مضی علیہما اجزاہ۔ اور اگر کہ دونون کو پورا کر گیا تو کافی ہے۔ ف یعنی عمرہ و حج کو پورا کر لیا باوجود ممانعت شرعی کے تو ادا ہوگیا۔ لانہ ادی افعالہما کما التزمہما۔ کیونکہ اسنے دونون کے افعال کو جیسے دونون کا التزام کیا تھا ادا کر دیا۔ ف تو التزام احرام کے موافق ہوگیا۔ غیر انہ منہی عنہ۔ سواے اتنی بات کے کہ جمع کرنا ممنوع شرعی ہے۔ والنہی لا یمنع تحقق الفعل علی ما عرف من اصلنا۔ اور نہی فعل کے تحقق سے مانع نہین بنا بر آنکہ ہماری اصل مین معلوم ہوا۔ ف یعنی اصول الفقہ مین مذکور ہے کہ جس فعل سے نہی ہو وہ دلیل اسکے شروع ہونے کی ہے بایں معنی کہ یہ فعل متحقق ہوتا ہے بخلاف نفی کے کہ وہ عدم ہے پس نہی و نفی مین یہی فرق ہے کہ جس فعل سے نفی کی گئی اُسکا تحقق نہ ہوگا اور جس سے نہی ہو وہ متحقق ہوگا تو یہان بھی حج و عمرہ متحقق ہوجائیگا۔ وعلیہ دم۔ اور اسپر ایک قربانی کفارہ لازم ہوگی۔ لجمعہ بینہما۔ کیونکہ اسنے دونون کو جمع کر دیا۔ لانہ تمکن النقصان فی عملہ لارتکابہ المنہی عنہ۔ کیونکہ ممنوع فعل کے مرتکب ہونے سے اسکے عمل مین نقصان بیٹھ گیا۔ ف تو اس نقصان کا جبر یعنی پورا کرنا قربانی سے ہے۔ وہذا فی حق المکی دم جبر۔ اور جمع حج و عمرہ مین جو قربانی لازم آئی وہ مکی کے حق مین دم الجبر ہے۔ ف یعنی جبر نقصان کے واسطے کفارہ کے طور پر ہے پس اسمین سے کھانا سواے فقرار کے جائز نہین۔ وفی حق الآفاقی دم شکر۔ اور آفاقی کے حق مین شکر کی قربانی ہے۔ ف خواہ جمع کرنا بطور قران میسر ہو یا بطور تمتع میسر ہو بہر حال وہ شکریہ کی قربانی ہے تو اسمین سے کھانا جائز ہے۔ ومن احرم بالحج ثم احرم یوم النحر بحجۃ اخری فان حلق فی الاولی لزمتہ الاخری ولا شیء علیہ۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا پھر دسوین ذی الحجہ روز قربانی کو دوسرے حج کا احرام باندھا پس اگر اول حج مین حلق کر لیا ہو تو دوسرا حج لازم ہوگا اور اسپر کچھ واجب نہین ہے۔ ف کیونکہ اسنے دو احرام جمع نہین کیے جو کہ بدعت ہے اور دوسرا حج آیندہ سال ادا کرے اسوقت تک احرام رہیگا۔ ع۔ وان لم یحلق فی الاولی لزمتہ الاخری وعلیہ دم قصر اولم یقصر۔ اور اگر اسنے اول حج مین حلق نہین کیا ہے تو بھی دوسرا اسپر لازم ہوگا اور اسپر ایک قربانی کفارہ واجب ہوگی خواہ کترا دے یا نہ کترا دے۔ ف یعنی بعد احرام دوسرے حج کے چاہے حلق یا قصر کرے یا نہ کرے۔ ن۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابو حنیفہ رح

تک نہیں ہو سکتا الا ان لم یقصر فلا شیء علیہ - اور صاحبین نے کہا کہ اگر حلق نہ کرے تو اسپر کچھ لازم نہ ہوگا - ف
اور اگر قصر کرے تو دم لازم ہوگا - لان الجمع بین احرامی الحج او احرامی العمرۃ بدعۃ فاذا حلق فہو انکان نسکا
فی الاحرام الاول فہو جنایۃ علی الثانی لانہ فی غیر اوانہ فلزمہ الدم بالاجماع - امام و صاحبین کی تقریر دلیل
یہ ہے کہ حج کے دو احرام یا عمرہ کے دو احرام جمع کرنا بدعت ہے پھر جب اسنے حلق کیا یعنی احرام اول کا حلق کیا تو حلق
کرنا اگرچہ احرام اول کا ایک نسک ہے وہ دوسرے احرام پر جنایت ہے کیونکہ دوسرے احرام کے زمانہ حلق سے پہلے
ہے تو بالاجماع اس حلق سے دم لازم ہوگا - ف - رہا حلق نہ کرے تو بھی امام رح کے نزدیک لازم اور صاحبین
کے نہیں - تو کہا کہ - وان لم یحلق حتی حج فی العام القابل - اور اگر اسنے حلق یا قصر نہ کیا (بنابر احرام اول
و دوم میں سے) یہانتک کہ آیندہ سال میں حج دوم کیا - ف - اور دسویں کو وقت پر حلق یا قصر کیا حتی کہ دونوں
احرام سے حلال ہوا - فقد آخر الحلق عن وقتہ فی الاحرام الاول - تو شک نہیں کہ اول احرام کے وقت
حلق سے حلق کو تاخیر دے - ف - حتی کہ ایک سال کے بعد حلق کیا - وذلک یوجب الدم عند ابی حنیفۃ -
اور ایسا کرنا یعنی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر دینا ابو حنیفہ رح کے نزدیک کفارہ قربانی واجب کرتا ہے - وعندہما
لا یلزمہ شیء علی ما ذکرنا - اور صاحبین کے نزدیک تاخیر سے کچھ لازم نہیں آتا چنانچہ ہم ذکر کر چکے - فلہذا سوی
بین التقصیر وعدمہ عندہ - پس اسی اصل کی وجہ سے امام رح کے نزدیک منڈانے اور نہ منڈانے میں یکسان
حکم کیا گیا - ف - یعنی خواہ حلق کرے یا نہ کرے دونوں طرح اسپر کفارہ دم واجب ہوگا لیکن حلق کرنے میں
بوجہ دوسرے احرام میں جنایت کے اور حلق نہ کرنے میں بوجہ تاخیر کے دم لازم ہے - وشرط التقصیر عندہما -
اور صاحبین کے نزدیک قصر کرنا شرط کیا گیا - ف - یعنی تاخیر سے کچھ لازم نہیں اور حلق کر لینے میں احرام
دوم پر جنایت ہے - ومن فرغ من عمرتہ الا التقصیر فاحرم باخری فعلیہ دم - اور جو شخص اپنے عمرہ سے فارغ
ہوا سواے سر منڈانے یا کتروانے کے پھر دوسرے عمرہ کا احرام باندھا تو اسپر کفارہ کی قربانی واجب ہے - لاحرامہ
قبل الوقت - کیونکہ اسنے وقت سے پہلے احرام باندھا - ف - کیونکہ اول احرام سے سر منڈاکر یا کترواکر حلال
ہونے کے بعد وقت تھا - لانہ جمع بین احرامی العمرۃ وہذا مکروہ فیلزمہ الدم وہو دم جبر وکفارۃ - اسلیے
کہ اسنے عمرہ کے دو احرام جمع کر دیے اور یہ بدعت مکروہ ہے تو اسپر قربانی لازم ہوگی اور یہ قربانی جبر نقصان وکفارہ کی ہے
ف - اسواسطے کہ دونوں عمرے کے افعال جمع ہوے جاتے ہیں برخلاف دو حج کے کہ ان میں ایک حج دوسرے
سال میں ادا کیا جائیگا - ن - ومن اہل بالحج - اور جس آفاقی نے حج کا تلبیہ کہا - ف - یعنی احرام باندھا اور
ہنوز کچھ شروع نہیں کیا - ثم احرم بعمرۃ - پھر عمرہ کا احرام باندھا - لزماہ - دونوں (حج وعمرہ) اسپر لازم ہونگے -
لان الجمع بینہما مشروع فی حق الآفاقی - والمسئلۃ فیہ - اسلیے کہ آفاقی آدمی کے حق میں حج وعمرہ جمع کرنا مشروع
ہے اور یہ مسئلہ آفاقی کے حق میں ہے - فیصیر بذلک قارنا - پس آفاقی ایسا کرنے سے قارن ہو جائیگا - ف
کیونکہ قارن وہی ہے کہ جسکا احرام عمرہ وحج کا جمع ہو کر افعال شروع ہوں - لکنہ اخطأ السنۃ فیصیر مسیئا - لیکن
اسنے سنت سے خطا کی تو برا کرنے والا ہو گیا - ف - کیونکہ سنت تو احرام عمرہ وحج ہے یا اول عمرہ کا احرام پھر حج کا
تلبیہ کہنا جیسا کہ قران میں تاویل احادیث میں گذرا - پھر اسکو چاہیے کہ اول افعال عمرہ ادا کرے پھر حج جیسا قارن
کرتا ہے - فلو وقف بعرفات ولم یات بافعال العمرۃ فہو رافض لعمرتہ - اور اگر وہ افعال عمرہ بجا نہ لایا
اور وقوف عرفات کر لیا تو وہ اپنے عمرہ کا ترک کرنے والا ہو گیا - لانہ تعذر علیہ اداؤہا - کیونکہ اب ادای عمرہ

متعذر ہے۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ بعد حج کے ادا کریگا تو جواب یہ کہ نہیں۔ لانہ بنی بنیتہ علی الحج غیر مشروعۃ۔ اسلئے
کہ عمرہ اس حالت سے کہ وہ حج پر مبنی ہو غیر مشروع ہے۔ ف۔ بلکہ عمرہ پر حج بنی کرنا معلوم تھا۔ اگر وہم ہو کہ حضرت
ام المومنین عائشہ رضہ نے بعد حج کے تنعیم سے عمرہ کیا ہے۔ جواب ہان وہ دوسرا احرام تھا پس تمتع مین ممکن ہے اور قران
ایک احرام مین نہیں۔ پھر رفض عمرہ سے دم و قضاء لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابو حنیفہ رح نے عبد الملک بن عمیر
سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا
کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ المنح۔ فان توجہ الیہا لم یکن رافضا حتی یقف۔ اور اگر
یہ شخص عرفات کی طرف چلا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو جائیگا یہانتک کہ عرفہ کا وقوف کر لے۔ ف۔ تب
عمرہ رفض ہو جائیگا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور اسکو ہم پہلے بیان کر چکے۔ ف۔ باب القران مین۔ واضح
ہو کہ طواف القدوم داخل افعال حج ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے قران مین اشارہ کیا۔ فان طاف للحج۔ اگر
اسنے حج کا طواف کر لیا۔ ف۔ یعنی طواف القدوم۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر اسنے عمرہ کا احرام باندھا۔ فمضی
علیہما۔ پس دونون پر گذر گیا۔ ف۔ یعنی دونون ادا کر گیا بدون کسی کو توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ لزماہ و
علیہ دم۔ تو دونون اسپر لازم ہوے اور اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ دونون کا لازم ہونا تو
احرام ہی سے ہو گیا۔ رہا قربانی واجب ہونا تو اس قید سے کہ دونون ادا کر گیا اسی واسطے یہ شرط مقدم کر دی پس
حاصل یہ کہ احرام حج باندھکر طواف قدوم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو دونون اسپر لازم ہوے پھر اگر دونون کو
پورا کر گیا اسطرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ لجمعہ بینہما۔ بوجہ حج و عمرہ جمع کرنے کے۔
لان الجمع بینہما مشروع علی ما مر فصح الاحرام بہما۔ کیونکہ حج و عمرہ جمع کرنا مشروع ہے بنا بر آنکہ پہلے گذرا تو دونون
کا احرام صحیح ہو گیا۔ ف۔ تو دونون اسپر لازم ہو گئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج کے بعد عمرہ نہیں ہو سکتا تو
دفع کر دیا کہ۔ والمراد بہذا الطواف طواف التحیۃ۔ مراد اس طواف سے طواف التحیۃ۔ ف۔ یعنی طواف القدوم
ہے نہ طواف زیارت۔ وانہ سنۃ ولیس برکن۔ اور طواف القدوم سنت ہے اور کچھ رکن نہیں ہے۔ حتی لا یلزمہ
بترکہ شئی۔ حتی کہ اسکے ترک کرنے سے اسپر کچھ لازم نہیں ہوتا۔ ف۔ پس اس طواف ادا کرنے سے حج کا کوئی
رکن ادا نہیں کیا۔ واذا لم یات بما ہو رکن یمکنہ ان یاتی بافعال العمرۃ ثم بافعال الحج۔ اور جب اسنے
ایسا فعل نہیں کیا جو رکن ہو تو اسکو ممکن ہے کہ عمرہ کے افعال ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے۔ ف۔ لہذا
عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہو گیا۔ فلہذا لو مضی علیہما۔ لہذا اگر دونون کو پورا کر گیا۔ ف۔ کسی کو فاسد
نہ کیا۔ جاز و علیہ دم لجمعہ بینہما۔ تو جائز ہے اور اسپر دونون کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہوگی۔ ف۔
پھر شمس الائمہ وغیرہ نے کہا کہ یہ قربانی مثل قارن کے شکر کی قربانی ہے اور فخر الاسلام رح نے کہا کہ۔ وہو دم کفارۃ
و جبر۔ یہ قربانی کفارہ و جبر نقصان کی ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لانہ بان افعال العمرۃ علی افعال
الحج من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے افعال کو بنی کرنے والا ہوا۔ ف۔ اور یہ مکروہ
ہے کیونکہ طواف القدوم اگرچہ سنت ہے مگر افعال حج اس سے شروع کیے جاتے ہیں اور اسکا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہونے
کو مفید ہے بنا بر آنکہ ہنوز حج کا کوئی فعل بھی شروع نہیں کیا۔ لہذا مسئلہ مین روایت ہے کہ۔ ویستحب ان یرفض
عمرتہ۔ اور مستحب ہے کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشئی من اعمالہ۔ کیونکہ حج کا کچھ عمل کرنے
سے احرام حج متاکد ہو گیا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یطف للحج۔ بخلاف اس صورت کے جب حج کے واسطے طواف

قدم دیکھا ہو۔ ف۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا تو عمرہ توڑنا مستحب نہین بلکہ عمرہ پھر حج ادا کیا جاوے اور آخر مین قران
کی قربانی یعنی شکر کی قربانی واجب ہو۔ واذا رفض عمرتہ یقضیہا۔ اور جب استحبابًا عمرہ کو توڑ دیا تو اُسکو قضا
کرے۔ لصحۃ الشروع فیہا۔ کیونکہ عمرہ مین شروع صحیح ہو چکا۔ ف۔ کیونکہ آفاقی کے واسطے جمع مشروع ہو۔ و
علیہ دم لرفضہا۔ اور اسپر ایک قربانی لازم ہو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے۔ ف۔ پھر عمرہ سواے عرفہ و عید و تشریق
کے جب چاہے قضا کرے۔ ومن اہل بعمرۃ فی یوم النحر او فی ایام التشریق لزمتہ۔ اور جس شخص نے احرام باندھا
عمرہ کا یوم النحر مین یا ایام تشریق مین تو اسپر عمرہ لازم ہوگا۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ شروع
صحیح ہو اور وہ احرام سے حاصل۔ ویرفضہا۔ اور اِس عمرہ کو توڑ دے۔ ای یلزمہ الرفض۔ یعنی اسپر توڑ دینا
واجب ہو۔ لانہ قد ادی رکن الحج۔ کیونکہ اِسنے رکن حج کو ادا کیا۔ ف۔ یعنی طواف زیارت جب کہ یوم النحر
فیصیر بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج من کل وجہ۔ تو وہ ہر وجہ سے افعال حج پر افعال عمرہ بنی کرنے والا
ہو جائیگا۔ ف۔ یعنی بحسب صورت بھی اور بحسب معنی بھی۔ وقد کرہت العمرۃ فی ہذہ الایام ایضا علی ما نذکرہ۔
اور ان ایام مین عمرہ مکروہ بھی ہو بنابر آنکہ ہم اسکو ذکر کرینگے۔ فلہذا یلزمہ رفضہا۔ پس اسی وجہ سے اسپر عمرہ ترک کرنا
لازم ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ نہایہ مین مسئلہ مذکور کو مقید کیا کہ عمرہ کا احرام باندھا یوم النحر مین قبل طواف زیارت یا قبل
حلق کے۔ اور عنایہ مین کہا کہ ظاہر اطلاق ہو یعنی قبل طواف زیارت و حلق ہو یا بعد حلق و طواف کے ہو یہی حکم ہو۔ کما فی
العینی۔ پھر اگر قبل طواف ہو تو ظاہر ہو کہ بعد احرام عمرہ کے طواف واقع ہوا ظاہر و باطن دونون طرح افعال عمرہ مبنی بر
حج ہوئے اور اگر بعد طواف ہو پس اگر طواف یوم النحر کو کیا پھر اسی روز احرام عمرہ باندھا تو ظاہر صورت مین بناے عمرہ
بر حج ہو نہ باطن مین خصوص جب کہ احرام عمرہ بعد دسوین کے ہو اور حدیث عائشہ رضہ مین ظاہر ہو کہ طواف وداع سے
پہلے عمرہ کیا۔ فافہم۔ م۔ فان رفضہا فعلیہ دم لرفضہا و عمرۃ مکانہا۔ پس جب عمرہ کو ترک کر دیا تو اسپر عمرہ چھوڑنے
کی قربانی اور بجاے اِس عمرہ کے عمرہ واجب ہو۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ فان مضی علیہا اجزاہ۔
اور اگر وہ عمرہ پورا کر گیا تو کافی ہو گیا۔ لان الکراہۃ۔ اسواسطے کہ کراہت۔ ف۔ ذاتی نہین ہو بلکہ۔ لمعنی فی غیرہا
ایسے معنی کی وجہ سے ہو جو عمرہ کے غیر مین ہین۔ وہو کونہ مشغولا فی ہذہ الایام باداء بقیۃ اعمال الحج۔ اور یہ معنی
اسکا مشغول ہونا ان ایام مین باقی اعمال حج ادا کرنے مین۔ ف۔ یعنی عمرہ ان ایام مین مکروہ ہونا صرف اسوجہ سے
کہ ابھی طواف زیارت و رمی الجمار وغیرہ بقیہ افعال حج مین مشغول ہو۔ فتجب تخلیص الوقت لہ تعظیما۔ تو تعظیم کے
واسطے اسکے لیے وقت کو سب کام سے خالص کرنا واجب ہو۔ ف۔ تو عمرہ مین مشغول ہونا مکروہ تحریمی ہو پس عمرہ خود
مکروہ نہین بلکہ ان معنی سے جو غیر مین موجود ہین کراہت آئی لہذا عمرہ بنظر ذات خود ادا ہو گیا۔ وعلیہ دم۔ اور اسپر قربانی
واجب ہوئی۔ لجمعہ بینہما اما فی الاحرام۔ بوجہ دونون مین جمع کرنے کے یا تو جمع کرنا احرام مین۔ ف۔ جبکہ حج کے
حلق سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا ہو۔ م۔ او فی الاعمال الباقیۃ۔ یا جمع باقی اعمال حج مین۔ ف۔ جب کہ حلق
کے بعد احرام عمرہ ہو۔ قالوا وہذا دم کفارۃ ایضا۔ اور مشائخ نے کہا کہ یہ بھی کفارہ کی قربانی ہو۔ وقیل اذا حلق
للحج ثم احرم لا یرفضہا علی ظاہر ما ذکر فی الاصل۔ اور کہا گیا کہ جب حج کے واسطے حلق کر لیا پھر عمرہ کا احرام
باندھا ہو تو عمرہ کو ترک نہ کرے بنابر ظاہر عبارت اصل یعنی مبسوط کے۔ ف۔ چنانچہ امام محمد رح نے مبسوط مین کہا
کہ عمرہ کو رفض نہ کرے ع۔ وقیل یرفضہا احترازا عن النہی۔ اور کہا گیا کہ عمرہ رفض کرے تاکہ ممانعت سے بچے
ف۔ کیونکہ ایام عید و تشریق مین عمرہ سے ممانعت ہو۔ قال الفقیہ ابو جعفر ومشائخنا علی ہذا۔ فقیہ ابو جعفر محمد بن عبد

ہندوانی رح نے کہا کہ ہمارے مشائخ اسی قول پر ہین - ف - یعنی رفض کرے - فان فاتہ الحج ثم احرم بعمرۃ او بحجۃ فانہ یرفضہا - اور اگر اسکا حج فوت ہو چکا پھر اسنے عمرہ کا یا حج کا احرام باندھا تو اسکو رفض کردے - ف - یعنی دوم کو خواہ عمرہ ہو یا حج ہو - لان فائت الحج یتحلل بافعال العمرۃ من غیر ان ینقلب احرامہ احرام العمرۃ علی ما یاتیک فی باب الفوات ان شاء اللہ تعالیٰ - کیونکہ حج کھونے والا افعال عمرہ ادا کرکے حلال ہو جاتا ہے بدون اسکے کہ اسکا احرام منقلب ہوکر عمرہ کا احرام ہو جاوے بنابر آنکہ باب الفوات مین انشاء اللہ تعالیٰ آویگا - ف - تو ایک عمرہ وہ فوات حج کا کریگا اور دوسرے عمرہ کا احرام باندھا - فیصیر جامعا بین العمرتین من حیث الافعال - تو وہ دو عمرون کا جمع کرنے والا از راہ افعال ہو گیا - ف - اور یہ جائز نہین ہے - فعلیہ ان یرفضہا کما لو احرم بعمرتین - تو اسپر لازم ہے کہ عمرہ کو ترک کردے جیسے اسوقت کہ دو عمرون کا احرام باندھے - ف - اور اس سے علاوہ ہو اگر ابو یوسف کے نزدیک فائت الحج کا احرام منقلب ہوکر عمرہ کا احرام ہو جاتا ہے تو یہان وہ دو عمرون کا احرام باندھنے والا ہو گیا - غرضکہ بالاتفاق اسپر دوسرا عمرہ توڑنا واجب ہے - وان احرم بحجۃ - اور اگر اسنے دوسرا احرام حج کا باندھا ہو - یصیر جامعا بین الحجتین احراما فعلیہ ان یرفضہا کما لو احرم بحجتین - تو وہ احرام مین دو حج کا جمع کرنے والا ہو جائیگا تو اسپر واجب ہوگا کہ دوسرے حج کو ترک کرے جیسے اسوقت کہ دو حج کا احرام باندھا ہو - ف - یعنی ابتدائی احرام مین کہا کہ دو حج کے لیے لبیک کرتا ہون یا احرام مین دو حج کی نیت کی تو ایک کا ترک کرنا واجب ہوتا ہے اسی طرح یہان اول احرام ایک حج کا باندھا تھا وہ فوت ہو گیا اور ابھی احرام باقی ہے کہ اسنے دوسرے حج کا احرام باندھا تو بھی احرام کی راہ سے دو حج جمع ہو گئے پس دوسرے کو ترک کرنا لازم ہے - وعلیہ قضاؤہا لصحۃ الشروع فیہا ودم لرفضہا بالتحلل قبل اوانہ - اور اسپر اسکی قضاء واجب ہے کیونکہ اسمین شروع کرنا صحیح ہو گیا اور اسپر ایک قربانی ہے بوجہ اسکے ترک کرنے کے باین طور کہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے حلال ہو گیا - ف - عینی رح نے لکھا کہ علیہ قضاؤہا یعنی اسپر اس حج کی قضاء واجب ہے - مین کہتا ہون کہ ضمیر ثانیہ کی طرف راجع ہے یعنی عمرہ یا حج جسکو رفض کیا اسکی قضاء واجب ہے پھر قبل وقت کے حلال ہو جانے سے قربانی واجب ہونا ظاہر اسوجہ سے کہ فوت حج کا عمرہ ادا کرکے وہ حلال ہوگا م

باب الاحصار

یہ باب محصر ہو جانے کے بیان مین - احصار لغت مین منع ہے - اور فوت حج اگرچہ احصار سے بھی ہوتا ہے لیکن مراد یہ کہ وہ روکا نہین گیا بلکہ اسنے تاخیر کی حتی کہ ایسے وقت پہونچا کہ دسوین کی فجر طلوع ہو چکی اور اسنے وقوف عرفہ نہین پایا - اور احصار یہ کہ وہ روکا گیا حتی کہ پہونچ نہین سکا - پھر ہمارے نزدیک احصار کا تحقق جیسے مخلوق کی طرف سے مانند دشمن و درندہ کے ہوتا ہے یون ہی آسمانی آفت سے مثل بیماری و خرچ ختم ہو جانا اور عورت کا محرم مر جانا وغیرہ تجنیس مین ہے کہ خرچہ اگر چوری ہوا پس اگر پیادہ چل سکتا ہے تو وہ محصر نہین ورنہ محصر ہے - شافعی رح نے کہا کہ احصار سوائے دشمن کے نہین ہوتا - مت - واذا احصر المحرم بعدو واصابہ مرض - اور جب محرم (بحج یا بعمرہ) روکا گیا بوجہ دشمن کے یا مرض پیدا ہو جانے کے - فمنعہ من المضی - پس اس دشمن یا مرض نے اسکو پورا کرنے سے روکا - ف - یعنی دشمن و مرض وہ معتبر ہے کہ اسکو بیت اللہ تک پہونچنے سے مانع ہو - جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو عام الحدیبیہ مین مشرکون نے روکا تھا جب کہ آپ عمرہ کے لیے جاتے تھے - جاز لہ التحلل - تو محصر کو حلال ہو جانا جائز ہے - ف - بدون ادائے افعال حج یا عمرہ کے - وقال الشافعی لا یکون الاحصار الا بالعدو - اور شافعی رح نے

کہا کہ احصار نہین ہوتا مگر بوجہ دشمن کے - ف - یہی قول مالک رح ہی - کیونکہ قولہ تعالی فان احصرتم الآیہ - احصار مین نازل ہوئی
جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وآپ کے اصحاب کو دشمنون نے روکا تھا پھر سیاق آیت مین وارد ہی - فاذا امنتم فمن تمتع
الآیہ - یعنی پھر جب تم کو امن حاصل ہوا الخ - تو احصار مین امن نہین ہوتا - تو ہدی ذبح کر کے حلال ہو جاوے - پس احصار مخصوص
دشمن کی وجہ سے ہوا - لان التحلل بالہدی شرع فی حق المحصر لتحصیل النجاۃ - کیونکہ محصر کے حق مین ہدی ذبح کر کے
حلال ہو جانا اسواسطے مشروع ہوا تاکہ نجات حاصل کرے - وبالاحلال ینجو من العدو لامن المرض - اور حلال
ہو جانے سے نجات دشمن سے حاصل ہوگی نہ مرض سے - ف - تو احصار فقط دشمن سے ہوا نہ مرض سے - یعنی نہین کہ
درندہ کو اسکے ساتھ لاحق کرنا ہوگا کیونکہ اس سے بھی نجات حاصل ہوتی ہی تو خصوصیت دشمن کی باقی نہین رہی پس
آیندہ علت سے مرض وغیرہ بھی داخل کر سکتے ہین - م - ولنا ان آیۃ الاحصار وردت فی الاحصار بالمرض باجماع
اہل اللغۃ - اور ہماری تقریر دلیل یہ ہی کہ احصار کی آیت تو مرض کی وجہ احصار واقع ہونے مین وارد ہی بدلیل اجماع اہل اللغۃ
ف - یعنی قرآن مجید کا وارد ہونا عرب کی زبان پر ہی پس زبان عرب کے موافق جو معنی ممکن ہین انپر اعتماد ہی اور آیت
احصار مین لفظ احصرتم - واقع ہوا جو احصار سے ہی نہ حصر سے اور نحاس رح نے اہل لغت کا اجماع نقل کیا کہ احصار بمرض
ہی - فانہم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو - کیونکہ اہل لغت مین کہا کہ احصار تو بمرض ہوتا ہی اور حصر بدشمن ہوتا
ہی - ف - یعنی جب کسی شخص کو مرض نے کسی کام سے روکا تو بولتے ہین کہ احصر فلان - یعنی فلان شخص احصار کیا گیا
اور اگر اسکو کسی دشمن نے روکا ہو تو احصار نہین بلکہ حصر بولتے ہین کہ فلان حصر - یعنی فلان شخص روکا گیا - پس جب آیت
کریمہ مین حصر نہین بلکہ احصار ہی تو باجماع اہل اللغۃ اس آیت کے معنی یہی کہ جب تمکو مرض روکے تو ہدی سے حلال ہو جاؤ
یعنی قبل وقت کے - پھر حدیث سے معلوم ہوا کہ دشمن سے روکے جانے مین بھی یہی حکم ہی بلکہ حجاج بن عمرو الانصاری رض
کی حدیث سے مرفوعاً معلوم ہوا کہ کسر اور لنگ بھی احصار ہی - کما رواہ الخمسۃ وحسنہ الترمذی وصححہ النووی - منع - رہا یہ جو
کہا کہ ہدی سے حلال ہونا صرف نجات حاصل کرنے کے غرض سے ہی یہ سمجھنا ٹھیک نہین - والتحلل قبل اوانہ لدفع
الحرج الآتی من قبل امتداد الاحرام - اور حلال ہونا قبل اپنے وقت کے اسواسطے کہ احرام کے زمانہ دراز
تک رہنے سے جو حرج پیش آئے والا تھا وہ دور ہو - ف - حتی کہ اگر حج مین احصار ہوا تو آیندہ سال تک احرام
مین مردہ پڑا رہنا پڑیگا - اور اسمین حرج عظیم ہی اور اگر فرض کرو کہ آیت مین مراد حصر دشمن ہی تو بھی جلی دلالت
نص سے مرض کا احصار معتبر ہوگا جیسے آیت مین والدین کو اف کہنا ممنوع تو مارنا جو بڑھکر ہی بدرجہ اولے
حرام ہی تو جب حرج بوجہ دشمن کے دفع ہی تو بوجہ مرض کے بدرجہ اولی مدفوع ہی - والحرج فی الاصطبار علیہ مع
المرض اعظم - حالانکہ مرض کے ساتھ احرام پر صبر کرنے کا حرج بہت بڑھکر ہی - ف - بہ نسبت دشمن کے
احصار کے کیونکہ مرض مین دوا و علاج کی کثرت و ہاتھ و پانون سے مجبوری ظاہر ہی - م - پھر حد مرض یہ ہی کہ اسکو
چلنے اور سواری سے مانع ہو مگر بزیادتی مرض - دشمن خواہ آدمی ہو یا درندہ ہو اور آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو
البدائع - واذا جاز لہ التحلل - اور جب اسکو حلال ہونا جائز ہو گیا - ف - یعنی احصار متحقق ہو گیا کہ
اب حج نہین پاویگا تو بحکم آیت وہ ہدی ذبح کرے تاکہ حلال ہو جاوے پس - یقال لہ ابعث شاۃ تذبح
فی الحرم - اسکو حکم دیا جائیگا کہ ایک بکری بھیج جو حرم مین ذبح کیجاوے - ف - اور اسکے ذبح ہونے پر یہان
پھر حلال ہو جائیگا - لیکن کیونکر معلوم ہو کہ وہ کب ذبح ہوئی لہذا فرمایا - وواعد من یبعثہ بیوم بعینہ یذبح فیہ
ثم تحلل - اور جسکے ہاتھ ہدی بھیجے اس سے ایک روز معین کا وعدہ ٹھہرا لے کہ اس دن وہ ہدی کو ذبح کریگا پھر

حلال ہوجائیگا۔ ف۔ یعنی پھر تو اُس دن کے بعد حلال کی طرح سب امور کا مرتکب ہو جو احرام مین منع ہین۔
وانما یبعث الی الحرم لان دم الاحصار قربۃ۔ اور حرم مین اسی وجہ سے بھیجی جاویگی کہ احصار کی قربانی ایک
تقرب ہی۔ ف۔ کسی جرم کا کفارہ نہین ہی۔ والاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان او مکان علی ما مر۔ اور
خون بہانے کا قربت ہونا نہین معلوم ہوا مگر ایک زمانہ مین یا ایک جگہ مین چنانچہ گذرا۔ ف۔ یعنی قیاس کو اسمین دخل
نہین مگر شرع نے بتلا دیا کہ ذی الحجہ کی ۱۰-۱۱-۱۲ تاریخون مین۔ یا حرم کی حد مین ذبح کرنا تقرب ہی۔ فلا یقع قربۃ دونہ
فلا یقع بہ التحلل۔ پس بدون زمانہ یا مکان کے وہ قربت نہ ہوگا تو اس سے حلال ہونا بھی واقع نہ ہوگا۔ والیہ
الاشارۃ بقولہ تعالے ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ۔ اور اسی طرف اشارہ ہی بقول اللہ تعالے
ولا تحلقوا رؤسکم الخ۔ یعنی اور اپنے سرون کو مت مونڈ و یہان تک کہ ہدی اپنی جاے حلال مین پہونچ جاوے۔
ف۔ یعنی حرم مین پہونچے۔ فان الھدی اسم لما یھدی بہ الی الحرم۔ کیونکہ ہدی اُس جانور کا نام ہی
جو حرم مین ہدیہ بھیجی جاوے۔ ف۔ اور طحاوی نے کہا کہ حدثنا علی بن معبد بن شداد العبدی حدثنا جریر بن عبد الحمید
عن منصور عن ابراہیم عن علقمۃ قال لدغ الخ۔ یعنی علقمہ نے کہا کہ ہمارے ایک ساتھی کو لدغ ہوا یعنی سانپ یا بچھو نے
کاٹا حالانکہ وہ عمرہ کے احرام سے محرم تھا تو ہم نے اُسکو حضرت ابن مسعود رضہ سے ذکر کیا پس آپ نے فرمایا کہ وہ ایک
ہدی بھیجے اور اپنے ساتھیون سے وعدہ ٹھہرا دے پس جب اُسکی طرف سے وہ قربانی ہو تو یہ حلال ہوجائیگا۔ اور
دوسری روایت مین ہی کہ پھر ابن مسعود رضہ نے فرمایا کہ اسکے بعد اسپر عمرہ قضاء ہوگا۔ مف۔ ابن حزم نے کہا کہ ابن
مسعود رضہ سے یہ فتوی صحیح ہوا ہی۔ مع۔ واضح ہو کہ دن مقرر کرانے کی ضرورت عمرہ مین بالاتفاق ہی اور حج مین ابو حنیفہ
و مالک و شافعی کے نزدیک یوم النحر سے پہلے قربانی کر دینا جائز ہی و صاحبین و احمد کے نزدیک یوم النحر معین ہی پس
پس ابو حنیفہ رح کے نزدیک صرف مکان کی خصوصیت ہی اور صاحبین کے نزدیک ہدی الحج مین مکان حرم و زمانہ
نحر دونون کی خصوصیت ہی۔ م ع۔ وقال الشافعی لا یتوقت بہ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ ہدی کی تعیین حرم کے
ساتھ نہین ہی۔ ف۔ بلکہ جہان وہ احصار سے روکا گیا وہین ذبح کر دے۔ لانہ شرع رخصۃ۔ کیونکہ اسکی مشروعیت
تو رخصت کے طور پر ہی۔ ف۔ جسمین تخفیف و آسانی ہوتی ہی۔ والتوقیت یبطل التخفیف۔ اور حرم کی تعیین
کرنا تخفیف کو باطل کرتا ہی۔ ف۔ کیونکہ اسکے ذمہ یہ مشکل باقی رہیگی کہ کسی شخص کو تلاش کرکے ہدی بھیجے۔ اور
شافعی رح نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم سال حدیبیہ مین روکے گئے پس آپ نے
مع اصحاب کے حدیبیہ مین حلق و قربانی کرکے تحلل کر لیا اور حدیبیہ حرم سے خارج ہی۔ قلنا المراعی اصل
التخفیف لا نہایتہ۔ ہم کہتے ہین کہ اصل تخفیف تو منظور رکھی گئی ہی نہ انتہاے تخفیف۔ ف۔ پس تخفیف
باطل نہین ہوئی اور علماے حنفیہ نے جواب دیا کہ حدیبیہ مین سے نصف حل ہی اور نصف حرم ہی تو شاید آپ نے
حصہ حرم مین ذبح کیا ہو اور دوسرا جواب یہ کہ مشرکین نے ہدی کو بھی روکا تھا چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا ہم الذین
کفروا وصدوکم عن المسجد الحرام والھدی معکوفا ان یبلغ محلہ۔ تو ہدی کو اپنے محل مین جانے نہین دیا۔ اور مبسوط مین
کہا کہ آپ نے حل مین ذبح کیا اسواسطے کہ اُسوقت آپ کو ایسا آدمی نہین ملتا تھا جسکے ہاتھ حرم مین بھیجین تو آپ کے
واسطے یہ امر خاص تھا۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ اس قول کے موافق جس کسی کو آدمی میسر نہ ہو تو اسکو جائز ہوگا کہ مقام
احصار مین ذبح کر دے اور شک نہین کہ اگر بھیجنا ممکن نہ ہو یا آدمی میسر نہ ہو تو اسکے سواے چارہ نہین ہی۔ م۔ ویجوز
الشاۃ لان المنصوص علیہ الھدی والشاۃ ادناہ۔ اور اس ہدی مین بکری جائز ہی کیونکہ منصوص علیہ ہدی

اور کمتر ہدی بکری ہے - وتجزیہ البقرۃ والبدنۃ کما فی الضحایا - اور اسکو بقرہ و بدنہ کافی ہے جیسا کہ ضحایا میں ہے - ف
یعنی اضحیہ واجبہ میں جیسے گاے و اونٹ اور انکا ساتواں حصہ جائز ہے اسی طرح اسمیں بھی جائز ہے - ولیس المراد بما
ذکرنا بعث الشاۃ بعینہا لان ذلک قد یتعذر بل لہ ان یبعث بالقیمۃ حتی تشتری الشاۃ ہنالک
وتذبح عنہ - اور جو ہم نے ذکر کیا یعنی بکری کے ہدی بھیجنا تو اس سے مراد یہ نہیں کہ ضرور یہ جانور بھیجے کیونکہ جانور کو
بھیجنا کبھی محال ہوجاتا ہے بلکہ اسکو جائز ہے کہ قیمت بھیجدے تاکہ وہاں بکری خرید کر اسکی طرف سے قربانی کردیجاوے
وقولہ ثم تحلل - اور یہ جو کہا کہ پھر تو حلال ہوجاتا - ف - یعنی بروز موعود جب ہدی وہاں ذبح کردی جاوے
تو پھر تو حلال ہوجاتا - اشارۃ الی انہ لیس علیہ الحلق او التقصیر وہو قول ابی حنیفۃ ومحمد - تو یہ قول
اشارہ ہے کہ اسپر مونڈنا یا کترنا واجب نہیں ہے اور یہی ابوحنیفہ ومحمد رح کا قول ہے - وقال ابو یوسف علیہ ذلک -
اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر یہ واجب ہے - ف - یعنی اسپر واجب ہے کہ بروز موعود وہ سر منڈاوے یا کترواوے لیکن
حلال ہونا بالاتفاق اسپر موقوف نہیں چنانچہ فرمایا - ولو لم یفعل لاشی علیہ - اور اگر اسنے حلق یا قصر نہ کیا تو اسپر
کچھ نہیں ہے - ف - یعنی کوئی قربانی اسپر واجب نہ ہوگی - اگرچہ ترک واجب کا گناہ ہوا - لانہ علیہ السلام
حلق عام الحدیبیۃ وکان محصرا بہا وامر اصحابہ بذلک - ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں (جب عمرہ کا احرام کرکے گئے تھے) اپنا سر مبارک منڈایا درحالیکہ آپ حدیبیہ
میں محصر ہوگئے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی منڈانے کا حکم کیا - ف - جیسا کہ حدیث بخاری ومسلم میں ہے -
پس اس حکم وفعل سے حلق واجب ٹھہرا - لیکن چونکہ یہ حلق اپنے وقت کا نہیں ہے لہذا اگر نہ کیا تو کفارہ کی قربانی
یہاں واجب نہ ہوگی سواے اسکے کہ اسپر گناہ ہوگا - ولہما ان الحلق انما عرف قربۃ مرتبا علی افعال الحج - اما
امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ حلق کا تقرب ہونا جب ہی معلوم ہوا کہ افعال حج پر مرتب ہو - ف - یعنی بعد وقوف
عرفہ ومزدلفہ ورمی الجمار کے سر منڈانا عبادت معلوم ہوا ہے ورنہ قیاس کو دخل نہیں کہ سر کے بال اُتارنے میں کون وجہ
ثواب وطاعت کی ہے - تو جس طور پر اکتفا عبادت ہونا امر الٰہی عزوجل سے ہم نے جانا ہے وہیں تک رہیگا اور وہ افعال
حج کی ترتیب پر ہے - فلا یکون نسکا قبلہا - تو افعال حج سے پہلے یہ فعل کوئی عبادت نہ ہوگا - ف - لیکن وارد
ہوتا ہے کہ اسمیں بھی تو نص حدیث وارد ہے جواب دیا - وفعل النبی علیہ السلام واصحابہ لیعرف استحکام
عزیمتہم علی الانصراف - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب رضی اللہ عنہم کا سر منڈانا اسواسطے تھا کہ
واپس جانے پر انکا عزم مستحکم ہونا معلوم ہوجاوے - ف - اور کفار قریش مطمئن ہوں کہ امسال لڑائی کے
ساتھ عمرہ کرنا منظور نہیں ہے بلکہ صلح کے موافق آیندہ سال میں ادا کرینگے - لیکن اس جواب میں تعلیل بالنص ہے جو جائز
نہیں - اور بہتر جواب یہ کہ کافی میں ہے کہ امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک مقام احصار خارج حرم میں حلق نہ کریگا اور
اگر حرم میں ہو تو کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے حصہ حرم میں حلق فرمایا تھا - کما فی الفتح -
الحاصل جب محصر ایک احرام حج یا عمرہ کے ساتھ ہو تو ایک ہدی حرم کو بھیجے اور میعاد مقرر کرے جس دن وہ ذبح ہو
اُس دن حلال ہوجاوے پھر اگر حرم میں محصر ہو تو سر منڈا اگر مدنہ بدون حلق کے - قال وان کان قارنا بعث
بدنین - کہا اور اگر وہ قارن ہو یعنی احرام عمرہ واحرام حج کو جمع کرنے والا ہو تو دو ہدی بھیجے - لاحتیاجہ اسلے
التحلل عن احرامین - کیونکہ وہ دو احرام سے حلال ہونے کا محتاج ہے - ف - اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک اسکو
بھی ایک ہدی کافی ہے - مع - فان بعث ہدیا واحدا لیتحلل عن الحج ویبقی فی احرام العمرۃ لم یتحلل

عن واحد منہما - اور اگر اسنے ایک ہدی بھیجی تاکہ احرام حج سے حلال ہو جاوے اور عمرہ کے احرام مین رہے تو
وہ دونون مین سے کسی سے حلال نہ ہوگا - ف - کیونکہ احرام اگرچہ دو ہین مگر کھلنے کے حق مین بمنزلہ واحد ہین -
لان التحلل عنہما شرع فی حالۃ واحدۃ - کیونکہ دونون سے حلال ہونا ایک ہی حالت مین مشروع ہوا ہے - و
لا یجوز ذبح دم الاحصار الا فی الحرم ویجوز ذبحہ قبل یوم النحر - اور نہین جائز ہے ہدی احصار کو ذبح کرنا
مگر حرم مین - اور جائز ہے ذبح کرنا یوم النحر سے پہلے - ف - پس مکان یعنی حرم کی خصوصیت ہے اور زمانہ نحر کی خصوصیت
نہین حتی کہ دسوین سے پہلے حرم مین ذبح کرنا جائز ہے - عند ابی حنیفۃ رح - یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف -
خواہ احرام حج ہو یا عمرہ - وقالا لا یجوز الذبح للمحصر بالحج الا فی یوم النحر ویجوز للمحصر بالعمرۃ متی شاء
اعتبارا بہدی المتعۃ والقران وربما یعتبرانہ بالحلق اذ کل واحد منہما محلل - اور صاحبین نے کہا کہ
محصر بالحج کے واسطے ہدی قربانی کرنا حرم مین کسی اول وقت نہین جائز ہے سوائے روز نحر کے اور محصر بالعمرہ کے واسطے
جائز ہے جب چاہے ذبح کرے بقیاس ہدی تمتع وہدی قران کے اور کبھی صاحبین ہدی احصار کو حلق پر قیاس کرتے ہین
کیونکہ ہدی احصار اور حلق ہر ایک احرام سے حلال کرنے والا ہے - ف - پس جیسے ہدی تمتع یا حلق مخصوص بیوم النحر
ہے ہدی احصار بھی اُسی روز سے مخصوص ہے - ولابی حنیفۃ انہ دم کفارۃ حتی لا یجوز الاکل منہ - اور
ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ ہدی احصار تو کفارہ کی قربانی ہے - (اور اسکی شہادت موجود ہے) - حتی کہ اس قربانی سے کچھ
کھا لینا جائز نہین ہے - ف - بالاتفاق اس لیے کہ یہ تو قبل ادائے افعال کے حلال ہو جانے کا کفارہ ہے - فیختص
بالمکان دون الزمان کسائر دماء الکفارات - تو یہ قربانی مختص بمکان حرم ہوگی نہ زمانہ نحر جیسے تمام کفارہ
کی قربانیون مین ہے - ف - کہ بالاتفاق زمانہ کی قید نہین ہے - بخلاف دم المتعۃ والقران - برخلاف ہدی
تمتع وقران کے - ف - کہ وہ دم کفارہ نہین - لانہ دم نسک - کیونکہ وہ قربانی از افعال حج ہے - ف -
جو شکرانہ واجب ہوئی ہے تو اسپر قیاس صحیح نہین ہے - وبخلاف الحلق لانہ فی اوانہ لان معظم افعال
الحج وہو الوقوف ینتہی بہ - اور برخلاف حلق کے کیونکہ حلق تو اپنے وقت پر ہے اسلیے کہ افعال حج مین سے بزرگ
فعل اور وہ وقوف عرفہ ہے اسی حلق کے ساتھ پورا ہوتا ہے - ف - یعنی وقوف عرفہ کی انتہاء پر حلق ہے اور وقوف
مزدلفہ منمنی فعل وقوف عرفہ ہے - قال والمحصر بالحج اذا تحلل فعلیہ حجۃ وعمرۃ - کہا اور جب محصر بالحج نے احرام
کھول دیا تو اُسپر حج کے ساتھ عمرہ واجب ہوا - ہکذا روی عن ابن عباس وابن عمر - ایسا ہی ابن عباس
وابن عمر سے مروی ہوا - ف - امام جصاص رح نے فقط حضرت ابن عباس وابن مسعود رض کو ذکر کیا لیکن تخریج
معلوم نہین اور شیخ سروجی شارح نے ذکر کیا کہ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب وزید بن ثابت وعروہ بن الزبیر سے
مروی ہے اور یہی قول مالک وشافعی واحمد کا ہے - مع - ولان الحجۃ تجب قضاء لصحۃ الشروع - اور اس
دلیل سے کہ حج کی قضاء تو بوجہ شروع صحیح ہونے کے واجب ہے - والعمرۃ لما انہ فی معنی فائت الحج - اور عمرہ
واجب ہونا اسلیے کہ محصر اُس شخص کے معنی مین ہے جسکا حج جاتا رہا - ف - اور فائت الحج پر لازم ہے کہ عمرہ ادا کرکے
حلال ہو جاوے پھر سال آئندہ مین حج کرے پس محصر بھی عمرہ وحج ادا کرے - وعلی المحصر بالعمرۃ القضاء -
اور جو شخص کہ عمرہ سے محصر ہوا اُسپر قضائے عمرہ واجب ہے - والاحصار عنہا یتحقق عندنا وقال مالک لا یتحقق
لانہا لا یتوقت - اور عمرہ سے احصار ہمارے نزدیک متحقق ہوتا ہے اور مالک رح نے فرمایا کہ نہین ہو سکتا کیونکہ عمرہ
کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہین ہے - ف - کہ جب وہ وقت گذر جاوے تو پھر عمرہ فوت ہو - ولنا ان النبی علیہ السلام

واصحابہ احصروا بالحدیبیۃ وکانوا عمارا - اور ہماری حجت یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واٰپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں احصار کیے گئے حالانکہ سب عمرہ کے احرام میں تھے - ف - چنانچہ یہ حدیث صحیح بخاری وموطا وغیرہ میں صحیح ہے - ولان شرع التحلل لدفع الحرج وہذا موجود فی احرام العمرۃ - اور اس دلیل سے کہ احرام کھولنا تو حرج دور کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے اور یہ بات عمرہ کے احرام میں موجود ہے - ف - کہ نہ کھولا جاوے اور وہ اڑا ہو تو حرج شدید پیش آوے - واذا تحقق الاحصار فعلیہ القضاء اذا تحلل کما فی الحج - اور جب احصار عمرہ متحقق ہوا تو جب احرام کھول دیا تو اسپر قضاء عمرہ واجب ہے جیسے حج میں - ف - قضاء لازم ہے - وعلی القارن حج وعمرتان - اور قارن محصر پر ایک حج و دو عمرہ لازم ہیں - اما الحج واحدہما فلما بینا - پس حج وایک عمرہ تو اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے - ف - کہ حج کی قضاء میں حج وعمرہ لازم ہوتا ہے - والثانیہ لانہ خرج منہا بعد صحۃ الشروع - رہا دوسرا عمرہ تو اسوجہ سے کہ محصر اسی عمرہ سے باہر ہوا بعد شروع صحیح ہونے کے - ف - یا احرام صحیح تو اسکی قضاء لازم ہے - فان بعث المحصر ہدیا وواعدہم ان یذبحوہ فی یوم بعینہ - پھر اگر محصر نے ہدی بھیجی اور ساتھیوں نے قرارداد کر لی کہ فلان روز معین میں اسکو ذبح کریں - ف - چنانچہ لوگ روانہ ہوگئے - ثم زال الاحصار - پھر اسکا احصار زائل ہوگیا - ف - مثلاً بیماری سے اچھا ہوگیا یا دشمن دفع ہوا - تو اسمین کئی صورتیں ہیں - فان کان لا یدرک الحج والہدی لا یلزمہ ان یتوجہ بل یصبر حتی یتحلل بنحر الہدی - پس اگر وہ حج وہدی کو نہیں پا سکتا تو اسپر متوجہ ہونا یعنی مکہ کی طرف چلنا واجب نہیں بلکہ صبر کرے یہانتک کہ ہدی قربانی ہونے کے ساتھ حلال ہو جاوے - لفوات المقصود من التوجہ وہو اداء الافعال - کیونکہ توجہ سے جو مقصود ہے وہ فوت ہے اور مقصود اداے افعال ہے - وان توجہ لیتحلل بافعال العمرۃ لہ ذلک لانہ فائت الحج - اور اگر اس قصد سے جاوے کہ عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہو جاوے تو اسکو یہ اختیار ہے کیونکہ یہ ایسے شخص کے مثل ہے جس کا حج فوت ہوگیا - ف - اور فائت الحج فی الحال اداے عمرہ سے حلال ہو کر سال آیندہ میں صرف حج ادا کرتا ہے - اس سے ظاہر ہوا کہ اگر محصر بعمرہ ہو تو وہ عمرہ ادا کرنے کو جا سکتا ہے - اگرچہ ہدی کا نہ پاوے - وان کان یدرک الحج والہدی لزمہ التوجہ - اور اگر وہ حج وہدی کو پا سکتا ہے تو اسپر توجہ لازم ہے - لزوال العجز قبل حصول المقصود بالخلف - کیونکہ خلیفہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے عذر عاجزی زائل ہوگیا - ف - تو خلیفہ یعنی ہدی مذکور بیکار ہے جیسے کسی نے عذر سے وضو کا خلیفہ یعنی تیمم کیا تاکہ نماز پڑھے پھر تمام کرنے سے پہلے عذر زائل ہوگیا اور پانی موجود ہے تو اسپر وضو کرنا واجب ہے بخلاف اسکے جب پڑھ چکا ہو تو اعادہ لازم نہیں ہے - واذا ادرک ہدیہ صنع بہ ما شاء - اور جب اپنے ہدی کو پاوے تو اسکو جو چاہے کرے - ف - حتی کہ چاہے فروخت کرے یا صدقہ وغیرہ - لانہ ملکہ وقد کان عینہ لمقصود استغنی عنہ - کیونکہ یہ جانور اسکی ملک ہے اور اسنے اسکو ایسے مقصود کے واسطے نامزد کیا تھا جسکی حاجت نہیں رہی - وان کان یدرک الہدی دون الحج یتحلل - اور اگر وہ ہدی کو پاویگا نہ حج کو تو حلال ہو جاوے - ف - اسطرح کہ حرم میں یہ ہدی بروز معہودہ قربانی ہو جاوے - لعجزہ عن الاصل - کیونکہ اصل یعنی حج سے عاجز ہے - ف - پس ہدی کا پانا بیکار ہے تو اسکو ہدی قربانی ہونے دے تاکہ فائدہ ہو - وان کان یدرک الحج دون الہدی جاز لہ التحلل - اور اگر وہ حج پاویگا نہ ہدی تو اسکو حلال ہو جانا جائز ہے - استحسانا - بدلیل استحسان - ف - اور یہی مختار ہے اور قیاسا نہیں جائز اور یہی قول زفر رح ہے - وہذا التقسیم لا یستقیم علی قولہما فی المحصر

بالحج - اور صاحبین کے قول پر یہ تقسیم محصر بحج کے حق میں ٹھیک نہیں پڑتی ہے - لان دم الاحصار عندہما
یتوقت بیوم النحر فمن یدرک الحج یدرک الہدی - اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک محصر بحج کی ہدی احصار موقت
بیوم النحر ہے تو جو شخص حج پاویگا وہ ہدی بھی پاویگا - ف لہذا یہ صورت کہ ہدی پا سکتا ہے نہ حج اور یہ صورت کہ حج
پا سکتا ہے نہ ہدی - یہ دونوں صورتیں صاحبین کے قول پر محصر بحج میں نہیں نکلتی ہیں - وانما یستقیم علی قول ابی حنیفۃ
اور یہ صرف امام ابو حنیفہ کے قول پر ٹھیک پڑتی ہے - ف کیونکہ دم احصار انکے نزدیک یوم النحر سے پہلے
ذبح کرنا جائز ہے - وفی المحصر بالعمرۃ یستقیم بالاتفاق لعدم توقت الدم بیوم النحر - اور محصر بعمرہ کی صورت
میں بالاتفاق تقسیم مذکور ٹھیک پڑتی ہے کیونکہ احصار عمرہ کی ہدی ذبح کرنا یوم النحر سے متعین نہیں ہے - وجہ القیاس
وہو قول زفر انہ قدر علی الاصل وہو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وہو الہدی - یعنی اس
مسئلہ میں زفر نے حکم قیاس لیا ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص محصر اصل یعنی حج پر قادر ہو گیا قبل اسکے کہ خلیفہ
یعنی ہدی سے مقصود حاصل ہو - ف یعنی ہنوز ہدی ذبح ہو کر حلال نہیں ہوا تھا کہ اسکا احصار زائل ہو کر
حج پانے کی قدرت حاصل ہو گئی اور جب اصل پر قدرت ہو جاتی ہے تو بدل یعنی خلیفہ کچھ اثر نہیں کرتا تو اسی لئے
اسکو اصل یعنی حج کی طرف توجہ کرنی لازم ہوئی - وجہ الاستحسان - دلیل استحسان کی - ف جو امام
کا قول ہے یہ ہے کہ - انا لو الزمناہ التوجہ لضاع مالہ - ہم اگر اس محصر کے ذمہ توجہ لازم کریں تو اسکا مال ضائع ہوگا
ف یعنی ہدی - لان المبعوث علی یدیہ الہدی لیذبحہ ولا یحصل مقصودہ - کیونکہ جسکے ہاتھوں اپنے
بھیجی ہے وہ ضرور اسکو ذبح کر دیگا اور اسکا مقصود حاصل نہ ہوگا - ف کیونکہ اس سے مقصود تو حلال ہونا تھا
حالانکہ اس صورت پر اسکو حج کرنا لازم ہے - وحرمۃ المال کحرمۃ النفس - اور مال کی حرمت جیسے جان کی حرمت
ف یعنی اسکے قریب ہے لہذا ہم نے کہا کہ مال کو ضائع نہ کرے اور ذبح ہونے سے حلال ہو جاوے - مترجم
کہتا ہے کہ اسمیں دو وجہ سے تامل ہے وجہ اول یہ کہ صاحبین کے قول پر ہدی ذبح کرنا مخصوص یوم النحر ہے تو مال لیکر
جو چاہے کریگا - علاوہ بریں اگر ہدی کو صدقہ کرے یا قربانی نفل تو بھی ضائع نہوگی - ہاں امام رح کے قول پر جبکہ
یوم النحر کی خصوصیت نہیں تو ممکن ہے کہ جسکے ہاتھ ہدی بھیجی ہے وہ پہلے ذبح کر دے شاید صاحبین کے طور پر یہ احتمال
ہو کہ وہ ہدی والے کو نہ پاوے - وجہ دوم یہ کہ دلیل مقتضی وجوب تحلل ہے حالانکہ استحساناً تحلل جائز کہا گیا
جواب یہی ہو سکتا ہے کہ قطعی ضائع ہونے کا یقین نہیں پس جیسے جان پر خوف ہونے میں نہ جانا جائز اسی طرح مال کے
خوف میں جائز ہے پھر میں نے دیکھا کہ محقق ابن الہمام نے بھی لکھا کہ اس سے کچھ خاطر کو تسکین نہیں ہوتی تو جانا بہتر ہے
انتہی مم - ولہ الخیار - اور اسکو اختیار ہے - ف چاہے حلال ہو جاوے اور چاہے جاوے یعنی - ان شاء
صبر فی ذلک المکان او فی غیرہ لیذبح عنہ فیتحلل - اگر چاہے تو احصار کی جگہ یا دوسری جگہ احرام سے صبر
کرے تاکہ اسکی طرف سے ہدی ذبح کر دیجاوے پھر ذبح ہو کر پس حلال ہو جاوے - وان شاء توجہ لیؤدی
النسک الذی التزمہ بالاحرام وہو افضل - اور اگر چاہے تو متوجہ ہو تاکہ جس نسک کا احرام سے التزام کیا ہے
اسکو ادا کرے یعنی حج یا عمرہ کو اور یہی افضل ہے - لانہ اقرب الی الوفاء بما وعد - کیونکہ یہ وفائے وعدہ سے اقرب
ہے - ف یعنی اگر پورا ادا ہو جاوے تو وفائے وعدہ ہے - ومن وقف بعرفۃ ثم احصر - اور جو شخص عرفات کا وقوف
کر چکا پھر وہ محصر ہوا - ف مثلاً ایسا بیمار ہوا کہ زیارت کا طواف نہیں کر سکتا - لا یکون محصراً - تو وہ محصر نہیں ہوگا
ف یعنی شرعی احصار اسکے حق میں معتبر نہیں - لوقوع الامن عن الفوات - کیونکہ حج فوت ہونے سے امن

ہو چکا۔ ف۔ کیونکہ طواف زیارت تاخیر سے ادا ہو سکتا ہے اور حدیث گذری کہ جس نے وقوف عرفہ پایا اسنے حج پایا۔ م۔ ومن احصر بمکۃ وہو ممنوع عن الطواف والوقوف ہو محصر۔ اور جو شخص مکہ کے اندر یعنی حرم میں روکا گیا درحالیکہ وہ طواف و وقوف عرفہ سے ممنوع ہوا تو وہ محصر ہے۔ ف۔ کیونکہ وقوف عرفہ فوت ہونے سے حج فوت ہوگا اور احرام عمرہ میں طوالت ہوگی۔ لانہ تعذر علیہ الاتمام فصار کما اذا احصر فی الحل۔ کیونکہ تمام کرنا اسکو متعذر ہے تو ایسا ہوا گویا حل میں محصر ہوا۔ ف۔ یہ اسوقت کہ وقوف اور طواف دونوں سے ممنوع ہو۔ وان قدر علی احدہما فلیس بمحصر۔ اور اگر دونوں میں سے ایک پر قادر ہو تو وہ محصر نہیں ہے۔ ف۔ یعنی وہ محصر نہیں جو ہدی بھیجکر حلال ہوتا ہے۔ اما علی الطواف۔ تفصیل ذیل یہ کہ اگر فقط طواف پر قادر ہوا۔ ف۔ نہ وقوف عرفہ پر حتی کہ حج فوت ہوا۔ فلان فائت الحج یتحلل بہ۔ تو اسوجہ سے محصر نہیں کہ جسکا حج فوت ہو وہ طواف سے حلال ہوجاتا ہے۔ ف۔ یعنی عمرہ کرکے جو کہ طواف وسعی ہے پس محصر کی طرح وہ ہدی سے حلال نہیں ہوگا کیونکہ طواف عمرہ تو اصل ہے اسپر وہ قادر ہے۔ والدم بدل عنہ فی التحلل۔ اور ہدی بھیجنا اسکا بدل ہے حلال ہونے میں۔ ف۔ پس جب اصل پر قادر ہے تو بدل بیکار ہے تو حکم محصر نہ ہوا۔ واما علی الوقوف فلما بینا۔ اور اگر وقوف عرفہ پر قادر ہے تو محصر نہ ہونا اسوجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ وقوف عرفہ سے حج مل گیا پس فوت ہونے کا خوف نہیں رہا حتی کہ طواف آخر عمر تک کر سکتا ہے۔ وقد قیل فی ہذہ المسألۃ خلاف بین ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور کہا گیا کہ اس مسئلہ میں ابوحنیفہ وابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی جو کوئی حرم مکہ میں طواف اور وقوف سے ممنوع ہو وہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک محصر نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک محصر ہے۔ والصحیح ما اعلمتک من التفصیل۔ اور صحیح یہ تفصیل ہے جس سے میں نے تجھے آگاہ کیا۔ ف۔ اور صحیح یہ کہ یہی تفصیل بالاتفاق سب کا قول ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں سے ممنوع ہو تو محصر ہے اور اگر ایک پر قادر ہو تو محصر نہیں ہے۔ مع۔ الحاصل محصر وہ کہ مرض یا دشمن سے جو روانگی سے عاجز کرے اور مانع ہو اور مانند اسکے درندہ وغیرہ ہو اور ممتد ہو کہ وقوف عرفہ فوت ہو جاوے یا احرام عمرہ طول ہونے کا خوف ہو اگرچہ حل میں ہو یا حرم میں طواف و وقوف دونوں سے ممنوع ہو تو وہ محصر ہے یعنی جسکا حکم ہدی سے حلال ہوتا ہے۔ م

باب الفوات

حج فوت ہونے کے بیان میں۔ ومن احرم بالحج وفاتہ الوقوف بعرفۃ حتی طلع الفجر من یوم النحر فقد فاتہ الحج۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا اور اسکا وقوف عرفہ فوت ہوگیا حتی کہ یوم النحر کی فجر طلوع ہوگئی یعنی دسویں ذی الحجہ ہوگئی تو اسکا حج فوت ہوگیا۔ ف۔ صورت یہ کہ مثلاً حاجی اتنی دیر کو پہونچا کہ عرفات تک پہونچنے میں اسکو دسویں کے فجر طلوع ہوگئی تو اسکا حج جاتا رہا۔ لما ذکرنا ان وقت الوقوف یمتد الیہ۔ بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے کہ وقوف عرفہ کا وقت طلوع فجر یوم النحر تک دراز ہوتا ہے۔ ف۔ بعد طلوع فجر دہم کے نہیں رہتا ہے۔ اور یہ بھی بیان ہو چکا کہ جسکا وقوف عرفہ فوت ہوا اسکا حج جاتا رہا۔ وعلیہ ان یطوف ویسعی ویتحلل۔ اور اسپر واجب ہے کہ طواف وسعی کرے یعنی عمرہ کرے اور حلال ہو جاوے۔ ف۔ پس عمرہ واجب ہے اور حلال ہونا شرعاً واجب نہیں بلکہ احرام دراز میں حرج ہے۔ ویقضی الحج من قابل۔ اور حج کو سال آیندہ میں قضا کرے۔ ولا دم علیہ۔ اور اسپر کوئی قربانی کفارہ واجب نہیں ہے۔ ف۔ الحاصل جسکا حج فوت ہوا وہ عمرہ کرکے حلال ہو جاوے اور سال آیندہ

میں حج قضا کرے اور حج کا فوت ہونا عرفہ کے وقوف فوت ہونے سے ہوتا ہے اور وقوف عرفہ فوت ہونا اسطرح کہ دسویں
کی فجر طلوع ہونے سے پہلے کسی وقت رات یا دن میں اسکو عرفات میں موجود ہونا نصیب نہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام من
فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج فلیتحلل بعمرۃ وعلیہ الحج من قابل۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے کہ جس کا وقوف عرفہ رات میں بھی فوت ہوا تو اسکا حج گیا پس عمرہ کرکے حلال ہو جاوے اور اسپر سال آئندہ میں
حج ہے۔ ف۔ یہ حدیث دارقطنی وابن عدی نے ابن عمر رض سے مرفوع روایت کی لیکن دارقطنی نے رحمہ بن مصعب
کو منفرد ضعیف کہا اور ابن عدی نے محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی کی تضعیف کی حالانکہ مختلف فیہ ہے اور دارقطنی نے
ابن عباس سے مرفوع روایت کی اور اسکی اسناد میں یحیی بن عیسی النہشلی ہے جسمیں اختلاف ہے حالانکہ امام مسلم رح نے صحیح
میں اس سے روایت کی۔ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث سے مقصود یہ کہ اسپر قربانی کفارہ لازم نہیں جیسا کہ مالک وشافعی و
حسن بن زیاد کا قول ہے ورنہ باقی مسئلہ میں تو مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر کسی کا اختلاف نہ ہو
تو گویا اجماع حجت اور اسکی مستند یہ حدیث ہے اگرچہ اسکی اسناد میں ضعف راوی ہو۔ لیکن امام مالک سے مروی ہے
کہ فائت الحج برابر محرم رہے حتی کہ سال آئندہ میں قضا کرے۔ شاید کہ یہ قول ثبوت نہیں ہوا۔ علاوہ بریں ابن عمر رض
نے موافق اس حدیث کے فتوی دیا لیکن اسمیں اخیر میں ہے کہ جو ہدی بھیجے میسر ہو بھیجدے رواہ مالک فی الموطا۔
جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قارن یا متمتع تھا جسکو فتوی دیا ہے۔ بدلیل آنکہ شافعی رح نے اس اثر کو ابن عمر رض سے
مطول روایت کیا اور اسمیں ہے کہ اگر اسکے ساتھ ہدی ہو تو حلق سے پہلے قربانی کردے پھر جب فارغ ہو تو اپنے اہل وطن
میں لوٹ جاوے۔ الخ۔ اور اسناد صحیح ہے۔ پھر ہدی وہ لاتا ہے جو قارن یا متمتع ہو۔ اس سے یہ اعتراض بھی دفع ہوا
کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جو حدیث روایت کی اسمیں قربانی کا ذکر نہیں پس اگر خلاف حدیث ہو تو حدیث قبول
نہیں اور موافق ہو تو حدیث سے اسی کی حجت نہ ہوگی کہ قربانی لازم نہیں ہے اور خلاصہ جواب یہ کہ حدیث سے موافقت
ہے اور فائت الحج پر کوئی کفارہ قربانی نہیں ہے ہاں اگر وہ قارن یا متمتع اپنے ساتھ ہدی لایا ہو تو ذبح کرے ورنہ آئندہ
سال کی قران یا تمتع کی قربانی کرے۔ اس تحقیق لطیف سے جو مترجم کو ظاہر ہوئی سب اعتراض دفع ہو گئے واللہ
سبحانہ وتعالی اعلم م۔ پھر حدیث میں ہے کہ عمرہ کرے اور کتاب میں طواف وسعی ہے تو فرمایا۔ والعمرۃ لیست الا
الطواف والسعی۔ اور عمرہ کچھ نہیں سوائے طواف وسعی کے۔ ف۔ پس مصنف رح نے عمرہ کی تفسیر ذکر فرمائی
ہے۔ پس یہ دلیل حدیث سے تھی۔ رہی دلیل قیاس تو فرمایا۔ ولان الاحرام بعد ما انعقد صحیحا لا طریق للخروج
عنہ الا باداء احد النسکین۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ احرام صحیح منعقد ہونے کے بعد احرام سے نکلنے کا کوئی
طریقہ نہیں سوائے حج یا عمرہ کوئی ایک ادا کرنے کے ذریعہ سے۔ کما فی الاحرام المبہم۔ جیسا کہ احرام مبہم میں ہوتا
ہے۔ ف۔ یعنی اسنے صرف احرام کی نیت وتلبیہ کیا اور حج یا عمرہ کسی کو معین نہیں کیا تو اسکو اختیار ہے کہ حج یا عمرہ
کسی کو طواف شروع کرنے سے پہلے معین کرلے اور بغیر اسکے ادا کے احرام سے خارج نہ ہوگا۔ مف۔ وہہنا عجز عن
الحج۔ اور یہاں یعنی فوات حج کی صورت میں وہ حج سے تو عاجز ہو چکا۔ ف۔ کہ وقوف کا وقت ہی نہیں ہے فتعین
علیہ العمرۃ۔ تو عمرہ اسپر متعین ہو گیا۔ ف۔ لہذا ہم نے کہا کہ فائت الحج عمرہ ادا کرکے حلال ہو۔ ولا دم علیہ
لان التحلل وقع بافعال العمرۃ۔ اور اسپر کوئی قربانی کفارہ اسواسطے لازم نہیں کہ اسکا حلال ہونا عمرہ کے افعال
ادا کرکے ہوا۔ ف۔ اور محصر کا حج بھی فوت ہوتا ہے لیکن اسکا حلال ہونا بدون ادائے افعال کے قربانی سے
ہوتا ہے۔ فکانت فی حق فائت الحج بمنزلۃ الدم فی حق المحصر فلا یجمع بینہما۔ تو فائت الحج کے حق میں عمرہ کرنا

بمنزلہ قربانی کے محصر کے حق مین ہوا پس عمرہ و قربانی دونون جمع نہین کیجاوینگی - ف - بلکہ اصل عمرہ ہی اور چونکہ محصر
بعد فوت حج کے عمرہ پر قادر نہین تو اسکے عوض مین ہدی لازم ہی کیونکہ بغیر اداے افعال کے حلال ہوتا ہی - پھر واضح
ہو کہ جو محصر نہ ہو تو فوت ہونا صرف حج کے ساتھ خاص ہی - **والعمرۃ لا تفوت** - اور عمرہ فوت نہین ہوتا ہی - ف -
رہا محصر کے حق مین اسواسطے احرام عمرہ سے ہدی بھیجکر حلال ہونا مشروع ہوا کہ مدت تک احصار کی وجہ سے احرام
مین حرج شدید ہی نہ اسوجہ سے کہ عمرہ فوت ہوگیا کیونکہ عمرہ توکسی وقت کے ساتھ خاص نہین پس وہ فوت نہین ہوتا
وہی جائزۃ فی جمیع السنۃ - اور عمرہ تمام سال مین جائز ہی - ف - جس وقت چاہے ادا کرے اور افضل وقت
ایام رمضان ہین لہذا اہل مکہ تراویح کی ترویحہ مین طواف ادا کرتے ہین کیونکہ رمضان مین عمرہ افضل ہی - **الا خمسۃ
ایام یکرہ فیہا فعلہا** - سواے پانچ ایام کے کہ انمین عمرہ ادا کرنا مکروہ ہی - ف - احرام عمرہ مکروہ نہین - **وہی
یوم عرفۃ** - اور یہ پانچون ایام یہ ہین اول یوم عرفہ - ف - جس دن حج کا وقوف عرفات ہی - **ویوم النحر** - اور
دوم یوم النحر - ف - جسدن رمی وذبح وحلق وطواف وغیرہ ہی - **وایام التشریق** - اور تین دن ایام تشریق
کے ہین - **لما روی عن عائشہ رضہ انہا کانت تکرہ العمرۃ فی ہذہ الایام الخمسۃ** - بدلیل اسکے جو حضرت
عائشہ رضہ سے روایت ہی کہ حضرت ام المومنین ان پانچون ایام مین عمرہ مکروہ رکھتی تھین - ف - یہ روایت
بیہقی کی ہی لیکن اسمین یوم عرفہ ویوم النحر دو روز اسکے بعد صرف چار روز مذکور ہین - ہان سعید بن منصور کی روایت
ابن عباس مین البتہ پانچ روز موافق مذکورہ کتاب ہین - مع - ابن الہمام نے کہا کہ کراہت سے کراہت تحریمی کا
اشارہ ہی - مت - **ولان ہذہ ایام الحج فکانت متعینۃ لہ** - اور اس قیاس سے کہ یہ ایام اداے حج کے ہین
تو حج ہی کے واسطے متعین ہونگے - ف - شاید مراد یہ کہ ان ایام کو حج کی طرف مضاف کرتے اور کہتے ہین کہ ایام الحج
پس اضافت اختصاص کے واسطے ہی تو سواے حج کے عمرہ مکروہ ہوگا اور مین نے اس کلام کی شرح کسی شارح
سے نہین پائی - م - **وعن ابی یوسف انہ لا تکرہ فی یوم عرفۃ قبل الزوال لان دخول وقت رکن الحج
بعد الزوال لا قبلہ** - اور ابو یوسف سے مروی ہی کہ عرفہ کے روز قبل زوال کے عمرہ مکروہ نہین کیونکہ رکن حج
یعنی وقوف عرفہ کا وقت بعد زوال کے ہوتا ہی نہ قبل زوال کے - **والاظہر من المذہب ما ذکرناہ** - اور
مذہب مین اظہر وہ قول جو ہم نے ذکر کیا - ف - کہ عرفہ کے روز مع پانچون کے مطلقاً مکروہ ہی یعنی ابو یوسف
سے بھی اظہر یہی قول ہی - **ولکن مع ہذا لو اداہا فی ہذہ الایام صح ویبقی محرما بہا فیہا** - ولیکن باوجود کراہت
کے اگر عمرہ کو ان ایام مین ادا کیا تو صحیح ہوا اور وہ محرم باقی رہیگا - ف - اگر ان ایام مین احرام باندھکر ادا نہ کیا
ہو - مع - **لان الکراہۃ** - کیونکہ کراہت - ف - کچھ عمرہ کی ذات سے نہین ہی بلکہ - **لغیرہا** - بلکہ عمرہ کے
خارج معنی سے ہی - **وہو تعظیم امر الحج وتخلیص وقتہ لہ** - اور وہ امر حج کی تعظیم کرنا اور وقت حج کو حج کے واسطے
خالص کرنا - ف - پس جب ذاتی کراہت نہین بلکہ غیر کی وجہ سے ہوئی - **فیصح الشروع** - تو عمرہ کا شروع کرنا
صحیح ہوگا - ف - پس احرام رہیگا اور اگر ادا کر دیا تو التزام کے موافق ادا ہو گیا اگرچہ مکروہ ہی جیسے مکروہ وقت
مین نماز عصر ادا کر دے یا نفل شروع کرکے تمام کر دے - **والعمرۃ سنۃ** - اور عمرہ سنت ہی - ف - یعنی عمر مین
ایک مرتبہ ادا کرنا سنت موکدہ ہی - یہی قول احمد ہی - **وقال الشافعی** - اور کہا شافعی نے - ف - جدید
قول مین کہ - **فریضۃ لقولہ علیہ السلام العمرۃ فریضۃ کفریضۃ الحج** - عمرہ فرض ہی بدلیل قول حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے کہ عمرہ فریضہ ہی مثل فریضہ حج کے - ف - مرفوع حدیث غریب مانند مذکور کے دارقطنی وحاکم کی

روایت مگر ضعیف غیر محفوظ ہے بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول البتہ بیہقی نے بسند صحیح روایت کیا اور بیہقی وحاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی لیکن اسناد میں ابن لہیعہ مختلف فیہ ہے اور ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ حج وعمرہ دونوں فریضہ ہیں بہت لوگوں پر سوائے اہل مکہ کے۔ بخاری رح نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول تعلیقاً اور حاکم نے موصولا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع میں بیان اسلام میں کلمہ شہادت و صلوۃ وزکوۃ کے بعد وارد ہے وان تحج وتعتمر۔ یعنی اور یہ کہ تو حج وعمرہ کرے۔ رواہ ابو داؤد والدارقطنی وابن خزیمۃ والحاکم۔ ابو رزین عقیلی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ میرا باپ پیر مرد بوڑھا ہے کہ اسکو حج کی استطاعت نہیں اور نہ عمرہ کی تو فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر۔ رواہ الترمذی وابن حبان والدارقطنی اور امام احمد نے کہا کہ عمرہ واجب ہونے میں یہ سب سے اصح ہے وقال اللہ تعالی واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ یعنی تمام کرو حج اور عمرہ کو اللہ تعالی کے واسطے۔ تمام کرنے کا حکم واجب ہے تو خود عمرہ بھی مثل حج کے واجب ہے۔ اقول تمام کرنا بعد شروع کے ہوتا ہے اور ہم نے کہا کہ جو شروع کرے اسپر تمام کرنا واجب ہے اور شک نہیں کہ سیاق آیت یہ کہ حج یا عمرہ جبکو تم ادا کرو اسکو خالص اللہ تعالی کے واسطے تمام کرو پس اسمین وجوب عمرہ کی کوئی دلیل نہیں ہے اور شیخ محقق وشیخ الاسلام شارحین نے کہا کہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو صاحب التنقیح نے فرمایا کہ شاذ اور مخالف صحیحین ہے باوجود اسکے صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ عمرہ کرنا اسلام سے ہے تو اس سے وجوب نہیں نکلتا جیسے اذان وختنہ اور بہت سے شعار اسلام کے واجبات نہیں ہیں اور حدیث ابو رزین رض میں صرف یہ نکلا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج وعمرہ تجھکو ادا کرنا جائز ہے تو ثابت ہونا واجب وسنت ہر ایک میں روا ہے پس وجوب کی کوئی وجہ نہیں۔ اور باقی آثار جو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں اسوقت متعین ہوتے کہ اسکے معارضات احادیث وآثار موجود نہ ہوتے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا۔ ولنا قولہ علیہ السلام الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع۔ اور ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ حج فریضہ ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ ف۔ لیکن یہ مرفوع حدیث ثابت نہیں ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ مع۔ اور ہماری دلیل حدیث جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ عمرہ کیا واجب ہے آپ نے فرمایا کہ نہیں اور تیرا عمرہ ادا کرنا افضل ہے۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ اور حدیث حسن بالاتفاق حجت ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکی اسناد میں حجاج بن ارطاۃ راوی قابل حجت نہیں۔ جواب یہ کہ برابر امام ترمذی نے اسکی حدیث کو حسن کہا پھر دارقطنی کا قول قبول نہیں حالانکہ حجاج کی طرح ابن جریج نے بھی روایت کی اور اسکے دو ضعیف طرق دیگر ہیں جنکو طبرانی اور دارقطنی نے مسند کیا تو کسی حال سے یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں بلکہ بدرجہ صحیح پہونچتی ہے لہذا ترمذی کے بعض نسخ میں حدیث حسن صحیح۔ وارد ہے۔ بلکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج تو جہاد ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ یہ حدیث بھی حجت ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ اسناد میں سب راوی ثقات ہیں صرف عبد الباقی بن قانع میں کچھ کلام ہے لیکن عبد الباقی بہت بڑے حفاظ میں سے ہے۔ ابن حزم نے کہا کہ یہ حدیث مرسل صحیح ہے اور مسند میں ابان راوی ضعیف ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ ابان کو امام یحیی بن معین نے ثقہ کہا اور اس سے ایک جماعت مشاہیر نے روایت کی اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔ بلکہ ابن ماجہ نے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا اگرچہ اسکی اسناد میں عمر بن قیس راوی میں کلام کیا گیا ہے لیکن بقول ابن الہمام رح اسکی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں

اور قول عبداللہ بن مسعود بروایت ابن ابی شیبہ باسناد صحیح گذر چکا۔ پس کیونکر عمرہ کا فرض ہونا ثبوت ہوسکتا ہے اور ابو عمر ابن عبدالبر نے صریحاً اس سے انکار کیا۔ کما نقلہ العینی رح اور حق یہ کہ جو ابن الہمام نے کہا کہ خالی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وصحابہ وتابعین کا عمل موجب ہے کہ عمرہ سنت ہے۔م۔ ولانہا غیر موقتۃ بوقت وتتادی بنیۃ غیرہا کما فی فائت الحج۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ موقت نہین اور وہ غیر کی نیت سے ادا ہوجاتا ہے جیسا کہ فائت الحج مین ہے۔ف۔ جسکا حج فوت ہوگیا وہ حج کی نیت کرتا ہے پھر عمرہ مع حج ادا کرتا ہے تو حج کی نیت سے عمرہ ادا ہوا۔ وہذہ امارۃ النفلیۃ۔ اور یہ صفت اسکے نفل ہونے کی علامت ہے۔ف۔ کیونکہ فرض وواجب تو کسی وقت کے ساتھ موقت ہوتا اور اپنی نیت سے ادا ہوتا ہے۔ اور نفل ہونا منافی سنت نہین کیونکہ سنت وہ نفل ہے جس کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا ہو سوائے کبھی ترک کے۔ اور رہی وہ حدیث جس سے شافعی نے استدلال کیا اول تو وہ حدیث نہین بلکہ اثر صحابی ہے اور بر تقدیر تسلیم اسکی تاویل واجب تاکہ جو احادیث واخرہم نے نقل کی انسے موافقت ہو۔ وتاویل ماروا۔ اور جو شافعی نے روایت کی یعنی عمرہ فریضہ ہے اسکی تاویل یہ کہ۔ انہا مقدرۃ باعمال الحج۔ عمرہ مقدر باعمال حج ہے۔ف۔ خلاصہ تاویل یہ کہ فرض کے معنی شرعی حکم قطعی لازم نہین بلکہ یہان فرض بمعنی تقدیر ہے یعنی عمرہ فریضہ سے یہ مراد کہ عمرہ کے اعمال کا اندازہ حج کے اعمال سے ہے یعنی طواف وسعی مثل حج کے ہے اور یہ تاویل لازم۔ اذ لاثبت الفرضیۃ مع التعارض فی الآثار۔ کیونکہ آثار مین تعارض ہونے کے باوجود فرض ہونا ثبوت نہین ہوسکتا۔ف۔ بلکہ فرضیت کے واسطے چاہیے نص قرآنی یا مانند قرآن کے جو حدیث ثبوت کو پہونچے پھر وہ اپنے معنی مین قطعی بلا معارضہ ہو اور یہان کچھ بھی نہین اور معارضہ موجود ہے۔ بلکہ حق یہ کہ حدیث ہی نہین ہے بلکہ اسکے معارضہ مین کہ عمرہ نفل ہے حدیث صحیح موجود ہے۔م۔ قال وہی الطواف والسعی۔ کہا اور عمرہ صرف طواف وسعی ہے۔ف۔ پھر حلال ہونے کے واسطے حلق یا قصر کرے۔ وقد ذکرناہ فی باب التمتع واللہ تعالی اعلم۔ اور ہم اسکو باب التمتع مین ذکر کر چکے واللہ تعالی اعلم۔

باب الحج عن الغیر

یہ باب غیر کی طرف سے حج کرنے کے بیان مین۔ الاصل فی ہذا الباب۔ اس باب یعنی غیر کی طرف سے حج کرنے مین اصل یہ ہے کہ۔ ان الانسان لہ ان یجعل ثواب عملہ لغیرہ۔ انسان مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب غیر کے واسطے کردے۔ صلوۃ۔ خواہ نماز ہو۔ف۔ باین طور کہ نوافل پڑھکر اسکا ثواب فلان مردہ یا زندہ کیواسطے کردے بطریق احسان وہدیہ کے۔ اوصوما۔ یا روزہ ہو۔ف۔ یعنی نفل روزہ کا ثواب غیر کو دے۔ اوصدقۃ یا صدقہ ہو۔ف۔ روپیہ پیسا کھانا کپڑا وغیرہ مالی صدقہ۔ اوغیرہا۔ یا انکے سوائے۔ف۔ مثل تلاوت قرآن وتسبیح وتہلیل وغیرہ۔ اور کبھی صدقہ ہر نیک عمل پر بولا جاتا ہے چنانچہ حدیث مین ہے۔ اماطۃ الاذی عن الطریق صدقۃ۔ یعنی مسلمانون کی راہ سے موذی چیز دور کرنا صدقہ ہے حتی کہ مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی ملنے کو صدقہ فرمایا۔ عند اہل السنۃ والجماعۃ۔ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ہے۔ف۔ بخلاف معتزلہ کے کہ وہ تمام عبادات مین انکار کرتے ہین اور کہتے ہین کہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ وان لیس للانسان الا ما سعی۔ یعنی اور آدمی کے واسطے کچھ نہین سوائے اسکے جو سعی کرچکا۔ اس سے نکالتے ہین کہ غیر کی سعی سے اسکو کچھ نہین ملیگا۔ پس اگر غیر نے اپنا ثواب کسی کے واسطے کیا تو لغو ہے نہین پہونچیگا۔ اور اہل السنۃ اسکو رد کرتے ہین۔ لما روی عن النبی علیہ السلام

انہ ضحی بکبشین املحین احدہما عن نفسہ والآخر عن امتہ ممن اقر بوحدانیۃ اللہ تعالیٰ وشہد لہ بالبلاغ
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے دو مینڈھے ایسے قربانی کیے جنکے سیاہی مین کچھ سپیدی
لی تھی ایک کو اپنی ذات مبارک کی طرف سے اور دوسرے کو اپنی ایسی امت کی طرف سے جس نے اللہ تعالیٰ کی
وحدانیت کا اقرار کیا اور آپ کے واسطے رسالت پہونچانے کے گواہی دی۔ ف۔ یہ حدیث ایک جماعت کثیر
صحابہ رضی اللہ عنہم سے بکثرت راویون نے روایات کین چنانچہ حضرت عائشہ و ابوہریرہ رض سے ابن ماجہ نے بطریق
عبد الرزاق اور احمد نے اور حدیث ابوہریرہ عن عائشہ مرفوعاً مسند احمد مین اور معجم طبرانی مین اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ
سنن ابوداؤد و ابن ماجہ مین اور حدیث ابورافع رضہ مسند احمد مین اور حدیث حذیفہ رضہ عند الحاکم اور حدیث ابوطلحہ
عند ابن ابی شیبہ وحدیث انس رضہ ایضاً۔ ورواہ ابویعلی والبزار والدارقطنی اور آثار واخبار درباب قرأۃ یسین وغیرہ
بہت ہین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا واسطے خدیجۃ الکبری رضی اللہ عنہا کے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو
انواع خیرات کا آنکے اموات کے لیے حکم دینا بہت کثرت سے شائع و مشہور ہے۔ م۔ مغ۔ جعل تضحیۃ احدی
الشاتین لامتہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونون بکریون سے ایک کی قربانی اپنی امت کے واسطے کر دی
ف۔ اور قرآن مجید مین ملائکہ کا استغفار کرنا مومنون کے لیے بقولہ تعالیٰ ویستغفرون للذین آمنوا۔ وبقولہ تعالیٰ
فاغفر للذین تابوا واتبعوا سبیلک تا قولہ تعالیٰ وقہم السیات۔ اور مومنون کا والدین کے لیے بقولہ تعالیٰ وقل رب
ارحمہما کما ربیانی صغیرا۔ اور احادیث صحیحہ اس بارہ مین بہت کثیر ہین اور نماز جنازہ پر دعا متواتر متوارث ہے۔ پس جب
غیرون کی دعا و استغفار سے انسان کو نفع پہونچا تو معلوم ہو گیا کہ معتزلہ کا قیاس غلط ہے اور غیر سے نفع نہ ہونا
شاید کہ امت سابقہ ہی تھا جب کہ خود آیت مین یہی سیاق ہے کہ قوم ابراہیم و موسی پر یہ لکھا گیا تھا۔ یا احادیث
صحیحہ سے کتاب کی تخصیص ہے بند الخص الشروح اور مترجم کے نزدیک تحقیق المقام جسمین کچھ تخصیص وغیرہ کی ضرورت
نہین اور نہ معتزلہ کو اپنی جہالت پر غرہ رہے بتوفیق الٰہی فرد جل اصلح ہے کہ آیت مین اللہ تعالیٰ نے یہی فرمایا کہ ان لیس
للانسان الا ما سعی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے حق سعی کے کچھ نہین ہے۔ ہم اسپر ایمان لائے لیکن معتزلہ نے سمجھا کہ
سعی کے معنی یہ کہ اپنے ہاتھ پانون کے عمل ظاہری ختم کر گیا ہو اور ہم کہتے ہین کہ سعی کے معنی عمل کے اندر منحصر نہین ہین
بلکہ سعی مین عمل بھی داخل ہے اور سعی کے معنی عام ہین۔ پس جب آدمی نے فرزند صالح پایا پڑھایا ہو یا تصنیف کیا ہوا
علم چھوڑا یا کوئی صدقہ جاری چھوڑا تو یہ بھی اسکی سعی ہے اور جب وہ ایمان لایا جس سے ملائکہ استغفار کرتے ہین
تو یہ بھی اسنے اپنی سعی سے پایا۔ اور یون ہی ایمان ہی کے ذریعہ سے اس قربانی کا ثواب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمائی اور اس دعا و استغفار و قراءت و اذکار کا ثواب جو اسکے کسی بھائی مسلمان نے اسکو پہونچایا بلکہ
اسی ایمان کی بدولت جب کہ اسنے اللہ تعالیٰ کی توحید کی اور یہود و نصاری نے شرک و کفر کیا تو قیامت کے
روز بہت سے لوگ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے آوینگے جنپر مثل پہاڑون کے گناہ لدے ہونگے پس
اللہ تعالیٰ ان گناہون کو یہود و نصاری پر ڈالیگا اور ان مومنون پر رحم فرما کر بخشدیگا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث
مین منصوص ہے اور شاید بعید واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ یہ مومنین امت مرحومہ کے اخیر زمانہ کے لوگ ہین جسوقت کہ امت
مرحومہ کے سلاطین و امرا نے فسق و فجور و شہوات دنیا و آسکی حیات کو طلب کیا اور انکے دلون مین نفاق و [illegible]
پیدا ہوئی حتی کہ آنکی شامت سے حکومت دور کر دی گئی جب کہ انھون نے ظلم کیا اور اس زمانہ مین نصاری وغیرہ
غالب و بکثرت ہو گئے اور چونکہ انھون نے دنیا کے واسطے اپنے قومی اخلاق کو درست کیا اور قانون کی پابندی

تو انکی کوشش کا نتیجہ انکو دیا گیا یعنی دنیا انکو دی گئی پس انھون نے اللہ تعالیٰ کی توحید چھوڑ دی اور شرک وکفر
پھیلایا اور اسکی اشاعت کے واسطے ایسے سخت قوانین رکھے کہ بیچارے مومنین غربا بوجہ سختی معاش کے طرح طرح
کے گناہون مین مبتلا ہوے جنکا باعث یہی حکام ہوے پس انکا قصاص آخرت مین کر دیا گیا جبکہ ان مصیبتون
و سختیون مین یہ مومنین خالص توحید الٰہی پر قائم رہے کیونکہ اصل اعتبار جڑ کا ہے پس جس نے ایمان کی بنیاد
قائم کی تو اسی جڑ سے شاخین ہوتی ہین مگر خراب بد اعمال ہونے سے تراش ڈالنے کے لائق ہین لیکن یہ جڑ کبھی جہنم
کے ریگستان مین نہین رکھی جا سکتی ہے اور جس نے شرک وکفر کی جڑ جمائی اور نعوذ باللہ تعالیٰ اپنے پیدا کرنیوالے
سے منہہ موڑا تو یہ جڑ لامحالہ جہنم مین جمی ہے پھر جو برتاو اعمال کا اس بنیاد پر ہوا اگر قوانین کی پابندی پر ہے تو وہ تمام
دنیا کو لے سکتا ہے تو دنیا کی چیزین سب مل گئین اور جڑ اسی طرح جہنم مین ہے - پھر جو شخص آخرت پر یقین لایا ضرور
دنیا اسکے نزدیک حقیر وخوار وذلیل ہے اگر یہ نہ ہو تو وہ آخرت کا مومن نہین ہے پس ہم کہتے ہین کہ جب دنیا مین مومن
وکافر سب اللہ تعالیٰ ہی کے مخلوق ہین تو مومن ضرور نہایت شاکر ہوگا کہ اسکو نعمت ایمان عطا ہوئی اور جو کوئی یہ چاہے
کہ کافرون کو انکی نیک کوششون کا ثمرہ یہ حقیر دنیا جو انکی مراد ہے یہ بھی نہ دیجاوے تو وہ بہت احمق اور بڑا ناشکر ہے
ورنہ بالیقین اللہ تعالیٰ ضرور آخرت والون کو انکی معاش دنیاوی پوری فرما دیگا اگرچہ قلیل ہو - اور وہ [illegible] ہے جو
دعوی کرتا ہے کہ ہم دنیا سے منہہ موڑ کر آخرت چاہتے ہین پھر وہ دنیا بھی لذات کی خواہش سے چاہتا ہے - جب یہ معلوم
ہوا تو قولہ لا تزر وازرۃ وزر اخری - کے معنی معلوم ہوگئے کہ کوئی نفس دوسرے کا گناہ نہین اٹھاویگا - اسکے یہ معنی
ہین کہ جسکا کچھ تعلق نہوا اسپر دوسرے کا بار نہین پڑیگا - کیا نہین دیکھتے کہ آدم علیہ السلام کے اول بیٹے نے دنیا
مین قتل کا طریقہ جاری کیا تو قیامت تک جتنے قتل واقع ہون سب کے عوض اسپر بھی حصہ ہے اور نہین دیکھتے کہ جب
کسی محلہ مین نامعلوم قتل واقع ہو تو محلہ والون کی غفلت سے انپر قسم ودیت ہے اور یون ہی عفار سے قتل کا بار اسکی
برادری واہل دیوان اٹھاتے ہین اور جو میت بغیر نماز دفن ہو اسکا گناہ سب پر ہے پس اسی کی نظیر مین سعی ہے حتی کہ
آدمی کو اپنے سعی کا نتیجہ ملتا ہے کچھ اور نہین ملتا لیکن سعی یہی کہ اسکے کسی فعل سے اسکو تعلق ہوا ہو حتی کہ ایمان لانے کی
وجہ سے جو کچھ ثواب غیرون کے فعل کا ثواب ہدیہ ہو یہ اسکی سعی مین داخل ہے چنانچہ حدیث مین مینڈھے کی قربانی اپنی
امت یعنی قیامت تک کے آدمیون مین سے امت بعثت کو نہین بلکہ امت قبولیت کو دی کہ جس نے توحید کی اور
رسالت کا اقرار کیا یعنی اس ثواب کا استحقاق اسکو اپنے ایمان کی وجہ سے واپس کیا یہ اسکی سعی نہین ہے کیونکہ سعی
وہی جسکا نتیجہ نکلا ہیں معتزلہ کی جہالت ہے کہ انھون نے سعی صرف آدمی کی زندگی مین اسکے ہاتھ پانون آنکھ قرار دیا
حالانکہ یہ عقل ونقل دونون طرح غلط ہے اور صواب وہ تحقیق ہے جو بتوفیق الٰہی عزوجل بیان ہوئی - فاستقم - پھر
واضح ہو کہ اہل السنۃ مین کچھ اختلاف نہین کہ مومن کو غیر کے مالی صدقہ کا ثواب پہونچتا ہے جیسے نقد وکھانا وقربانی
وغیرہ - اور اسی طرح بالاجماع اسکی دعا واستغفار سے نفع حاصل ہوتا ہے لیکن سوا اسکے محض بدنی عبادت مثل
صوم وصلوۃ مین اختلاف ہے حتی کہ فتح القدیر مین لکھا کہ امام مالک وشافعی رح کے نزدیک انکا ثواب نہین پہونچتا ہے
مین کہتا ہون کہ علماے حنفیہ مین بھی اختلاف ہے اور فتوی یہ کہ انکا ثواب پہونچتا ہے - پھر یہ خوب جان لینا چاہیے
کہ جس نے مالی صدقہ یا دعا یا بدنی عبادت کو غیر کے واسطے کیا تو معنی یہ ہین کہ اول کرنے والے کو ثواب عطا ہو
پھر وہ اپنا ثواب جسکو چاہے دیدے - یہین سے مین نے کہا کہ ہندوستان مین جو لوگ رسوم کے پابند کہ سوم
وچہلم وغیرہ کرتے ہین پھلے تو اسواسطے کہ نہ کرنے مین بدنامی ہے اور برادری کو کھانا نہ دینے مین حقارت ہے تکلیف

اس نیت سے مال برباد اور کچھ ثواب نہین تو میت کو کچھ بھی نہین ملا۔ بلکہ اکثر ایسے کام کے لیے سودی روپیہ قرض لیتے یا سرکہ مرہون کرتے حالانکہ بعض وارث نابالغ بین تو ان محرمات کے ارتکاب سے معصیات مین مبتلا ہوتے ہین بعضے وسعت ترکہ وجوا سکے باوجود برادری کا کھانا تقسیم کرتے ہین اور یہ رسم قبیح اور مال رایگان ہے مگر جسقدر کہ مساکین کو تقسیم کیا گیا تو اسمین اگر اخلاص نیت و مال حلال ہے تو ثواب کا ثمرہ ہے قطع نظر اختلاف کے۔ پس اگر اللہ تعالی نے قبول فرمایا تو اسکا ثواب ہدیہ کرنے سے میت کو پہونچیگا پس امر صالح تو اسی قدر ہے کہ حلال مال سے میت تہائی یا کمتر خیرات کی وصیت کرے ورنہ وارث لوگ سب کی اجازت سے مساکین کو خیرات کرین اور ہندؤن کی طرح وقت و تاریخ کے تعیین نہ سمجھین بلکہ عاجزی کے ساتھ اللہ تعالی سے صدقہ قبول فرمانے و ثواب کی التجا کرین پھر اسکو ہدیہ کرین۔ اور واضح رہے کہ مغفرت و ثواب جناب باری تعالی کے فضل پر ہے نہ کثرت و قلت پر لہذا سودی روپیہ لینا اگر جواز بھی ہو تو وہ ضرورت شرعی کے وقت ہے اور معنی ضرورت کے یہ کہ بدون اسکے حرج و مشقت شدید لاحق ہو لہذا جس شخص کو حلال قلیل میسر ہے اور اسنے اخلاص نیت سے صدقہ کیا تو مالدار کے حلال کثیر سے کم نہ ہوگا اور حرام مال و بدنیتی و نام وغیرہ مین میت کو کچھ فائدہ نہین اور مال برباد اور جس نیت سے کیا وہی اسکا ثمرہ ہے نعوذ باللہ من شرور انفسنا و من سیأت اعمالنا ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ م۔ والعبادات انواع۔ اور عبادات کئی طرح پر ہین۔ مالیۃ محضۃ۔ ایک محض مالی۔ ف۔ جسمین بدن کی مشقت نہین ہے۔ کالزکوۃ۔ جیسے زکوۃ ف۔ کہ صرف مال دیدینا ہوتا ہے۔ وبدنیۃ محضۃ۔ اور دوم محض بدنی۔ ف۔ جسمین مال کا خرچ نہین۔ کالصلوۃ جیسے نماز۔ ف۔ کہ صرف بدن سے ادا ہوتی ہے۔ ومرکبۃ منہما کالحج۔ اور سوم وہ کہ مالی و بدنی دونون سے مرکب ہے جیسے حج۔ ف۔ کہ اسمین بدن کے افعال و خرچ مال ہے لیکن ہم نے اول باب مین ذکر کیا کہ بقول صحیح و صواب یہ کہ حج بھی محض بدنی عبادت ہے اور مال تو اس عبادت کی ادا واجب ہونے کی شرط ہے۔ ع۔ پھر ایصال ثواب ان فرائض مین معنی نہین رکھتا۔ یعنی مثلاً جسپر آج ظہر کی نماز فرض ہے اسنے پڑھکر ثواب دوسرے کو دیدیا تو بظاہر فرض ساقط و ثواب واصل ہو لیکن یہ مختلج ہے۔ ہان اگر نفل طور پر مال دیا یا نماز پڑھی یا حج کیا تو اسکا ثواب دوسرے کو پہونچیگا جبکہ اللہ تعالی نے قبول فرمایا ہو۔ رہا یہ کہ ان عبادات مین نیابت جاری ہوتی ہے یا نہین مثلاً زید پر آج ظہر کی نماز فرض ہوئی پس اسنے خود ادا نہ کی بلکہ بکر کو اپنا نائب مقرر کردیا کہ اسکی طرف سے پڑھ دے تو اسکے کچھ معنی نہین ہین خواہ زید تندرست ہو یا بیمار ہو یعنی اختیار مین ہو یا بے اختیار ہو۔ م۔ والنیابۃ تجری فی النوع الاول فی حالتی الاختیار والاضطرار لحصول المقصود بفعل النائب۔ اور قسم اول یعنی محض مالی عبادت مین نیابت جاری ہوتی ہے اختیار و اضطرار دونون حالتون مین بوجہ حاصل ہونے مقصود کے نائب کے فعل سے۔ ف۔ یعنی زکوۃ کا مقصود یہ کہ مال معلوم فقراء کو پہونچا دیا جاوے پس جب اسنے اپنے وکیل یا نائب کے ذریعہ سے پہونچا دیا تو عبادت پوری ہو گئی خواہ زید کی حالت اضطراری ہو یعنی بوجہ بیماری وغیرہ کے خود پہونچانے سے معذور ہو یا حالت اختیاری ہو یعنی خود اپنی قدرت سے پہونچا سکتا ہے مگر اسنے نائب مقرر کردیا۔ الحاصل زکوۃ مین عبادت یہی کہ فقراء کو مال دیدے جسکا دینا نفس پر شاق ہوتا ہے۔ تو اسمین خود اور نائب برابر ہین۔ ولا تجری فی النوع الثانی بحال۔ اور دوسری قسم یعنی محض بدنی عبادت مین نیابت نہین جاری ہوتی کسی حال مین۔ ف۔ خواہ اپنے اختیار مین ہو یا بیماری سے معذور ہو۔ لان المقصود وہو اتعاب النفس لا یحصل

کیونکہ مقصود اور وہ نفس کو تعب دینا ہے بذریعہ عبادت کے نہیں حاصل ہوتا ہے۔ ف۔ بلکہ نائب کو تعب ہوا تو اسکی عبادت ہو جاتی اگر خلوص نیت ہوتی لیکن نائب ہونے کی حیثیت سے اسکی بھی عبادت نہ ہوگی پھر موکل کے حق میں تو کسی طرح نہ ہوگی۔ وتجری فی النوع الثالث عند العجز للمعنی الاول وہو المشقۃ بتنقیص المال۔ اور رہی قسم سوم جو کہ مرکب ہے اسمین نیابت بحالت عاجزی کے جاری ہوتی ہے بوجہ معنی اول کے اور وہ مال کو کم کرنے سے مشقت اٹھانا۔ ولا تجری عند القدرۃ لعدم اتعاب النفس۔ اور بحالت اختیاری نہین جاری ہوتی بوجہ نفس کا تعب نہ ہونے کے۔ ف۔ حاصل یہ کہ جو عبادت کہ مال و بدن دونون سے مرکب ہے اسمین مالی عبادت سے مشابہت بنظر مال ہے اور بدنی عبادت سے بنظر مشقت بدن ہے پس ہم نے اسکے بارہ مین دونون مشابہت پر عمل دیا اور کہا کہ عاجزی کی حالت مین تو اسکا حکم مانند عبادت مالیہ محضہ کے ہے حتی کہ نیابت جاری ہے اور قدرت کی حالت مین اسکا حکم مانند عبادت بدنیہ محضہ کے ہے حتی کہ اسمین نیابت نہین جاری ہے۔ پس اگر حج بھی عبادت مرکبہ ہو تو جس مالدار پر حج فرض ہوا اگر وہ خود افعال و سفر کا تعب اٹھا سکتا ہے تو اسی پر لازم ہے نائب کے ذریعہ سے نہین جائز ہے اور اگر عاجز ہو تو صرف مال خرچ کرنا اسکے اختیار مین رہگیا پس نائب کے ذریعہ سے ادا کر سکتا ہے جب کہ خود ادائے افعال سے عاجز ہے۔ والشرط العجز الدائم الی وقت الموت۔ اور اسوقت نیابت جائز ہونیکی شرط یہ کہ عاجزی برابر وقت موت تک رہے۔ ف۔ حتی کہ اگر بعد ادائے نائب کے خود قوی قادر ہو گیا تو اسپر خود ادا کرنا لازم ہے۔ لان الحج فرض العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا فرض ہے۔ ف۔ یعنی تمام عمر مین ایک مرتبہ ادا کرنا فرض ہے پس تمام عمر تک عاجزی بھی شرط ہے تب نائب کا فعل اسکی طرف سے ہوگا اور یہ حج فرض مین ہے۔ وفی الحج النفل یجوز الانابۃ حالۃ القدرۃ لان باب النفل اوسع۔ اور نفل حج مین نائب کرنا قدرت کی حالت مین بھی جائز ہے کیونکہ نفل کا باب زیادہ وسیع ہے۔ ف۔ کیا نہین دیکھتے کہ قیام جو فرض نماز ہے باوجود قدرت کے نفل مین ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر خلاف نہین کہ اصل ثواب حج مین پہلے حج کرنے والے سے حج قبول ہوگا پھر ثواب غیر کو ہدیہ پہونچیگا اور رہا نیابت کی صورت مین تو اختلاف ہے۔ ثم ظاہر المذہب ان الحج یقع عن المحجوج عنہ۔ پھر ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ حج اس شخص سے واقع ہوتا ہے جسکی طرف سے حج کیا گیا۔ ف۔ یعنی نائب سے نہین بلکہ موکل کی طرف سے ابتداء واقع ہوتا ہے گویا موکل نے کیا۔ وبذلک تشہد الاخبار الواردۃ فی الباب۔ اور اس باب مین جو احادیث وارد ہوئی ہین وہ بھی اسی کی شاہد ہین۔ کحدیث الخثعمیۃ۔ جیسے خثعمیہ عورت کی حدیث۔ ف۔ جو صحاح الستہ مین سوائے ابوداؤد کے مروی ہے اور گذر چکی اور حاصل یہ کہ قبیلہ خثعم مین سے ایک عورت نے اپنے معذور باپ کی طرف سے حج کرنے کو پوچھا تھا۔ فانہ علیہ السلام قال فیہ حجی عن ابیک واعتمری۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث مین فرمایا کہ تو اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر۔ ف۔ اور یہ نہین فرمایا کہ خود حج و عمرہ کر اور ثواب نائب کو دیدے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے غیر ظاہر یہ روایت ہے کہ۔ ان الحج یقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقۃ۔ حج تو حج کرنے والے یعنی نائب کی طرف سے واقع ہوگا اور موکل کے لیے خرچہ کا ثواب ہے۔ لانہ عبادۃ بدنیۃ۔ کیونکہ حج تو عبادت بدنیہ ہے۔ ف۔ یہ مبسوط کی عبارت ہے اور ظاہرا مراد یہ کہ حج محض بدنی

عبادت ہی اور مرکب نہین ہی۔ وعند العجز اقیم الانفاق مقامہ۔ اور عاجزی کے وقت خرچ کرنا حج کے قائم مقام کیا گیا۔ کالفدیۃ فی باب الصوم۔ جیسے باب الصوم مین فدیہ ہی۔ ف۔ کہ جو شخص روزہ سے عاجز ہو تو بجائے اسکے اسکا فدیہ قائم ہوا اور ظاہر ہی کہ اسکو فدیہ کا ثواب ہی نہ آنکہ اسنے روزہ ادا کیا۔ فافہم۔ قال ومن امرہ رجلان ان یحج عن کل واحد منہما حجۃ۔ کہا اور اگر ایک شخص کو دو شخصون نے اپنا نائب کیا ہر ایک نے اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے حج کرے۔ فاہل بحجۃ عنہما۔ پس اسنے دونون کی طرف سے ایک حج کا تلبیہ کہا۔ ف۔ یعنی احرام باندھا کہ لبیک بحجۃ عن فلان وفلان۔ یعنی یہ حج کی لبیک از جانب فلان اور فلان دیگر ہی۔ مراد یہ کہ ایک کو معین کرنے سے پہلے افعال حج شروع کر دیے ہے۔ فہی عن الحاج۔ تو یہ حج اسی حاجی نائب کی طرف سے ہوگا۔ ف۔ یعنی جو افعال ادا کیے وہ اسی نائب کے قرار دیے جاوینگے ویضمن النفقۃ۔ اور وہ نفقہ کا ضامن ہوگا۔ ف۔ یعنی ہر ایک موکل نے جو خرچہ دیا ہی ہر ایک کے لیے اسکے خرچہ کا ضامن ہی پھر یہ حج نائب کی طرف سے بھی پورا حج نہ ہوگا۔ لان الحج یقع عن الآمر۔ کیونکہ حج تو موکل کی طرف سے واقع ہوگا۔ ف۔ یعنی اسنے احرام مین موکلون کے واسطے نیت کی نہ اپنے واسطے اور فرائض مین نیت کا مدار ہی تو اس لحاظ سے یہ حج ہر موکل کی طرف سے ہوا۔ حتی لا یخرج الحاج عن حجۃ الاسلام۔ حتی کہ حاجی نائب اس حج کی وجہ سے اپنے اوپر فریضہ حج سے باہر نہ ہوگا۔ ف۔ پھر یہ حج واحد دونون موکلون کے واسطے بھی نہین ہو سکتا کیونکہ ہر ایک کے واسطے پورا حج ہونا چاہیے۔ وکل واحد منہما امرہ ان یخلص الحج لہ من غیر اشتراک۔ اور ہر موکل نے اسکو حکم کیا تھا کہ حج اسی کے واسطے خالص بدون شرکت غیر کے ادا کرے۔ ف۔ مگر اسنے شرکت کر دی تو اس لحاظ سے یہ حج کسی موکل کے واسطے بھی نہ ہوا۔ رہا یہ کہ کیا ممکن ہی کہ حج کو دونون مین سے ایک کے واسطے پورا قرار دیا جاوے تو جواب یہ کہ نائب کی طرف سے قرار دینا کچھ فائدہ نہین بلکہ بنظر نیت کے شرع کی طرف سے ہونا چاہیے۔ ولا یمکن ایقاعہ عن احدہما لعدم الاولویۃ۔ اور دونون مین سے کسی کی اولویت نہ ہونے سے اس حج کا ایک موکل کے واسطے ٹھہرانا ممکن نہین ہی۔ ف۔ یعنی نیت مین اسنے دونون کو جمع کیا پس کسی ایک کو کوئی ترجیح نہین کہ یہ حج اسی کے واسطے ہو۔ پس جب کسی ایک موکل کے واسطے بھی نہ ہو سکا۔ فیقع عن المامور۔ تو نائب کی طرف سے واقع ہوگا۔ ف۔ گویا معنی یہ کہ جو افعال اسنے ادا کیے وہ اسی کے حوالہ کر دیے جاوینگے جب کہ وہ کسی کام مین نہین آتے ہین لیکن نائب جسکے حوالہ ہوا وہ اسکے کام کا بھی نہین حتی کہ اسکا حج اسلام ادا نہ ہوا جب کہ اسنے نیت نہین کی تھی۔ خلاصہ دلیل کا شیخ عینی رح نے جامع صغیر کی شروح عتابی وغیرہم سے یہ نقل کیا کہ حج مذکور ایک راہ سے وکیل کی طرف سے اور دوسری راہ سے موکل کی طرف سے واقع ہوتا ہی لہذا موکل یا وکیل کوئی بھی فریضہ حج اسلام سے باہر نہوگا۔ مترجم کہتا ہی کہ میری سمجھ مین امام مصنف رح کی دلیل زیادہ محقق ہی اور اسکا خلاصہ یہ ہی کہ مدار عبادت فریضہ کا نیت پر ہی تو حج مذکور موکلون ہی کی طرف سے واقع ہوگا لیکن ہر موکل کا مقصود فریضہ اسلام حج تھا تو یہ حج واحد کسی ایک کے واسطے نہین ہو سکتا تو جب کسی موکل کے واسطے ممکن نہین تو وکیل کو واپس کیا گیا گویا اسنے اپنے واسطے کیا لیکن اسکے واسطے عبادت نہوگا جب کہ نیت نہین لہذا اگر اسپر حج فرض ہو تو اس حج سے وہ ادا نہو جائیگا اور یہ دلیل مدقق محقق ہی۔ پھر رہا یہ کہ جب وہ وکیل کے واسطے ہو گیا تو کیا ممکن ہی کہ اب وہ کسی ایک موکل کے واسطے قرار دے۔ جواب۔ ولا یمکنہ ان یجعلہ

عن احدہما بعد ذلک ۔ اور وکیل کو بعد اسکے یہی ممکن نہین کہ اِس حج کو کسی ایک موکل کے واسطے کردے
ف۔ اور اسکا بھید یہی ہو کہ حج مذکور کے صرف افعال اسکے حالا ہین نہ عبادت کیونکہ نیت اسنے موکلون کی
طرف سے قرار دی تھی پس اسکو کوئی عبادت بہ نیت حاصل نہ ہوئی حتی کہ خود اسکو حج نہین ملا کہ فریضۂ اسلام
ادا ہوجاتا ۔ بخلاف ما اذا حج عن ابویہ ۔ برخلاف اِسکے جب کہ اپنے والدین کی طرف سے حج کیا ۔
ف۔ یعنی بدون اُنکے حکم وخرچہ کے اپنی طرف سے والدین کے واسطے ایک حج کیا تو یہ حج ادا ہوا اسکے
واسطے عبادت حاصل ہو پس اسکو اختیار ہو کہ جسکو چاہے اور جس طرح چاہے دیدے ۔ فان لہ ان یجعلہ
عن احدہما ۔ چنانچہ اِسکو اختیار ہو کہ اِس حج کو والدین مین سے کسی ایک کے واسطے کردے ۔ ف۔
خواہ ماں کے لیے یا باپ کے لیے ۔ لانہ متبرع بجعل ثواب عملہ احدہما ۔ کیونکہ وہ اپنے عمل کا ثواب ایک
کے واسطے ہدیہ کرنے مین متبرع ہو ۔ ف۔ یعنی بدون حق لازم کے نفل ونیکی کرنے والا ہو کیونکہ اُنکے نفقہ وحکم سے
اُنکی طرف سے نہین کیا تھا بلکہ مقصود یہ تھا کہ مین یہ حج خود کرتا ہون اس غرض سے کہ میرے والدین کی طرف سے
ہو یعنی ثواب اسکا اُنکو پہونچاؤنگا تو بعد حج کرنے کے وہ مختار ہو کہ چاہے دونون مین سے ایک ہی کو دیدے ۔
او لہما ۔ یا دونون کے واسطے ہدیہ کردے ۔ فیبقی علی خیارہ بعد وقوعہ سببا لثوابہ ۔ پس وہ اپنے اختیار
پر رہیگا بعد وقوع حج کے سبب واسطے ثواب حج کے ۔ ف۔ یعنی چونکہ مقصود یہان اپنے فعل سے حج کرکے
اسکا ثواب والدین کو دینا تو حج کرلینے سے پہلے صرف قصد ہو اور جب حج کرلیا تو ثواب ثواب کا سبب موجود ہوا
تو یہ فعل سبب ثواب واقع ہوجانے کے بعد اِسکا ہدیہ کرنا جاری ہوگا تو اسکو اختیار ہو کہ چاہے ایک کے واسطے
سب ثواب کردے یا دونون کے واسطے ہدیہ کردے ۔ خلاصہ یہ کہ شروع سے حج کرتے وقت یہی معتبر ہو کہ اُسنے
خود خالصاً لوجہ اللہ تعالے کیا اگرچہ اُسوقت اُسکی نیت یہ ہو کہ اُسکا ثواب والدین کو دیگا پس اگر اُسنے احرام
سے والدین کی طرف سے کہا تو کچھ اعتبار نہین کیونکہ ہنوز ثواب کی چیز موجود ہی نہین ہو پس اصل فرق وکیل
کے موکلون کی طرف سے حج کرنے ہین اور فرزند کے والدین کی طرف سے حج کرنے مین یہ ہو کہ وہان فرزند نے افعال
حج خود کیے اور والدین کا ذکر ابھی سے کردیا جو نتیجہ پر ہوگا جب کہ بعد افعال کے حج موجود اور سبب ثواب
ہوجاوے ۔ وہہنا یفعل بحکم الآمر ۔ اور یہان وکیل تو فعل بحکم موکل کرتا ہو ۔ ف۔ حتی کہ افعال ہی
وکیل کے نہین بلکہ موکلون کے واقع ہونگے ۔ وقد خالف امرہما ۔ اور حال یہ کہ وکیل نے دونون موکلون
کے حکم سے مخالفت کی ۔ ف۔ کیونکہ ہر ایک نے اِسکو تنہا اپنے واسطے حج کے افعال کرنے کا خرچہ دیا تھا
کیونکہ اِسی صورت مین موکل کا مقصود منحصر ہو تو یہ شرط ضرور معتبر ہو مگر اِسنے خلاف کیا اور دونون کی شرکت
کرلی ۔ اور مقرر ہوا کہ وکیل جب موکلون کے خلاف کرے تو جو کچھ کیا وہ اسکی ذات کا کام تصور ہوتا ہے
فیقع عنہ ۔ تو یہ افعال حج وکیل کی طرف سے واقع ہونگے ۔ ویضمن النفقۃ ان انفق من مالہما ۔
اور وہ نفقہ یعنی خرچہ کا ضامن ہوگا بشرطیکہ دونون موکلون کے مال سے خرچ کیا ہو ۔ لانہ صرف نفقۃ الآمر
الی حج نفسہ ۔ کیونکہ اِسنے موکل کا مال اپنے ذاتی کام افعال حج مین صرف کردیا ۔ ف۔ اور یہ کام اگرچہ
شرعی عبادت نہ ہوا مگر وہ اُسی کا فعل رہا تو خرچہ اِسنے اپنے کام مین اُٹھایا ہو ۔ وان ابہم الاحرام
اور اگر وکیل نے احرام کو مبہم رکھا ہو ۔ بان نوی عن احدہما غیر عین ۔ بایں طور کہ دونون موکلون مین سے
ایک کی طرف سے بغیر معین کیے ہوے نیت کی ۔ ف۔ تو اس صورت مین حج تو ایک شخص کی طرف سے

واقع ہوا اگر دونون موکلون مین سے وہ ایک معین نہین تھا۔ فان مضی علی ذلک صار مخالفا۔ پس اگر وہ اسی مبہم نیت پر گذر گیا یعنی افعال حج پورے کر گیا تو بھی وکیل مذکور اپنے موکلون کا مخالف ہو گیا۔ ف۔ اسواسطے کہ بعد پورا ہونے حج کے وہ اسکو کسی کے واسطے معین نہین کر سکتا۔ لعدم الاولویۃ۔ بوجہ اولویت نہ ہونے کے۔ ف۔ یعنی کوئی بہ نسبت دوسرے کے اولی نہین تو بدون ترجیح کے شروع اسکے کام کو کسی خاص کے واسطے نہین ٹھہراویگی پس یہ صورت اور پہلی صورت دونون یکسان ہین۔ وان عین احدہما قبل المضی اور اگر افعال مین گذرنے سے پہلے اسنے موکلون مین سے ایک کو معین کر دیا۔ ف۔ یعنی پہلے تو احرام مین یہ نیت تھی کہ میرے موکلون مین سے ایک کی طرف سے ہی پھر افعال شروع کرنے سے پہلے اسنے اس ایک کو معین کر دیا کہ فلان موکل کی طرف سے۔ تو اسمین اختلاف ہی کہ یہ بھی شل سابق ہی یا نہین چنانچہ فرمایا کہ۔ فکذلک عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک شل مذکورہ سابق ہی۔ ف۔ کیونکہ ایک کو معین کرنا بعد مخالفت کے صحیح نہین۔ وہو القیاس۔ اور قیاس ظاہر یہی ہی۔ لانہ مامور بالتعیین والابہام یخالفہ۔ کیونکہ وکیل تو معین کرنے پر مامور ہی اور مبہم کرنا اسکے مخالف ہوا۔ فیقع عن نفسہ تو یہ حج اسکی ذات سے واقع ہوگا۔ ف۔ لیکن حج عبادت نہ ہوگا حتی کہ اسکا فرض بھی ادا نہ ہوگا۔ اگر وہم ہو کہ تم نے مبہم احرام مین کہا کہ اگر کسی نے صرف احرام کا تلبیہ کہا بدون اسکے کہ حج یا عمرہ کو معین کرے تو بعد کو تعیین جائز ہی۔ جواب یہ کہ یہان موکلون کے تعیین پر مامور تھا تو مخالفت سے پھر تعیین نہین جائز ہی۔ بخلاف ما اذا لم یعین حجۃ او عمرۃ حیث کان لہ ان یعین ما شاء۔ بخلاف اسکے جبکہ احرام مبہم کیا پھر حج یا عمرہ معین نہ کیا چنانچہ اسکو اختیار ہی کہ جو کچھ چاہے معین کرے۔ لان الملتزم ہناک مجہول۔ کیونکہ وہان جو چیز اپنے اوپر لازم کی وہ مجہول ہی۔ ف۔ تو بیان سے اسکو رفع کرنا جائز ہی جیسے زید نے بکر کے واسطے اپنے اوپر کچھ مجہول مال لازم ہونے کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہی۔ وہہنا المجہول من لہ الحق۔ اور یہان یعنی وکیل کے ابہام احرام مین مجہول وہ شخص جسکا حق ہی۔ ف۔ جیسے زید نے ہزار درم اپنے اوپر ایک مقدار مجہول کے لازم بیان کیے تو اقرار صحیح نہین ہی کیونکہ جسکا حق ہی وہ مجہول ہی۔ پھر واضح ہو کہ قیاسا اگرچہ تعیین نہین صحیح ہی لیکن استحسانا صحیح ہی۔ اور یہی امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہی۔ وجہ الاستحسان ان الاحرام شرع وسیلۃ الی الافعال لا مقصودا بنفسہ۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ احرام تو افعال حج ادا کرنے کا وسیلہ مشروع ہوا خود مقصود نہین ہی۔ والمبہم یصلح وسیلۃ بواسطۃ التعیین۔ اور احرام مبہم بھی وسیلہ ہو سکتا ہی بواسطہ تعیین کے۔ ف۔ یعنی اسطرح کہ مبہم کو معین کر کے پس اداے افعال کی شرط احرام ہی۔ فاکتفی بہ شرطا۔ پس شرط ہونے مین احرام مبہم کے ساتھ اکتفا کر لیا گیا۔ ف۔ کیونکہ شرط کسی طرح پائی جاوے کافی ہو جاتی ہی۔ الحاصل اول مبہم احرام تھا اور احرام تو افعال ادا کرنے کا وسیلہ و شرط ہی تو افعال شروع کرنے کے وقت مبہم کو معین کر لیا پس کافی ہو گیا بخلاف ما اذا ادی الافعال علی الابہام۔ برخلاف ایسی صورت کے کہ جب ابہام کی حالت پر افعال کو ادا کر چکا۔ ف۔ تو اب تعیین نہین ہو سکتی۔ لان المودی لا یحتمل التعیین۔ کیونکہ جو چیز ادا ہو چکی وہ اس امر کو متحمل نہین کہ معین ہو کر ادا ہو۔ ف۔ بلکہ جو ابھی ادا نہین کی اسمین تعیین کرنا ممکن ہی۔ تو جس صورت مین کہ مبہم حالت پر ادا کر لیا۔ صار مخالفا۔ تو مخالف ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ حکم

سے موافقت تو تعیین کرنے میں تھی۔ الحاصل یہاں چار صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ وکیل نے دونوں کی طرف سے حج کا احرام باندھکر ادا کر دیا۔ دوم غیر معین ایک کی طرف سے مبہم احرام کیا پس اگر ادا کر دیا تو بلا خلاف اسکے ذمہ اور وہ ضامن ہے اور اگر ادا ے افعال طواف وقوف سے پہلے کسی کو معین کر دیا تو ابو یوسف کے نزدیک قیاساً نہیں جائز ہے اور امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک استحساناً جائز ہے۔ سوم یہ کہ اپنے صرف حج کا احرام باندھا اور اسمیں کچھ یہ نہیں کہ کس کے طرف سے ہے۔ کافی میں فرمایا کہ اس صورت میں اگر تعیین کر لے قبل ادا ے طواف اور وقوف کے تو بالاجماع جائز ہونا چاہیے اگرچہ اسمیں روایت نہیں ہے۔ چہارم یہ کہ ایک مؤکل معین کی طرف سے احرام مگر مبہم کہ حج ہے یا عمرہ ہے۔ اور یہ بلا خلاف جائز ہے۔ مف۔ **قال فان امرہ غیرہ ان یقرن عنہ فالدم علی من احرم**۔ امام محمد رح نے کہا اور اگر عاجز نے دوسرے کو حکم کیا کہ میری طرف سے قران ادا کرے تو ہدی قران اس شخص پر جس نے احرام باندھا۔ ف۔ یعنی ابھی سے معلوم کہ وکیل پر ہے۔ **لانہ وجب شکرا لما وفقہ اللہ تعالے من الجمع بین النسکین**۔ کیونکہ یہ ہدی تو شکر اس توفیق کا جو اللہ تعالے نے حج وعمرہ جمع کرنے میں دی۔ ف۔ یعنی ایک احرام میں۔ **والمامور ہو المختص بہذہ النعمۃ لان حقیقۃ الفعل منہ**۔ اور وکیل ہی اس نعمت سے مختص ہے کیونکہ حقیقی فعل اسی کی طرف سے ہے۔ **وہذہ المسألۃ تشہد لصحۃ المروی عن محمد ان الحج یقع عن المامور**۔ اور یہ مسئلہ شہادت دیتا ہے وہ قول صحیح ہونے کی جو امام محمد رح سے مروی ہے کہ حج واقع ہوتا ہے نائب کی طرف سے۔ ف۔ اور مؤکل کو نفقہ کا ثواب ہے یہی مشائخ نے کہا کیونکہ حج اگر مؤکل کی طرف سے واقع ہوتا تو ہدی قران بھی مؤکل پر ہوتی۔ بعض نے جواب دیا کہ شرع نے افعال کو مؤکل کی طرف سے اعتبار کیا اگرچہ حقیقۃً وکیل سے ہوں اور ہدی قران حقیقی فعل پر لازم ہے۔ مف۔ میرے نزدیک یہ جواب تو قریب بجدل کے ہے اور تحقیق واللہ اعلم یہ کہ عاجز کی استطاعت میں افعال ادا کرنے کی قدرت ہی نہیں ہے تو اسنے اپنے مال سے جب غیر کو یہ افعال ادا کرائے تو شرع نے علاوہ نفقہ کے جس نیکی پر اسنے دلالت کی وہ مثل فاعل کے معتبر رکھی بدلیل حدیث الدال علی الخیر کفاعلہ او نحوہ۔ یعنی نیکی پر دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے۔ یا مانند اسکے بروایت صحاح فعلی ہذا بنظر فعل کے وکیل سے اور بنظر دلالت کے مؤکل سے حج ہوا اور اس تحقیق سے اشکال دفع ہو گئے اور ائمہ رح کے کلام میں اتفاق ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ دم القران وکیل پر ہے۔ حالانکہ ثواب مؤکل کو بھی ہوگا پس یہ اعتراض دفع ہوا کہ قران میں ہدی ایک نسک ہے پس اگر وہ وکیل پر ہو تو مؤکل کے حج میں نقص رہا۔ فاحفظہ۔ م۔ **وکذلک ان امرہ واحد بان یحج عنہ**۔ اور یوں ہی اگر ایک عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میرے طرف سے حج ادا کر دے **والآخر بان یعتمر عنہ**۔ اور دوسرے عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے عمرہ ادا کر دے۔ ف۔ پس اگر دونوں نے اسکو قران کر لینے کی اجازت نہ دی ہو تو قران نہیں کر سکتا ورنہ مخالف ضامن ہوگا۔ اور اگر ایسا نہ ہوا بلکہ۔ **اذنا لہ بالقران**۔ دونوں مؤکلوں نے اسکو قران کر لینے کی اجازت دی۔ **فالدم علیہ**۔ تو دم القران وکیل پر ہوگا۔ **لما قلنا**۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ حقیقۃً ایک احرام میں دو نسک ادا کرنا اسی سے متحقق ہوا۔ **ودم الاحصار علی الآمر**۔ اور احصار کی قربانی کفارہ مؤکل پر لازم ہے۔ ف۔ یعنی مال مؤکل میں محسوب ہوگی اگر وکیل کو راہ میں احصار پیش آیا ہو۔ **وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح**۔ اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک ہے۔ **وقال ابو یوسف علی الحاج لانہ وجب**

للتحلل وفيها الضرر اشتداد الاحرام وهذا الضرر راجع اليه فيكون الدم عليه - اور امام ابو یوسف کے نزدیک محصر حاجی یعنی وکیل پر ہے کیونکہ وہ تو حلال ہو جانے کے واسطے واجب ہوئی تاکہ مدت دراز تک احرام طول ہونے کا ضرر دفع ہو اور یہ ضرر فقط وکیل کی طرف راجع تھا تو قربانی کفارہ بھی اسی پر ہو گی - ولهما ان الآمر هو الذي ادخله في هذه العهدة - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ موکل ہی وہ شخص ہے جس نے نائب کو اس عہدہ میں ڈالا - ف - یعنی عہدہ احرام میں ڈالا - فعليه خلاصه - تو موکل ہی پر اسکا چھڑانا بھی لازم ہے - ف - یہ دلالت اسی کی طرف سے تھی تو خلاص بھی اسی پر ہے جب کہ وکیل کا اسمیں قصور نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے جو فعل کہ اسکے قصور سے منسوب ہے تو اسمیں دلالت کنندہ پر کچھ الزام نہیں لہذا صید قتل کرنے وغیرہ جرموں کی وجہ سے جو کفارات واجب ہوں وہ بالاجماع فقط نائب پر واجب ہونگے - م - فان كان يحج عن ميت فاحصر فالدم في مال الميت عندهما - پس اگر یہ شخص میت کی طرف سے حج کرتا ہو پس محصر ہو گیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دم الاحصار مال میت میں ہے - خلافا لابي يوسف - برخلاف قول ابو یوسف کے - ثم قيل هو من ثلث مال الميت لانه صلة كالزكوة وغيرها - پھر بعض مشائخ نے کہا کہ وہ میت کی تہائی مال میں سے ہو گا کیونکہ یہ صلہ ہے مانند زکوۃ وغیرہ کے - ف - صلہ اسکو کہتے ہیں جو مالی عوض کے مقابلہ میں نہ ہو پس یہ بھی میت کی تہائی سے ہو گا جیسے زکوۃ یعنی اگر میت پر زکوۃ فریضہ حین حیات کی باقی ہو جسکے ادا نہیں کی یا نذر و کفارات واجب الاداء ہوں تو یہ سب تہائی میں سے دیا جاوے - وقيل من جميع المال لانه وجب حقا للمامور فصار دينا - اور بعض مشائخ نے کہا کہ دم الاحصار میت کے کل ترکہ سے واجب ہو گا کیونکہ یہ وکیل کا حق واجب ہوا تو وہ قرضہ ہو گیا - ف - اور قرضہ ادا کرنا کل ترکہ سے واجب ہے - ودم الجماع على الحاج - اور جماع کرنے کی وجہ سے قربانی کفارہ اسی حاجی پر واجب ہے - لانه دم جناية وهو الجاني عن اختيار - کیونکہ یہ قربانی جرم کی ہے اور جرم کرنے والا بھی اپنے اختیار سے ہے - ف - کچھ خلاف نہیں کہ جرم کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہو وہ خود نائب پر ہے - ف - پھر یہ جو فرمایا کہ - ويضمن النفقة - اور نائب نفقہ کا ضامن ہو گا - معناه اذا جامع قبل الوقوف حتى فسد حجه - اسکے یہ معنی ہیں کہ جب نائب نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا حتی کہ اسکا حج فاسد ہو گیا - ف - تو مؤکل کے خرچہ کا ضامن ہے - لان الصحيح هو المامور به - کیونکہ جس حج کا اسکو وکیل کیا گیا وہ حج صحیح ہے - ف - تو جب اسنے اپنے فعل سے حج فاسد کیا تو مخالف اور ضامن ہوا - بخلاف ما اذا فاته الحج حيث لا يضمن النفقة لانه ما فاته باختياره - برخلاف اسکے جس صورت میں کہ اسکا حج فوت ہو گیا چنانچہ اسمیں نفقہ کا ضامن نہیں ہے کیونکہ اسنے اپنے اختیار سے حج کو فوت نہیں کر دیا - ف - کیونکہ اول تو وہ امین قرار دیا گیا دوم یہ تصور نہیں کر سکتا ہے کہ حج اسنے خود فوت کیا حالانکہ اسپر قضاء لازم ہو گی - معلوم ہو کہ جب قبل وقوف کے جماع کرنے سے فاسد کرکے دوسرے سال قضاء کی تو یہ بھی نائب ہی کے واسطے ہے - کذا فی شرح الجامع الصغیر لقاضیخان - اما اذا جامع بعد الوقوف لا يفسد حجه ولا يضمن النفقة لحصول مقصود الآمر وعليه الدم في ماله لما بينا - اور رہا جس صورت میں کہ نائب نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اسکا حج فاسد نہ ہو گا اور وہ نفقہ کا ضامن بھی نہ ہو گا کیونکہ موکل کا مقصود حاصل ہو گیا اور وکیل پر اس جماع کا کفارہ قربانی اپنے مال سے واجب ہوا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے - ف - کیونکہ یہ اسکے اختیاری جرم سے ہے تو قربانی کرنا لازم ہے۔

وکذلک سائر وجوہ الکفارات علی الحاج لما قلنا - اور اسی طرح باقی سب قربانیان کفارات کی حج کرنیوالے پر اسی وجہ مذکور سے لازم ہین - ومن اوصی بان یحج عنہ - اور جس شخص نے وصیت کی کہ اسکی طرف سے حج کرایا جاوے - ف - پھر وہ مرگیا - فاحجوا عنہ رجلا - پس وارثون نے میت کی طرف سے ایک نائب کو حج کرایا - ف - باین طور کہ ترکہ مین سے میت کا حق جو ایک تہائی متعلق رہتا ہے اسمین سے حج کے واسطے کافی نفقہ دیا اور نائب روانہ ہوا - فلما بلغ الکوفۃ - پھر جب نائب مذکور کوفہ تک پہونچا - مات او سرقت نفقتہ - تو مرگیا یا اُسکا نفقہ چوری ہوگیا - وقد انفق النصف - حالانکہ وہ نصف نفقہ خرچ کرچکا ہے - ف - یا تہائی وغیرہ خرچ کیا ہو پس موت کی صورت مین نصف باقی ہے اور چوری کی صورت مین وہ بھی گیا - یحج عن المیت من منزلہ بثلث ما بقی - تو میت کی طرف سے اسکے گھر سے مابقی مال کی تہائی سے حج کرایا جاوے - ف - مثلاً چار ہزار درم مین سے حج کا خرچہ ایک ہزار درم دیا گیا اور وہ راستہ مین چوری ہوا تو باقی تین ہزار مین سے تہائی ایک ہزار درم دیا جاوے یعنی میت کے گھر سے شمار کیا جاوے - وہذا عند ابی حنیفۃ رح - اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف - حتی کہ اگر دوبارہ چوری ہوجاوے تو پھر باقی کا ایک تہائی دیا جاوے - علی ہذا القیاس - ہر بار مابقی کا ایک تہائی دیا جاوے حتی کہ وصیت پوری ہو پس ابوحنیفہ رح کے نزدیک اول تو دوبارہ بھیجنا میت کے گھر سے ہو - اور دوم ہر بار باقی مال کا تہائی دیا جاوے اور دونون مین اختلاف ہے - وقالا یحج عنہ من حیث مات الاول - اور صاحبین نے کہا کہ وہان سے حج کرایا جاوے جہان نائب اول مرا ہے - فالکلام ہہنا فی اعتبار الثلث - پس کلام اس مسئلہ مین ایک تو تہائی معتبر ہونے مین - وفی مکان الحج - اور دوم حج کی جگہ مین - ف - یعنی کس جگہ سے حج کرایا جاوے - ف - اور خلاف نہین کہ اول مرتبہ تو میت کے گھر سے بھیجا جاوے پھر اختلاف دوسرے بار مین ہے چنانچہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک دوبارہ بھی میت کے گھر سے اور صاحبین کے نزدیک جہانتک پہلا نائب پہونچا وہان سے خرچہ لگایا جاوے - اما الاول فالمذکور قول ابی حنیفۃ - پس بیان اول یعنی تہائی کے اعتبار مین تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ ابوحنیفہ رح کا قول ہے - ف - کہ ہر بار کے واسطے باقی مال کی تہائی معتبر ہے - اما عند محمد یحج عنہ بما بقی من المال المدفوع الیہ ان بقی شئی - امام محمد کے نزدیک جو مال نائب کو دیا گیا اسمین سے باقی مال سے حج کرایا جاوے اگر کچھ باقی رہا ہو - ف - مثلاً کوفہ مین نائب اول مرگیا اور نصف چھوڑ گیا بشرطیکہ مابقی سے حج ممکن ہوسکے اور اگر سب چوری ہوگیا تو کچھ باقی نہین رہا - والا بطلت الوصیۃ - اور اگر کچھ نہین باقی رہا ہو تو وصیت مٹ گئی - اعتبارا بتعیین الموصی اذ تعیین الوصی کتعیینہ - بر قیاس معین کرنے موصی یعنی وصیت کنندہ کے کیونکہ وصی کا معین کرنا مثل موصی کے معین کرنے کے ہے - ف - توضیح قیاس یہ ہے کہ موصی نے وصی کو اپنا قائم مقام کیا تو وصی کا معین کرنا مثل موصی کے ہے اور اگر موصی بذات خود کچھ مال معین کرتا تو جب اسمین سے کچھ باقی نہ رہتا تو وصیت مٹ جاتی پس یون ہی وصی کے معین کرنے مین ہوگا - وعند ابی یوسف یحج عنہ بما بقی من الثلث الاول - اور ابو یوسف رح کے نزدیک اول تہائی مین سے جو کچھ باقی رہا ہو اُس سے حج کرایا جاوے - ف - یعنی اگر ممکن ہو - لانہ ہو المحل لنفاذ الوصیۃ - کیونکہ یہی نفاذ وصیت کا محل ہے - ف - پس اگر فرض کرو کہ ترکہ چار ہزار درم تھے تو اسمین سے تہائی ایک ہزار تین سو تینتیس درم و تہائی درم ہے اور حج کا خرچہ ہزار درم تھا وہ وصی نے ایک شخص کو

دیا جس سے راہ مین چوری گیا تو باقی ۳۳۳۳ - درم وتہائی سے اگر حج ممکن ہو جہان سے باقی ہو تو کرا دیا جاوے کیونکہ جس مال مین وصیت جاری ہو وہ کل مال کی تہائی ہو - و لابی حنیفۃ ان قسمۃ الوصی وعزلہ المال لایصح الا بالتسلیم الی الوجہ الذی سماہ الموصی لانہ لاخصم لہ لیتقبض - اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ وصی کا بٹوارہ کرنا اور مال الگ کرنا صحیح نہ ہوگا مگر جب کہ سپرد کر دے اس جہت کو جسکا موصی نے نام لیا ہو کیونکہ موصی کا کوئی خصم نہیں جو قبضہ کریگا - ف - یعنی ترکہ مین سے وصیت کا مال صرف وصی کے بانٹ کر جدا کرنے سے مسلم نہ ہوگا جب تک کہ جو جہت وصیت موصی نے بیان کی مثلاً حج اسکو تسلیم کرے یعنی حج پورا کروے کیونکہ موصی کی طرف سے کوئی قبضہ کرنے والا نہین تو مقبوض اسی طور پر ہوگا کہ جہت وصیت مین سپرد ہو جاوے - ولم یوجد - اور اس جہت کو سپرد کرنا نہین پایا گیا - ف - کیونکہ ہنوز حج نہین ہوا فصار کما اذا ہلک قبل الافراز والعزل - پس ایسا ہوا کہ گویا مال وصیت قبل بٹوارہ وجدا کرنے کے تلف ہو گیا ف - تو اب جو کچھ باقی ہی یہی کل مال رہا جسکی تہائی سے حج کرانا چاہیے - اسی طرح یہان ہو جب کہ موصی کی جہت وصیت کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوا فیحج بثلث ما بقی - پس ما بقی مال کی تہائی سے حج کرا دے - ف - حتی کہ اگر یہ بھی پورا ہونے سے پہلے تلف ہو تو معدوم شمار ہو کر ما بقی کی تہائی سے حج کرانا لازم ہوگا - واما الثانی - اور رہا بیان دوم - ف - یعنی دوبارہ جس جگہ سے حج کرانا لازم ہو - تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک موصی کے گھر سے - فوجہ قول ابی حنیفۃ وہو القیاس ان القدر الموجود من السفر قد بطل فی حق احکام الدنیا تو ابوحنیفہ رح کے قول کی دلیل یہ ہی اور یہی قیاس ظاہر ہی کہ جو مقدار سفر موجود ہی وہ احکام دنیا کے حق مین معدوم شمار ہی - ف - بنظر اسکے کہ یہ سفر نائب کا گویا موصی کا سفر طے کیا ہوا ہی - قال علیہ السلام اذا مات ابن آدم انقطع عملہ الا من ثلث الحدیث - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مر گیا تو اسکا عمل منقطع ہو جاتا ہی سوائے تین سے الخ - ف - یعنی ایک صدقہ جاری دوم علم جس سے انتفاع ہو سوم فرزند صالح جو اسکے لیے دعا کرے - رواہ مسلم وغیرہ - وتنفیذ الوصیۃ من احکام الدنیا - اور وصیت نافذ کرنا احکام دنیا مین سے ہی - ف - وہ ان تین باتون مین داخل نہین تو وہ بھی منقطع ہوئی جاننک ہو چکی بنفقیت الوصیۃ من وطنہ کان لم یوجد الخروج - تو وصیت اسکے وطن سے باقی رہی گویا سفر کو نکلنا پایا نہین گیا - ف - یعنی وصیت کا نافذ کرنا وصی وغیرہ زندہ لوگون پر واجب ہی لیکن جسقدر اول مرتبہ نائب روانہ کرنے مین سفر طے ہوا وہ موصی میت کا عمل شمار حتی کہ اسپر ثواب مترتب ہوگا مگر حدیث کے تین امور مین داخل نہونے سے دنیاوی حکم مین کالعدم ہی جیسے کسی نے رمضان کا روزہ آدھے دن تک رکھا اور دوپہر کو موت آئی تو ثواب آخرت ملا لیکن دنیاوی احکام مین پورا نہ ہوا حتی کہ اس دن کے واسطے فدیہ کی وصیت واجب ہی - اسی طرح یہ موجودہ سفر کالعدم اور نئے سرے سے وطن سے وصیت نافذ کیجاوے - م عف - اور صاحبین کے نزدیک جسقدر سفر طے ہوا کالعدم نہین بلکہ معتبر ہی حتی کہ دوبارہ وہین سے حج کرایا جاوے - ووجہ قولہما وہو الاستحسان - اور صاحبین کے قول کی دلیل اور یہی استحسان ہی یہ ہی کہ - ان سفرہ لم یبطل لقولہ تعالی - اسکا سفر کچھ باطل نہین ہوا بدلیل قولہ تعالی - ومن یخرج من بیتہ مہاجرا الی اللہ ورسولہ ثم یدرکہ الموت فقد وقع اجرہ علی اللہ الآیہ - یعنی جو کوئی اپنے گھر سے نکلا درحالیکہ وہ اللہ تعالی وتسکے رسول کی طرف ہجرت کیے جاتا ہی پھر اسکو موت مل گئی تو اسکا ثواب اللہ تعالی کے ذمہ پر ہو لیا آخر تک - ف - تو معلوم ہوا کہ راہ مین موت سے

ثواب كامل ملتا ہے اور یہی سفر کا مقصود ہے اور بالاتفاق سفر ہجرت مین سفر جہاد و حج بھی لاحق ہے - بلکہ صریح نص واقع ہو گئی - قال علیہ السلام من مات فی طریق الحج کتب لہ حجۃ مبرورۃ فی کل سنۃ الحدیث - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی حج کے راستہ مین مرگیا اُسکے لیے ہر سال حج مقبول لکھا جاتا ہے آخر تک - ف - ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج کی نیت سے نکلا پس مرگیا تو قیامت تک اُسکے لیے حاجی کا ثواب لکھا گیا اور جو عمرہ کے قصد سے نکلا اور مرگیا تو اُسکے واسطے قیامت تک عمرہ والے کا ثواب لکھا گیا اور جو اللہ تعالی کی راہ مین جہاد کو نکلا پس مرگیا تو قیامت تک اُسکے واسطے غازی کا ثواب لکھا گیا - رواہ الطبرانی والبیہقی - اور امام حافظ منذری نے کہا کہ اس حدیث کو ابو یعلی الموصلی نے محمد بن اسحق کی روایت سے اسناد کیا اور باقی راوی سب ثقہ ہین - ابن الہمام نے کہا کہ محمد بن اسحق بھی بقول صحیح ثقہ ہے تو حدیث حجت ہے - واذا لم یبطل سفرہ اعتبرت الوصیۃ من ذلک المکان - اور جب اِسکا سفر باطل نہ ہوا تو وصیت اُسی جگہ سے معتبر ہو گی - ف - جہانتک پہونچکر مرگیا - واصل الاختلاف فی الذی یحج بنفسہ - اور اصل اختلاف امام و صاحبین مین اُس شخص کے حق مین ہے جو خود حج کرنے کو نکلا تھا - ف - راہ مین مرگیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرا دیا جاوے تو صاحبین کے نزدیک جہان مرا ہے اُسی مقام سے وصیت معتبر ہو گی - اور امام رح کے نزدیک یہ سفر کالعدم ہوا اور گھر سے معتبر ہو گی - ویبتنی علی ذلک المامور بالحج - اور اسی بنا پر جو شخص حج کرنے کے لیے مامور ہوا ہے مبنی ہو گا - ف - کہ امام رح کے نزدیک مامور جہان مرا یہ سفر کالعدم اور دوبارہ گھر سے نفاذ وصیت ہو اور صاحبین کے نزدیک وہین سے جہان مرا ہے - کہا گیا کہ قول صاحبین اوجہ ہے - واللہ تعالی اعلم - م - قال ومن اہل عن ابویہ یجزیہ ان یجعلہ عن احدہما - فرمایا اور جس شخص نے اپنے والدین کی طرف سے حج کا تلبیہ کہا تو اُسکو روا ہے کہ حج کو والدین مین سے ایک کی طرف سے کر دے - ف - مراد یہ کہ بغیر حکم و فرمایش والدین کے فرزند نے ازراہ نکوئی ایسا کیا - لان من حج عن غیرہ بغیر اذنہ فانما یجعل ثواب حجہ لہ - اسکی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے غیر کی طرف سے بدون فرمایش غیر کے حج کیا تو وہ یہی کرتا ہے کہ اپنے حج کا ثواب اس غیر کے لیے کر دے - ف - اور یہ احرام کے وقت سے لغو ہے کیونکہ ابھی حج ہی نہین تو ثواب کیونکر دے سکتا ہے - وذلک بعد اداء الحج - اور یہ بعد ادائے حج کے حاصل ہے - ف - حالانکہ اِسنے احرام ہی مین والدین دونون کی نیت کر لی تھی - فلغت نیتہ قبل ادائہ - تو حج ادا ہونے سے پہلے اُسکی نیت زبانی لغو ہو گئی - ف - ہان بعد ادا کے اب جو کچھ کرے وہ معتبر ہے حالانکہ اب اِسنے والدین مین سے ایک ہی کی نیت کی - تو یہ جائز ہے - وصح جعلہ ثوابہ لاحدہما بعد الاداء - اور بعد ادا کے اِسکا ثواب والدین مین سے ایک کے لیے کر دینا صحیح ہوا - ف - جیسے دونون کے واسطے ہدیہ کرے تو بھی صحیح ہے - بخلاف المامور - بخلاف مامور کے - ف - یعنی برخلاف ایسے شخص کے جو غیر کے حکم سے غیر کی طرف سے حج کرنے پر مامور ہے اگر وہ دو آدمیون کی طرف سے ہر ایک کے لیے مستقل حج کرنے پر مامور ہوا اور وہ احرام حج مین دونون کی طرف سے تلبیہ کہے تو اول بھی باطل اور بعد ادا کے بھی باطل ہے - علی ما فرقنا من قبل واللہ اعلم بالصواب - بنا بر آنکہ ہم نے سابق مین فرق بیان کر دیا - واللہ تعالی اعلم - (فروع) واضح ہو کہ غیر کی طرف سے مامور ہو کر حج جائز ہو جانے مین یہ کافی ہے کہ خرچہ مین سے اکثر حصہ موکل نے دیا ہو کیونکہ کل نفقہ حتی کہ ایک گھونٹ پانی وایک

نوالہ رونی کسی امر کی طرف سے نہ ہونا عذر واکرنے مین حج شدید اور وہ شرعاً وضع ہی پس اکثر کا اعتبار رہا۔ اگر مامور بعد فراغ حج کے مکہ مین کثیر ۱۵ روز اقامت کی نیت کرے تو موکل کے ذمہ سے اس مدت تک کا نفقہ ساقط ہی قاضیخان مین ہی کہ اگر مامور کے پاس سے نفقہ مکہ مین یا قریب مکہ کے ضائع ہو گیا یا بالکل صرف ہو گیا پس مامور نے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو اسکو روا ہی کہ میت کے مال سے اگر واپس لے اگرچہ اسنے بغیر حکم قاضی کے دیا ایسا کیا ہو کیونکہ جب غیر نے اسکو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو یہ حکم دیا کہ میری طرف سے خرچ کرے۔ اگر مامور نے کچھ مال راستہ مین خرچ کیا تھا پھر اسپر ڈاکا پڑا کہ مال جاتا رہا پھر وہ مکہ چلا گیا اور خود مال کا بند و بست کر کے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو یہ شخص متبرع ہی پس میت یا عاجز جسکی طرف سے مامور ہی اسکا حج ساقط نہ ہوگا کیونکہ ساقط ہوتا تو اسی طرح تھا کہ تمام راہ آمد و رفت مین وہ مال دیکر سبب ہو گیا تھا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ دونون مین فرق نہین پس اگر مال کثیر ہو تو موکل سے واپس لے سکتا ہی۔ نفقہ سے مراد ہر وہ چیز جسکی حاجت ہوتی از قسم طعام و گوشت و پانی و کپڑے و سواری و جامئہ احرام وغیرہ۔ اور نائب کو روا نہین کہ طعام مین کسی کی دعوت کرے اور نہ صدقہ دے اور نہ کسی کو قرض دے اور نہ بغیر ضرورت کے درمون کو دینار سے مبادلہ کرے اور نہ اس مال سے وضو کا پانی خریدے بلکہ تیمم کر لے اور نہ حمام کا کرایہ دے لیکن قاضی خان مین کہا کہ وقت کے رواج کے موافق حمام مین جاوے اور نگہبان کی اجرت مال موکل سے دے اور نفقہ کے درم اپنے رفقاء کے ساتھ خلط کرے اور ودیعت رکھے اور اختلاف ہی کہ احرام کے وقت سر مین ڈالنے کا تیل اور جلانے کا تیل خریدے یا نہین اصح قول مین اور اس تیل سے دوا نہ کرے اور پچھنے نہ لگا دے۔ رہی خادم کی اجرت پس اگر خود اپنی خدمت نہ کرتا ہو تو دے ورنہ نہین۔ اور اسکو اختیار ہی کہ سواری کا اونٹ خریدے یا محمل و مشکیزہ و رسی وغیرہ ضروریات پھر بعد واپسی کے جو کچھ بچے وہ وصی یا وارث کو پھیر دے لیکن اگر وہ تبرعاً دیدے تو جائز ہی۔ فتاوی مین ہی اگر مامور حج نے پیدل حج کیا اور سواری کا خرچہ خود رکھ لیا تو عاجز یا میت کے مال کا ضامن ہی اور وہ حج اسکی ذات کے واسطے ہوا۔ اگر میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے حج کرے۔ پھر اس شخص نے وہ اونٹ کرایہ پر دیا اور راہ مین کرایہ اپنی ذات پر صرف کیا اور پیدل حج کر دیا تو استحساناً میت کی طرف سے جائز ہی اور یہی مختار ہی۔ اگر مامور نے کہا کہ مین نے حج ادا کر دیا اور عاجز یا میت کے وارث نے تکذیب کی تو قسم سے مامور کا قول مقبول ہوگا اور اگر وارث یا وصی نے گواہ قائم کیے کہ یہ مامور یوم النحر کو فلان شہر یعنی سوائے مکہ کے دوسرے شہر مین تھا تو گواہ بھی قبول نہونگے ہان اگر گواہ یہ گواہی دین کہ مامور نے اقرار کیا کہ مین نے حج نہین کیا تو قبول ہین۔ واضح ہو کہ ابن عباس رض سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے والدین کی طرف سے حج کر دیا تو اسنے انکا قرضہ اتار دیا وہ قیامت مین صالحین ابرار کے ساتھ مبعوث ہوگا۔ رواہ الدارقطنی۔ اور مانند اسکے حدیث جابر رض مین زیادہ ہی کہ والدین کا فرض حج اتر گیا اور اسکو دس حج کا ثواب فاضل رہا۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ اور حدیث زید بن ارقم مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی نے اپنے والدین کی طرف سے حج کیا تو وہ اس شخص و اسکے والدین سب کی طرف سے قبول ہو جاتا ہی اور والدین کی ارواح کو بشارت ہو کر بہت خوشی ہوتی ہی اور یہ شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک بر یعنی والدین کا حق خدمت ادا کرنے والا لکھا جاتا ہی۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ واضح ہو کہ جس نے اپنے اوپر فرض حج ادا کیا ہو پھر وہ غیر کی طرف سے بطور نفل یا نیابت کے ادا کرے یا نہین تو اسکو شافعی امام نے

منع کیا کیونکہ ابن عباس رضہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے سنا کہ وہ لبیک عن شبرمہ
کہتا تھا یعنی شبرمہ کی طرف سے حج کا احرام باندھا تھا تو فرمایا کہ شبرمہ کون ہے اس نے عرض کیا کہ میرا بھائی
یا قرابتی ہے فرمایا کہ پہلے اپنی ذات سے حج کر پھر شبرمہ کی طرف سے ادا کر - رواہ ابوداؤد وابن ماجہ - جاننا چاہیے
کہ اس حدیث کو عبدہ بن سلیمان نے سعید بن ابی عروبہ سے اسناد کر کے ابن عباس سے مرفوع روایت
کیا اور عبدہ بن سلیمان خود ثقہ واثبت ہے اور اسکی متابعت میں بھی ثقات ہیں یعنی محمد بن عبد اللہ انصاری
و محمد بن بشر اور ابو یوسف القاضی شاگرد ابو حنیفہ ان سب نے بھی سعید بن ابی عروبہ سے یون ہی مرفوع
روایت کی - اور دیگر راویوں نے مانند غندر رح کے سعید سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یون ہی
سعید بن منصور نے اپنے سنن میں دوسری اسناد سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور بیان ثقہ کی زیادتی
نہیں بلکہ تعارض ہے کیونکہ رفع میں یہ واقعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے اور وقف میں ابن عباس
کے زمانہ کا - پس لاچار اسمین سکوت ترک ہوگا یا اسکو ترجیح ہو کہ واقعہ ابن عباس رضہ کے وقت کا ہے
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام مخفی و عذر مقبول تھا جیسا کہ حلق و رمی و ذبح کی تقدیم
و تاخیر میں گذرا اور اگر مسلم ہو تو بھی مراد یہ کہ پہلے اپنی ذات سے حج کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث خثعمیہ میں
اسکو مطلقاً والد کی طرف سے اجازت دی - اور حق یہ ہے کہ جس شخص پر خود حج فرض ہوا تو پہلے سال نجانے
میں اسپر گناہ ہے پس اپنا حج مؤخر کرنا اور غیر کی طرف سے مقدم کرنا مکروہ تحریمی ہے اور باوجود اسکے اگر غیر کی
طرف سے ادا کیا تو وہ حج بغیر نقصان ہو گیا اور گناہ اسپر علیحدہ ہے جیسے یہ اپنے واسطے نفل حج ادا
کرے - ہذا تلخیص ما افادہ فی الفتح -

باب الہدی

یہ باب ہدی کے بیان میں ہے - ہمارے نزدیک ہدی میں افضل اونٹ پھر گاے پھر بکری ہے - مف - الہدی
ادناہ شاۃ - ادنی درجہ کی ہدی بکری ہے - ف - ہدی وہ جانور پاک جو حرم میں ہدیہ بھیجا جاتا ہے اور
بکری کا لفظ بھیڑ و دنبہ و بکری کو شامل مراد ہے - فاحفظہ - پس ہدی میں ادنی درجہ بکری ہے - لما روے
انہ علیہ السلام سئل عن الہدی فقال ادناہ شاۃ - کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت علیہ السلام سے
ہدی کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ ادنی درجہ کی ہدی بکری ہے - ف - لیکن یہ الفاظ حدیث مرفوع سے غریب
ہیں بلکہ شافعی رح نے عطار رح سے مرسل روایت کی جس میں مسلم بن خالد الزنجی استاد شافعی رح میں کلام
ہے - پھر عطار رح کا یہ قول محمول ہے کہ قیاس سے نہیں بلکہ سماع سے ہے تو ممکن ہے کہ مرفوع کے حکم میں قرار دیا جاوے
بخاری میں جو ابن عباس رضہ سے آیا کہ ابو حمزہ کو تمتع کا فتوی دیا اور بتلایا کہ ہدی میں اونٹ یا گاے یا بکری
یا شرکت الدم یعنی اونٹ یا گاے کا ساتوان حصہ ہے - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ ہدی تمتع کے ساتھ خاص ہے
میں کہتا ہوں کہ لیکن اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کمتر ہدی اگرچہ تمتع میں ہو بکری ہے اور جب ہدی مطلق
ہو تو ہر جگہ کمتر درجہ ہو سکتا ہے - فافہم - م - قال وہو من ثلثۃ انواع الابل والبقر والغنم - فرمایا اور
ہدی تین قسم کے جانوروں اونٹ و گاے اور بکری سے ہوتی ہے - لانہ علیہ السلام لما جعل الشاۃ ادنے
لابد ان یکون لہ اعلی - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ بکری کو کمتر ہدی ٹھہرا دیا تو اسکا اعلی ہوتا

مزدور ہے۔ **وسمیعا البقر والجزور**۔ اور اعلیٰ گائے و اونٹ ہے۔ ف۔ یعنی سروجی نے اعتراض کیا کہ حدیث مذکور تو مرفوع ثابت نہیں تاکہ ادنیٰ قرار دینا ثبوت ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ موجود ہیں کہ ہدی میں اونٹ و گائے و بکری تینوں اقسام اپنے اپنے موقع پر جائز ہیں اور اسمیں کسی کا اختلاف نہیں پس مصنف رح کو بیان صرف یہ ثابت کرنا منظور ہے کہ یہ سب برابر نہیں بلکہ بکری کمتر ہے اور اسکے اثبات کے واسطے قول عطاء اور ابن عباس کافی ہے تو جب بکری کمتر ہوئی تو اس سے بڑھکر گائے ہے اور اس سے بڑھکر اونٹ ہے۔ اور مطلق ہدی ہونے میں سب برابر ہیں۔ **ولان الہدی ما یہدی الی الحرم**۔ اور اس جہت سے کہ ہدی وہ جو حرم کو بدیہ بھیجی جاوے **لیتقرب بہ فیہ**۔ تاکہ حرم میں آسکے ذبح سے تقرب حاصل کیا جاوے۔ ف۔ جیسا کہ لغات میں صریح ہے۔ **والاصناف الثلثۃ سوار فی ہذا المعنی**۔ اور اس معنی میں تینوں قسمیں برابر ہیں۔ ف۔ تو ہر ایک ہدی ہے اور شرع میں انہیں تینوں قسموں کا ہدی بھیجنا ثبوت ہوا ہے۔ پھر جب انمیں سے بکری کمتر تو باقی فرد بہتر ہیں۔ مدعا یہ کہ ان جانوروں میں سے لولے لنگڑے عیب دار کا ہدی ہونا جائز ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ **لا یجوز فی الہدایا الا ما جاز فی الضحایا**۔ اور نہیں جائز ہے ہدایا میں مگر وہی جو ضحایا میں جائز ہے۔ ف۔ ضحایا جمع اضحیہ وہ قربانی جو تونگر مسلمانوں پر کہ مقیم ہوں ذی الحجہ کے ایام النحر میں واجب ہوتی ہے اور چونکہ مسافر پر وجوب نہیں لہذا خالی حج کرنے والے پر نہیں ہے اور ہدایا جمع ہدی۔ پس حاصل یہ کہ جس عمر و صفت کا اضحیہ میں جائز ہے وہ ہدی میں کافی ہے پس ہر قسم میں سے ثنی ہونا ہے اور عیب سے خالی ہو اور بعض ضان میں سے جذع جائز ہے اور تمام تفصیل کتاب الاضحیہ میں ہے۔ **لانہ قربۃ تعلقت باراقۃ الدم کالاضحیۃ**۔ کیونکہ ہدی بھی مانند اضحیہ کے ایسی قربت ہے جو کہ خون بہانے سے متعلق ہے۔ ف۔ یعنی اضحیہ میں طاعت و قربت یہی کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح سے خون بہا دیا جاوے اور رہا اسکو صدقہ کرنا وغیرہ واجب نہیں پس اسی طرح ہدی میں بھی ایک جانور حلال کا انعام میں سے حرم میں خون بہا دے تو دونوں کی جہت قربت واحد ہے۔ **فیتخصصان بمحل واحد**۔ تو دونوں کا محل بھی واحد ہوگا۔ ف۔ یعنی جانور جو محل قربت ہے وہ بھی ایک ہی حالت پر ہوگا۔ تو اضحیہ میں جو جانور جس طرح کا جائز ہے وہ ہدی میں بھی جائز ہوگا۔ لہذا بکری و گائے و اونٹ ہر ایک کا ہدی ہونا جائز ہے۔ **والشاۃ**۔ اور بکری کے اقسام یعنی کمتر درجہ کی ہدی۔ **جائزۃ فی کل شیٔ الا فی موضعین**۔ ہر موقع میں جائز ہے سوائے دو موقع کے۔ ف۔ از انجملہ اول۔ **من طاف طواف الزیارۃ جنبا**۔ جس نے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا۔ ف۔ تو اسپر ہدی کفارہ واجب ہے اور اسی طرح اس عورت پر جس نے حالت حیض یا نفاس میں طواف زیارت ادا کیا اسپر ہدی کفارہ لازم ہے۔ ف۔ دوم۔ **من جامع بعد الوقوف**۔ وہ شخص جس نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ ف۔ یعنی سر کا حلق کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو اسپر بھی کفارہ ہدی واجب ہے لیکن بکری ان دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے۔ **فانہ لا یجوز فیہما الا بدنۃ**۔ چنانچہ دونوں صورتوں میں کچھ نہیں جائز سوائے بدنہ کے۔ ف۔ اور بدنہ ہمارے نزدیک اونٹ و گائے ہے۔ اور اگر بعد حلق کے جماع کیا تو بکری کافی ہے۔ ف۔ **وقد بینا المعنی فیما سبق**۔ اور ہم سابق میں معنی بیان کر چکے۔ ف۔ یعنی جنایات میں کہا کہ شدید جرم ہو تو اعلیٰ کفارہ چاہیے۔ پھر واضح ہو کہ ہدی جو حرم کو ہدیہ جاوے عام ہے خواہ بطور شکر واجب ہو یا بطور کفارہ لازم ہو یا وہ نفل ہو۔ پھر انمیں کے بعض میں سے کھانا روا ہے اور بعض سے منع فرمایا۔ **ویجوز الاکل من ہدی التطوع والمتعۃ والقران**

اور جائز ہے خود کھانا ہدی نفل میں سے اور ہدی تمتع اور ہدی قران میں سے۔ لانہ دم نسک فیجوز الاکل
منہا بمنزلۃ الاضحیۃ۔ کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے تو اضحیہ کی طرح اسمیں سے کھانا بھی جائز ہے۔ ف۔ اور شافعیؒ
نے قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الہدی الآیہ۔ میں ہدی کا تمتع بلکہ قران و تمتع کی قربانی کو واجبات
اعمال میں سے قرار دیا نہ کفارۂ جرم۔ واضح ہو کہ ہدی التطوع میں سے جب ہی کھانا جائز ہے کہ وہ حرم تک پہونچکر
ذبح ہوئی ہو اور اگر راہ میں ذبح کی خواہ مرنے لگی ہو یا نہیں۔ تو اسمیں سے کھانا جائز نہیں ہے۔ کمافی الفتح
وقد صح ان النبی علیہ السلام اکل من لحم ہدیہ۔ اور بیشک صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنے ہدی کے گوشت میں سے کھایا۔ ف۔ بلکہ ہر ایک ہدی میں سے ایک ٹکڑا پکوایا۔ ف۔ وحسا من
المرقۃ۔ اور اسکے شوربا میں سے پیا۔ ف۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم وغیرہ سے صحیح ثابت ہے
اس سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کثرت سے ہدایا ذبح فرمائیں چنانچہ
آتا ہے اور آپ کے قران یا تمتع کے واسطے صرف ایک کافی تھی تو باقی ہدایا تطوع ہوئیں اور آپ نے ہر ایک میں سے
کھایا تو ہدی تطوع و تمتع و قران سے کھانا جائز ہے۔ دوم جب آپ نے کھایا تو آپکی اقتدا میں ثواب نکلا لہذا فرمایا۔
ویستحب لہ ان یاکل منہا۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ ان ہدایا میں سے کھاوے۔ لما روینا۔ بدلیل اسی حدیث
کے جو ہم نے روایت کی۔ وکذا یستحب ان یتصدق علی الوجہ الذی عرف فی الضحایا۔ اور یوں ہی
مستحب ہے کہ صدقہ کرے اس طریقہ پر جو اضحیہ میں معلوم ہوا ہے۔ ف۔ یعنی تہائی فقراء کو صدقہ دے اور
تہائی ہدیہ بھیجے اور تہائی اپنے پاس رکھے۔ واضح ہو کہ جس ہدی میں سے کھانا جائز ہے تو بعد ذبح کے صدقہ کرنا
واجب نہیں ہے کیونکہ خون بہانے سے قربت پوری ہو چکی سو بجہ اسکی ملک ہے اور تمام کلام یہ ہے کہ قربانیاں
دو قسم ہیں اول وہ کہ جسمیں سے ذبح کرنے والے کو کھانا جائز ہے اور وہ قربانی اسلام اور دم القران و دم تمتع اور
نفل قربانی جب کہ حرم میں پہونچکر ہو۔ دوم وہ کہ جسمیں سے خود کھانا نہیں جائز ہے اور وہ قربانی نذر اور کفارات
اور دم الاحصار ہے۔ پھر جسمیں سے کھانا جائز تو ذبح کے بعد اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں ورنہ کھانا جائز نہیں
ہوتا اور جس ہدی میں سے کھانا جائز نہیں تو بعد ذبح کے اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں۔ پھر دونوں قسم میں اگر ذبح
کے بعد ذبیحہ تلف ہوا تو اسپر ضمان واجب نہیں ہے کیونکہ تلف ہونے میں اسکا قصور نہیں ہے اور اگر خود تلف کیا
اگرچہ بیچ کر دیا ہو تو جسمیں صدقہ کرنا واجب ہے تو اسکی قیمت فقراء کو ضمان دینا واجب ہے اور اگر صدقہ واجب
نہیں تو ضمان بھی واجب نہیں ہے اور بیع جائز ہے۔ البدائع ف۔ ولا یجوز الاکل من بقیۃ الہدایا۔ اور
جو باقی ہدی ہیں انمیں سے کھانا جائز نہیں ہے۔ لانہا دماء کفارات۔ کیونکہ وے کفارہ کی قربانیاں ہیں۔
ف۔ انکو مساکین کو تقسیم کرنا واجب ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام لما احصر بالحدیبیۃ۔ اور صحیح
ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصر ہوئے۔ ف۔ جبکہ ہجرت کے سال ششم میں عمرہ ادا
کرنے کے قصد سے احرام باندھکر مع ایک جماعت اصحاب رضی اللہ عنہم کی حدیبیہ میں قریب مکہ کے پہونچے
مگر قریش نے نکل کر آپ کو روکا اور آخر آپ سے صلح ٹھہری اور شرط ہوئی کہ سال آئندہ میں تین روز کے لیے
وہ خالی کر دینگے تاکہ آپ مع اصحاب کے عمرہ ادا کریں مگر ٹھیک اس سال روکے گئے۔ وبعث الہدایا علی یدی
ناجیۃ الاسلمی۔ اور آپ نے ہدایا کو ناجیہ اسلمی کے ہاتھ بھیجا تھا۔ قال لہ لا تاکل انت ولا رفقتک
منہا شیئا۔ تو ناجیہ سے فرمایا کہ انمیں سے کچھ تو مت کھائیو اور نہ تیرے ساتھی کھاویں۔ ف۔ یعنی اہل بیت

ناجیۃ الخزاعی سے مروی ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ ہدی بھیجی اور فرمایا کہ اگر مرنے لگے تو ذبح
کردے اور اسکی نعل یعنی جوتے کا چپہ جو گردن میں ہی اُسکے خون میں رنگین کر پھر اُسکے اور لوگون کے درمیان سے
روک دور کر۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ یعنی یہ کہ پھر مساکین کو عام اجازت دیدی جو چاہے کھا دے۔ اور
اِسمین یہ مذکور نہین کہ اُسمین سے تو اور تیرے ساتھی کچھ نہ کھاوین۔ ہان واقدی رح نے اول غزوہ حدیبیہ مین
اپنی اسناد کے ساتھ طویل قصہ ذکر کیا اور اِسمین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ستر اونٹون ہدی پر ناجیہ بن
جندب اسلمی کو عامل کیا کہ آگے لیجاوے اور ناجیہ نے کہا کہ میرے ساتھ کے اونٹون سے ایک اونٹ تھک کر
مرنے لگا پس مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روانہ ہوا اور مین نے ابواء مین آپ کو پایا اور اِس حال
سے خبر دی تو فرمایا کہ اُسکو نحر کر دے اور اِسکے قلائد کو اِسکے خون مین رنگ دے اور اِسمین سے نہ تو کھا اور نہ
تیرے ساتھیون مین سے کوئی کھا دے۔ الخ۔ اور صحیح مسلم و ابن ماجہ کی حدیث ذویب الخزاعی ابو قبیصہ مین
ہی کہ جب تو بدنہ پر مرنے کا خوف کرے تو اُسکو نحر کردے پھر اُسکے نعل اُسکے خون مین ڈبو کر اُسکے منھ کو ہان
پر چھاپہ مار دے اور اُسمین سے تو مت کھا اور نہ کوئی تیرا ساتھی کھا دے اور اِس حدیث مین کچھ علت ہی
باوجود اسکے ناجیہ وغیرہ کو بوجہ تونگری کے منع فرمایا۔ پھر بھی یہ راستہ مین تلف ہونے کے واسطے حجت ہی اور
اور کلام یہان اُسوقت کہ حرم مین پہونچکر ذبح ہوئی ہو۔ پس کافی دلیل یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا کہ ان قربانیون
سے اِسواسطے کھانا نہین جائز کہ یہ کفارہ کی قربانیان ہین۔ کمافی الفتح۔ **ولا یجوز ذبح ہدی التطوع والمتعۃ
والقران الا فی یوم النحر**۔ اور جائز نہین ذبح کرنا ہدی نفل اور ہدی تمتع اور ہدی قران کو مگر یوم النحر مین۔
ف۔ یعنی دسوین ذی الحجہ سے پہلے نہین جائز ہی پھر ہدی تمتع اور ہدی قران مین تو روایات یوم النحر کی
خصوصیت مین متفق ہین۔ **قال وفی الاصل یجوز ذبح دم التطوع قبل یوم النحر وذبح یوم النحر افضل**۔
مصنف نے کہا اور اصل یعنی مبسوط مین لکھا ہی کہ نفل قربانی کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہی اور یوم النحر مین
ذبح کرنا افضل ہی۔ ف۔ پس ہدی نفل مین صرف حرم کی خصوصیت ہی زمانہ یوم النحر کی قید نہین ہی۔ **وہذا
ہو الصحیح**۔ اور یہی روایت صحیح ہی۔ ف۔ جو اصل مین مذکور ہی کہ ہدی نفل کو حرم مین پہونچنے پر پہلے جاہے
ذبح کرے۔ **لان القربۃ فی التطوعات باعتبار انہا ہدایا**۔ اِسواسطے کہ نوافل مین قربت اِس اعتبار سے
کہ وہ ہدایا ہین۔ **وذلک یتحقق بتبلیغہا الی الحرم**۔ اور ہدی ہونا اِسکو حرم مین پہونچانے سے متحقق ہو جاتا
ہی۔ ف۔ پس یوم النحر سے پہلے بھی وہ ہدی ہو گئی۔ **فاذا وجد ذلک جاز ذبحہا فی غیر یوم النحر
وفی ایام النحر افضل**۔ پھر جب ہدی ہونا موجود ہو گیا تو یوم النحر کے سواے مین اِسکا ذبح کرنا جائز ہی
یعنی مقدم کرنا اور قربانی کے دنون مین افضل ہی۔ **لان معنی القربۃ فی اراقۃ الدم فیہا اظہر**۔ اِسواسطے
کہ خون بہانے مین قربت ہونے کے معنی ان دنون مین خوب ظاہر ہین۔ ف۔ اور ہدی نفل کی طرح ہدی
نذر و کفارات کا ذبح کرنا بھی یوم النحر سے پہلے جائز ہی اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک دم الاحصار بھی پہلے
جائز ہی اور امام محمدؒ کے نزدیک نہین جائز ہی۔ رہی تونگری کی قربانی جو شعار اسلام سے ہی تو وہ یوم النحر سے پہلے
جائز نہین کیونکہ وہ انھین ایام نحر مین قربت معلوم ہوئی ہی جسمین قیاس کو دخل نہین تو ایام النحر کے سواے
ایام مین جائز نہ ہوگا۔ **اما دم المتعۃ والقران**۔ رہی ہدی تمتع و ہدی قران۔ ف۔ جو یوم النحر سے پہلے
نہین جائز۔ **فلقولہ تعالی فکلوا منہا واطعموا البائس الفقیر**۔ تو بحکم قول اللہ عزوجل فکلوا منہا الخ

یعنی پس اس قربانی سے تم کھاؤ اور سختی والے محتاج کو کھلاؤ۔ ف۔ اور جمہور کے نزدیک یہ حکم بطریق ندب ہے اور شفقت کے واسطے فقیر کا حال سختی کا بیان فرمایا اور حاصل یہ کہ تم کھاؤ اور مستحب ہے کہ فقیر کو کھلاؤ۔ پھر فرمایا ثم لیقضوا تفثہم۔ پھر چاہیے کہ اپنا تفث اتارین۔ ف۔ یعنی ناخن کترین و بال و میل کچیل دور کرین۔ پس حاصل یہ نکلا کہ اول قربانی تمتع یا قران کرین پھر تفث دور کرین۔ وقضاء التفث یختص بیوم النحر۔ اور تفث اتارنا یوم النحر مین مخصوص ہے۔ ف۔ اس سے پہلے جائز نہین تو یہ قربانی بھی یوم النحر سے مختص ہوئی۔ کیونکہ اگر یوم النحر سے پہلے جائز ہوتی تو اسکی ایک ساعت بعد تفث اتارنا جائز ہوتا حالانکہ بالاجماع ایسا نہین ہے۔ ولانہ دم نسک فیختص بیوم النحر کالاضحیۃ۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ دم القران والتمتع ایک قربانی نسک ہے تو یوم النحر سے مختص ہوگی جیسے اضحیہ مختص بیوم النحر ہے۔ ف۔ کیونکہ قربانی کرنا فعل قربت صرف شرع سے معلوم ہوا اسمین راے کام نہین کرسکتی اور شرع نے صرف زمانہ نحر بتلایا تو یہ فعل طاعت مختص بایام نحر ہوگیا اس سے پہلے جواز نہین۔ ویجوز ذبح بقیۃ الہدایا فی ای وقت شاء۔ اور باقی ہدایا کا ذبح کرنا جب چاہے جائز ہے۔ ف۔ یعنی کفارات و نذر و احصار و نفل کی قربانیان جب چاہے حرم مین ذبح کردے۔ وقال الشافعی لایجوز الا فی یوم النحر اعتبارا بدم المتعۃ والقران فان کل واحد دم جبر عندہ۔ اور شافعی نے کہا کہ نہین جائز مگر یوم النحر مین بقیاس قربانی قران و تمتع کے کیونکہ ہر ایک انکے نزدیک قربانی جبر ہے۔ ف۔ یعنی قربانی قران و تمتع ہمارے نزدیک قربانی طاعت و شکر ہے اور شافعی رح کے نزدیک قربانی جبر نقصان ہے یعنی نقصان پورا کرنے کے واسطے ہے پس جیسے قران و تمتع کی قربانی جبری مختص بیوم النحر ہے اسی طرح کفارہ وغیرہ کی قربانیان جو بالاتفاق جبری ہین مختص بیوم النحر ہونگی۔ واضح ہو کہ یہ روایت شافعی رح سے غریب ہے اور کتب شافعیہ مثل وجیز و تتمہ وغیرہ مین مذکور ہے کہ جو قربانی بوجہ کسی جرم کرنے کے یا کوئی فعل مامور چھوڑنے کے لازم آئی وہ یوم النحر و اس سے پہلے پیچھے بھی جائز اور کسی وقت سے مختص نہین ہے۔ ہان اضحیہ قربانی البتہ مختص ہے۔ کمافی العینی۔ فعلی ہذا ہمارے ساتھ مسئلہ مین موافقت ہے۔ ولنا ان ہذہ دماء کفارات فلا یختص بیوم النحر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ یہ قربانیان تو کفارات کی ہین پس یوم النحر سے خصوصیت نہوگی۔ ف۔ قربانی طاعت البتہ اسی ایام مین معلوم ہوئی وہ مختص ہے۔ لانہا لما وجبت لجبر النقصان کان التعجیل بہا اولی لارتفاع النقصان بہ من غیر تاخیر۔ کیونکہ جب یہ قربانیان نقصان پورا کرنے کے واسطے واجب ہوئین تو انکے ساتھ جلدی کرنا بہتر ہوگا تاکہ بدون تاخیر کے انکے ساتھ نقصان دور ہوجاوے۔ بخلاف دم المتعۃ والقران لانہ دم نسک۔ برخلاف تمتع و قران کے قربانی کے کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے۔ ف۔ یعنی اس قربانی سے تقرب و طاعت ادا ہوتی ہے تو وہ جس وقت پر بتلائی گئی اسی وقت پر رہیگی اسیلیے کہ قیاس کو اسمین دخل نہین ہے۔ قال ولایجوز ذبح الہدایا الا فی الحرم۔ فرمایا اور ہدایا کا ذبح کرنا نہین جائز مگر حرم مین۔ ف۔ پس ہر ہدی مین اگرچہ نفل ہو مقام حرم سے مختص ہے۔ لقولہ تعالی فی جزاء الصید۔ کیونکہ شکار مارنے کی جزاء مین اللہ تعالے نے فرمایا۔ ہدیا بالغ الکعبۃ۔ درحالیکہ وہ بدل ہدی ہو کہ کعبہ کو پہونچنے والی ہو۔ ف۔ یعنی کعبہ پہونچکر قربانی ہو۔ فصار اصلا فی کل دم ہو کفارۃ۔ پس ہر ایسی قربانی مین جو کفارہ ہو یہ قول اصل ہوا۔ ف۔ اور دم الاحصار مین فرمایا۔ ولاتحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ۔ اور مطلق ہر قسم کے ہدی مین فرمایا۔ ثم محلہا الی البیت العتیق۔ پس معلوم ہوا کہ ہر ہدی کے واسطے ذبح کا محل حرم ہے۔

ولان الہدی اسم لما یہدی بہ الی مکان ومکانہ الحرم - اور اس دلیل قیاس سے کہ ہدی ایسی
چیز کا نام ہے جو کسی جگہ کو ہدیہ جاوے اور اسکی جگہ حرم ہے۔ قال علیہ السلام منی کلہا منحر وفجاج مکۃ کلہا منحر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منی سب قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی راہین سب قربانی کی جگہ ہین ف
یہ حدیث مطول ابوداؤد وابن ماجہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور ابوداؤد وبزار رح نے ابوہریرہ سے مرفوع
روایت کی اور پہلے گذرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ مین مروہ کے پاس قربانی کی پس جو بعض علماء
نے زعم کیا کہ صرف منی کی خصوصیت ہے ضعیف ٹھہرا۔ حاصل یہ نکلا کہ بعض ہدایا تو حرم و زمانہ نحر دونون سے
مختص ہین اور بعض صرف حرم سے مختص ہین۔ ویجوز ان یتصدق بہا علی مساکین الحرم وغیرہم
اور جائز ہے کہ ہدایا کے گوشت کو حرم کے مساکین پر اور انکے سواے دوسرون پر صدقہ کرے۔ ف
یعنی مساکین حرم کی کچھ خصوصیت ہمارے نزدیک نہین۔ خلافاً للشافعی - برخلاف قول شافعی رح کے
ف کہ انکے نزدیک مساکین حرم کی خصوصیت مثل ذبح کے ہے۔ اور ہم کہتے ہین کہ ہدی ذبح کرنے کی قربت
مین رائے کو دخل نہین تو حرم سے مختص ہے اور صدقہ مختص نہین۔ لان الصدقۃ قربۃ معقولۃ - اسواسطے کہ
صدقہ ایک ایسی قربت ہے جو سمجھ مین آتی ہے۔ ف یعنی عقل کو اسکے دریافت مین دخل ہے اور وہ فقیر کی
رفع احتیاج ہے۔ والصدقۃ علی کل فقیر قربۃ - اور ہر فقیر پر صدقہ کرنا قربت ہے۔ ف یعنی حرم کا فقیر
ہو یا غیر جگہ کا جبکے رفع احتیاج ہو ثواب طاعت ہے۔ قال ولا یجب التعریف بالہدایا - فرمایا اور
ہدایا کی تعریف واجب نہین۔ ف تعریف کے دو معنی محتمل ہین اول یہ کہ تعریف بمعنی عرفات کو لیجانا
دوم تعریف بمعنی مشہور کرانا اگرچہ بذریعہ اشعار وتقلید کے ہو۔ دونون مین سے کوئی معنی لیے جاوین بہرحال
واجب نہین۔ ف۔ لان الہدی ینبئی عن النقل الی مکان لیتقرب باراقۃ دمہ فیہ لا عن التعریف
فلا یجب - کیونکہ اسم ہدی تو آگاہ کرتا ہے کہ کسی جگہ کو منتقل کیا جاوے تاکہ وہان ذبح کرنے سے تقرب
حاصل کیا جاوے نہ تعریف سے پس تعریف واجب نہین ہے۔ ف حاصل یہ کہ تعریف واجب ہونا
دو طور سے ہوتا ہے ایک یہ کہ کوئی نص موجود ہو اور وہ نہین ہے۔ دوم اس اسم سے مفہوم ہو جیسے ہدی بمعنی ہدیہ کی گئی
کسی جگہ کو۔ چنانچہ حرم کو لیجانا واجب نکلا اور اس سے زیادہ یہ کہ ہدی کو معرف کرایا جاوے وہ اس اسم
سے نہین نکلتا پس تعریف کسی طور سے واجب نہ ہوئی۔ فان عرف بہدی المتعۃ فحسن - پھر اگر ہدی
تمتع (یا قران) کو تعریف کیا تو اچھا ہے۔ ف اگر تعریف بمعنی عرفات لیجانا تو خوبی۔ لانہ یتوقت بیوم
النحر فعسی لا یجد من یمسکہ فیحتاج الی ان یعرف بہ - اسواسطے کہ ہدی تمتع کا ذبح کرنا یوم النحر سے
مختص ہے تو ہو سکتا ہے کہ اسکو ایسا شخص میسر نہ ہو جو ہدی مذکور کو رکھے رہے پس ضرورت پڑیگی کہ اسکو عرفات
مین لیے جاوے۔ ف لیکن مین کہتا ہون کہ اس ضرورت سے عرفات لیجانا جائز نکلا نہ آنکہ اسمین اچھائی
وخوبی بھی ہے۔ فافہم۔ اور اگر تعریف بمعنی مشتہر کرنا تو فرمایا۔ ولانہ دم نسک فیکون مبناہ علی التشہیر
اور اسواسطے کہ ہدی التمتع تو نسک کی قربانی ہے پس وہ مشہور کرنے پر مبنی ہے۔ ف تاکہ طاعت کو اعلان
سے ادا کرنے مین لوگون کو توفیق ہو اور واجبات مین ریاء کو دخل نہین ہے۔ پھر یہ سب توجیہ خوبی کی ہدی
تمتع وقران مین ہے۔ بخلاف دماء الکفارات - بخلاف کفارات کی قربانیون کے۔ ف کہ ان مین
دونون وجہین جاری نہین۔ لانہ یجوز ذبحہا قبل یوم النحر علی ما ذکرنا - کیونکہ ہدایاے کفارات

ہو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا بنا بر مذکورہ بالا جائز ہے۔ ف۔ تو جب رکھنے والا نہ ملے تو ذبح کر دے کچھ عرفات لیجانے کی ضرورت نہیں ہے۔ وسببه الجناية فيليق به الستر۔ اور دم الکفارہ کا سبب جرم ہے تو پوشیدگی اسکے لائق ہے۔ ف۔ نہ مشتہر کرنا پس دمار کفارات میں تعریف کسی معنی میں بہتر نہیں ہے۔ قال والافضل في البدن النحر وفي البقر والغنم الذبح۔ فرمایا اور اونٹ کی قربانی کرنے میں نحر افضل ہے اور گاے و بکری میں ذبح کرنا افضل ہے۔ ف۔ نحر یہ کہ اونٹ کو کھڑا کرکے بایان ہاتھ دوسرا اسکے باندھکر لبہ یعنی سینے سے ملا ہوا جھج دیں کہ حلال ہوجاوے۔ اور ذبح حلق میں ہے۔ لقوله تعالى فصل لربك وانحر۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا کہ نماز پڑھ اپنے رب کے واسطے اور نحر کر۔ قيل في تاويله الجزور۔ اسکی تاویل میں کہا گیا کہ جزور کو۔ ف۔ یعنی اونٹوں کو نحر کر۔ پس انکا نحر کرنا افضل ہے۔ وقال الله تعالى ان تذبحوا بقرة۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ تم گاے کو ذبح کرو۔ ف۔ تو گاے میں ذبح کرنا افضل ہوا۔ وقال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ ہم نے اسکو فدیہ دیا ذبح عظیم کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے کو ذبیح ہونے سے فدیہ کر دیا ذبح عظیم۔ والذبح۔ اور ذبح بکسر ذال ما اعد للذبح۔ وہ جانور جو ذبح کے واسطے مہیا ہو۔ ف۔ ذبح بفتح ذال حلال کرنا۔ اور معلوم ہے کہ فدیہ مذکور مینڈھا تھا تو بکری کے اقسام میں ذبح کرنا افضل ہے۔ وقد صح ان النبي عليه السلام نحر الابل۔ اور صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کو نحر کیا۔ ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث طویل میں جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وذبح البقر والغنم۔ اور گاے و بکری کو ذبح فرمایا۔ ف۔ چنانچہ ذبح غنم حدیث صحاح الستہ میں بنفس نفیس مروی ہے کہ اسکے شانہ پر پانوں رکھکر ذبح فرمایا۔ اور بقر ذبح کرنا صحیحین کی حدیث عائشہ رض میں ہے کہ یوم النحر کو ہمارے پاس گاے کا گوشت آیا تو میں نے اسکو پوچھا پس لوگوں نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ازواج کی طرف سے گاے ذبح فرمائی ہے۔ چونکہ اس سے ظاہر ہے کہ خود ذبح فرمائی لہذا مصنف رح نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کیا۔ حضرت ابن عمر رض نے ایک کو دیکھا کہ اونٹ کو بٹھلا کر نحر کرتا ہے تو فرمایا کہ اسکو اٹھا کر پانوں باندھکر نحر کر یہ سنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ کما فی الصحیحین۔ اسی طرح اونٹ کھڑا کرکے نحر کرنا صحیحین کی حدیث انس رض اور ابو داؤد کی حدیث جابر رض عن عبد الرحمن بن سابط رض میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ مروی ہے اور یہ عمل ہی بنص قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها الآیہ۔ یعنی جب بدنہ اپنے پہلو پر گرے تو الخ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کھڑے ہوے نحر کیے جاویں تاکہ گریں۔ مع۔ لہذا فرمایا۔ ثم ان شاء نحر الابل في الهدايا قياما او اضجعها۔ پھر چاہے تو ہدایا میں اونٹ کو کھڑے ہوے نحر کرے اور چاہے تو اسکو بٹھا دے۔ ف۔ اور بٹھلا کر نحر کرے۔ واي ذلك فعل فهو حسن۔ اور جو طریقہ انمیں سے اختیار کرے اچھا ہے۔ والافضل ان ينحرها قياما لما روي ان النبي عليه السلام نحر الهدايا قياما۔ اور افضل یہ کہ اونٹوں کو کھڑا کرکے نحر کرے کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایا کو یعنی اونٹوں کو کھڑا کرکے نحر فرمایا۔ ف۔ لما ثبت في الصحيحين۔ واصحابه كانوا ينحرونها قياما معقولة اليد اليسرى۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم ذبح اونٹوں کو نحر کرتے انکو کھڑا کرکے درحالیکہ بایان ہاتھ باندھ دیتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ ابو داؤد کی حدیث جابر رض میں ہے اور صورت یہ کہ بایان ہاتھ موڑ کر باندھتے اور باقی تین ٹانگوں پر کھڑا چھوڑتے تاکہ بدک کر ادھر ادھر

نہ پہونچاوے - پھر مصنف نے اسکو سنت نہین بلکہ افضل اسواسطے کہا کہ یہ سنت عادت ہے نہ طریقہ عبادت
فافہم - م - ولا یذبح البقر والغنم قیاما - اور گاے وبکری کو کھڑا کیے ہوے ذبح نہین کریگا - ف -
کیونکہ خلاف سلف ہے اور - لان فی حالۃ الاضطجاع المذبح ابین فیکون الذبح ایسر - اسواسطے
کہ لٹانے کی حالت مین ذبح کرنے کی جگہ خوب ظاہر ہوتی ہے تو ذبح کرنا آسان ہوگا - والذبح ہو السنۃ
فیہما - اور ذبح ہی ان دونون مین سنت ہے - ف - پس یہی اولی ہے - والاولی ان یتولی ذبحہا بنفسہ
اذا کان یحسن ذلک - اور اولی یہ کہ ہدایا کے ذبح کا خود متولی ہو جب کہ ذبح کرنا اچھی طرح کرسکتا ہو - لما روی
ان النبی علیہ السلام ساق مائۃ بدنۃ فی حجۃ الوداع فنحر نیفا وستین بنفسہ - کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع مین سو بدنہ چلائے پس (انمین سے) کچھ اوپر ساٹھ بدنہ بذات خود نحر فرمائے
ف - یعنی ۶۳ بدنہ جسقدر برسون کے آپ کی عمر شریف تھی خود نحر فرمائی - یہ تعداد صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ
مین ہے - وولی الباقی علیا رضی اللہ عنہ - اور باقیون کی نحر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو متولی فرمایا -
ف - اور حکم دیا کہ ہر بدنہ مین سے ایک ٹکڑا پکایا جاوے جس سے خود تناول فرمایا اور حکم دیا کہ انکا گوشت
ونکیل وجھول سب کو مساکین پر تقسیم کرے اور حکم دیا کہ انمین سے جزار یعنی قصاب کی اجرت نہ دی - کما مر فی الصحیح
وغیرہ - بالجملہ خود نحر وذبح کرنا بہتر ہے بدلیل فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم - ولانہ قربۃ والتولی فی القربات
اولی لما فیہ من زیادۃ الخشوع - اور اس دلیل سے کہ نحر کرنا ایک قربت ہے اور طاعات مین بذات خود
متولی ہونا بہتر کیونکہ اسمین عاجزی زیادہ ہے - الا ان الانسان قد لا یہتدی لذلک ولا یحسنہ
فجوزنا تولیتہ غیرہ - مگر اتنی بات ہے کہ آدمی کبھی خود اسکی راہ نہین پاتا اور اچھی طرح نہین کرسکتا پس ہم نے غیر
کو اس کام پر نائب کرنا جائز رکھا - ف - چنانچہ ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ مین نے کھڑا ہوا اونٹ نحر کیا
وہ بدک کر بھاگا قریب تھا کہ مین آدمیون کی ایک جماعت کو ہلاک کردن پس مین نے عہد کیا کہ بعد اسکے
نحر نہین کرونگا مگر بٹھلا کر پانون باندھکر اور ایسے شخص سے مدد لونگا جو مجھسے زیادہ اس کام مین قوی ہو اور اصل
مین ہے کہ مجھے پسند نہین کہ اسکو یہودی یا نصرانی سے ذبح کراؤن اور اگر اسنے ذبح کردیا تو جائز ہے - مف - مین
کہتا ہون کہ یہ ایسے یہودی یا نصرانی مین ہے جو ذبیحہ بطور توریت یا انجیل کرتا ہو اگرچہ وہ مشرک کافر ہو - اور ہمارے
زمانہ مین بکثرت نصرانی گردن مروڑکر جائز رکھتے مین پس انکا ذبیحہ مردار ہے اور کسی طرح جائز نہین ہے یہی میرے
نزدیک صواب ومختار ہے - واللہ تعالی اعلم - م - اور واضح ہو کہ نہین چاہیے کہ اللہ تعالی کے نام کے ساتھ مین فقط
زبان سے کسی کا نام لاوے اگرچہ دعا مقصود ہو مثلا کہے - بسم اللہ اللہ اکبر اللہم تقبل من فلان - یعنی بسم اللہ
اللہ اکبر الہی اسکو فلان کی طرف سے قبول کر - بلکہ صرف اسکی نیت دل مین کافی ہے یا اسکو پہلے ذکر کرکے پیچھے تسمیہ
کہے کیونکہ حدیث مین ہے کہ تکبیر کو خالص الگ کہو - مف - اور اگر ذبیحہ پر اللہ تعالی وغیرہ کا نام مقصود ہو اگرچہ پیغمبر
یا ولی ہو تو ذبیحہ قطعاً مردار ہے مثلاً کہے کہ ذبح کرتا ہون اسکو اللہ تعالی ومحمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر - اور اصل
اسمین یہ ہے کہ اگر ذبح کرنا خالص اللہ تعالی خالق عزوجل کے واسطے ہو یعنی اسکی جان کو اللہ تعالی کے واسطے
رکھے تو ذبیحہ حلال ہے اگرچہ گوشت سے مساکین کی دعوت وغیرہ مقصود ہو - اور اگر ذبح کرنا کسی مخلوق کی
تعظیم کے واسطے ہو تو ذبیحہ مردار ہے - مثلاً گاے یا بکری وغیرہ کسی پیر یا پیغمبر کے نام کی کرے تو ذبیحہ مردار ہے اگرچہ
عادت کے موافق وقت گردن کاٹنے کے تکبیر کہے - اور یہ اصل کبیر ہماری معتمد کتابون مین مصرح ہے - بلکہ

کہ جانور کی جان فقط خالص تعظیم الٰہی عزوجل کے لیے ذبح کرے پھر ذبیحہ کو چاہیے جس بزرگ یا مسکین کے
بہ ہر و دعوت کرے۔ فاحفظہ مم۔ قال ویتصدق بجلالہا۔ قدوری نے فرمایا اور صدقہ کردے ہدایا کے جلال
کو۔ ف۔ یعنی جھولون کو جو جانور پر بطور لباس ڈالے جاتے ہین۔ وخطامہا۔ اور اُنکے خطام کو۔ ف۔
یعنی باگ کو جو اونٹ کی گردن مین ڈالتے ہین ع۔ اور نکیل کو۔ ولا یعطی اجرۃ الجزار منہا۔ اور نہ دیوے
جزار کی مزدوری کو ہدایا مین سے۔ ف۔ یعنی قصاب کی مزدوری مین ہدایا کا گوشت یا کھال وغیرہ نہ دے۔
لقولہ علیہ السلام لعلی رضہ تصدق بجلالہا وخطمہا ولا تعط اجرۃ الجزار منہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ارشاد فرمایا تھا کہ ہدایا کی جھولین وباگین صدقہ کردے اور انمین سے
جزار کی مزدوری مت دے۔ ف۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خود روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے مجھے حکم فرمایا کہ مین آپکے بدنون پر کار پرداز ہون اور انکی کھالین وجھولین۔ اور ایک روایت
مین ہے کہ تمام بدنہ سب انکے گوشت وکھالین وجھولین مسکینون مین تقسیم کرون اور مجھے حکم دیا کہ انمین سے
جزار کی اجرت نہ دون اور ایک روایت مین ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم جزار کی مزدوری اپنے
پاس سے دیتے تھے۔ رواہ الجماعۃ الا الترمذی۔ مع۔ ومن ساق بدنتہ فاضطر الی رکوبہا۔ جس کسی نے
بدنہ چلایا پھر اسکی سواری کی جانب مضطر ہوا۔ ف۔ یعنی کسی قسم ہدی مین واجب خواہ نفل ہدی کا بدنہ چلایا
اور خود پیدل چلا پھر تھک کر لاچار ہوا کہ اسپر سوار ہوکر راہ طے کرے۔ رکبہا۔ تو اسپر سوار ہوجانا جائز ہے۔
وان استغنی عن ذلک لم یرکبہا۔ اور اگر وہ سواری سے مستغنی ہو تو اس بدنہ پر سوار نہ ہو۔ ف۔
یہ شامل ہے کہ جب مضطر ہوکر سوار ہولیا پھر دوسرے دن اسکو پیادہ چلنے کی قدرت ہے تو سوار نہ ہو یہانتک
کہ جب مضطر ہو تو سوار ہونا جائز ہوگا۔ یہی ہمارا و شافعی رح کا قول ہے۔ کیونکہ جابر رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ
پوچھا گیا تو فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ معروف طور پر بدنہ ہدی
پر سوار ہوکے جبکہ اسکی جانب مضطر ہو۔ کما فی صحیح مسلم۔ پس حدیث مین شرط مذکور سے افادہ ہے کہ سواری
شرع ہے اور تائید اسکی یہ کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار نہین ہوے اور نہ کسی صحابی کو حکم کیا اور نہ صحابہ
سے ثبوت ہوا اور اسی کو قیاس مفید ہے۔ مع۔ لانہ جعلہا خالصاً للہ تعالی فلا ینبغی ان یصرف شیئاً
من عینہا او منافعہا الی نفسہ الی ان یبلغ محلہا۔ کیونکہ اسنے بدنہ کو خالص اللہ تعالی کے واسطے کردیا
تو لائق نہین کہ اسکی ذات یا منافع مین سے کچھ اپنی ذات کی طرف صرف کرے یہانتک کہ وہ اپنے محل پر
پہونچ جاوے۔ ف۔ یعنی حرم مین پہونچکر اپنے وقت پر نحر ہوجاوے پس حق پورا ہوا اسوقت اسکا
کھانا اگر اس قابل ہو تو جائز ہوگا۔ کیونکہ تقرب تو خون بہانا تھا ورنہ وہ بھی فقرا کو تقسیم کرے۔ بالجملہ جب
محل کے اس سے انتفاع روا نہین ہے۔ الا ان یحتاج الی رکوبہا۔ سواے ایسی صورت کے کہ اسپر سواری
لینے کا محتاج ہو۔ ف۔ اور پیدل چلنے سے مضطر ہو۔ لما روی انہ علیہ السلام رای رجلا یسوق
بدنۃ فقال ارکبہا ویلک۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کو دیکھا کہ وہ بدنہ ہانکتا
ہے پس فرمایا کہ تیرا بھلا ہو اسپر سوار ہولے۔ ف۔ اول اس سے فرمایا کہ سوار ہولے اسنے عرض کیا کہ یہ تو
ہدی ہے فرمایا کمبخت سوار ہولے تیرا بھلا ہو۔ یہ کلمہ زبان عرب مین ترحم کے طور پر جھڑکی جیسی ہے اور ظاہری
مفہوم مراد نہین ہوتا۔ یہ حدیث صحاح الستہ مین ابوہریرہ سے اور صحیح مسلم مین انس وجابر سے مروی ہے۔ پھر

یہ حدیث مطلق ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو اُس شخص کو پیدل چلنے میں تکلیف تھی تو حکم دیا اور یا ضرورت
نہ تھی جیساکہ بعض علماء نے زعم کیا کہ مطلقاً ضرورت و بے ضرورت سوار ہونا جائز بلکہ بعض نے بنظر حکم کے سوار
ہونا لازم کیا ہے حالانکہ یہ قول بہت ضعیف ہے جب کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی عنہم اپنے بدنوں
پر سوار نہیں ہوئے - پھر ہم نے صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی کو پایا جسمیں شرط ہے کہ سوار ہو لے جب کہ سواری کی جانب
ناچار مضطر ہو اور قیاس مذکور بھی مفید ہے تو اسی پر جزم ہوا - وتاویلہ انہ کان عاجزا محتاجا - اور حدیث
کی تاویل یہ کہ وہ شخص چلنے سے عاجز اور سواری کا محتاج تھا - ف - پس باہم احادیث میں اتفاق ہو گیا
پس معلوم ہوا کہ بضرورت سوار ہونا جائز اور بغیر ضرورت کے ممنوع ہے اور بہرحال جانتا چاہیے کہ - ولو رکبہا
فانتقص بر کوبہ - اگر اسپر سوار ہو گیا پھر اُسکی سواری کی وجہ سے اُسمیں نقص آگیا - ف - یا زاد راہ
واسباب لادنے سے ناقص ہوا - فعلیہ ضمان مانقص من ذلک - تو اسکی وجہ سے جو کچھ اسمیں نقصان
آوے وہ اسکا ضامن ہے - ف - یعنی بقدر نقصان کے صدقہ کر دے جب کہ وہ ذبح کے لائق ہو ورنہ حکم
آتا ہے - اور اگر نقص نہ آیا تو کچھ لازم نہیں ہے - وان کان لہا لبن لم یحلبہا - اور اگر ہدی مادہ کے دودھ ہو
تو اُسکو نہ دوہے - لان اللبن متولد منہا فلا یصرفہ الی حاجۃ نفسہ - کیونکہ دودھ اسی جانور سے پیدا
ہے تو اُسکو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف نہ کرے - وینضح ضرعہا بالماء البارد حتی ینقطع اللبن - اور اسکے
تھنوں کو سرد پانی سے چھڑکتا رہے تاکہ دودھ آنا بند ہو جاوے - ف - سوکھ جاوے - ولکن ہذا
اذا کان قریبا من وقت الذبح - ولیکن یہ حکم نہ دوہنے و پانی چھڑکنے کا حکم اُسوقت کہ وقت ذبح سے
نزدیک ہو - فان کان بعیدا منہ یحلبہا ویتصدق بلبنہا کیلا یضر ذلک بہا - اور اگر وقت ذبح
سے دور ہو تو اُسکو دوہے اور اسکا دودھ مساکین کو صدقہ دے تاکہ تھنوں کا دودھ اُسکو ضرر نہ پہونچاوے
ف - یا نہ دوہنا مضر نہ ہو - یہ اُسوقت کہ بچہ مرگیا ہو کیونکہ دودھ پیتے بچہ کو ماں سے جدا کرنا ممنوع ہے - وان
صرفہ الی حاجۃ نفسہ تصدق بمثلہ - اور اگر دودھ کو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف کیا تو دودھ کے مثل
صدقہ کرے - ف - کیونکہ دودھ مثلی ہے - او بقیمتہ - یا اسکی قیمت صدقہ کرے - ف - کیونکہ قیمت بھی
مثل معنوی ہے - لانہ مضمون علیہ - کیونکہ یہ دودھ اسپر ضمان ٹھہرا ہوا ہے - ف - اور جس چیز کی ضمان
لازم آوے اُسکا یہی حکم ہے کہ مثل دے جب کہ مثلی ہو اور اگر میسر نہ ہو تو قیمت دے - لیکن حقوق الٰہی
میں بجائے مثل کے قیمت دیدینا جائز ہے اور شیخ تقی الدین نے امام میں لکھا کہ ابن ابی العوام الحافظ رح
نے فضائل ابی حنیفہ رح میں روایت کی کہ اسحاق بن ابی اسرائیل حدثنا یحیی بن الیمانی حدثنا ابو حنیفۃ
عن حماد عن ابراہیم قال اذا در اللبن من البدنۃ الخ - یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جب بدنہ سے دودھ کا
دورہ ہو تو پانی چھڑکے تاکہ سمٹ کر دودھ منقطع ہو اور اگر اسکی پشم یا صوف کاٹ لے تو اُسکو صدقہ کرے
یا اُسکی قیمت دے اگر تلف کیا ہو - مع - ومن ساق ہدیا فعطب - اور جس شخص نے ہدی چلائی پس وہ
ہلاک ہو گئی - ف - یعنی تھکن وغیرہ سے بدون اسکی حرکت کے مرگئی بدون اسکے کہ وہ اُسکو ذبح
کرنے پاوے - مع - فان کان تطوعا فلیس علیہ غیرہ - پس اگر وہ ہدی نفل ہو تو اُسپر دوسری واجب
نہیں ہے - لان القربۃ تعلقت بہذا المحل وقد فات - کیونکہ قربت تو اسی محل سے متعلق ہوئی تھی
اور وہ محل جاتا رہا - ف - بعض نے زعم کیا کہ تونگر نے اگر اضحیہ قربانی خریدی وہ گم ہو گئی پھر دوسری خریدی

پھر اول یہ دونون مین سے جسکو چاہے قربانی کرے بخلاف فقیر کے کہ اگر اسکے ساتھ ایسا واقعہ ہو تو اسپر دونون
قربانی کرنا واجب ہین حالانکہ نفل قربانی ہو تو یہان بھی بجاے اسکے دوسری ہدی نفل قائم کرے - جواب یہ کہ فقیر
کا مسئلہ اضحیہ اکثر مقام پر بدون قید کے مذکور ہو لیکن مراد یہ ہو کہ فقیر کے جو جانور نفل اضحیہ کے لیے خریدا تھا
اسکو اپنی زبان سے اپنے اوپر واجب کر لیا حتی کہ اگر واجب نہ کر لے تو خالی خریدنے سے اسپر کچھ واجب
نہ ہوگا کیونکہ نہ اللہ تعالی نے واجب کیا اور نہ اسنے اپنے اوپر لازم کیا چنانچہ قاضیخان مین ہو کہ اگر فقیر
نے اضحیہ خریدا وہ مر گیا یا گم ہوا تو اسپر دوسرا لازم نہین ہو - فاحفظہ - م مع ف - یہ اسوقت کہ جانور مذکور نفل ہدی
تھا - وان کان عن واجب - اور اگر وہ جانور ہدی کسی واجب سے ہو - ف - جو راہ مین مر گیا -
فعلیہ ان یقیم غیرہ مقامہ - تو اسپر واجب ہو کہ دوسرے کو اسکی جگہ قائم کرے - لان الواجب باق
فی ذمتہ - کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہو - ف - صرف خریدنے سے ذمہ پاک نہ ہوگا جب تک ہدی اپنے
محل پر نہ پہونچ جاوے یعنی جسطرح چاہیے ادا ہو - یہ اسوقت کہ ہدی مذکور مر گئی ہو - وان اصابہ عیب
کثیر - اور اگر اسمین بہت عیب آگیا - ف - مثلا کان تہائی سے زیادہ جاتا رہا بقول ابی حنیفہ اور نصف
سے زیادہ گیا بقول صاحبین جیساکہ کتاب الاضحیہ مین مفصل مذکور ہو - ف - یقام غیرہ مقامہ - تو اسکی
جگہ دوسری ہدی قائم کیجاوے - ف - جب کہ ہدی مذکور از واجب ہو - لان المعیب بمثلہ - کیونکہ
جو جانور عیبدار ہو ایسے عیب کے ساتھ کہ عیب کثیر ہو - لا یتادی بہ الواجب فلا بد من غیرہ - اسکے ساتھ
واجب ادا نہ ہوگا تو دوسرے کی ضرورت ہو - ف - کیونکہ واجب کامل ہو نہ ناقص نہیں جو کامل یا خفیف
عیب سے بمنزلہ کامل ہو اسکو قائم کرے - وصنع بالمعیب ما شاء - اور اس عیبدار کثیر کے ساتھ جو چاہے
کرے - ف - یعنی کھاوے یا بیچے یا دیدے جو چاہے کرے - لانہ التحق بسائر املاکہ - کیونکہ یہ بھی اسکے
باقی املاک مین مل گیا - ف - جب کہ ہدی نہین رہا ہان اولی یہ کہ اسکو صدقہ کر دے کیونکہ ایک مرتبہ اسپر
ہدی کا نام آچکا ہے - واذا عطبت البدنۃ فی الطریق - اور اگر راہ مین بدنہ ہلاک ہوا - ف - یعنی ہدی
کا بدنہ راہ مین ہلاک یعنی قریب ہلاکت ہو گیا کہ غالبا اسکی زندگی سے یاس ہو - فان کان تطوعا - پس
اگر یہ بدنہ نفل ہو - ف - تو اسپر دوسرا اسکے قائم مقام واجب نہین ولیکن - نحرہا وصبغ نعلہا بدمہا
وضرب بہا صفحۃ سنامہا ولا یاکل ہو ولا غیرہ من الاغنیاء - اسکو نحر کر دے اور اسکے نعل یعنی گردن
کا قلادہ جو اکثر جوتی سے ہوتا ہو اس قلادہ کو اسکے خون مین رنگ کرکے اسکے صفحہ کوہان پر مار دے یعنی
چھاپہ مار دے اور اسکو نہ کھاوے نہ خود اور نہ دوسرے تونگر لوگ - ف - بلکہ وہ فقراء کا حق ہو -
بذلک امر رسول اللہ علیہ السلام ناجیۃ الاسلمی - اسی کا حکم کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے ناجیہ اسلمی کو - ف - چنانچہ حدیث اوپر گذری بروایت سنن اربعہ وغیرہ - اور معلوم ہوا کہ ہدی تطوع
مین سے کھانا اسوقت روا ہو کہ جب حرم مین پہونچکر قربان ہوجاوے - والمراد بالنعل قلادتہا -
اور نعل سے مراد اسکا قلادہ ہو - ف - یعنی پانون کا نعل مراد نہین بلکہ گردن مین اکثر نعل کا ٹکڑا قلادہ
باندھتے ہین اسی واسطے حدیث کی بعض روایات مین بجاے نعل کے قلادہ صحیح ہو - الحاصل اس نعل کو
خون مین تر کرکے اسکے کوہان کے صفحہ یا شانہ پر چھاپہ مار دے - وفائدۃ ذلک ان یعلم الناس
انہ ہدی فیاکل منہ الفقراء دون الاغنیاء - اور فائدہ اس نعل بخون رنگکر چھاپنے کا یہ ہو کہ لوگ جان لین

کہ یہ جانور ہدی تھا پس اسمین سے فقراء کھاوین نہ تونگر لوگ - ف - پس اگر وہ فقیر ہون جو اُسی وقت
اُسکو کھا جاوینگے تو چھاپہ مارنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی ۔ م - بالجملہ اگر حرم مین پہونچکر ذبح ہوئی تو خود اور تونگر
رفقاء سب ہی کھاوینگے اور جب راستہ مین مرے تو نہین - وہذا لان الاذن تناولہ معلق بشرط بلوغہ محلہ -
اور اِسکی وجہ یہ ہے کہ اِسکے تناول کی اجازت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنے محل کو پہونچ جاوے -
ف - یعنی قولہ تعالیٰ فکلوا منہا واطعموا الخ - اس شرط سے کھانے کی اجازت ہے کہ اپنے محل پہونچ ہوتی ہو -
فینبغی ان لا یحل قبل ذلک اصلاً - پس چاہیے تو یہ کہ اس سے پہلے اصلاً حلال نہ ہو - ف - نہ اپنے
واسطے اور نہ فقراء کے واسطے کسی کو حلال نہ ہونا چاہیے - الا ان التصدق علی الفقراء افضل من ان یترکہ
جزراً للسباع - مگر بات اتنی ہے کہ اسکو فقراء پر تصدق کرنا اس سے افضل ہے کہ وہ درندون کی غذا چھوڑے
ف - لہٰذا فقراء کو حلال ہے - وفیہ نوع تقرب - اور فقراء پر تصدق مین ایک طرح کا تقرب حاصل ہے
والتقرب ہو المقصود - اور تقرب ہی عین مقصود ہے - ف - یہ اُس وقت کہ ہدی تطوع ذبح کر ڈالی ہو - فان
کانت واجبۃ اقام غیرہا مقامہا - اور اگر وہ بدنہ واجب ہدی تھا تو بجاے اِسکے دوسرا قائم کرے - ف -
کیونکہ واجب اِسکے ذمہ باقی ہے - وصنع بہا ما شاء - اور بدنہ مذبوحہ کے ساتھ جو چاہے کرے - ف - یعنی
فروخت وغیرہ جو چاہے کرے - ف - لانہ لم یبق صالحاً لما عینہ - کیونکہ یہ تو اُس چیز کے واسطے لائق نہین
رہا جسکے لیے اُسکو نامزد کیا تھا - ف - پس واجب مذکور سے اُسکا ہدی ہونا خارج ہو گیا - وہو ملکہ کسائر
املاکہ - اور وہ ہدی اِسکی ملک ہے جیسے اِسکی دیگر املاک - ف - پس جب اُسکی ملک مین عود کر گئی تو جو چاہے
کرے - ویقلد ہدی التطوع والمتعۃ والقران - اور حاجی تقلید کرے ہدی کی یعنی بدنہ نفل کی اور بدنہ
تمتع اور بدنہ قران کے - ف - یعنی اگر حاجی نے تمتع یا قران کیا اور شکریہ کی قربانی مین بدنہ دیا یا کسی نے
نفل ہدی مین بدنہ دیا تو اُسکی تقلید کرے یعنی نعل وغیرہ کا قلادہ اِسکی گردن مین ڈالے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ
جانور ہدی ہے حتی کہ اگر بھاگ کر کہین پانی یا گھاس پر پہونچے تو لوگ اُسکو دفع نہ کرین اور کوئی فاسق اُسکو
مار نہ کھاوے - لانہ دم نسک - کیونکہ یہ قربانی تقرب ہے - وفی التقلید اظہارہ وتشہیرہ - اور تقلید
کرنے مین اِسکے دم نسک ہونے کا اظہار کرنا اور شہرت دینا ہوتا ہے - فیلیق بہ - تو تقلید اِسکے ساتھ لائق
ہے - ف - پس جائز ہے اور یون ہی اگر نذر کی ہدی ہو تو تقلید کرنا جائز ہے ع - ولا یقلد دم الاحصار
ولا دم الجنایات - اور تقلید نہ کرے دم احصار کی اور نہ جرم کی قربانیون کی - ف - ہمارے نزدیک
محصر نے قبل افعال کے حلال ہونے کی وجہ سے جو قربانی دی وہ کفارہ کی قربانی ہے اور جرمون کی قربانیان
خود کفارہ ہین تو اِنکی تقلید نہ کرے - لان سببہا الجنایۃ - کیونکہ جرمون کی قربانیون کا سبب جرم ہے
والستر الیق بہا - اور اِنکے حق مین پردہ رکھنا خوب لائق ہے - ف - نہ تقلید سے مشتہر کرنا کہ مین نے دیکھو
ایسے جرم کیے جنکے کفارے دیتا ہون - ودم الاحصار - اور احصار کی قربانی - ف - اگرچہ جرم نہین مگر کفارہ
جرم کی طرح اِس سے بھی جبر نقصان ہوتا ہے پس دم احصار جابر ہے جبر نقصان کر رہا ہے - فیلحق بجنسہا - تو
یہ بھی اپنی جنس کے ساتھ ملحق کیا جاویگا - ف - یعنی ہمارے کفارات کے ساتھ ملحق ہوگا جیسے اُنکی تقلید
نہین ویسے اُسکی بھی نہوگی - ثم ذکر الہدی - پھر قدوری نے ہدی کا لفظ ذکر کیا - ومرادہ البدنۃ
لانہ لا یقلد الشاۃ عادۃ - اور اِسکی مراد بدنہ ہے اونٹ والا کیونکہ بکری کی تقلید کرنے کی عادت نہین

ف حالانکہ ہدی مین بکری بھی داخل ہی - ولیس تقلیدہ عندنا لعدم فائدۃ التقلید علی ما تقدم والمراد
اور بکری کی تقلید ہمارے نزدیک مسنون نہین بوجہ تقلید کا فائدہ ندارد ہونے کے چنانچہ گذرا - واللہ اعلم ف
یعنی باب القران سے کچھ پہلے مذکور ہو چکا - (فروع) ظاہر الروایۃ مین مبسوط مین ہی کہ جسپر کوئی قربانی واجب ہوئی
(پورا بدنہ نہ ہو) تو وہ چھ نفر کے ساتھ ایک بدنہ مین شریک ہو سکتا ہی بشرطیکہ ان چھ پر بھی دم واجب ہوا ہو اگرچہ
اجناس مختلفہ ہون مثلاً کسی پر دم الاحصار اور کسی پر جزاء صید اور کسی پر دم تمتع وغیر ذلک ہون - اور اگر ایک ہی
جنس ہون تو بہتر ہی - اگر متمتع نے ہدی تمتع کے لیے بدنہ خریدا تو اپنے واسطے واجب کر لینے کے بعد اسمین چھ نفر کو شریک
نہین کر سکتا مگر جب کہ خرید کے وقت نیت کی ہو کہ اسمین چھ نفر کو شریک کرونگا - افضل یہ کہ پہلے متفق ہو کر سب یا ایک
با جازت باقیون کے خرید کرے - ہدی کا بدنہ اگر بچہ جنے تو بچہ اُسکے ساتھ ذبح کرے اور اگر بیچا تو قیمت صدقہ
کرے یا اُسکی ہدی لیکر ذبح کرے - ایک شریک مرا پھر وارث راضی ہوا کہ میت کی طرف سے اُنکے ساتھ ذبح کرے
تو استحساناً جائز ہی - اگر شرکا مین سے کوئی کافر ہو یا مسلمان گوشت کا خواہان ہو نہ ہدی کا تو قربانی کسی کی طرف
سے روا نہین ہی - یوم النحر کو جس شریک نے ذبح کر دیا سب کی طرف سے جائز ہی - اگر غلطی سے ہر ایک نے دوسرے
کی ہدی ذبح کر دی تو استحساناً دونون سے ادا ہو گئی اقول جیسے مخلوط و شناخت نہونے مین ہوتا ہی - جو ہدی یا مین
مذکور ہو ایسی اضحیہ بقر عید مین ہی - اگر بدنہ کو ہانکا اور نیت کچھ نہین پس اگر مکہ کی طرف ہو تو ہدی ہی یعنی بعد تقلید
کے اُسکو مکہ کی طرف ہانکا - معت -

مسائل منثورۃ - یہ مسائل منثورہ ہین - ف - موتی کی طرح نثر ہین - اس موقع پر مسائل متفرقہ اور مسائل
شتی - بھی کہتے ہین - یہ مسائل سابق ابواب مین سے ہین - متع - اہل عرفۃ اذا وقفوا فی یوم وشہد قوم
انہم وقفوا یوم النحر - جامع صغیر مین ہی کہ اہل عرفہ نے ایک دن وقوف عرفات کیا اور ایک قوم نے گواہی دی
کہ لوگون نے دسوین ذی الحجہ کو وقوف کیا ہی - ف - مطلب یہ کہ وقوف عرفہ نوین کو لازم ہی اور دسوین کی فجر
ہوتی ہی وقت وقوف نہین رہا پس وقوف عرفات نہین ہوا اور حج جاتا رہا تو یہ گواہی قبول نہین ہی اور - اجزاہم
اور لوگون کو وقوف کافی ہو گیا - ف - اور انکا حج پورا ہو گیا - والقیاس ان لا یجزیہم - اور قیاس
یہ تھا کہ انکو کافی نہین ہوتا - اعتبارا بما اذا وقفوا یوم الترویۃ - بقیاس اس صورت کے کہ لوگون نے آٹھوین
کو وقوف کیا - ف - یعنی جب وقت وقوف سے پہلے لوگون نے وقوف کیا پھر معلوم کیا یا گواہون نے اسکی
گواہی دی تو وقوف جائز نہ ہوا بلکہ وقت پر اعادہ کرین اسی طرح جب وقت سے پیچھے وقوف کرنا معلوم ہوا تو بھی
جائز نہ ہوگا - وہذا لان الوقوف عبادۃ تختص بزمان ومکان - اور قیاس کے موافق یہ جواز نہ ہونا
اسلیے ہی کہ وقوف عرفہ ایک ایسی عبادت ہی جو مختص بزمانہ ومکان ہی - ف - زمانہ تو بعد زوال نہم ذی الحجہ
سے طلوع فجر دہم تک ہی اور جگہ محدود ومعین وعرفات ہی پس اسمین عقل وقیاس کو کچھ دخل نہین - فلا تقع عبادۃ
دونہما - تو بدون اس زمانہ ومکان کے وقوف کرنا عبادت واقع نہ ہوگا - ف - بلکہ اگر کوئی شخص کسی اور
مقام کو موقف عبادت بدون شرع کے تجویز کرے تو حرام بلکہ خوف کفر ہی جیسے طواف مخصوصات کعبۂ منیفہ
سے ہی حتی کہ نووی رحہ و قاری رحہ نے مناسک مین کہا اگر کسی پیغمبر کے مرقد مبارک کا طواف کرے تو خوف کفر ہی
اور عالمون ومشائخ کے لباس مین جو جاہل لوگ گرد مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف
کرتے ہین اُنکا کچھ اعتبار نہین ہی - انتہی مترجما - بالجملہ وقوف عبادت ہی خاص مقام عرفات مین مخصوص وقت

سے اول نہم سے تا فجر دہم ذی الحجہ ہے اور بعد دن اسکے وقوف کچھ عبادت نہ ہوگا۔ حتی کہ جس نے فجر دہم تک وقوف
نہیں پایا اسکا حج فوت ہوا۔ صدر الشریعہ نے وقوف یوم الترویہ کی صورت یہ بیان کی کہ لوگوں نے بعد وقوف
عرفہ کے جانا کہ انھوں نے حساب لگانے میں غلطی کی اور وقوف یوم الترویہ کو واقع ہوا ہے۔ پھر اگر یہ بات قبل
فجر دہم کے معلوم ہوئی ایسے وقت کہ تدارک ممکن ہے تو امام حکم کرے کہ لوگ وقوف اعادہ کریں اور اگر بعد فجر دہم
کے یا ایسے وقت معلوم ہوئی کہ اعادہ نہیں ہو سکتا تو ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ بنظر حرج مذکور وقوف معتبر اور حج ہوگیا
اور بنظر اسکے کہ ادائے عبادت قبل الوقت کے کوئی نظیر نہیں ہے یہی حکم ہوگا کہ حج جاتا رہا۔ مترجم کہتا ہے کہ اسی طرف
امام مصنف نے اشارہ کیا کہ حج نہ ہوگا چنانچہ اسی پر قیاس کرکے جب دہم کو وقوف واقع ہونے کی گواہی گذری
تو حج نہ ہوگا۔ اور بدلیل استحسان اس صورت تاخیر میں یہ حکم مختار ہے کہ حج ہوگیا۔ وجہ الاستحسان ان ہذہ
شہادۃ قامت علی النفی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی ایسی گواہی ہے جو نفی پر قائم ہوئی۔ ف۔ اور
جو گواہی نفی پر قائم ہوتی ہے وہ قبول نہیں ہوتی مثلاً گواہ قائم ہوئے کہ فلاں شخص یوم النحر کو مکہ میں موجود نہیں تھا
یا زید و بکر میں نزاع بابت زمین کے ہے زید کے گواہوں نے کہا کہ خالد نے یہ زمین فروخت نہیں کی تو یہ گواہی
قبول نہیں ہے اسی طرح یوم النحر میں وقوف واقع ہونے کے گواہ بھی فی الحقیقت نفی حج پر قائم ہیں۔ وعلی
امر لا یدخل تحت الحکم۔ اور ایسے امر پر قائم ہیں جو حکم کے تحت میں داخل نہیں ہوتا۔ ف۔ اور جو
گواہ کہ ایسے امر کی گواہی دیں جو حکم قاضی کے تحت میں داخل نہ ہوگا تو گواہی باطل ہوتی ہے تو دونوں وجہ سے
ملکر یہ گواہی باطل ہے۔ رہا بیان اسکا کہ یوم النحر کو وقوف واقع ہونے کی گواہی درحقیقت نفی کی گواہی ہے
لان المقصود منہا نفی حجہم۔ اسوجہ سے کہ اس گواہی سے مقصود لوگوں کے حج کی نفی ہے۔ ف۔ گویا
گواہوں نے کہا کہ لوگوں کا حج نہیں ہوا کیونکہ انھوں نے دہم کو وقوف کیا ہے۔ رہا یہ بیان کہ گواہی ایسے
امر پر ہے جو قاضی کے تحت حکم نہیں داخل ہوتا تو اسلیے کہ۔ والحج لا یدخل تحت الحکم۔ حج تحت حکم نہیں داخل
ہوتا۔ ف۔ کیونکہ تحت حکم کے وہ امور داخل ہوتے ہیں کہ جنکی تعمیل پر قاضی کو شرعاً محکوم علیہ کے مجبور کرنے کا
اختیار ہو اور حج ظاہر ہے کہ اس قسم کا نہیں ہے بیع۔ کیونکہ حج فرض عینی ہے قاضی بنظر فیصلہ قضاء کے محکوم علیہ کو
مجبور نہیں کر سکتا۔ فلا تقبل۔ تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ مسئلہ طلاق میں عورت
نے کہا کہ اسنے مجھے تین طلاق دیں اور شوہر نے کہا کہ طلاقیں نہیں پڑیں کیونکہ میں نے کہا کہ تجھے تین طلاقیں
ان شاء اللہ تعالی ہیں۔ عورت نے گواہ دیے کہ اسنے ان شاء اللہ تعالی نہیں کہا تھا تو گواہی قبول ہے
دیکھو یہ گواہی نفی پر قبول ہے۔ جواب دیا گیا کہ ہاں مگر یہ امر حکم قاضی کے تحت میں داخل ہے اور ہمارے
اس مسئلہ میں حج داخل حکم نہیں پس ثبوت ہوا کہ گواہی یہاں دو باتوں سے ملکر قبول نہیں اول یہ کہ
نفی حج پر ہے دوم ایسے امر میں جو حاکم کے تحت حکم نہیں ہو سکتا تو حاکم ایسی گواہی نہیں سنیگا۔ شیخ محقق ابن الہمام
نے لکھا کہ یہ دلیل کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ گواہی مذکور نفی حج پر نہیں بلکہ درحقیقت وجود پر قائم ہے گویا گواہوں
نے کہا کہ ہم لوگوں نے چاند ایک روز پہلے دیکھا ہے چنانچہ لوگوں کی نویں ہمارے حساب سے دسویں پڑی
یہاں اس سے لازم آیا کہ انکا وقوف جائز نہ ہونہ آنکہ انھوں نے نفی حج کی گواہی دی تو گواہی بھی اثبات
پر ہے اور جس امر پر گواہی ہے اسمیں حکم قاضی کی حاجت نہیں بلکہ فتوی ہی سے حاصل ہوگا کہ لوگوں کا فرض
ساقط نہیں ہوا اور یہی مراد ہے تو جب دونوں باتیں نمارد ہوئیں تو گواہی مذکور قبول ہے گویا ایسا ہوا کہ

جسوقت اُن سنے یون ہی چاند دیکھکر وقوف عرفہ مین سہواً تاخیر کی۔ پھر واضح ہو کہ گواہی قبول ہونے سے وقوف عرفہ باطل ہونا لازم نہین آتا ہے بلکہ شرعاً اُنکا وقوف عرفہ اپنے وقت پر واقع ہوا جب کہ اُنھون نے یوم وقوف کو نوین تاریخ اعتقاد کیا تھا بدلیل اس حدیث کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یوم صومکم یوم تصومون وفطرکم یوم تفطرون وعرفتکم یوم تعرفون واضحاکم یوم تضحون۔ یعنی اللہ تعالی کے نزدیک وقوف عرفہ کا وقت وہی دن ہے جسکو لوگون نے اپنی کوشش رائے سے نوین ذی الحجہ اعتقاد کیا ہے۔ م ف۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ محقق نے بنائے تحقیق اس قاعدہ پر رکھی کہ جو بات فرض قطعی ہو اُسکی تعمیل مین ظن ورائے واجتہاد جاری ہوتا ہے مثلاً نماز کے لیے وضو فرض قطعی ہے پھر پانی کے وجود اور پاکی مین غالب گمان واجتہاد کافی ہو جاتا ہے اور یہان کلام تحقیق طویل ہے جو اردو ترجمہ کے لائق نہین لہذا مین قلم رد کرتا ہون۔ واللہ تعالے ہو الموفق للصواب۔ بالجملہ یہ گواہی اگرچہ قبول ہے لیکن جب بعد وقت کے واقع ہوئی تو وقوف عرفہ جو پورے اعتقاد سے وقت صحیح پر ہو چکا ہے ادا ہو گیا اور آیندہ افعال مین گواہی کا وقت معتبر ہوگا اور حج پورا ہوگا۔ ولان فیہ بلوے عاما لتعذر الاحتراز عنہ۔ اور اس وجہ سے کہ ایسے اشتباہ مین ابتلاے عام ہے یعنی اکثر اسمین لوگ مبتلا ہوا کرتے ہین اسلیے کہ اس سے بچاؤ دشوار ہے۔ ف۔ کیونکہ چاند مین اکثر اختلاف واقع ہوتا ہے اور گواہی بعد وقوف کے گذری۔ والتدارک غیر ممکن۔ اور تدارک کر لینا غیر ممکن ہے۔ ف۔ سواے اسکے کہ حج دوسرے سال اعادہ کرنے کا حکم دیا جاوے۔ وفی الامر بالاعادۃ حرج بین۔ اور اعادہ حج کا حکم کرنے مین کھلا ہوا حرج ہے۔ ف۔ اسکی دشواریان وپیچیدگیان ایسی ظاہر ہین کہ حاجت بیان نہین۔ اور حرج کو اللہ تعالی نے اپنے کرم سے عفو فرمادیا ہے۔ فوجب ان یکتفی بہ عند الاشتباہ۔ تو لازم آیا کہ اشتباہ کے وقت مین وقوف عرفہ جو ہوا اُسی پر اکتفا کیا جاوے۔ ف۔ یعنی نکل آیا کہ حکم الٰہی ایسی صورت مین بوجہ حرج دور فرمانے کے یہی ہے کہ جو وقوف میسر ہوا وہ مقبول ہے اور حدیث مذکور اسکے واسطے گویا نص صریح ہے۔ اسیلیے معلوم ہوا کہ مدار اسکا حرج پر ہے جب کہ تدارک ممکن نہین بدون حرج کے اور یہ اسی صورت مین جب کہ نوین سے پیچھے وقوف واقع ہونے کی گواہی دے۔ بخلاف ما اذا وقفوا یوم الترویۃ۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب لوگون نے آٹھوین کو وقوف کیا۔ ف۔ چنانچہ یہ وقوف معتبر نہین۔ لان التدارک ممکن فی الجملۃ۔ کیونکہ فی الجملہ تدارک ممکن ہے۔ ف۔ بدون حرج شدید اعادہ سکے۔ بان یزول الاشتباہ فی یوم عرفۃ۔ باین طور کہ عرفہ کے روز اشتباہ دور ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ آٹھوین سے لیکر دسوین کے طلوع فجر تک بہت وقت ہے اور بہت بعید کہ لاکھون آدمیون مین سے کسی کو حساب کی غلطی یاد نہ آوے۔ پس تدارک کرنا ممکن ہے تو نوین سے مقدم وقوف مین اور موخر وقوف مین دو طرح فرق ایک تو اسیلیے کہ موخر مین تدارک ممکن نہین اور مقدم مین غالباً ممکن ہے۔ اور بیان دوم۔ ولان جواز الموخر لہ نظیر۔ اسیلیے کہ موخر جائز ہو جانے کے واسطے نظیر موجود ہے۔ ف۔ جو موافق قیاس ہے مثلاً دار الحرب مین مسلمان قیدی نے اٹکل سے امسال رمضان کے روزے اداء رکھے حالانکہ وہ وقت رمضان کا نہ تھا پس اگر رمضان کے بعد کوئی مہینہ تھا تو ادا ہو گئے۔ ولا کذلک جواز المقدم۔ اور مقدم جائز ہونا ایسا نہین ہے۔ ف۔ یعنی اسکی کوئی نظیر موافق قیاس موجود نہین ہے چنانچہ مسئلہ رمضان قیدی مین اگر رمضان سے پہلے تھا تو ادا نہونگے اور رہا کوتہ وصدقۃ الفطر پیشگی ادا ہونا

خلاف قیاس ہو۔م۔ قالوا وینبغی للحاکم ان لایسمع ہذہ الشہادۃ۔ فقہاء مشائخ نے کہا کہ حاکم کو چاہیے کہ ایسی
گواہی کی سماعت نہ فرماوے۔ ف۔ جو گواہ بنے ہین کہ لوگون نے یوم النحر کو وقوف کیا۔ ویقول قد تم
حج الناس فانصرفوا۔ اور گواہون سے کہدے کہ لوگون کا حج تو پورا ہو گیا اب تم پھر جاؤ۔ ف۔ مین
تمھاری گواہی نہین سنونگا۔ لانہ لیس فیہا الا الفاظ الفتنۃ۔ کیونکہ اس گواہی مین کچھ نہین سواے
فتنہ جگانے کے۔ ف۔ حالانکہ حدیث مین ہو کہ الفتنۃ نائمۃ لعن اللہ من ایقظہا۔ یعنی فتنہ خواب مین ہو اور تعم
اسپر لعنت کرے جو اسکو جگا دے۔ خلاصہ یہ کہ اس گواہی کا کچھ فائدہ نہین سواے اسکے کہ اسکی سماعت سے
لوگون مین شہرت ہوگی اور عوام مسلمانون کے دل مین کدورت ہوجائیگی کہ آیا الحاج ہوا یا نہین پس انکے
دل مضمحل ہوجائینگے جب وے اس طول مشقت ومحنت کے بعد اس مخمصہ مین پڑینگے۔ پھر گواہون نے
اگر پہلے تنہا وقوف کر لیا ہو تو روا نہین ہو اور واجب ہو کہ امام کے ساتھ وقوف کرین۔ کما روی عن محمد رح یعنی
ع۔ وعلی ہذا گواہون کو اس گواہی سے فتنہ جگانا بھی جائز نہین ہو۔ پھر یہ تو وقت گذر جانے کے بعد گواہی ہو اور
اگر وقت ہو لیکن قابل تدارک نہ ہو تو بھی بمنزلہ گذرے کے ہو چنانچہ فرمایا۔م۔ وکذا اذا شہدوا عشیۃ عرفۃ
برؤیۃ الہلال۔ اور یون ہی جب گواہون نے عرفہ کے آخری وقت مین چاند دیکھنے کی گواہی دی۔ ف۔
جس سے معلوم ہوا کہ آج وقوف عرفہ کرنا چاہیے حالانکہ وقت وقوف مین سے رات یا کچھ رات باقی ہو۔ ولا یمکنہ
الوقوف فی بقیۃ اللیل مع الناس او اکثرہم۔ اور امام کو باقی رات مین سب لوگون یا اکثر لوگون کے
ساتھ وقوف عرفہ کر لینا ممکن نہین ہو۔ ف۔ کیونکہ سب لوگ یا انہین سے اکثر لوگ جو متفرق ہوچکے ہین اتنے
وقت مین مجتمع نہین ہوسکتے ہین یا مجتمع ہو کر چلتے چلتے عرفہ پہونچنے تک فجر ہوجائیگی تو یہ گواہی بھی گویا بعد وقت
جاتے رہنے کے واقع ہوئی۔ لہذا حکم یہ ہو کہ۔ لم یعمل بتلک الشہادۃ۔ امام اس گواہی پر عمل نہین کریگا۔
ف۔ بلکہ سماعت نہ فرماوے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر امام کو اکثر لوگون کے ساتھ وقوف کرنا ممکن ہو تو اس
گواہی پر عمل کرنا لازم ہو۔ کما فی الفتح۔ مسئلہ۔ قال ومن رمی فی الیوم الثانی الجمرۃ الوسطی والثالثۃ
ولم یرم الاولی۔ امام محمد نے منیہ مین کہا کہ جس شخص نے دوسرے روز یعنی گیارھوین ذی الحجہ کو جمرہ
درمیانی اور جمرہ سوم کو رمی کیا اور جمرہ اولی کو رمی نہین کیا۔ ف۔ یعنی پہلا جمرہ چھوڑا اور باقی دونون کو رمی کیا۔
فان رمی الاولی ثم الباقیین فحسن۔ پس اگر وہ پہلے جمرہ کو رمی کر کے پھر باقیون کو رمی کر لے تو بہتر ہو۔ لانہ
راعی الترتیب المسنون۔ کیونکہ اسنے سنت ترتیب کی نگہداشت کر لی۔ ف۔ اور جسکو چھوڑا تھا اسکو
ادا بھی کر لیا پس ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہو۔ اسکی نگہداشت سے عمدہ ہوئی۔ ولو رمی الاولی
وحدہا اجزاہ۔ اور اگر اسنے فقط جمرۂ اول کو رمی کر لیا تو اسکو کافی ہوگیا۔ لانہ تدارک المتروک فی وقتہ
کیونکہ اسنے چھوڑے ہوے کا تدارک اسکے وقت مین کر لیا۔ ف۔ کچھ تاخیر نہ ہوئی تاکہ امام رح کے قول پر وہان
کفارہ لازم آوے۔ وانما ترک الترتیب۔ اور صرف اسنے ترتیب چھوڑی۔ ف۔ کہ اول کو آخر کر دیا جسکے سبب
سنت ترک ہوئی اور یہ برا کیا لیکن کفارہ لازم نہ ہوگا۔ مگر شافعی رح کے نزدیک ترتیب بھی واجب ہو۔ وقال
الشافعی لایجزیہ مالم یعد الکل۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اسکو کافی نہ ہوگا جب تک کہ سب جمرون کو اعادہ
نہ کرے۔ لانہ شرع مرتبا۔ کیونکہ ہر رمی تو ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہو۔ ف۔ پس جس صورت مین ترتیب
ترک کی تو مشروع ادا نہ کیا۔ فصار کما اذا سعی قبل الطواف۔ تو یہ ایسا ہوگیا کہ جیسے کسی نے طواف سے پہلے

پہلے سعی [illegible] مروہ کر لی۔ ف۔ حالانکہ یہ بے ترتیب بالاتفاق نہین کافی۔ او بدأ بالمروۃ قبل الصفا
یا اسنے (سعی مین) صفا سے پہلے مروہ سے شروع کی۔ ف۔ حالانکہ بالاتفاق نہین کافی کیونکہ صفا سے شروع کرنا
واجب ہے۔ ہم کہتے ہین کہ جمرہ کا ان دونون پر قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل۔ ف۔ دونون
مین فرق بیان کرنے کی اصلح ہے کہ۔ ان کل جمرۃ قربۃ مقصودۃ بنفسہا۔ ہر جمرہ (یعنی ہر جمرہ کو رمی کرنا) خود
ایک قربت مقصودہ ہے۔ ف۔ مجموعی ایک قربت نہین اور نہ ایک دوسرے کے تابع ہے۔ فلا یتعلق الجواز
بتقدیم البعض علی البعض۔ تو ہر رمی کا جائز ہونا کچھ بعض کو بعض پر مقدم کرنے سے متعلق نہین ہوگا۔ ف۔
یعنی جو ترتیب سے رمی ہونا ضرور نہین بلکہ جو مقصود ہے وہ ادا ہو جائیگا اگرچہ اول مقدم ثانی متوسط وثالث آخر
ہو اور قضا نمازون مین بھی حال یہی تھا لیکن صاحب الترتیب کے حق مین خلاف قیاس نص وارد ہونے سے
ہم نے وہان ترتیب واجب کہی ہے اور باقی ہر جگہ جو چیز کہ خود مقصود ہو اسکا جائز ہونا دوسرے کی ترتیب پر
متعلق نہین لہذا ہر جمرہ کی رمی جائز ہوگی۔ بخلاف السعی۔ بخلاف سعی کے۔ ف۔ جبکہ طواف سے
پہلے کر لی۔ کیونکہ سعی خود قربت مقصودہ نہین ہے۔ لانہ تابع للطواف۔ کیونکہ وہ طواف کے تابع ہے۔ ف۔
تو اصل مقصود طواف اور اسکی تابع سعی ہے۔ لانہ دونہ۔ کیونکہ سعی تو طواف سے کم رتبہ پر ہے۔ ف۔ چنانچہ
طواف بدون سعی کے مشروع اور سعی بدون اسکے نہین ہے پس حاصل یہ کہ ہر جمرہ کی رمی بذات خود مقصود عبادت
ہے ایک دوسرے کے تابع نہین۔ اور سعی تابع طواف ہے۔ والمروۃ عرفت منتہی السعی بالنص۔ اور مروہ سعی کا منتہی بحکم
نص معلوم ہوا ہے۔ ف۔ یعنی مروہ سے ابتدا کرنا اسوجہ سے جائز نہین ہوا کہ نص سے ہم نے جانا کہ سعی کرنے
مین جہان سعی ختم ہو وہ مروہ ہے اسلیے کہ نص مین حکم دیا کہ صفا سے شروع کرو۔ فلا یتعلق بہا البدایۃ۔ تو مروہ سے
ابتدا کرنا متعلق نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ سعی سات پھیرے ہین پس اگر مروہ سے شروع کرین تو صفا پر ختم ہوگی
اور یہ خلاف نص ہے۔ اسوجہ سے مروہ سے ابتدا کرنا جائز نہ ہوا۔ اگرچہ سعی کے حد ہونے مین صفا ومروہ دونون
برابر ہین اور رمی الجمار مین ہر جمرہ کا رمی کرنا ایک پوری عبادت ہے۔ م۔ مسئلہ۔ قال ومن جعل علی نفسہ ان
یحج ماشیاً فانہ لا یرکب حتی یطوف طواف الزیارۃ۔ امام محمد نے جامع صغیر مین کہا کہ جس شخص نے اپنے
اوپر لازم کیا کہ پیدل حج کریگا تو وہ سوار نہ ہو یہانتک کہ طواف زیارت پورا کرلے۔ ف۔ یعنی حج کے سب افعال
پیدل ادا کرے حتی کہ طواف زیارت۔ وفی الاصل خیرہ بین الرکوب والمشی۔ اور مبسوط مین یہ حکم لکھا کہ اس
نذر کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے سوار ہو اور چاہے پیدل رہے۔ ف۔ پس مبسوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ پیدل
ہونے کی نذر کچھ لازم نہین بلکہ حج لازم آویگا خواہ پیدل جاوے یا سوار ہو جاوے۔ وہذا اشارۃ الی الوجوب
اور یہ (جو جامع صغیر مین مذکور ہے) اشارہ ہے واجب ہونے کا۔ ف۔ یعنی پیدل نذر لازم ہے۔ وہو الاصل
اور اصل یہی ہے۔ ف۔ کہ نذر مذکور واجب ہو۔ یہی صحیح ہے (التبیین)۔ لانہ التزم القربۃ بصفۃ الکمال فیلزمہ
بتلک الصفۃ۔ کیونکہ اسنے قربت کا بصفت کمال التزام کیا تو اسی صفت کے ساتھ لازم ہوگی۔ ف۔
یعنی حج کو پیادہ ہوکر ادا کرنے کی نذر کی اور پیادہ ہونا حج مین کمال ہونے کی صفت ہے تو اسی کمال کے ساتھ نذر
لازم ہوگی۔ واضح ہو کہ جو شخص میقات کے اندر رہتا ہے اگر وہ سواری نہ پاوے اور پیادہ چل سکے تو اسپر پیادہ
حج کرنا لازم ہوتا ہے۔ ت۔ تو پیادہ ہونے کی نذر بھی صحیح ہوگی۔ م۔ اور ابو حنیفہ رح نے پیادہ حج کو جانا مکروہ کہا ہے
[illegible] مشقت کرنے مین بدخلقی وبدمزاجی کریگا جسکو دیکھکر لوگون کو نفرت ہوگی ورنہ کچھ شک نہین کہ پیادہ

مشقت کے ساتھ خوشی سے عبادت کرنا کامل و افضل ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جب آنکھیں معذور ہو گئیں تو فرماتے
تھے کہ مجھے سب سے زیادہ اِسکا افسوس رہا کہ مین نے پیادہ حج نہین کیا کیونکہ اللہ تعالی نے پیادون کو مقدم بیان
فرمایا فی قولہ تعالی یاتوک رجالا وعلی کل ضامر الآیۃ - یعنی ابراہیم علیہ السلام کو حج کے لیے پکارنے مین فرمایا کہ لوگ
آوینگے تیرے پاس پیادے اور ہر شتر دبلی ہوئی سواری پر الخ - اسمین پیادون کو مقدم فرمایا۔ اور آنحضرت صلعم سے روایت ہے کہ جسنے پیدل
حج کیا اُسکے واسطے ہر قدم کے بدلے حرم کی نیکیون سے ایک نیکی لکھی جاویگی اور حرم کی ہر نیکی ساتسو گونہ ہے۔ مف ۔ الحاصل سواری
تو حج فرض ہو جانیکی شرط میقات سے باہر والون کے واسطے ہے بایں معنی کہ جب میسر ہو تو اُسپر فعلاً حج کرنا لازم ہے۔ جب پیادہ ہے
تو فرض نہین لیکن باوجود اسکے اگر ادا کرے تو افضل ہے اور جب نذر کر لیا تو پیادہ ادا کرنا لازم ہے۔ **کما اذا نذر الصوم متتابعا**
جیسے کسی نے روزے رکھنے کی پے در پے نیت کی ع ف تو اُسی صفت کے ساتھ یعنی پے در پے رکھنا لازم ہے حتی کہ اگر مثلاً دس روزے
پے در پے نذر کیے پھر درمیان مین کسی روز ناغہ کیا تو نذر ادا نہ ہوگی تاوقتیکہ پے در پے دس پورے نہ کرے۔ اسی طرح حج
بھی اِس صفت کے ساتھ پیدل واجب ہے۔ **وافعال الحج تنتھی بطواف الزیارۃ فیمشی الی ان یطوف** اور
حج کے افعال طواف زیارت پر ختم ہوتے ہین تو برابر پیدل رہیگا یہانتک کہ طواف زیارت کر لے۔ ف بعد اسکے
پیدل رہنا لازم نہین ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس بیان سے ظاہر ہے کہ جامع صغیر کی روایت مختار ہے یعنی حج مین پیدل ادا
کرنے کی نذر لازم ہے اور اصل یعنی مبسوط کی روایت پر لازم نہین اور وجہ اِسکی یہ ہے کہ اللہ تعالی نے حج واجب ہونیکے
لیے سواری شرط فرمائی تھی کہ بدون سواری کے وجوب نہین پس بندہ کی نذر سے بھی وجوب نہ ہوگا تاکہ بندہ کے واجب
کرنے کا مرتبہ ایجاب الہی عزوجل سے زائد ہو۔ یا یون کہو کہ اللہ تعالی بندہ پر اُسی قدر بندگی واجب فرماتا ہے جو اُسکی
استطاعت مین ہو اور مشقت کو دور فرمایا ہے لہذا سواری پر حج واجب فرمایا اور پیدل دور کر دیا پس اگر بندہ کے
واجب کرنے سے پیدل واجب ہو جاوے تو معاملہ لازم آوے کیونکہ نذر بھی اللہ تعالی ہی کے واجب کرنے سے
واجب ہوتی ہے پس لازم آتا ہے کہ پیدل حج کو اللہ تعالی نے واجب نہین کیا کہ حج ہے اور اللہ تعالے نے واجب
کر دیا کہ نذر ہے لہذا اصل مین کہا کہ پیادہ لازم نہین ہے بلکہ حج لازم ہے اور کہا گیا کہ یہی باقی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہے۔ فافہم
وکلام آتا ہے م۔ **ثم قیل یتبدی المشی من حین یحرم**۔ پھر واضح ہو کہ ایک قول یہ ہے کہ پیدل چلنا اُسوقت سے
شروع کرے جب سے احرام باندھے۔ ف حتی کہ اگر میقات سے احرام باندھے تو وہان سے پیدل ہو جاوے
فتح القدیر مین کہا یعنی میقات سے پیدل ہو اور گھر سے میقات تک سوار جاوے۔ عینی نے لکھا کہ اِسی پر فخر الاسلام
وشیخ عتابی وغیرہ نے فتوی دیا ہے اور یہی صحیح ہے ع۔ مین کہتا ہون وجہ صحت یہ کہ راحلہ کی قید جو باہر والون کے
واسطے ہے اُسوقت نہین رہی کیونکہ داخل میقات ہو گیا تو یہان سے پیدل ہونا جب کہ طاقت ہے واجب ہوا اور
اسمین ایجاب الہی عزوجل سے موافقت ہے پس یہ اصح وافقہ ہے م۔ **وقیل من بیتہ لان الظاہر انہ ھو المراد**
اور دوسرا قول یہ کہ نذر کنندہ گھر سے پیدل چلے کیونکہ ظاہر یہ کہ اُسکی یہی مراد تھی۔ ف کہ گھر سے پیدل جا کر
حج کریگا۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور یہی اصح ہے۔ مف۔ **ولو رکب اراق دما لانہ ادخل نقصا فیہ** ۔ اور اگر
وہ سوار ہو گیا تو قربانی کرے کیونکہ اسمین نذر مین نقص داخل کر دیا۔ ف بقول اول میقات احرام سے اور
بقول دوم گھر سے سوار حج کیا تو کفارہ کی قربانی دے اور نذر ہو گئی حالانکہ پے درپے روزہ کے قیاس پر چاہیے تھا
کہ جب پیادہ نہین کیا تو ادا نہ ہو لیکن یہان نص موجود ہے اور وہ حدیث ابن عباس رض ہے کہ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ
کی بہن نے نذر کی تھی کہ پیدل حج ادا کریگی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو حکم کیا کہ سوار ہو اور ہدی دے

رواہ ابو داؤد و اسنادہ حسن - اور دوسری روایت مین ہے کہ عقبہ بن عامر نے عرض کیا کہ وہ پیدل ادا کرنے کی طاقت
نہین رکھتی تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالی تیری بہن کے پیدل چلنے سے غنی ہے اُسکو چاہیے کہ سوار جاوے اور بدنہ
ہدی دے - ابن الہمام نے کہا کہ اول روایت مین مطلق ہدی ہے اور اسکی اسناد قوی ہے تو اسی پر عمل ہوا اور بدنہ
کی خصوصیت نہین ہے - لیکن میرے نزدیک یہ مشکل ہے اسواسطے کہ واقعہ ایک ہے تو جب دوسری روایت مین سے عاجزی
کی قید اعتبار کی تو بلا وجہ بدنہ کی قید کیون ترک ہوگی کیونکہ تعارض مطلق و مقید مین نہین رہا جب کہ واقعہ واحد ہے
علاوہ برین صحیح مسلم کے اقوی روایت مین وارد ہے کہ آپ نے حکم دیا کہ وہ پیدل چلے اور سوار ہو لے - فعلی ہذا الحکم یہ ثابت
ہوا کہ جس شخص کو تمام راہ مین پیدل کی طاقت نہو وہ اپنے ساتھ سواری لیکر پیدل روانہ ہو جب تھک جاوے
تو سوار ہو جاوے و علی ہذا القیاس پس جہانتک پیدل چل سکتا ہے پیدل چلے اور عاجزی کے وقت سوار ہو
اور بدنہ کفارہ دے - اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ پیدل چلنے کی نذر لازم ہے پس جامع صغیر کی روایت مختار
کے واسطے یہ حجت قوی ہے اور یہی روایت اصل تو وہ برہنا ے عاجزی ہے چنانچہ امام مصنف رح نے لکھا کہ - قالوا
انما یرکب اذا بعدت المسافۃ وشق المشی - مشائخ نے فرمایا کہ سوار جب ہی ہوگا کہ مسافت بعید ہو
اور پیدل چلنا دشوار ہو - ف - جیسا کہ روایت الاصل ہے - و اذا قربت والرجل ممن یعتاد المشی ولا
یشق علیہ ینبغی ان لا یرکب - اور جب مسافت نزدیک ہو اور آدمی اُنمین سے ہو جو چلنے کی عادت رکھتا ہے
اور اسپر چلنا دشوار نہین ہے تو اُسکو چاہیے کہ سوار نہ ہو - ف - جیسا کہ جامع صغیر کی روایت ہے - پھر قریب و بعید
مین چاہیے کہ میقات احرام حد ہو پس اللہ تعالی نے شرط سواری واسطے اُن لوگون کے مشروط فرمائی کہ میقات
سے خارج ہین اور اسی معنی مین فخر الاسلام و عتابی وغیرہم نے پیدل چلنے کا فتوی میقات سے دیا ہے - حاصل یہ ہوا
کہ بندہ کی نذر کا قیاس اللہ تعالی کے واجب کرنے پر ہے - پس جب مسافت بعید یا عاجزی ہو تو بحکم حدیث معلوم
ہوا کہ اللہ تعالی اُسکے پیدل رفتار سے غنی ہے پھر چونکہ اُسنے جرات کی تو اسپر کفارہ ہدی لازم ہے اور اللہ تعالی نے
میقات سے باہر والون کے اوپر حج واجب ہونے مین سواری شرط کر دی پس جب یہ شخص میقات پر پہونچے تو
اُسکی نذر بھی بقیاس ایجاب الہی عزوجل کے لازم ہوگی پس اگر پیدل ادا کی تو خیر ورنہ سواری مین کفارہ قربانی
ہے - فافہم - واللہ تعالی اعلم - (فروع) اگر کسی نے مسجد بیت المقدس یا مسجد مدینہ منورہ یا کسی اور مسجد و مقام
کی جانب پیدل چلنے کی نیت کی سواے بیت اللہ کعبہ کے تو نذر کرنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ تمام
مساجد مین بلا احرام داخل ہونا جائز ہے - اگر کہا کہ مجھپر پیدل مکہ یا کعبہ جانا واجب ہے تو مثل اس قول کے مجھپر
بیت اللہ کو پیدل جانا واجب ہے - اگر کہا کہ مجھپر حرم یا مسجد الحرام مین پیدل جانا واجب ہے تو ابو حنیفہ کے
نزدیک کچھ لازم نہین کیونکہ یہ محاورہ نہین ہے اور صاحبین کے نزدیک اسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور جس شخص نے
نذر کی کہ مین فلان سال حج کرونگا پھر اس سے پہلے نذر ادا کر دی تو ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور یہی
اصح ہے خلافا لمحمد رح - اگر زید نے بکر کو کہا کہ مجھپر حج ہے اگر بکر چاہے پس بکر نے کہا کہ مین نے چاہا تو زید پر
حج واجب ہوگا - پھر بکر کا چاہنا کچھ اسی مجلس تک یا جس جلسہ مین اُسکو زید کے قول کی خبر پہونچی ہے مقصور نہین ہے
حتی کہ بکر اسی جلسہ تک چاہے یا نہ چاہے بلکہ جب چاہے زید پر واجب ہو جائیگا اور یہی اصح ہے - مف - مسئلہ
واضح ہو کہ غلام و باندی نے جب بدون اجازت آقا کے احرام باندھا تو آقا کو اختیار ہے کہ اُسکو بدون ہدی کے
حلال کرے یا بہتر ہے کہ کمتر درجہ کی کوئی بات جو احرام مین منع ہے اُسکے ساتھ کرے جیسے ناخن کترے - اور اگر مولی کی

اجازت سے احرام باندھا پھر مولی نے چاہا کہ اسکو حلال کرے تو حلال ہو جائیگا مگر مکروہ ہے۔ ف۔ ومن باع
جاریۃ محرمۃ قد اذن لہا فی ذلک فللمشتری ان یحللہا و یجامعہا۔ اور جس شخص نے اپنی باندی کو جو احرام
مین ہے فروخت کیا حالانکہ باندی کو مالک نے احرام کی اجازت دی تھی تو بیع کرنا جائز ہے مشتری کو روا ہے کہ
باندی کو حلال کرلے اور اس سے جماع کرے۔ ف۔ جب کہ مشتری احرام مین نہ ہو۔ وقال زفر لیس لہ ذلک
اور زفر رح نے کہا کہ مشتری کو یہ اختیار نہین ہے۔ ف۔ بلکہ چاہیے محرمہ ہونے کے عیب کی وجہ سے واپس کردے
لان ہذا عقد سبق ملکہ۔ کیونکہ یہ احرام ایک عقد ہے جو مشتری کے مالک ہونے سے پہلے ہو چکا ہے۔ فلا
یتمکن من فسخہ۔ تو مشتری کو اسکے توڑنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کما اذا اشتری جاریۃ منکوحۃ۔ جیسے اسنے
کوئی منکوحہ باندی خریدی۔ ف۔ جسکو بائع نے کسی مرد کے ساتھ قبل فروخت کے نکاح کردیا ہے تو مشتری کو
یہ اختیار نہین کہ نکاح توڑکر خود مجامعت کرے بلکہ اگر واقف نہ تھا تو اب عیب کی وجہ سے واپس کردے
پس یہی حکم محرمہ باندی مین ہوگا۔ ولنا ان المشتری قائم مقام البائع۔ اور ہماری حجت یہ کہ مشتری قائم مقام
بائع کا ہوا۔ وقد کان للبائع ان یحللہا۔ اور بائع کو یہ اختیار تھا کہ باندی محرمہ کو حلال کرلے۔ ف۔ اگرچہ
بعد اجازت کے مکروہ ہے۔ فکذا المشتری۔ تو مشتری کو بھی یہی اختیار ہے۔ ف۔ اور اسکو مکروہ بھی نہین کیونکہ
اسنے خود اجازت نہین دی تھی۔ الا انہ یکرہ ذلک للبائع لما فیہ من خلف الوعد وہذا المعنی لم یوجد
فی حق المشتری۔ مگر فرق یہ کہ بائع کے واسطے ایسا کرنا یعنی حلال کرلینا مکروہ ہے کیونکہ اسمین وعدہ خلافی ہے
اور یہ بات مشتری کے حق مین نہین پائی گئی۔ ف۔ تو مشتری کو بغیر کراہت کے حلال کرلینا جائز ہے۔ بخلاف
النکاح۔ برخلاف نکاح کے۔ ف۔ حتی کہ منکوحہ باندی کو مشتری تصرف مین نہین لاسکتا۔ لانہ ما کان
للبائع ان یفسخہ اذا باشر باذنہ۔ کیونکہ بائع کو خود یہ اختیار نہ تھا کہ نکاح کو فسخ کردے جب کہ اسکی اجازت
سے نکاح ہوا ہے۔ فکذا لا یکون ذلک للمشتری۔ تو یونہی مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وہ تو
بائع کا قائم مقام ہے۔ پس منکوحہ پر محرمہ کا قیاس صحیح نہین ہے۔ ثابت ہوگیا کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال
کرسکتا ہے۔ واذا کان لہ ان یحللہا لا یتمکن من ردہا بالعیب عندنا۔ اور جب مشتری کو اختیار ہوا
کہ محرمہ باندی کو حلال کرلے تو ہمارے نزدیک مشتری کو یہ قابو نہ ہوگا کہ باندی مذکورہ کو بوجہ عیب کے واپس
کرے۔ ف۔ کیونکہ یہ نہین کہ سکتا کہ محرمہ ہونے سے میرے کام کی نہین ہے۔ وعند زفر یتمکن لانہ ممنوع
عن غشیانہا۔ اور زفر رح کے نزدیک مشتری واپس کرسکتا ہے کیونکہ وہ اس باندی کو اپنے تحت مین لانے سے ممنوع
ہے۔ ف۔ بوجہ احرام کے جسکو زفر رح کے نزدیک نہین توڑ سکتا۔ وذکر فی بعض النسخ او یجامعہا۔
اور جامع صغیر کے بعض نسخون مین مذکور ہے۔ او یجامعہا۔ ف۔ تو مسئلہ مذکورہ مین یہ معنی ہونگے کہ مشتری اس
محرمہ باندی کو حلال کرلے یا اسکے ساتھ جماع کرے اور حاصل یہ کہ اسکو جماع سے حلال کرے یا پہلے کسی اور طور
سے حلال کرلے۔ اور جو عبارت کہ کتاب مین اختیار کی وہ بہتر ہے۔ والاول یدل علی انہ یحللہا بغیر الجماع
بقص شعر او بقلم ظفر ثم یجامع۔ اور اول یعنی جو کتاب مین اختیار کی وہ دلالت کرتی ہے کہ جماع کے سوائے
کچھ بال کترنے یا ناخن کترنے وغیرہ سے اسکو حلال کرے پھر جماع کرے۔ والثانی یدل علی انہ یحللہا
بالمجامعۃ لانہ لا یخلو عن تقدیم مس یقع بہ التحلیل۔ اور عبارت دوم دلالت کرتی ہے کہ اسکو مجامعت سے
حلال کرلے کیونکہ جماع خالی نہین پہلے کسی مساس سے جسکے ساتھ تحلیل واقع ہو جائیگی۔ ف۔ تو جماع مین بھی

پہلے کسی مساس وغیرہ سے حلال ہو کر تب جماع واقع ہوگا۔ بالجملہ سوائے جماع کے حلال کرنا تو ظاہر ہو اور بعض نسخون کی عبارت سے نکلا کہ جماع سے بھی حلال کرنا جائز ہو لیکن جماع قصد کرنے مین اگرچہ پہلے چھونے وغیرہ سے تحلیل ہوجائیگی لیکن چھونا وغیرہ بھی مانند جماع کے ہو۔ والاولی ان یحللہا بغیر المجامعۃ۔ اور اولی یہ کہ اُسکو حلال کرلے سوائے مجامعت کے۔ ف۔ اور سوائے بوسہ و مساس وغیرہ کے جو مانند مجامعت کے ہو تعظیماً لامر الحج یعنی بغرض تعظیم امر حج۔ ف۔ و احرام کے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فروع) اختلاف نہین کہ خالی اس کہنے سے کہ مین نے تجھے حلال کردیا حلال نہ ہوگی جب تک کہ اِسکے ساتھ ایسا فعل نہ کرے جو احرام مین نہین ہوتا ہو یا وہ اِسکے حکم سے ممنوع احرام کا ارتکاب کرے مثلاً کنگھی کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام المؤمنین عائشہ رضؓ کو فرمایا کہ کنگھی کر اور عمرہ چھوڑ دے۔ کما فی الصحیح۔ اگر اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا پھر باندی کو حج کی اجازت دی تو اُسکا شوہر اُسکو منع نہین کرسکتا کیونکہ منافع اِسکے مالک کے ہین۔ اگر احصار حج فرض مین واقع ہوا تو دوسرے سال وہ قضاء کی نیت نہ کرے کیونکہ وقت ادا تمام عمر ہو اگرچہ جسپر حج فرض ہوا اور اسنے تاخیر کی تو تاخیر سے گنہگار ہو لیکن جب ادا کرے وہ ادا ہوگا بلاخلاف۔ مف۔ (فضائل حج) حضرت عائشہ رضؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ ہم سب سے افضل عمل تو جہاد جانتے ہین تو کیا ہم لوگ جہاد نہ کرین فرمایا کہ لیکن جہاد مین سے افضل و اجمل حج مبرور ہو پھر تمکو لازم پکڑنا۔ حضرت عائشہ رضؓ نے کہا کہ جب سے مین نے سُنا مین حج نہین چھوڑتی ہون۔ رواہ البخاری والنسائی نقلہ حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بندگی مین کوشش کرنا جہاد ہو از انجملہ کافرون سے قتال کا نام مردون کے لیے خاص جہاد پڑ گیا اور عورتون کے لیے حج ہو اور بوڑھون کا لازم پکڑنا واسطے ذکر و تسبیح و نوافل کے۔ م۔ حدیث سہل بن سعد رضؓ مین ہو کہ عمرہ سے عمرہ تک درمیانی گناہون کا کفارہ ہو اور حج مبرور کی کچھ جزا نہین سوائے جنت کے رواہ الستۃ الا ابا داؤد۔ حدیث عائشہ رضؓ مین ہو کہ یوم النحر مین کوئی عمل اللہ تعالیٰ کے نزدیک قربانی کرنے سے محبوب تر نہین ہو۔ الترمذی۔ م۔ ابن الہمام رح نے خاتمہ مین تین مقاصد بیان فرمائے اِنمین سے بعض مسائل لیتا ہون۔ مقصد اول۔ اپنے اوپر ہدی واجب کرنا۔ نذر سے ہدی واجب ہوتی ہو خواہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کہے یا اپنے اوپر کہے کیونکہ وہ بہر حال خالص اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہو خواہ نذر مشروط ہو یا نہ ہو۔ اور مطلق ہدی مین بکری بھی جائز ہو ورنہ بکری گائے یا اونٹ جو نیت ہو۔ اقول کمتر ہدی بکری ہو یہ ابن عباس رضؓ سے مروی ہو۔ م۔ اور بکری واجب ہو اور گائے یا اونٹ دیا تو بہتر ہو اور برعکس نہین۔ اور جب ہدی نذر ہو تو قیمت ایک روایت مین جائز ہو اور دوسرے مین نہین اور یہی احسن ہو۔ مف۔ مین کہتا ہون کہ قیمت مین صرف تصدق ہو نہ قربانی اور محبوب قربانی ہو۔ کما فی الحدیث۔ م۔ دو بکریون کی نذر کی اور اِسکے برابر ایک بکری یا قیمت دی تو نہین جائز ہو۔ اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر واجب ہو کہ اپنے فرزند کو ذبح کرون تو قیاساً اسپر کچھ نہین ہو اور استحساناً اسپر ایک بکری کی قربانی لازم ہو۔ مقصد دوم۔ مکہ مین مجاور ہونا بعض شافعیہ و صاحبین کے نزدیک مستحب ہو مگر جب کہ کسی ممنوع مین مبتلا ہونے کا خوف ہو تو مکروہ ہو اور امام ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہو اور یہی احوط ہو اور ابن عباس و ابن مسعود و عمر و سعید بن المسیب سے احترام مکہ اور وہان ارتکاب خطاء سے اجتناب کرنے مین جو روایات ہین اسی کو مؤید ہین اگرچہ مسجد الحرام مین ایک نماز کا ثواب بہ نسبت مسجد نبوی کے ایک لاکھ گونہ زائد ہو۔ لیکن ایسے نفوس قدسی کمتر ہین جو وہان دل مین گناہ کا خطرہ نہ لاوین اور اِس ثواب عظیم کو دائمی احترام سے نہ نبھاوین۔ کیونکہ وہان خطاء بلکہ دل مین خطرہ خطاء پر مواخذہ اور اسی قدر شدید ہو۔ واضح ہو کہ

باطنی تعظیم واحترام مدینہ منورہ مین بھی باقی رکھنا ضرور ہے اور جو لوگ وہان مین آنکے رہتے ہین اُنکے دعوی سے ابھی تعجب ہے پس کبھی جرارت نہ ہونا چاہیے کہ شاید دوام سکونت سے دلون کا احترام مٹ جاوے یا گناہون کی شامت بین مانوز ہون اور باسعدین نوک۔ ہان مبارک اُنکو جنھون نے دنیا وتمام مافیہا سے دل خالی کیا اور اسکا وجوب سکے رعدانہ پرداو تعظیم واجلال کے ساتھ مقیم رہکر مر گئے کہ حدیث مین ہے جس نے مدینہ کی سختیون پر صبر کرکے انتقال کیا مین اُسکے واسطے قیامت کو شفیع اور شاہد ہون۔ کمافی صحیح مسلم والترمذی۔ مقصد سوم۔ زیارت مزار مبارک حضرت سرور عالم محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم۔ زیارت مبارک سب مندوبات مین سے افضل ہے اور مناسک الفارسی وشرح المختار مین لکھا کہ واجب کے قریب ہے جسکو قدرت ہو۔ بزار رح نے حدیث روایت کی کہ جس نے میری قبر کی زیارت کی اُسکے لیے میری شفاعت واجب ہوئی۔ ورواہ الدارقطنی ایضاً۔ اور حدیث ہے کہ جو کوئی میری زیارت کو آیا کہ سواے میری زیارت کے اِسکا کچھ کام نہین تو مجھپر حق ہے کہ قیامت مین اُسکا شفیع ہون۔ رواہ الدار حدیث ہے کہ جس نے حج کیا اور بعد میرے موت کے میری قبر کی زیارت کی تو گویا اُسنے میری زندگی مین میری زیارت کی۔ رواہ الدارقطنی۔ مف۔ واضح ہو کہ آپ کی شفاعت سے جب گنہگار لائق دوزخ کو دوزخ سے نجات بلکہ عظیم کرامت یعنی جنت کی نعمت ہے کہ جسمین سے ایک ہاتھ بھر مقام تمام دنیا ومافیہا سے افضل ہے تو سمجھو کہ بندہ مغفور لائق جنت کو آنحضرت سرور عالم حبیب مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے کیسا مرتبہ عظمی عطا ہوگا۔ م۔ پھر اگر حج فرض ہو تو بہتر یہ کہ اول حج ادا کرے پھر زیارت کو جاوے اور اگر حج نفل ہو تو اُسکو اختیار ہے کہ چاہے جسکو پہلے ادا کرے۔ مف۔ بلکہ جو شخص اپنے اعمال پر اعتماد نہین کرتا اور یہی صالحین کا طریقہ ہے تو وہ زیارت کو مقدم کریگا کیونکہ وہ عمل قریب اور وسیلۂ شفاعت ہے اور نفل طور پر زیارت بیت اللہ صرف عمل قربت ہے۔ فالفہم م۔ پھر مشائخ نے کہا کہ جب زیارت مرقد مبارک کی نیت کرے تو چاہیے کہ ساتھ مین مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی نیت کرے کیونکہ حدیث مین ہے کہ لاتشد الرحال الا الی ثلثۃ مساجد الخ۔ یعنی سفر کے کجاوے نہ باندھے جاوین مگر تین مسجدون کی جانب ایک مسجد الحرام اور دوسری مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سوم مسجد بیت المقدس کمافی الصحیح۔ مف۔ یہان اہل علم کے دو قول ہین اول یہ کہ زیارت کے واسطے مطلقاً سفر کرنا ممنوع ہے سواے ان تین مساجد کے پس ان لوگون کے نزدیک صرف مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت سے سفر کرے پھر جب مسجد مین پہونچ جاوے اور اُسمین نماز پڑھکر مسجد بیت المقدس کے برابر ثواب پاوے تو وہ اب مدینہ مین ہے پس وہان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کرے۔ چنانچہ بخاری مین کوہ طور کی زیارت کو جو صحابی گئے تھے اُنکو دوسرے صحابی نے اِسی حدیث کی دلیل سے قائل کیا۔ قول دوم یہ کہ یہ حدیث صرف مساجد کے حق مین ہے یعنی کسی مسجد کی زیارت کے واسطے سفر کرنا نہ چاہیے سواے اِن تین مساجد کے۔ مخفی نہین کہ حدیث مذکور مین مطلقاً سفر سے ظاہراً ممانعت ہے سواے ان مساجد کے حالانکہ سفر تجارت اور سفر طلب علم اور سفر حج بلاشبہہ جائز بلکہ فی الجملہ فرض ہین تو معلوم ہوا کہ حدیث اپنے ظاہری الفاظ پر مقصود نہین ہے اور تعمیم کی کوئی دلیل نہین اور اگر ہو تو زیارت کی احادیث جنمین سے بعض مذکور ہوچکین اگر تسلیم کیا جاوے کہ طرق منفردا ضعف رکھتے ہین تو کچھ شک نہین کہ کثرت طرق سے قوت بدرجۂ حسن ہے پس یہ بھی مستثنی ہے اور حق یہ کہ مساجد چونکہ ہر جگہ ثواب مین جنس واحد ہین سواے ان تین مساجد کے لہذا حدیث مین مساجد کے سفر سے منع کر دیا کہ بے فائدہ تعب لغو جائز نہین بخلاف ان تین مساجد کے کہ اُنمین ثواب کثیر ہے۔ سوا اسفار حج وطلب علم وملاقات وتجارت وزیارت شریف یہ سب اچھے

ہو ولکن بعضے مرغوب ہیں اور انکو اس حدیث کی ممانعت سے کچھ تعلق نہیں ہے اور قول اول ضعیف ہے پس اصح و مختار
قول دوم ہے لہذا زیارت شریف کے قصد میں مسجد کی نیت کچھ ضرورت نہیں ہے اور اگر کسی کو یہی ہوس ہو تو چاہیے
کہ اصل نیت تو زیارت شریف کی ہو اور اسکے ذیل میں ابھی سے زیارت مسجد کی بھی نیت کرلے اور مختار
میرے نزدیک قول شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ ہے کہ فتح القدیر میں لکھا کہ اس بندہ ضعیف کے نزدیک بہتر یہ
کہ زیارت مرقد شریف کے واسطے اکیلی خاص نیت کرے پھر جب وہ مدینہ منورہ پہونچ گیا تو خود ہی اسکو مسجد
مقدس کی زیارت نصیب ہو جائیگی کیونکہ ایسا کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و اجلال مزید ہے
مف۔ یعنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و تبجیل فرض ہے بقولہ تعالی تعزروہ وتوقروہ الآیۃ۔ اور یہ جو بعضے
عوام میں مشہور ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بڑے بھائی کی سی تعظیم ہے کیونکہ اللہ تعالے
نے انبیاء علیہم السلام کو انکے قوم کا بھائی فرمایا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکرموا اخاکم۔ سے تصریح کی
مترجم کہتا ہے کہ آیت و حدیث میں کچھ شک نہیں لیکن ان عوام نے اپنے فہم ناقص میں اسکا مفہوم باطل ٹھہرایا
کیونکہ حضرت موسی و عیسی وغیرہم علیہم السلام آپ کی تعظیم میں اپنے امام و بھائی کی سرداری تسلیم کرتے ہیں بلکہ
آپ تمام انبیاء و رسولوں کے سردار و امام ہیں اگرچہ حدیث میں ہے کہ انبیاء علیہم السلام علاتی بھائی ہیں باپ
ایک اور مائیں متعدد ہیں پس اس عامی احمق کی سمجھ اپنے بڑے بھائی کے اور مثلاً حضرت ہارون و موسی کی
اپنے بھائی کے کس اندازہ پر اس عامی نے رکھی ہے اور شک نہیں کہ عظمت قدر و کرامت منزلت آنحضرت صلعم
کی علمائے محققین کے نزدیک عرش کی منزلت سے بہت زیادہ ہے امید ہے کہ اتنی زیادہ ہو جیسے آفتاب و
ماہتاب کو تارے پر فضل ہے کیونکہ عرش وہی جو حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات سے جنبش میں آیا
اور عرش کی خاطر سے مخلوقات کا ظہور نہیں ہوا پس صواب یہ تھا کہ کسی عالم کی زبان سے ایسے کلمات نہ نکلیں
جس سے عوام ایسی حماقت و جہالت میں پڑیں۔ ہاں عوام کو عظمت و جلال الہی عزوجل سمجھانی چاہیے اور
کون اس عظمت کو سمجھ سکتا ہے کہ جہاں خالق جل شانہ کی عظمت قدیم لایزال بے انتہا ہے بندہ اس عظمت کے
سامنے فنا ہے اور حضرت خالق جل شانہ کے مقابلہ کا نام مخلوق سے بے ادبی کہ کہاں خالق عزوجل اور کہاں اسکی
پیدا کی ہوئی مخلوق۔ پس معنی یہ ہیں کہ مخلوقات تمام و کمال میں آنحضرت صلعم کی تعظیم و توقیر سب سے اعلی و اشرف
اور ہم پر فرض شریف ہے تو جس بات میں یہ فرض ادا ہو وہ بات احسن لہذا خالص آپ کی زیارت کی نیت اولی و احب
ہے م۔ پھر خالص نیت کرکے روانہ ہو اور راہ میں درود شریف کی کثرت کرے۔ جب قریب پہونچے تو بہتر ہے کہ باہر
اتر پڑے اور پیدل چلے اور داخل ہونے سے پہلے افضل ہے کہ غسل کرکے نئے کپڑے پہنے اور ہر شرعی ادب جس سے
تعظیم و اجلال زیادہ ہو بہتر ہے اور نہ ہو سکے تو وضو اور پاکیزہ کپڑے پہنکر پیادہ داخل ہو اور کہے بسم اللہ رب ادخلنی مدخل
صدق واخرجنی مخرج صدق واجعل لی من لدنک سلطانا نصیرا۔ اللہم افتح لی ابواب رحمتک وارزقنی من زیارۃ رسولک
وحبیبک ما رزقت اولیائک واہل طاعتک واغفرلی غفرانا ورحمۃ واسعۃ یا ارحم الراحمین۔ اور چاہیے کہ تواضع و فروتنی
و دلی عاجزی کے ساتھ احترام و تعظیم کا لحاظ کیے ہوئے داخل ہو۔ ف۔ اور مترجم کو اگر اللہ تعالی یہ کرامت نصیب فرمائے
تو اسکو سب سے بڑھکر خوف و حیاء اس امر کی ہونا چاہیے کہ معاصی و نالیاقتی سے وہ اس لائق نہیں کہ ایسے متبرک
مقام میں داخل ہو اور کس منہ سے سامنے جاوے کہ وہاں ابرار اخیار صحابہ کبار ہیں مگر اس امید پر کہ دریائے رحمت
نجاست کو پاک کرتا ہے م۔ پھر حضور دل کے ساتھ آنحضرت صلعم و آل و اصحاب رضی اللہ عنہم پر درود پڑھنے میں فتور

ذکر کرے - ف - اور اگر ہو سکے تو درود وارادہ ایسی حالت میں کہ ہر وقت باوضو رہو اور غفلہ وغیرہ میں لگی تھی الامکان مرعی رکھے ۔م۔ اور یہ جانے کہ یہ وہ مقام ہے جسکو اللہ تعالی نے رسول اشرف الرسل صلعم کے واسطے دار ہجرت و مرقد و منبع ایمان و صدر اسلام قرار دیا اور بدون تلوار کے قرآن و نور نبوت سے مفتوح و روشن فرمایا تو اصلا امید ہے کہ شاید اسکا قدم اس جگہ پڑ جاوے جہان حضرت سرور عالم صلعم کا قدم مبارک پڑا ہو - امام مالک سے مروی ہے کہ مجھکو شرم آتی ہے کہ اس پاک زمین کو سواری کے گھرون سے روندون جسمین رسول اللہ صلعم ہین - پھر طریق سنت کو بسر و چشم بجالاوے یعنی پہلے مسجد مین باداب مسجد داخل ہو اور روضۃ الجنۃ کا قصد کرے جو درمیان منبر و مرقد شریف ہے اور کمال واقتیار مین ہے کہ اس نعمت عظمی کے لیے سجدہ شکر بجالاوے بعد دو رکعت تحیۃ المسجد کے - مف - پھر اگر وقت نماز فریضہ ہو تو جماعت مین فرض سے پچاس ہزار کا ثواب حاصل کرلے ۔م۔ پھر مزار شریف مین قبلہ کی طرف حاضر ہو اسطرح کہ پیٹھ قبلہ کی طرف مائل ہو یعنی قدمون کی طرف جھکا ہوا کھڑا ہونے مین گویا حضور کی نظر مبارک کے سامنے ہے اور یہ اگرچہ جھکنا ہے لیکن اپنی نظر ادب نیچی رکھے اور مقام ادب مین کھڑا ہو کر کہے - السلام علیک یا رسول اللہ السلام علیک یا خیر خلق اللہ السلام علیک یا خیرۃ من جمیع خلقہ السلام علیک یا حبیب اللہ السلام علیک یا سید ولد آدم - ف - السلام علیک یا خاتم النبیین السلام علیک یا رحمۃ للعالمین ۔م۔ السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ یا رسول اللہ انی اشہد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ و انک عبدہ ورسولہ اشہد یا رسول اللہ انک بلغت الرسالۃ وادیت الامانۃ ونصحت الامۃ وکشفت الغمۃ فجزاک اللہ تعالی عنا خیرا و افضل ما جزی نبیا عن امتہ - پھر جناب باری تعالی جل شانہ مین دعاء کرے اللہم اعط سیدنا عبدک ورسولک محمدا الوسیلۃ والفضیلۃ والدرجۃ الرفیعۃ والجنۃ مقاما محمودا الذی وعدتہ انک ذو الفضل العظیم - ف - اور بندہ ضعیف کے نزدیک اس سے پہلے اللہ تعالی صلوۃ کی دعاء کرے اللہم صل علی سیدنا ومولنا عبدک ورسولک محمد وآلہ کما صلیت علی ابیہ ابراہیم الخ - پھر دعائے وسیلہ کرے ۔م۔ پھر آنحضرت صلعم کے توسل سے اپنی مراد مانگی اور سب سے اعلی مراد اس موقف مین دعائے حسن ایمان و بالخیر خاتمہ و مغفرت ہے - پھر آنحضرت صلعم سے شفاعت کی درخواست کرے - ف - اور بندہ ضعیف کے نزدیک یہ بھی دعاء مین شامل کرے یعنی کہ دعاء وسیلہ مین ارزقنا شفاعتہ یوم القیامۃ - ملادے ۔م۔ پھر جس شخص نے مسلمانون مین سے اپنا سلام کہا ہو وہ حضور مین اسکے نام سے پہونچاوے - عمر بن عبد العزیز اپنے سلام کے واسطے قاصد بھیجتے تھے اور سلف صالحین مین سے ایک جماعت نے فرمایا ہے کہ اس موقع حضوری مین جہانتک ممکن ہے دیر نہ لگاوے اور نہ طول طویل باتین کرے بلکہ حسن ادب سے موجز مختصر ادا کرے - مف - مترجم اگر اس قابل ہوتا تو اس سے امید نہین کہ ضروری عرض بھی پوری کرسکتا شاید کہ کسی زبان بند ہو جاتی ہے ۔ اُحِبُّ مناجاتِ الحبیب باوجہٖ ولکن لسانُ المذنبین کلیلُ ۔ یہ کچھ معاذ اللہ خاموشی استغنا نہین ولیکن گنہگارون کی زبان ہی گونگی ہوتی ہے - اللہم صل علی سیدنا ومولنا محمد وآلہ وصحبہ صلوۃ طیبۃ نامیۃ عدد خلقک ورضا نفسک وزنۃ عرشک ومداد کلماتک . والحمد للہ کما اثنی علی نفسہ سبحانہ ذو الجلال والاکرام ۔ھ۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت سید الصدیقین ابوبکر پر سلام کرے السلام علیک یا خلیفۃ رسول اللہ السلام علیک یا صاحبہ وثانیہ فی الغار السلام علیک یا رفیق الرسول صلعم فی الاسفار وامینہ علی الاسرار جزاک اللہ عن امۃ محمد خیر الجزاء وافضل ما جزی اماما عن امۃ النبی - پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت فاروق اعظم پر سلام کرے السلام علیک یا امیر المؤمنین السلام علیک یا من اعز اللہ بہ الاسلام والمسلمین جزاک اللہ عن الامۃ خیرا لجزاء - پھر ادب کے ساتھ بعد حمد و ثناء اور درود و دعاء کے جسمین صالحین کو بلکہ احباب کو نہ بھولے آئینہ پر ختم کرکے باہر آوے - پھر جب تک قیام میسر ہو کوشش کرے کہ مسجد بھی فریضہ نماز ترک نہ ہو اور روضۃ الجنۃ مین کثرت سے درود اور دعاء کرتا رہے - بقیع الغرقد - جہان سے ستر ہزار آدمی قیامت کے روز بلا حساب داخل جنت ہونگے جنکے چہرے مثل چاند کے ہونگے - کما فی الحدیث - ہر روز جاکر

بقیع میں دفن ہوا ہی دعا کیا کرے - وہاں مرقد حضرت عثمان بن عفان خلیفہ سوم رسول اللہ صلعم و عثمان بن مظعون اول مدفون و مرقد عباس بن عبد المطلب و مرقد حسن بن علی و مرقد زین العابدین و محمد باقر و جعفر صادق اور مرقد صفیہ بنت عبد المطلب و فاطمہ بنت اسد ہیں اور حضرت سیدۃ النساء فاطمہ کی مرقد مبارک مین اختلاف ہی بعض نے کہا کہ بقیع کی مسجد فاطمی مین اور بعض نے کہا اپنے مکان مین اور یہی اظہر ہی اور بقیع مقابر ازواج مطہرات اور مرقد عقیل و عبد اللہ بن جعفر و قبہ ابراہیم بن رسول اللہ صلعم و مرقد عبد الرحمن بن عوف وغیرہم رضی اللہ عنہم ہین - اور پنجشنبہ کی فجر کو جاوے اور اول مرقد حمزہ بن عبد المطلب سید الشہداء پھر تمام شہداء احد کی زیارت کرلے - پھر کوہ احد کی زیارت کرے - کہ وہ جنت کے پہاڑون سے ہی اور آنحضرت صلعم و اصحاب کو دوست رکھتا تھا - حدیث مین ہی کہ احد پہاڑ ہی کہ ہمکو محبوب رکھتا ہی اور ہم اسکو محبوب رکھتے ہین - کمافی الصحیح - اور ابن ماجہ کی روایت مین ہی کہ احد جنت کے ترعون مین ایک ترعہ پر ہی اور کوہ عیر جہنم کے ترعون مین سے ایک ترعہ پر ہی - اور صحیح مین ہی کہ آپ مع ابوبکر و عمر رضہ کے احد پر تشریف لیگئے اسکو جنبش ہوئی تو فرمایا کہ ساکن ہو کہ تجھپر کوئی نہین سواے پیغمبر و صدیق و شہید کے - اور مترجم نے مجمع کیا ان نصوص کو جنسے ثابت ہی کہ پہاڑون و جمادات و حیوانات مین سواے انس و جن کی قوت ادراک و تسبیح ہی اور یہی حق و اسی پر سلف صالحین رضہ تھے - ابن عمر رضہ سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلعم کا گذر مصعب بن عمیر رضہ کی طرف ہوا - یہ احد مین لشکر کے نشان بردار تھے اور بعد کو شہید ہوے ہین پس وہان کھڑے ہو کر فرمایا کہ مین گواہ ہون کہ تم اللہ تعالی کے نزدیک زندہ ہو اور فرمایا کہ تم لوگ انکی زیارت کیا کرو اور انپر سلام کہا کرو پس قسم اُس ذات کی جسکے قبضہ مین میری جان ہی کہ نہین کوئی انپر سلام کہیگا اگر آنکہ یہ لوگ قیامت تک اسپر سلام بھیجتے رہینگے - ف - شاید یہ مراد ہو کہ قیامت تک انکی شان اسی طرح ہی اور شاید مراد یہ کہ جواب مین انکی طرف سے ایک سلام کا عوض قیامت تک ہی اور یہی اظہر ہی - واللہ اعلم - پھر مستحب ہی کہ سنیچر کو مسجد قبا مین آوے کیونکہ حضرت صلعم ہر سنیچر کو سوار ہو کر اس مسجد مین تشریف لاتے تھے کمافی الصحیحین - اور یہ اول مسجد ہی جو اسلام مین بنائی گئی - اور پہلا پتھر اسمین رسول اللہ صلعم نے رکھا ہی پھر ابوبکر صدیق رضہ نے پھر عمر رضہ نے - پس اسکی زیارت کی نیت کرے مع اسمین نماز کے - اور صحیح حدیث مین آیا کہ اسمین ایک نماز کا ثواب عمرہ کے برابر ہی اور وہان بیر اریس کی زیارت کرے جسمین آنحضرت صلعم نے آب دہن مبارک ڈالا جس سے وہ شیرین خوشگوار ہوگیا اور اسی مین حضرت عثمان رضہ سے آنحضرت صلعم کی انگوٹھی گری ہی پس اسمین سے وضو کرے و اسکا پانی پیے اور مسجد الفتح کی زیارت کرے جو کہ کوہ سلع کے مغرب جانب پہاڑ پر واقع ہی وہان نماز پڑھے اور دعا مانگے اور حضرت جابر رضہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے اسمین تین روز تک احزاب کفار پر دعا کی پس چہارشنبہ کے روز آپ کی دعا انپر قبول ہوئی - اور جو مساجد وہان ہین اُنمین سے ایک مسجد بنی ظفر ہی اسمین ایک پتھر ہی جسپر آنحضرت صلعم نے جلوس فرمایا اور مشہور ہی کہ جس عورت کو فرزند کی آرزو ہو جب وہ اُسپر بیٹھیگی اللہ تعالی اُسکو فرزند عطا فرمادیگا اور کہتے ہین کہ تمام مساجد و مشاہد جو مدینہ منورہ مین ہین سب ۳۰ ہین اُنکو اہل مدینہ جانتے ہین اور سات کنوین ہین جنسے آنحضرت صلعم نے وضو کیا اور پانی پیا ہی انہین مین سے بیر بضاعہ ہی - ف - کتاب الصلوۃ مین بیر بضاعہ کے مشاہدہ کی روایت ابوداؤد رح سے نقل ہوچکی ہی -

فصل - جب اپنے وطن کی واپسی کا قصد مصمم ہو تو مسجد مین جاکر نماز پڑھے اور جو دعا بہتر و مرغوب ہو مانگے اور مزار مبارک پر رخصت کے واسطے حاضر ہو اور سلام کرکے دعا مانگے جسطرح اُسکو پسند ہو اپنے واسطے اور والدین و اولاد و مال کے لیے اور اللہ تعالی سے یہ بھی دعا کرے کہ اُسکو دنیا و آخرت کی بلاؤن سے محفوظ فرماکر وطن مین پہونچا دے اور رسول اللہ صلعم سے وداع نہ کرے بلکہ درخواست کرے کہ اگر اللہ تعالی چاہے تو مجھے دوبارہ حرمین شریفین مین لاوے مع عافیت کے اور یہ دعا روضۃ الجنۃ مین بعد نماز کے اور نزدیک مزار مبارک کے زیادہ مانگے - مین کہتا ہون کہ بعید مین

صحیح ہیکہ دعا کرے کہ الٰہی میری یہ آخری عہد حرم مبارک سے نہ ہو [illegible]

۔ اور آنسو دمت آنسوؤن کا جاری ہونا نشان قبول مقصود اور چاہئیے کہ جو کچھ ہو سکے محتاجان علاقہ پاک کے [illegible]
پہر فراق سے حسرت کھاکر روتا ہوا وہان سے واپس ہو ۔ واضح ہو کہ بعضے بدنصیب اس سفر پر ندامت ظاہر کرتے اور
آیندہ عزم کرتے ہین کہ پھر نہ آوین اور دوسرون سے کہتے ہین کہ خبردار اب ایسی حرکت نہ ہو کہ دوبارہ آوے اور ایسے ہی
کلمات کہتے ہین تو خوب جانو کہ ایسے کلمات و حرکات رذیل ہین کہ اس سے کچھ قبول نہیں ہوا اور وہ مظلم و غضب مین گرفتار
بے نصیب رہا نعوذ باللہ من ذلک ۔ اہل سعادت بغیر حزن و حسرت کے اس بارگاہ رحمت کو نہین چھوڑ سکتے ہین اور
یہ چھوڑنا مقتضاے ادب اور فرمانبرداری ہے والحمد للہ علی فضلہ لاہل السعادۃ من المومنین والمسلمین والصلوۃ والسلام
علی حبیبہ خیر الخلق وآلہ وصحبہ اجمعین ۔ (آداب رجوع) واپسی مین ہر بلندی پر تکبیر کہے اور حضرت سرور عالم صلعم سے
ثابت ہے کہ نزدیک مدینہ منورہ پہونچکر فرماتے آئبون تائبون عابدون ساجدون حامدون صدق اللہ وعدہ ونصر عبدہ
وہزم الاحزاب وحدہ ۔ پس اقتداءً یہ کلمات کہے اور پڑھے کل شیٔ ہالک الا وجہہ لہ الحکم والیہ ترجعون ۔ اور جب وطن
سامنے ہو تو دعا کرے ۔ اللھم رب السموات السبع وما اظللن ورب الارضین السبع وما اقللن ورب الشیاطین وما اضللن
ورب الریاح وما ذرین فانا نسالک خیر ہذہ القریۃ وخیر اہلہا وخیر ما فیہا ونعوذ بک من شرہا وشر اہلہا وشر ما فیہا اللھم اجعل
لی فیہا قرارا وارزقنا رزقا حسنا ۔ پھر اپنے اہل کے پاس آدمی بھیجدے جو انکو آگاہ کرے اور اچانک آنکے وہان داخل
نہ ہو جاوے اور نہ رات مین داخل ہو کیونکہ حدیث مین منع ہے ۔ پھر جب محلہ مین پہونچے تو پہلے مسجد مین داخل ہوکر دوگانہ
پڑھے جب کہ وقت مکروہ نہ ہو ۔ پھر گھر مین جاوے اور وہان دو رکعت پڑھے ۔ اور اللہ تعالی کی حمد و ثنا کرے اس
نعمت عظمی پر جو عطا فرمائی اور سلامتی کے ساتھ واپس لایا ۔ اور اسپر جبتک زندہ ہے حمد و شکر کرتا رہے اور ہمیشہ جبتک
زندہ ہے ممنوعات سے پرہیز کرنے مین کوشش کرے خصوص ایسے قول و عمل سے نہایت خوفناک رہے جو اعمال کو
مٹا دیتے ہین اور حج مبرور اور مقبول کی علامت یہ ہے کہ اول کی نسبت اسکی حالت دین مین بہتر ہو جاوے ۔ یہ ملخص
ما قال الشیخ رحمہ اللہ فی الفتح مع زیادات من المترجم عفا اللہ عنہ وجعلہ من لواحقہم بفضلہ وکرمہ وجودہ والفضل العظیم
علی ما یشاء تدبیرہ والحمد للہ رب العالمین ۔ (ملحقات) حج کبیرہ گناہون کا کفارہ ہے اور بعض کے نزدیک سواے حقوق العباد
کے ۔ اور قاضی عیاض رحمہ نے کہا کہ اہل السنۃ نے اجماع کیا کہ کبائر کا کفارہ نہین سواے توبہ کے اور فرضون ساقط ہونے کا کوئی
قائل نہین اگرچہ فرضہ الٰہی مانند قضاے نماز وغیرہ ہو ۔ ہان اداے فرضون مین دیر کرنا وغیرہ معاف ہونگے ۔ لباس کعبہ کو
خریدکر پہننا منع نہین ہے ۔ آب زمزم سے استنجا مکروہ ہے نہ غسل کرنا ۔ حرم مدینہ مین اختلاف ہے اور میرے نزدیک حق یہ کہ
جیسا کہ بیت اللہ کے گرد حرم ہے دونون لابتین مدینہ کے بیچ مین حرم ہے لیکن دونون حرم کے احکام مختلف ہین حتی کہ حرم مدینہ مین
شکار و درخت کا کاٹنا وغیرہ جائز ہین نہ حرم مکہ مین ۔ اور حرم مدینہ مین بعض احکام خاص مذکور ہین انمنجملہ کثرت ثواب طاعت
ہے و کمال اجتناب معصیت ۔ رابع قول یہ کہ مدینہ مکہ سے افضل ہے لیکن جسقدر زمین مرقد کہ جسم پاک حضرت سرور عالم صلعم
سے ملی ہے وہ مطلقا افضل ہے حتی کہ بیت کعبہ و عرش و کرسی سے افضل ہے ذکرہ القاضی عیاض رحمہ اللہ مترجم کہتا ہے کہ ابھی یہ
تو ہی دیا جاوے اور باطن و حقیقت کا علم اللہ تعالی علام الغیوب جل شانہ ہے ۔ وصلی اللہ تعالی علی سیدنا ومولانا محمد و
آلہ واصحابہ اجمعین والحمد للہ رب العالمین ۔ یہ ربع اول عین الہدایہ بفضل اللہ سبحانہ تعالی و حسن توفیق حق سے تمام ہوا
ربع دوم ابھی التزام سے اسکے بعد لاحق ہے وعلی اللہ تعالی التوکل وبہ الاعتصام وبہ الثقۃ علی توفیق حسن الاختتام ان ربی حسبی ونعم الحبیب

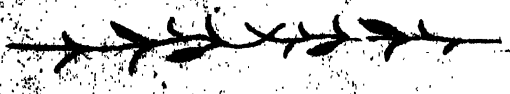
تم الربع الاول بحمد اللہ سبحانہ ویتلوہ الثانی بحسن توفیقہ

خاتمۃ الطبع

الحمد للہ سبحانہ تعالیٰ شانہ کہ مطبع ہذا کو کتاب عین الہدایہ کے طبع و ترجمہ پر موقع افتخار ہو کہ جسکی نظیریات دیار و امصار میں موجود نہیں اور اہل اسلام جہان تک اسکی قدر کریں زیبا ہو چند فوائد عظیمہ پر لحاظ فرمائیے اور کتاب ہاتھ میں ہو دیکھ لیجیے کہ بیان ذیل محض نمونہ ہو۔ اول ترجمہ فصیح سلیس عام فہم زبان میں ہر استعداد کے سمجھ کے لائق ہو۔ دوم اسی قدر عربی جاننے والے کو ہدایہ شریف کا معلم ہو اور کیون نہیں کہ ہر ہر فقرہ کے عربی ترجمہ کو توضیح بیان سے اسطرح مربوط کیا گیا کہ مطلب بتحقیق حل ہو جاوے۔ سوم فقہا جن قیود کو علماء کے فہم پر چھوڑتے ہین مترجم علام نے انکو ذیل بیان مین ظاہر کر دیا۔ چہارم تتمہ کامل تین اجزا ہین۔ جزو اول عقائد حقہ جنکو فقہ اکبر کہتے ہین اسی واسطے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے رسالہ عقائد کا نام فقہ اکبر رکھا دوم علم اخلاق۔ سوم علم اعمال جوارح۔ اس کتاب جامع مین زیادات عظیمہ سے یہ کہ اول رسالہ عقائد امام اعظم مع رسالہ وصیت و فوائد حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا ترجمہ مع متن و تحقیقات لطیفہ داخل ہو اور لباب افادات شروح عقائد نسفی و رسالہ مولانا عبد الحق رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ ہو۔ اردو مین اسوقت تک عقائد کا ایسا ترجمہ نہین ہوا علیحدہ اصل کتاب علیحدہ لوح کے ساتھ جسمین فضائل اعمال کی حدیث جامع اور ہر مسئلہ عربی کی ذیل مین فائدہ کے طور پر ابن عینی کے مسائل مع دلائل گویا لب لباب شرح عینی و فتح القدیر و تخریج زیلعی وغیرہ ہو۔ ششم تحریر دلیل مین جس حدیث سے استدلال ہو اسکی تصحیح جہان تک کسی امام فن سے ملی کافی وافی ہو۔ ہفتم اگر ائمہ حدیث مین بابت تصحیح اختلاف ہوا تو جس راوی کے وجہ سے کلام ہو اسی کی توثیق پر مدار ہوا تاکہ جن راویوں مین اتفاق ہو بیفائدہ طول کلام نہو جس سے اصل مطلب سمجھنے مین پریشانی لاحق ہو ہان اگر اتفاقاً کسی حدیث مین مزید کلام کی ضرورت ہو تو تعدیل رواۃ کی ضرورت ظاہر ہو حاصل یہ کہ حدیث صحیحین و موطا اجماعی صحیح ہین بس حوالہ کافی ہو۔ دیگر مین اگر امام ترمذی نے تصحیح کی تو کافی ہو لیکن اگر دوسرون نے جرح کی تو صرف محل اختلاف راوی یا اضطراب مین کلام کیا گیا تاکہ عوام کا ذہن منتشر نہو کیونکہ زیادہ تر انھین کا افادہ مقصود ہو۔ ہشتم مسئلہ مین جو قیود ہین صاف بیان کر دیے گئے جس سے عربی جاننے والے بھی بڑا فائدہ اٹھا سکتے ہین کیونکہ انکی معرفت دقیق ہو حتی کہ بعض علما نے فرمایا کہ فتاوائے شمس الائمہ و امام اسبیجابی و قاضی خان وغیرہ صرف وہی افادات ہین جو مختصر جامع صغیر کے قیود سے نکالے گئے ہین پس یہ ہر شخص کو میسر نہین اور فقہ کا علم اسی امتحان پر دائر ہو۔ نہم جو مسائل ہدایہ شریف مین منصوص ہین اکثر اصول مسائل ہین جو امام رح و صاحبین سے ماثور ہین حضرت مترجم عم فیضہ نے نہایت لطافت کے ساتھ ان اصول مسائل کے ذیل مین فتاوائے مشایخ و مسائل مذہب کو اصول معتبرہ معتمدہ سے بڑھا کر جامع کر دیا یعنے عین الہدایہ دیکھو تو مسائل اصول ہین اور تذییل دیکھو تو مسائل مذہب و فتاوی ہین۔ دہم سب سے عمدہ صنعت و کامل سعی بلیغ یہ ہو کہ تذییل مین مسائل مذہب و فتاوی مین سے صرف وہی مسائل لیے جن پر فتوی ہو اور باقی اقوال ترک کر دیے کیونکہ عموماً اسی حکم کی ضرورت ہو جو مفتی بہ ہو اور اسکے ساتھ خوبی نفیس یہ ہو کہ حوالہ کتاب مذکور ہو کہین صریح نام ہو اور کہین رمز و اشارہ ہو کیونکہ حوالہ کتاب سے غرض اعتماد اور علم طبقات مسائل وغیرہ سے ہے تاکہ ائمہ سابقین کے افادات مین انکے نام کا ذکر برکت و نزول رحمت ہو لیکن ہر جگہ مثلاً یہ مسئلہ امام قاضی خان کی شرح جامع صغیر مین مذکور ہو۔ لکھنا تطویل سمجھکر صرف رموز ذیل پر اکتفا کیا گیا ہو

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
شرح شیخ علامہ عینی رح ملخص عینی مترجم مع عینی یا ملخص فتاواے ہندیہ	ع مع م ع ہ مع ع	شرح العلامہ ابن ہمام فتح القدیر ملخص ملخص عینی و فتح قدیر صدر الشریعہ	ف ت الفتح مف ت مفع مفت المصد	فتح القدیر افادہ مترجم فتاوی قاضیخان حاشیہ جامع صغیر افادہ بحرالرائق نتائج الافکار	م ف ت م ت قاضیخان ق البحر ن	افادات مفتی درمختار تنویرالابصار تخریج حدیث چلپی	ق د التبیین ت تخ ٥	تبیین الحقائق شرح کنز تبیین الحقائق شرح الکافی علامہ زیلعی شارح کنز	المبسوط مبسوط سرخسی زیلعی

اور جامع نفیس فتاواے عالمگیریہ یا اسکے ترجمہ فتاواے ہندیہ سے جو مسائل نقل کیے گئے ہین
اصل کے موافق حوالہ کتاب مذکور ہے اور بدائع و تہذیب و مضمرات وغیرہ نفائس کتب نایاب سب اسی فتاواے
بے نظیر سے منقول ہین لیکن کمال اہتمام سے صرف انھین اقوال کو لیا گیا جن پر فتوی ہے اور جاننا چاہیے کہ فتوی کے علامات
مانند اصح و صحیح وارجح و معمول و مفتی بہ و معمول بہ وغیرہ کے مقدمہ مین مصرح ہین۔ (تنبیہ) جیسے دلائل حنفیہ مذکور ہین
اسیطرح امام مصنف نے جو دلائل شافعیہ نقل فرمائے انکی بھی کافی تحقیق لکھی گئی اور آخر متنبہ کیا گیا کہ اختلاف نہین بلکہ
بسبیل اجتہاد مین تفاوت ہے تاکہ سب لوگ جان لین کہ ہمارے ائمہ اہل السنۃ مین مخالفت نہین بلکہ اجتہادی طریقہ
ہین مثلًا امام شافعی رح حدیث مرسل سے حکم نہین نکالتے بدون تقویت کے تو اسکے موافق ایک حکم حاصل ہوگا
اور امام ابوحنیفہ و جمہور بدون اسکے حکم نکالتے ہین تو لامحالہ نتیجہ دوسرا نکلا اور اسی طرح قیاس کی توضیح و اجتہاد کی
تحقیق سے یہ کتاب اسم بامسمی عین الہدایہ ہے اور دیگر مرغوب نفائس ملاحظہ و استفادہ پر موقوف ہین چونکہ اس زمانہ
مین اہل اسلام کو نماز و زکوۃ و صوم و حج و عقائد حقہ کی مزید ضرورت ہے لہذا جلد اول ہدایہ جو تین سو صفحہ اصل ہے ان فوائد
کے الحاق سے مجلد ضخیم ہوگئی اور جن مجلدات مین مسائل وکالت و حدود و مکاتب وغیرہ ہین انھین زیادہ تطویل اسوجہ
سے نہین ہے کہ بالفعل مسلمانون کو انکی ضرورت نہین ہے۔ البتہ محاکمہ کے مسائل بشرائطہا اس غرض سے واضح کئے کہ
اہل اسلام صدق و دیانت سے باہمی قضایا کا فیصلہ موافق شریعت کرلین تاکہ باوجود حکم شریعت حاصل ہونے کے
حکام وقت کو کلفت نہ دین اور بیجا اخراجات کی بربادی سے محفوظ رہین - اسی طرح اصل ہدایہ مین کتاب الفرائض
مسائل میراث نہین تھے لہذا حضرت مترجم ممدوح نے جلد چہارم کے آخر مین کتاب الحیل و کتاب الفرائض کے الحاق
سے تکملہ کردیا الحمد للہ کہ اس کتاب بے نظیر و بے مثل کی جلد اول مطبع منشی نولکشور رینو سرپرستی و حکم عالی
رئیس باتوقیر و امیر بے نظیر عالی ہمت بلند اقبال جناب منشی پراگ نرائن صاحب خلف جناب منشی نول کشور
صاحب بابقا بیکنٹھ باشی بصحت و خوبی کتابت ماہ ستمبر ١٨٩٦ عیسوی مطابق ماہ ربیع الثانی ١٣١٤ ہجری مین بار اول
طبع ہوئی اللہ تعالی مقبول فرماوے حق تالیف

محفوظ بحق مطبع اودھ اخبار ہے

فتح الخبیر ۔ مصنفہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی مطبوعہ غیر

کتب احادیث عربی

تیسیر الوصول الی احادیث جامع الاصول ۔ از شیخ عبدالرحمن بن علی یمنی معروف۔

جامع ترمذی ۔ امام ابو عیسےٰ صحاح ستہ مین سے معروف مع رسالہ اصول حدیث جرجانی و شمائل ترمذی جدید۔

قسطلانی ۔ شہاب الدین قسطلانی کی شرح صحیح البخاری مسمیٰ بارشاد الساری معروف بقسطلانی دس مجلدات مین پوری شرح خط نسخ۔

سنن ابی داؤد ۔ ہر چار جلد کامل دو جلد مین از امام سلیمان بن اشعث داخل صحاح ستہ معروف۔

دلائل الخیرات ۔ باترجمہ فارسی و اسماے متبرکہ و خواص اسمار حسنے معروف۔

زاد السبیل الی الجنۃ و السلسبیل ۔ ذخیرہ احادیث مولانا غلام یحییٰ۔

عناصر الخیرات ۔ باترجمہ اردو از حکیم ناصر علی صاحب اردو بے نقط درود کا مجموعہ۔

کتب تفاسیر فارسی

تفسیر حسینی از ملا حسین واعظ متعارف متداول پوری تفسیر خوشخط۔

تفسیر اسرار الفاتحہ ۔ مصنفہ ملا معین ہروی در تصوف

کتب حدیث

اشعۃ اللمعات حامل المتن ۔ شرح مشکوٰۃ از مولانا محدث عبدالحق دہلوی ۔ چار مجلدات مین پوری شرح مع ترجمہ۔

کتب تفاسیر اردو

تفسیر قادری ۔ ترجمہ اردو تفسیر حسینی مترجمہ مولوی فخر الدین صاحب کامل دو جلد مین۔

تفسیر زاد الآخرت ۔ نظم مین پوری تفسیر قرآن کی کمال عمدگی سے کامل چار جلدون مین از مولوی عبدالسلام

تفسیر سورۂ فاتحہ ۔ مسمیٰ بہ تحفۃ الاسلام از مولوی اکرام الدین۔

تفسیر سورۂ یوسف ۔ سہ مصرعہ از مولوی اشرف علی

ایضاً ۔ چہار مصرعہ حسب مراتب بالا۔

پنجسورہ مترجم ۔ باترجمہ اردو۔

کتب حدیث اردو

مظاہر حق ۔ ترجمہ مشکوٰۃ المصابیح مترجمہ جناب مولانا محمد قطب الدین دہلوی مرحوم و مغفور کامل چار جلد مین۔

ایضاً ۔ حسب مراتب بالا ۔ مطبوعہ سنہ ۹۳ء۔

تحفۃ الاخیار ۔ ترجمہ اردو مشارق الانوار مترجمہ مولوی خرم علی۔

ترجمہ جامع ترمذی ۔ حامل المتن جلد اول مترجمہ مولوی فضل احمد انصاری لاہوری۔

کتب اخلاق عربی

احیاء العلوم ۔ بیان اخلاق و علوم دین مین اعلیٰ درجہ کی کتاب مشہور و معروف از امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی۔

کتب تصوف فارسی

انیس الارواح ۔ از حضرت شیخ معین الدین چشتی

کلمۃ الحق ۔ از شاہ عبدالرحمن مع شرح نور مطلق از ملا نور اللہ در بیان وحدت وجود مع دلائل و دفع شکوک۔

مکتوبات جوابی ۔ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ

مکتوبات ۔ حضرت شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ۔

مکتوبات امام ربانی ۔ حضرت مجدد الف ثانی۔

مطلع الانوار نظم از طوطی ہند امیر خسرو دہلوی تحشی مولانا ابو الحسن فرید آبادی۔

حدیقہ حکیم سنائی ۔ معروف بہ الٰہی نامہ تحشی جدید۔

کیمیاے سعادت ۔ از امام غزالی رح معروف و متداول۔

ہدایۃ المومنین ۔ رسالہ در بیان بیعت صالحین از ملا معین الدین۔

مطالب رشیدی ۔ از حضرت شاہ تراب علی قلندر قدس سرہ

نفحات الانس ۔ مع سلسلۃ الذہب از ملا عبدالرحمن جامیؒ